



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Facultad de Arquitectura Diseño y Estudios Urbanos

**Wariatun,
espacialidades mapuche en la metrópoli neoliberal.**
**Caso: Desplazamiento mapuche al Área Metropolitana de
Santiago 1975-2016**

Mauro Camilo Fontana Flores

Doctorado en Arquitectura y Estudios Urbanos

Profesor Guía: Arturo Orellana O.

Santiago de Chile | Enero del 2019

Índice

| | |
|---|-----|
| DEDICATORIA | 5 |
| RECONOCIMIENTOS | 7 |
| RESUMEN | 9 |
| 1. PREFACIO: EL ORIGEN DE LA MIRADA | 12 |
| 2. A PROPÓSITO DE TANTOS MAPUCHE MARCHANDO POR LA ALAMEDA: UNA PREGUNTA Y UNA HIPÓTESIS | 16 |
| 3. LA PREGUNTA POR LO INDÍGENA EN LA METRÓPOLI, UNA PARADOJA DEL CONOCIMIENTO COLONIAL | 27 |
| 3.1. Tras la huella metropolitana de los zoológicos coloniales | 29 |
| 3.2 La vocalización contemporánea del <i>indígena</i> | 35 |
| 3.3. Una pregunta de doble salida | 37 |
| 4. OBSERVANDO LA ESPACIALIDAD MAPUCHE EN LA METRÓPOLI | 41 |
| 4.1. La captura del espacio y la palabra: observación situada y <i>nuträm</i> | 44 |
| 4.2 La yuxtaposición como ejercicio de análisis del espacio | 47 |
| 4.3. Articulaciones en el espacio como categorías de análisis..... | 48 |
| 5. MIGRACIÓN INDÍGENA CONTEMPORÁNEA: LA PRODUCCIÓN DE LA OTREDAD A TRAVÉS DEL ESPACIO | 51 |
| 5.1. Desposesión y desplazamiento indígena | 59 |
| 5.2. Metrópolis y espacialidad indígena | 63 |
| 5.3. Volviendo a la pregunta | 68 |
| 6. DE WALLMAPU A LA FÜTA WARIA, A TRAVÉS DEL ESPACIO MAPUCHE | 70 |
| 6.1. Wallmapu..... | 76 |
| 6.2. El Lof | 80 |
| 6.3. La Ruka..... | 81 |
| 6.4. La Mapu | 84 |
| 6.5. La Waria | 86 |
| 6.6. La Fütä Waria..... | 88 |
| 7. DESPLAZAMIENTO MAPUCHE HACIA EL ÁREA METROPOLITANA DE SANTIAGO 1975-2017 | 90 |
| 7.1. La invisibilización mapuche: entre la contrareforma agraria y la liberalización del suelo..... | 96 |
| 7.2. La visibilización fragmentada: entre nuevas formas de reconocimiento y la subsidiarización | 110 |
| 8. UNA LENGUA, UNA VILLA, UNA RUKA Y UNA MARCHA: ESPACIALIDADES MAPUCHE EN EL ÁREA METROPOLITANA DE SANTIAGO | 116 |
| 8.1. Kom Kim Mapudungun Waria Mew: la lengua en la metrópoli..... | 122 |
| 8.1.1 Inserción Urbana: una itinerancia entre sedes universitarias..... | 127 |

| | |
|---|------------|
| 8.1.2 Sobre la forma construida: el trawün, un libro y las salas de clases..... | 131 |
| 8.1.3 La espacialidad de la palabra, mapudungun para todas y todos en la ciudad | 142 |
| 8.1.4 El mapudungun en la metrópoli, un nuevo lugar de habla..... | 148 |
| 8.2. Villa Bicentenario II: un lof en la periferia metropolitana | 157 |
| 8.2.1 Inserción Urbana: proximidad y colectividad en un confin de la metrópoli | 162 |
| 8.2.2 La forma construida: de la solución habitacional a la ruka..... | 177 |
| 8.2.3 El lof, una espacialidad que se proyecta hacia la metrópoli..... | 189 |
| 8.2.4 Un nuevo lugar mapuche al poniente de la metrópoli..... | 201 |
| 8.3. Inchiñ Mapu: una ruka en un sitio baldío de la periferia | 205 |
| 8.3.1 Inserción urbana: fijación en un bien público en desuso..... | 208 |
| 8.3.2 Levantando la Ruka: sobre sus modos y forma..... | 214 |
| 8.3.3 La multiplicidad de la Ruka: de las prácticas comunitarias a la medicina intercultural | 223 |
| 8.3.4 Una Ruka y un Nguillatue, un lugar fuera de la metrópoli..... | 233 |
| 8.4 La Marcha del 12: el weichan en el corazón de la metrópoli | 236 |
| 8.4.1 Inserción Urbana: un desplazamiento a través del centro histórico..... | 240 |
| 8.4.2 El cuerpo de la marcha: Personas, banderas, lienzos, instrumentos y atuendos | 256 |
| 8.4.3 La espacialidad del weichan, más allá de la metrópoli. . | 261 |
| 8.4.4 Un pueblo que marcha, un caminar mapuche en el corazón de la metrópoli | 266 |
| 9. ESPACIALIDADES PU MAPUCHE, LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD EN LA METRÓPOLI NEOLIBERAL. | 269 |
| 9.1 La espacialidad en lengua propia | 270 |
| 9.2 La espacialidad bajo las imposiciones del otro | 272 |
| 9.3 La espacialidad como encuentro de racionalidades | 276 |
| 9.4 Los rasgos comunes de las espacialidades bajo la diferencia de sus fisonomías | 282 |
| 10. WARIATUN, EL RETORNO A LA HIPÓTESIS | 286 |
| 11. BIBLIOGRAFÍA | 300 |
| 12. ANEXOS | 312 |

DEDICATORIA

A mi linda y querida *ñawe* TRAYEN FRESIA,
a mi sonriente y querido *foṭüm* INAYAN LAUTARO,
a mi amada *poyen* MÓNICA.

A mi abuelita Fresia y mi abuelito Braulio que no alcanzaron a ver este brote,
fruto del gusto por el conocimiento que ellos forjaron en mí, sin querer,
con sus preocupaciones y enseñanzas.

A la hermosura y resistencia que construimos entre tantas y tantos,
encontrándonos como *pu peñi*, como *pu lamngen* en esta ciudad ajena.
La que hicimos nuestra compartiendo, soñando, luchando, creando
este camino *mapuche* en la *fñta waria*.

Sea este trabajo una pequeña huella para no olvidar de dónde venimos
y hacia dónde vamos,
tan cerca, tan lejos de la tierra que aún se nos niega.

RECONOCIMIENTOS

Agradezco la desinteresada y abierta colaboración de las y los *pu peñi ka pu lamngen* del *Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew*, el comité *Taiñ Newen Ruka Mapu*, *Inchiñ Mapu*, la *Meli Wixan Mapu*, así como de aquellas y aquellos que lo hicieron desde sus puestos como funcionarios públicos o como simples habitantes de esta *fñta waria*. Hermanas y hermanos de un camino compartido y que espero reconozcan sus voces en este relato.

Agradezco a la trayectoria de felices coincidencias académicas de quienes me guiaron y colaboraron en este largo camino doctoral: a mi paciente y motivador profesor guía Dr. Arturo Orellana, quien siempre supo valorar y hacerme consciente de mis capacidades más allá de lo que mi autoestima a veces lo permitía; a la Dra. Alejandra Aquino, quien desinteresadamente me acogió en el CIESAS de Oaxaca, se adentró en el mundo de mi tesis y me ayudó a abrir una nueva mirada sobre ésta; a la Dra. Libby Porter, quien tal vez, sin proponérselo, iluminó una salida a mis planteamientos con sus ideas y un increíble viaje a Melbourne donde conocí al pueblo Bunurong; a la Dra. Daisy Margarit y el Dr. Wren Strabucchi, quienes con sus dedicados y pertinentes comentarios, más que un muro a atravesar como miembros de la comisión doctoral, fueron maravillosos facilitadores en este extenuante viaje; al Dr. Matthew Caulkins y la Dra. Magdalena Ugarte, con quienes nos hicimos doctores en el camino, compartiendo a la distancia entre Australia, Canadá y Chile, temas, ideas y planteamientos hasta escribir artículos.

Agradezco a mis amigas y amigos que estuvieron siempre detrás ayudándome a levantar este edificio: a Carolina Aguilera y Magdalena Undurraga, compañeras entrañables del doctorado, siempre atentas a darme sus opiniones y consejos, ayudándome a entrar en el mundo de las Ciencias Sociales y la Historia; a Rafael Bas, colaborador eterno de mis búsquedas con sus planos y amistad; a Catalina Fierro, quien me ayudó con sus cartografías, su sentido estético y siempre atinados comentarios.

Agradezco a mi familia de origen, las y los Fontana-Flores, venidos desde tierras de desiertos floridos, en especial mi prima Mabel y su pareja Felipe, adalides eternos de este viaje doctoral. A mi familia de adopción, las y los Neihual-Loncón, venidos de tierras aún indomables y conocimientos antiguos, guardados en la profundidad de bosques milenarios y voces eternas, en especial las *pu papay* Carmen Neihual y Mercedes Loncón, portadoras del antiguo *kimün mapuche*, consejeras sabias, sin saberlo, en este camino recorrido.

RESUMEN

A partir del nuevo siglo asistimos a la visibilización de un número creciente y diverso de espacios producidos por población mapuche asentada en el Área Metropolitana de Santiago, muchos de los cuales son presentados por las instituciones públicas como parte de los logros alcanzados por las nuevas políticas de reconocimiento indígena implementadas a partir de la última década del S.XX. Mediante éstas, por primera vez en la historia republicana, se reconoce la presencia de una población indígena urbana, que es cuantificada y convertida en objeto de subsidio. Esta nueva realidad normativa, contraviene una visión histórica instalada por el propio Estado y la mayoría de la academia, durante casi todo el siglo XX, respecto de la condición eminentemente rural que tendría la población mapuche, habitando en áreas reduccionales del sur del país.

Sin embargo, su presencia en Santiago no es nueva, ni los espacios que producen responden sólo a la lógica de la nueva oferta subsidiaria del Estado. Su presencia aquí atraviesa todo el siglo pasado, producto del desplazamiento masivo desarrollado por este pueblo en respuesta a la pauperización dramática de sus condiciones de vida, tras la invasión militar y la reducción territorial que emprende el Estado de Chile entre 1881 y 1933 sobre *wallmapu*, el otrora territorio autónomo mapuche. De acuerdo con este proceso, resulta más preciso comprender a este segmento de población en clave de *diáspora*, según los términos planteados por autores como Marimán (1997) o Antileo (2012). O en clave de *desplazadas* y *desplazados* según la propuesta de esta investigación.

La nueva visibilización metropolitana que se hace de la población mapuche hacia finales del milenio, se inserta en el contexto de la consolidación de profundas transformaciones territoriales propiciadas por el Estado de Chile desde 1975 en adelante, que instalan un nuevo régimen de acumulación flexible de capitales globales, en base a la liberalización y especulación del mercado de suelo, que transforma la fisonomía no sólo de las grandes áreas urbanas, sino también de las áreas rurales en que habita este pueblo. Mientras Santiago se convierte en el principal polo de concentración e internacionalización de capitales del país (De Matos, 2006), las áreas rurales donde habitan las comunidades reduccionales mapuche son el escenario para la expansión e intensificación de actividades extractivistas a gran escala, en función de una nueva demanda global de recursos naturales como la actividad forestal, pesquera y energética, que marcan el inicio de una nueva etapa histórica de desposesión para este pueblo (Bengoa, 2014; Pinchinao, 2015; Correa, 2006; Campos, 2008)

Frente a ese nuevo escenario la población mapuche agudizará su desplazamiento histórico hacia la capital del país y se producirá una rearticulación territorial de los sujetos bajo nuevas formas liberales de propiedad individual de la tierra. Pero también surgirán nuevas formas de agenciamiento, tanto en áreas rurales como urbanas, basadas en la revitalización de sus propios conocimientos, prácticas y objetos, mediante los cuales buscarán rearticular sus posibilidades colectivas en el espacio como familias, comunidades y pueblo. Más allá de la condición rural o urbana que se les imputa y con las que se vuelve a fragmentar y reducir espacialmente, una vez más en su historia, su reconocimiento formal como *sujetos-otros* al interior de un *territorio nacional*. Hoy ambos sometidos a nuevos mecanismos de gobernanza neoliberal del espacio.

La presente investigación doctoral trabaja con el concepto de *espacialidad* desarrollado por Massey (2005), según el cual define el *espacio* como *esfera de la interrelación*, de la *existencia en multiplicidad*, por tanto, de la *posibilidad política*. En respuesta a aquello que identifica como *recomposiciones hegemónicas del espacio* derivadas del relato occidental. Bajo un enfoque inductivo y cualitativo, esta investigación profundiza en la comprensión de diferentes *espacialidades* (un taller de *mapundungun*, un conjunto habitacional, una *ruka* y una *marcha*) producidas por desplazados y desplazadas mapuche que se asientan y organizan en la principal metrópoli del país tras las transformaciones neoliberales del Estado. Se interroga:

¿Cómo son estas *espacialidades* que produce hoy la población mapuche en el Área Metropolitana de Santiago? ¿Cuál es su relación con las transformaciones en los modos de producción y las formas de reconocimiento sobre los sujetos indígenas que propicia el Estado de Chile tras sus ajustes neoliberales? ¿Cuál es su relación con la interpretación que otorgan las y los desplazados sobre su propio devenir como pueblo a través del espacio?

La tesis principal que se plantea es que estas *espacialidades*, configurarían *ámbitos* de dominio parcial bajo el espacio hegemónico, que logran ser desarrollados por las y los desplazados mapuche, mediante un activo proceso de negociación, política y cultural, respecto de los límites materiales e inmateriales que configuran su condición de pueblo. Estas *espacialidades* darían forma a nuevas relaciones de frontera entre la sociedad *mapuche* y el Estado chileno que se estarían desplazando al interior de la dinámica metropolitana, tensionadas, por un lado, por nuevas formas de reconocimiento indígena y nuevos modos de producción territorial propiciados por el Estado; como, por otro lado, por nuevos modos colectivos de articulación y significación del *espacio* que desarrolla la población *mapuche*, a partir de la revitalización de un repertorio propio de conocimientos, prácticas y objetos que despliegan bajo las condiciones cotidianas de vida que llevan en la metrópoli.

Bajo un enfoque crítico y decolonial, se buscó insertar esta investigación en un ámbito de discusión más amplio, respecto de la comprensión de la construcción contemporánea de la *alteridad indígena*, bajo la nueva hegemonía de un Estado-nación, de corte neoliberal. En particular, buscó problematizar la relación entre las transformaciones territoriales propiciadas bajo las dinámicas del posfordismo; y los, continuos y crecientes, procesos de rearticulación hacia áreas metropolitanas, que han debido desarrollar los pueblos *indígenas* de América Latina durante las últimas décadas.

La relevancia de esta investigación es que dentro del contexto actual, más allá de los discursos sobre la *globalización* y los particularismos del caso del *pueblo mapuche*, al Estado-nación le sigue cabiendo la potestad hegemónica de definir cuáles son los *sujetos otros* en el espacio; cuáles son los mecanismos de *control* sobre sus desplazamientos y emplazamientos; y cuáles son las formas de vida óptimas definidas para éstos, de acuerdo con los paradigmas de desarrollo que se adoptan en cada época. Potestad que se aplica sobre pueblos históricos que anteceden a su constitución y que, sin embargo, continúan siendo representados en el espacio, solo en función del proyecto de colonización territorial dominante por el cual velan los vigentes Estados-nación.

1. PREFACIO: EL ORIGEN DE LA MIRADA

En su recorrido esta investigación doctoral, la podría describir como un “largo regreso a la arquitectura”, aun cuando en ella no existe ningún arquitecto citado, ni planos que den cuenta aparente de este acto. Ha sido una extendida vuelta para repensar el concepto de la *espacialidad* desde *otros lugares*, desde *otros mundos*. Una idea enseñada en mi formación de pre-grado, como la encarnación entre el *acto* y la *forma construida*, y que con mis actuales conocimientos, podría reconocerlo como un modo fenomenológico de enseñanza, para comprender y proyectar el *espacio habitado*.

Sin embargo, paradójicamente, observar la *espacialidad* bajo la tradición arquitectónica que aprendí, también estaba mediado por un tipo de rigor metodológico, basado en una comprensión *gráfica* del espacio. Algo que podríamos denominar como un disciplinamiento *cartesiano* para comprender y proyectar el *espacio habitado*. Esto implicaba que en las aulas de clases la *espacialidad* terminara siendo presentada, la gran mayoría de las veces, como un problema de representación visual. La imagen se volvía en sí, el objeto y la posibilidad de estudio del espacio, por tanto, era la *forma*, contenedora del espacio, lo que se colocaba al centro de la discusión.

A su vez, este modo práctico de aproximación al *espacio habitado* tenía un correlato teórico que se ligaba predominantemente a las discusiones de la estética y la historia cultural, en torno a las *obras* y el *proyecto*. Bajo éstas primaba un análisis de los *objetos físicos* que componían el *espacio*. A mi juicio, esto nos alejaba de la problemática de estar *situado en el espacio*; de comprender las coordenadas espacio-temporales que configuraban un *momento del habitar*; de capturar los *actos* que están construyendo la cotidianeidad de nuestras vidas, incluso de manera anterior a la arquitectura. Esa relación única, recíproca e inseparable, entre elementos físicos y acciones, que configuran la *espacialidad* de nuestros modos de *habitar* en el mundo.

Para mí, capturar la *espacialidad*, de manera intuitiva, se trataba de entender no sólo los elementos físicos, sino también las dinámicas en que éstos estaban inmersos. Comprender los actos cotidianos, sus lugares, no sólo como hechos aislados, sino como fruto de interrelaciones con la sociedad dentro de la cual se insertan. Sin embargo, bajo la idea abstracta del *proyecto*, la comprensión de estos *actos* en las aulas se solía reducir a una suerte de *f fuente de inspiración*, una *materia esencial* desde la cual se podían producir *nuevas formas* en el *espacio*. Actos, como formas físicas posibles de ser representadas gráficamente, abstraídas y extraídas de su contexto, para ser llevadas a una nueva realidad. Bajo el predominio de un espacio isotrópico, homogéneo, estático y atemporal, donde se solía inscribir finalmente el ejercicio de

proyectar que se nos inculcaba. Aquel acto creativo *moderno* de trazar lo nuevo sobre la hoja en blanco, aquel plano abstracto de coordenadas infinitas, igual en sus tres dimensiones.

Una herencia de una comprensión cartesiana del espacio, bajo la idea de la *perspectiva*. Un modo *occidental* de comprenderlo, universalizado y que hoy acelera su reproducción, a través de los modos computacionales de *modelación* del espacio. Un tipo de mirada vectorial, lineal, (des)historizada, bajo la que se nos inculcaba la modelación del espacio, la cual tenía el *deber ser*: siempre nueva. El *proyecto* era un acto de vanguardia, que debía romper cada vez con el estado anterior del espacio. Desbaratando con esto cualquier valoración por todo aquello catalogado como *tradicional* o *vernáculo*. De aquellos objetos y prácticas que se configuran de un mismo modo, una y otra vez, perfeccionándose a través de las generaciones. Una postura, a la vez lejana, a la idea *heideggeriana* del *habitar*, que también se nos inculcaba en nuestra formación, como el gran concepto *ético* que debía estar al centro de nuestro oficio como arquitectos.

Sin embargo, más allá de estas contradicciones conceptuales y críticas intuitivas que tenía hacia mi proceso de formación en aquella época, lo cierto es que el fin último de ese *modo gráfico* de enseñarnos la *espacialidad*, tenía una precisa y valorable finalidad: aprender a capturar las medidas precisas de los actos. Ser capaces de mensurar la huella del *habitar* concreto. De lo tangible e intangible que ello conlleva. Todo con el fin de *abstraer* y *proyectar* dichas medidas en el tiempo, para otorgarles una condición de *futuro* en el espacio, de *imaginarlas en sus posibilidades*. Dando condiciones a la obra por venir, dando temperie al *lugar* por construir. El *futuro*, una temporalidad de aproximación al *espacio*, propia del manejo de la arquitectura, que establece una diferencia radical con otras disciplinas ligadas a su estudio. Pues la arquitectura opera preeminentemente en el *espacio que está por venir* y no en el *espacio presente o pasado*, cómo lo hacen las ciencias sociales para pensar este concepto. En nuestra enseñanza, el presente o el pasado eran sólo un punto de referencia a superar a través de las obras y ahí radicaba su *ethos* moderno.

Posteriormente, durante mi formación de posgrado, me acerqué hacia una comprensión interdisciplinaria de la *espacialidad*, esta vez bajo el influjo de una tradición académica que propiciaba una lectura del *espacio habitado* en la clave del *territorio*. Es decir, como un producto de relaciones de poder y dominio establecidas entre los habitantes y su medio, entre los *sujetos* y las *estructuras*. Proceso contextualizado en este particular momento histórico, bajo la vigente arquitectura del poder del Estado-nación y el Mercado Global. Pero donde el *territorio* también se nos enseñaba en una clave *proyectual*, a través del ejercicio de la *Planificación y la Gobernanza*.

En esta etapa de formación, mi interés por la comprensión de la *espacialidad* giró hacia la definición *geo(gráfica)* dos conceptos claves: *espacio* y *acontecimiento*. *Espacio*, entendido como ese conjunto indisoluble y único, de acciones y objetos, a través del cual transcurre la historia. Y *acontecimiento*, entendido, como aquel momento donde existe una ruptura epistemológica con la racionalidad hegemónica del espacio. Ambas ideas, elaboradas por el abogado y geógrafo brasileño Milton Santos en su libro “La Naturaleza del Espacio: técnica y tiempo, razón y emoción” del año 2000. Sus planteamientos percutaron mis ánimos intelectuales y me llevaron a hacer en mi tesis de la época, una lectura de la *espacialidad*, como *lugar geográfico*, observando la relación entre las formas configuradas (leyes y artefactos físicos) y las acciones (decisiones institucionales, actuaciones y discursos) ocurridas en una *zona mapuche-nagche*, de la novena región del país, sacudida por *acontecimientos* derivados de una larga historia, de lo que hoy puedo interpretar, como el *conflicto histórico entre distintos proyectos de dominio del espacio*. Me di a la labor de comprender la *espacialidad* de un *conflicto*, de los objetos y los sucesos que lo componían, en el contexto de vigentes procesos de disputas por tierras y medios de vida, que se venían sosteniendo desde hacía 10 años entre comunidades indígenas y grandes empresas forestales, mediando la acción de un Estado de corte neoliberal.

Hoy, ad- portas del cierre de esta investigación doctoral, logro reconocer el retorno a esta preocupación por la *espacialidad*, tan internalizada en mi formación de pregrado y tan “disfrazada” en mi formación de posgrado, esta vez, a través de un viaje por las ciencias sociales. Ahora comprendiendo la *espacialidad*, o el *espacio habitado*, más bien como la relación recíproca entre las prácticas cotidianas de los sujetos y las estructuras que los envuelven. *Espacialidad*, como figuración de las trayectorias en el tiempo sostenidas por los individuos y los cuerpos sociales en el espacio; como flujo más que permanencia. Como trayectoria historizada de los habitantes en el territorio. Como posibilidad política abierta al futuro, en lenguaje de Doreen Massey.

Con la huellas de este viaje, a través de nuevas perspectivas del conocimiento sobre mis espaldas, en esta investigación retorno a leer la *espacialidad* de una *ruka* (espacio familiar mapuche) en un terreno baldío en el límite de una población de los años ochenta en el sur de Santiago, cruzando la otrora frontera metropolitana de Vespucio; la *espacialidad* de un conjunto de viviendas sociales adquiridas por un comité de familias *mapuche*, configurando parte del límite poniente entre la metrópoli y sobrevivientes plantaciones agrícolas; la *espacialidad* de un grupo de personas, mapuche y no mapuche, juntándose a aprender y practicar *mapudungun*, rondando distintas salas universitarias del centro de la ciudad; la *espacialidad* de una marcha de miles de personas auto-convocadas desde hace 27 años, ocupando las seis pistas de la principal avenida de la capital del país, encabezadas por un lienzo

escrito en *mapudungun* y español diciendo “Contra el capitalismo colonizador luchamos por nuestra liberación”. Todas espacialidades parte de una sociedad *mapuche* que hoy se recompone también al interior de la gran metrópolis global del país. Todas espacialidades marcadas por la experiencia del despojo y el desplazamiento vivido por quiénes las producen. Cruzadas por las condiciones estructurales bajo las cuales les ha sido posible rearticularse y emplazarse en un medio que estaba fuera de su cosmovisión ancestral y su geo-política histórica.

2. A PROPÓSITO DE TANTOS MAPUCHE MARCHANDO POR LA ALAMEDA: UNA PREGUNTA Y UNA HIPÓTESIS

Todos los 12 de Octubre, desde hace 29 años baja por la Alameda, la avenida más simbólica de la capital del país, una marcha levantada el año 1989 por una coordinación de organizaciones mapuche de Santiago. Una más de una serie de acciones iniciadas frente a las celebraciones oficiales programadas por el Estado de Chile para el año 1992, con motivo de los 500 años del llamado, hasta ese entonces, “Descubrimiento de América”¹. Marca colonial que impone la temporalidad de euro-occidente² sobre el espacio habitado preexistente de todo un continente³. Esa tierra llamada *Abya-yala*, en el concepto más antiguo reivindicado hoy por muchos académicos y pensadores, *indígenas*⁴ y *no indígenas*, y que nombraba a esa extensa faja de tierra que corre del polo Norte al polo Sur, entre el océano Atlántico y Pacífico.

La *marcha del 12*, como usualmente le llaman quienes asisten a ésta, ha pasado de ser un acto de protesta simbólica para convertirse en un espacio-tiempo donde se despliega por algunas horas una sociabilidad mapuche en pleno centro histórico de lo que hoy reconocemos como el Área Metropolitana de Santiago. Esa extensa configuración urbana contemporánea, devenida del

¹ Para la conmemoración del llamado V Centenario del hasta entonces llamado Descubrimiento de América, se realizaron muchos actos de protesta por parte de pueblos originarios a través del continente. Según Bengoa (2000, p.88) “*los indígenas americanos aprovecharon la oportunidad de los “500 años del Descubrimiento de América”, para expresar los “500 años de Resistencia Indígena”. Expresaban que eran pueblos vivos. Señalaban que había una continuidad entre los pueblos prehispánicos y los pueblos indígenas del siglo veinte y del veintiuno que vendría. Fue el contexto necesario y adecuado para que emergieran nuevas identidades indígenas, nuevos discursos sobre etnicidad, nuevas organizaciones y nuevos movimientos.*”

² Se utiliza el término euro-occidente para distinguir el proceso de expansión geográfica que se inicia desde los grandes imperios de Europa a partir de fines del S. XV más allá del O. Atlántico y que configurarán la base de dominio para instalar la idea de la existencia y la supremacía universal de un mundo occidental que se naturalizará y afianzará a partir del siglo XIX con la ilustración. Esta última etapa es la que Comaroff & Comaroff (2013) definirán como Euro-modernidad.

³ Según Jiménez (2001, p.76) “*la percepción de los pueblos indios era una concepción tradicional (“lo que siempre ha sido”). El tiempo era cíclico, estaba en función de los acontecimientos de la naturaleza, de su cómputo y percepción. Los días, las estaciones, o tiempos de sequía o de lluvia, etc, se sucedían rítmicamente. La cultura productiva estaba en función de estos ciclos naturales, que serían sacralizados y también mitificados, en cuanto al supervivencia de la comunidad dependía de éstos...Con la conquista de las Ámericas por los españoles se impuso sobre el territorio adquirido una nueva concepción del mundo, es decir, del tiempo en el ámbito cultural (y espiritual): la cosmovisión de la cultura cristiana y el comienzo de una nueva concepción espacio-temporal que trajo el propio hecho de la conquista de tierras desconocidas y la súbita y exagerada acumulación de riquezas...La concepción cristiana exportada es una concepción lineal e irreversible*”

⁴ Respecto de las implicancias del uso de la categoría *indígena*, se profundizará en el siguiente capítulo.

que fuera el epicentro de la colonización española en tierras de habla predominantemente mapuche, en el cono sur del continente. Un hecho verificable a través de las propias toponimias heredadas en muchos lugares de la cuenca⁵ del Río Mapocho, en la cual se emplaza la actual metrópoli. Pero que también fuera lugar de asentamiento y co-existencia de varios pueblos indígenas más, en aquella época pre-colonizada, los cuales habitaron este mismo valle y sus quebradas⁶. Emplazamiento de un tambo Inca hacia el S.XVI, aquella estructura urbana primigenia, sobre la cual se fundará la ciudad de Santiago, según interpretan hoy Stehberg & Sotomayor (2012), a partir de los vestigios arqueológicos hallados bajo la actual Plaza de Armas de Santiago y sus alrededores.

Muchas personas que hoy se auto-reconocen como *mapuche*, este día, se congregan en la marcha⁷, provenientes de distintos lugares de la metrópoli y desde distintas trayectorias familiares de vida. Todas con origen en algunas de las comunidades reduccionales dejadas por el Estado de Chile tras la colonización del sur del país a fines del S.XIX⁸. Se reúnen para marchar como *mapuche* por distintas motivaciones. Para protestar y mandar *newén (fuerza)* a otros *pu peñi (hermanos)* y *pu lamngen (hermanas)* que luchan por devolución de tierras en el sur del país; para mostrarse orgullosos de sus elaboradas y preocupadas vestimentas, las cuales lucen, mientras bailan *purrun*, tocan *trutruka*, *pifilka*, *kultrun*, *kaskawillas (instrumentos musicales)* y gritan un *afafán (grito de fuerza)*; para encontrarse con otros *hermanos o hermanas* a compartir un mate y hablar un poco de *lengua*⁹:

⁵Algunos ejemplos: Macul o *makuñ (manta)*; *Manquehue (lugar de cóndores)*; *Ñuñoa o ñuñowe (lugar de la planta del yuyo)*; *Mapocho o mapuchoco (agua terrosa)* (Stehberg & Sotomayor, 2012)

⁶ Según vestigios arqueológicos se estima que la cuenca del Mapocho fue habitada desde hace 12.000 años (Cornejo, 2013). Se supone que fue un lugar de alto intercambio cultural entre Picunches (Mapuche del norte), Diaguitas, Inkas e incluso Huarpes provenientes del otro lado de la cordillera.

⁷Las estimaciones sobre los asistentes a la marcha siempre han sido muy dispares entre las cifras oficiales de carabineros y los organizadores. Así mientras el año 2012, cuando comienza esta investigación, Carabineros estimó lo asistentes en 3000, mientras que los organizadores en 7000. Para el año 2016, Carabineros estimó 5000 asistentes (cifra que mantuvo el año 2013 y 2015), mientras que los organizadores estimaron 15.000 asistentes. Por parte de este investigador, si bien no se contaba con medio como hacer un cálculo de este tipo, lo cierto es que la percepción señala que el número de asistentes ha crecido extraordinariamente los últimos años y en ningún caso la cantidad de éstos se ha mantenido constante como plantean las estimaciones de carabineros.

⁸ Por comunidades reduccionales, nos referimos a la estructura territorial y organizacional que impone el Estado de Chile sobre el pueblo mapuche con la ocupación militar de la Araucanía. La cual desarticula el antiguo *lof (comunidad histórica)*. Según señala el Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos indígenas (2003, p.78) “la idea de la Reducción aparece paralelamente a la llegada de los agrimensores a la Araucanía, cuando constatan que la tierra que se había pensado vacía estaba densamente ocupada por los mapuches...llegó la noticia a Santiago de que no había espacios vacíos en el sur y se le encomendó a la Comisión (Radicadora) que redujera las tierras de los indígenas”.

⁹ En el lenguaje más coloquial los *hablantes*, (personas que dominan el mapudugun) sobre todos los mayores, suelen hablar de la *lengua* para referirse al *mapudungün (hablar de la tierra)* o al

imatetuaimi lamngen? (¿se sirve un maté hermana?); o por el gusto de asistir con la gente de la organización en que participan o la de su *ruka* (*hogar*), saliendo todos *vestidos de mapuche* ese día, desde alguna población al centro de la ciudad, a bordo de la locomoción colectiva. Las motivaciones, los recorridos y las expresiones de los asistentes son diversas y han ido variando a través del tiempo, así como también ha cambiado la configuración física de la ciudad por la cual avanza. Han variado los modos de producción de ese espacio urbano, mientras la marcha con su particular sonoridad y colorido ha continuado atravesando la metrópolis, cada año más masiva y heterogénea. Polimórfica. Cada vez más de todos y todas, y de nadie a la vez.

Su trayecto atraviesa la ciudad histórica, subvirtiéndolo con sus actos, los significados de hitos simbólicos y efemérides inscritas en el tiempo y el territorio por el discurso oficial del Estado. Es expresión de un *caminar mapuche* en la ciudad, *a pesar de la ciudad* como señala el peñi PC, uno de los colaboradores de esta investigación. Y aunque su fisonomía ha mutado en los años, existe una estructura aglutinante, probablemente, *invisible y esquiva*, a la racionalidad de los ojos científicos, que le ha permitido trascender durante estas décadas. La marcha se ha sostenido por todos quienes llegan y se han ido sumando en los años, más allá de los convocantes. Quiénes asisten, llegan a participar, a *ser parte de la marcha*. Así como sucede con el *nguillatun* (*la ceremonia espiritual mapuche más importante*), el *trawiin* (*el encuentro, junta o reunión*), o el *mishawün* (*el compartir, los alimentos y la palabra, en el encuentro*) entre otras formas centrales de sociabilidad mapuche¹⁰, que hoy también se reproducen en la metrópolis. Todos actos colectivos que se siguen cultivando y les han permitido sostener un modo propio de *ser* o *habitar* el espacio como pueblo y cultura, más allá de la actual condición *rural* o *urbana* con que el Estado los reconoce en el territorio. En estos espacios se observan estructuras de conocimiento y acción colectiva mapuche, que anudan en conceptos o palabras precisas (*pu dungun*) que siempre se han estado revitalizando como *pueblo* desde larga data. Probablemente desde hace siglos e incluso milenios. Estructuras transgeneracionales de conocimiento que se

chedungün (*hablar de la gente*), este último es el que reconocen hablar los *williche*, aquella identidad territorial mapuche que comenzaba en las tierras al sur de Lanco, y que hoy reconocemos como la X y XIV región.

¹⁰ Respecto de las múltiples formas y modos sociales mapuche, el más relevado dentro de la literatura, académica y no académica, sin lugar a dudas es el *Nguillatun*. Los otros mencionados como muchos otros más, se reconocen hoy más en las prácticas cotidianas, en la revitalización que hacen de estos conceptos, muchos de quienes se autoidentifican como mapuche, tanto en el campo como en la ciudad. Respecto del *Nguillatun*, señala Dillehay (2011, p.218), “es un ritual de fertilidad agrícola en las temporadas de pre y poscosecha...el *Nguillatun* también está diseñado para mantener a los espíritus ancestrales en el mundo superior”. Por contracara Chihuailaf (1999, p.78), oralitor mapuche como se autodescribe, explica que “el *GILLATÚN* que es una manifestación espiritual en la que la comunidad rinde tributo – mediante ofrendas y rogativas– al Espíritu Azul, el Espíritu Poderoso en sus cuatro manifestaciones –como Creador y Sostenedor de la Tierra y de la gente.

codifican, practican, transfiguran y siempre se vuelven a revitalizar en el espacio, permitiendo su adaptación y persistencia en el tiempo como pueblo. Conceptos desde los cuales definen y proyectan sus propios anclajes espacio-temporales, más allá de los impuestos por las distintas formas y procesos de colonización que han atravesado.

Este día muchas personas mapuche, *champúrreas* (mestizas) y chilenas salen a reflejar públicamente algo que en el azar urbano de encontrarlas ahí, el corriente del ambiente académico podría llamar *identidad*, otros *cultura* u otros *agencia*¹¹, pero que esta investigación reconocemos como *espacialidad*¹². La marcha es el evento *mapuche* más masivo del año, que ocurre en el centro de la Gran Metrópoli¹³, donde quiénes asisten: sienten, expresan y comparten como *mapuche* en el centro de la ciudad, por algunas horas durante ese día. Se visibilizan *mapuche*, ahí en el lugar ontológico del *otro*, del *winka*¹⁴. Aquel sujeto colonizador del espacio, el hombre blanco, usurpador de la tierra, según el conocimiento *mapuche* y que hoy es representado por la figura del *chileno*, el *argentino*, el *Estado*, lo *urbano*, el *conocimiento occidental* o el *capitalismo*, según las distintas visiones que se recogen en esta investigación.

Quiénes asisten este día, durante el resto del año llevan vidas cotidianas en la *fūta waria* (gran ciudad) similar a la del resto de los ciudadanos, sometidos a las mismas estructuras de producción urbana, pero muchos también participan de *otros espacios* en que se organizan y visibilizan como *mapuche* en esta metrópoli. Participan de *otros lugares* en la ciudad, donde revitalizan prácticas colectivas propias que los rearticulan colectivamente en el espacio como pueblo. Estas prácticas son el sustrato que cultivan y los alimenta para adherir una vez al año a este masivo evento. Lugares producidos bajo la

¹¹ La presencia mapuche en Santiago en particular es un tópico sobre el que se ha intensificado su estudio bastante, a partir desde la última década del S. XX. La mayoría de los autores no mapuche han tendido a remarcar las implicancias identitarias de este proceso, ligado sobre todo a perspectivas de la antropología tradicional, considerando como objeto de estudio un sujeto *otro*. Dentro de esta tendencia con distintos matices desatacan Aravena (2003), Gissi (2010), entre otros. Mientras que autores mapuche son los que comienzan a problematizar, bajo el marco de movilizaciones que viven hoy como pueblo, esta presencia urbana en función de sus articulaciones políticas hacia el propio movimiento mapuche histórico y contemporáneo. Se destaca Antileo (2012), Curivil (2012), Curín (2013).

¹² El abordaje desde la perspectiva del espacio en un tópico incipiente, que se ve reflejado en algunos autores como Rasse & Sabatinni (2013), Thiers (2013), Cheuquelaf (2015), Sepúlveda & Zúniga (2015).

¹³ Otros eventos masivos mapuche ocurren en sectores periféricos del A.M. de Santiago, como el Nguillatun de Pudahuel, Lo Prado, Cerro Navia, El Bosque, La Pintana, entre los que tienen más historia.

¹⁴ El *winka*, traducido también como invasor, ladrón, español, chileno, etc, en definitiva, es la figura del *otro* cultural dentro del mundo mapuche. Pero con una carga negativa, porque es un *otro*, no sólo como distinto, sino como contrario, como ese que atenta contra lo propio, lo *mapuche*. El *otro*, como uno distinto, pero bajo una carga de respeto es *kamolfünche* o *katripache*, gente de otra sangre. Según Chihuailaf (1999, p.72), *gente no mapuche- como usted que puede ser o no amiga nuestra*.

cotidianeidad de la metrópoli, desde los cuales organizan y dan sentido a modos de habitar el espacio, de acuerdo con conocimientos propios, como cultura y pueblo. En la *waria* (lo urbano), con la *waria* (el lugar donde hay trabajo), a pesar de la *waria* (donde todo es cemento y discriminación) y contra la *waria* (el espacio del *winka*, del usurpador).

A veces se trata de lugares nacidos bajo la proyección de prácticas propias en el espacio, como el levantamiento de algún *nguillatun* (ceremonia religiosa), la construcción de una *ruka* (espacio familiar mapuche), o el cultivo y transmisión de ciertas prácticas tradicionales como el *palín* (juego tradicional, mal reconocido coloquialmente como *chueca*), el *mapudungun* (lengua mapuche) o el *witral* (telar); prácticas todas las cuales son resituadas bajo las actuales condiciones metropolitanas de existencia en que viven.

Otras veces se trata de lugares que surgen bajo las formas propiciadas por el *otro* y que son apropiadas, bajo la proyección de códigos propios. Así ocurre con los conjuntos de viviendas, algún programa de salud intercultural, las organizaciones funcionales descritas por el Estado, un hogar de estudiantes, el hip-hop o el teatro, etc. Estructuras propuestas por el mundo del *otro*, como Estado o sociedad hegemónica, las cuales son *mapuchizadas*¹⁵ por las personas o las organizaciones. Un concepto rescatado por Curín (2013), en su investigación sobre la agencia de las organizaciones juveniles mapuche de Santiago. Todos estos *otros* espacios *mapuche*, están implicados con sus vidas cotidianas en la metrópoli, aunque se despliegan, la gran mayoría de las veces, *después de la pega*, como señala la lamngen AH, otra de las colaboradoras de esta investigación. Después de resueltas las condiciones materiales de subsistencia, se tiene *tiempo* para *ser mapuche* en la ciudad. Este es un relato recurrente, que aparece en los *nutrām* (conversación), que alimentan esta investigación, sin distinción de edad, generación migratoria, ni género.

Estas espacialidades que producen hoy personas *mapuche* que se organizan en la metrópolis, están atravesados por sus memorias, sobre lo que ha significado y sigue significando, ser, sentirse o representarse como *mapuche* en ese tránsito personal, familiar y colectivo, hacia los modos de vida de la gran ciudad. Hoy tan distantes y tan cercanos, a la vez, con los modos de vidas llevados por los llamados *mapuche rurales*, como los reconoce y fragmenta la normatividad del Estado. Con los que hoy están conectados, gracias a las redes de *celular* e *internet* y les permiten comunicarse con aquellos que se quedaron viviendo en las fragmentadas tierras reduccionales del sur del país. Esas áreas de confinamiento espacial que les impuso el Estado a fines del S.XIX y que

¹⁵ Curín (2013) conceptualiza desde la sociología, un término coloquial muy usado en las generaciones jóvenes mapuche de Santiago, a partir del S.XXI, y que hace referencia al proceso de re-identificación y concientización como mapuche que van desarrollando los sujetos nacidos en la urbe, como a la apropiación de elementos ajenos a la cultura, que son transfigurados como propios bajo la lógica citadina.

luego dividió a fines de los 70's del siguiente siglo, pero que siguen siendo cruciales para la subsistencia de sus modos de vida comunitarios y como pueblo hasta hoy.

Los normados como *mapuche urbanos* habitan tierras individualizadas, por mano del propio Estado, a partir de fines de la década de los setenta del S. XX, tras la llamada *Contrareforma agraria*. Un proceso a través del cual se buscó insertar a las Reducciones Mapuche dentro de un nuevo mercado del suelo (Correa, Molina, & Yañez, 2005), bajo un nuevo régimen de propiedad y producción de la tierra, de corte neoliberal, que se impone sobre todas las *áreas rurales* del país. En favor de una expansión de actividades extractivistas, a escala de una nueva demanda global y que serán el punto de inflexión para el comienzo de una nueva etapa en la historia contemporánea mapuche a juicio de Bengoa (2014). Esta investigación reconoce este horizonte espacio-temporal de referencia.

A partir de este momento histórico se configuran nuevas condiciones de desposesión que dan origen a varios procesos espaciales que marcarán al mundo mapuche hasta nuestros días. La emergencia de disputas intra-comunitarias y familiares por la posesión de la tierra; nuevos desplazamientos masivos hacia áreas urbanas y hacia nuevas áreas agro-exportadoras; pero también el comienzo de nuevos tipos de movilización mapuche en áreas rurales, que Pairicán (2014) le llamará el tiempo del *malón* (acto de rebelión mapuche).

En ese contexto una nueva generación de desplazados *mapuche* se rearticulará en la gran ciudad, en paralelo a la paulatina instalación de un nuevo régimen de acumulación flexible de capitales en el territorio, que modificará las condiciones de existencia tanto de la población mapuche rural como urbana del país. Nuevas formas de concebir la relación entre la tierra y los sujetos serán impuestas desde el Estado y frente a los cuales la población mapuche se verá obligada a rearticularse.

De la década de los noventa del S.XX en adelante, la población mapuche adquirirá una visibilidad nunca antes vista en esta metrópoli, desafiando las representaciones, tanto académicas como públicas, que se habían creado y fomentado dentro de la sociedad chilena a través de casi todo el siglo XX, asociado a una mirada *ruralizante* y *exótica* del *mapuche*. Esto reafirmará su interés como campo de estudio para las ciencias sociales, el cual se había desarrollado de manera muy escasa en las décadas anteriores (Munizaga, 1961; Bengoa & Valenzuela, 1984; Montecino, 1990) y que hoy se encuentra en expansión, bajo lo que se ha llegado a denominar el fenómeno de lo *warriache* (*gente de la ciudad*) (Aravena, 2003) o lo *mapurbe*. Este último concepto, un neologismo inventado por el poeta mapuche David Aníñir (2009), con su

poema homónimo¹⁶, y del cual se han valido muchas investigaciones contemporáneas para definir el fenómeno.

De algún modo, cuando el Estado introduce, por primera vez en la historia, en el Censo Nacional de 1992, una categoría de reconocimiento respecto de la *población indígena*, distinguiendo entre un sujeto *rural* y un sujeto *urbano*¹⁷, hace *aparecer*, formalmente, una población mapuche de 409.709 habitando en la Región Metropolitana, la cual representaba el 44 % de la población total de este pueblo en todo el país a ese año. Desde una óptica positivista, este dato vino a demostrar empíricamente que existía una presencia masiva de *sujetos*, que se auto-reconocían *mapuche* en la gran metrópoli, lejos del lugar que, histórica y culturalmente, se le había situado al interior de la sociedad chilena dominante: en lo rural y en el pasado. La cifra constituyó la punta de lanza y el pilar fundamental para reafirmar los caminos investigativos de los científicos sociales, quiénes comenzaron a centrar sus preguntas sobre todo respecto de la construcción de la *identidad* en la *urbanidad* (Aravena, 2003; Gissi, 2010; Alvarez & Imilan, 2008, entre otros). Pero también fue el comienzo para el desarrollo de una nueva política pública diferencial que ahora instalaba la idea de la existencia de un nuevo sujeto de reconocimiento: el *mapuche urbano*.

Sin embargo, la idea de la existencia de un *mapuche urbano*, para el propio mundo mapuche, es una cuestión aún muy discutida y tensiona posiciones en su interior, tanto por sus implicancias prácticas, epistemológicas como políticas. En el corriente de las reflexiones y tal como dan cuenta los propios testimonios de esta investigación, para muchos, el *mapuche no es sin tierra* (sin *mapu*)¹⁸; mientras que, para otros ante el inviable regreso a las tierras originarias, el *mapuche* tiene que asumir su nueva condición urbana sin renunciar a lo que se *es*. Hacia el cambio de siglo, una emergente intelectualidad *mapuche*, auto-reconocida como tal, comenzara a cuestionar la naturalización que se ha hecho de esta categoría demográfica, la cual omite las causas históricas que constituirían esta presencia masiva de los *mapuche* en la gran ciudad, y cuyo origen está en los procesos de genocidio, desposesión y expulsión instalados por el Estado chileno y argentino sobre el territorio histórico mapuche, tras la ocupación militar de la Araucanía en Chile y la Campaña de Desierto en Argentina hacia fines del S.XIX. Una causalidad

¹⁶ Para ver en extenso este poema, ver anexos.

¹⁷ Este censo reconocía la presencia de tres pueblos indígenas en el país: Aymará, Mapuche y Rapa-Nui. En el censo del 2002 se sumó el reconocimiento de cinco pueblos más: Alacalufe (Kawashkar), Atacameño, Colla, Quechua y Yámana (Yagán)

¹⁸ una frase dicha por la ñaña (mujer mayor, de respeto) Nicolasa Quintremán en el contexto del conflicto por la Construcción de la central Ralco, el año 1996. Despojo espacial y desplazamiento impuesto sobre comunidades Pehuenches del Alto Bío-Bío. Este episodio, vino a ratificar la desconfianza histórica hacia el Estado y reforzó una nueva forma de ver la lucha mapuche (*weichan*) que se venía gestando en décadas anteriores y que aflorará con la quema de tres camiones forestales a fin de 1997 en la localidad de Lumaco. (Pairicán, 2014)

histórica que hoy es compartida por casi la totalidad del ambiente académico *mapuche* y *no mapuche* y que el propio Estado de Chile ha reconocido como tal, a través de la verdad oficial zanjada en el Informe de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas publicado por el Gobierno de Chile el año 2003.

La particularidad del giro conceptual planteado por los autores mapuche (Marimán, 1997; Ancán & Calfío, 1999; Antileo, 2012, entre otros) es que establecen un cuestionamiento respecto de la condición política sobre la pregunta por la presencia mapuche en Santiago, considerando a esta ciudad como un lugar de destino, ajeno a su territorialidad histórica como pueblo. La presencia de individuos y familias *mapuche* aquí, es interpretada en clave de *diáspora*, entendida como un flujo migratorio de carácter colectivo (un fenómeno social), no necesariamente concertado, pero con una coherencia interna, y en todos los casos provocado por factores exógenos al grupo, ha generado una dislocación de la continuidad demográfica mapuche en el hábitat histórico(...) el territorio, el país propio, que es mucho más que la tierra entendida como un factor de producción. (Marimán (1997, p.218) citado por Ancán & Calfío, 1999)

Frente a estas distintas aproximaciones, tanto académicas como políticas, que se han ido asentando en el tiempo, respecto de la existencia un sujeto *mapuche urbano* o de la *mapuribidad*, en esta investigación existen dos cuestiones centrales que se quieren colocar en tensión y que no parecen evidentes en las investigaciones precedentes respecto del fenómeno. En primer lugar, notar que la pregunta que ha prevalecido, respecto de esta presencia mapuche en la urbe, es sobre los *sujetos* y no acerca de los *lugares* o los *procesos* que configuran su desplazamiento y emplazamiento hacia este nuevo medio. No existe una mayor profundización sobre las relaciones que éstos establecen en el *espacio*, a través de sus formas y modos, para posibilitar su re-anclaje espacio-temporal como *pueblo* en la metrópoli. Esta es una cuestión que se ha desarrollado, de manera muy reciente, por algunos autores (Rasse & Sabatini, 2013; Thiers, 2013; Cheuquelaf, 2015; Sepúlveda & Zúniga, 2015), y ha sucedido en paralelo al propio recorrido que ha tenido esta investigación, desde el año 2012 en adelante, lo cual habla del carácter emergente de esta preocupación académica.

En segundo lugar, evidenciar que, tanto las cifras del Estado como las propias aproximaciones académicas, siguen contribuyendo a hacer una comprensión estanca de la presencia mapuche en el Área Metropolitana de Santiago, sin relación con las dinámicas territoriales en que se insertan los *sujetos*. Desvinculándolos de los procesos de producción del espacio en que se ven inmersas sus vidas cotidianas, mientras construyen y practican sus *lugares* como *mapuche* en la ciudad. En las distintas aproximaciones, la presencia urbana mapuche es tratada como un bloque categorial cerrado, *emplazado*

per sé en la metrópolis. Porque más allá de la causal histórica distante, en la que todos concuerdan, no se indaga sobre cómo su presencia actual aquí se relaciona con vigentes procesos de desplazamiento que siguen desarrollando los individuos y las familias *mapuche* a través del espacio, que los llevan a resituarse y replantearse como colectivo hoy en la metrópolis. Sin dejar por ello de perder sus vínculos con su territorialidad histórica como pueblo, por tanto, sin dejar de representarse en alteridad a la sociedad chilena y argentina.

Hoy ni en las cifras demográficas, ni en las investigaciones sociales, se logra diferenciar dentro de la actual población emplazada en la metrópoli, entre aquella que es fruto del crecimiento vegetativo en el tiempo, de aquella que viene recién llegando. No hay distinción entre las diferentes trayectorias y experiencias migratorias que han ido construyendo las personas y las familias, para llegar a establecerse, reconocerse y encontrarse como colectivo en esta ciudad hoy. Por tanto, no se ha brindado mayor atención a los distintos contextos particulares que les han tocado vivir a cada quién en cada época. A pesar de lo anterior llegan, se encuentran y producen un conjunto organizando de elementos y prácticas con los cuales configuran lugares propios en esta metrópoli, ajena en origen. Ya sea bajo las formas de reconocimiento otorgadas por el Estado, ya sea bajo las formas de su propio auto-reconocimiento que se brindan como tejido social vivo y reflexivo.

Esto nos remite al hecho, que no existe una indagación mayor respecto de las causas contingentes que siguen alimentando este desplazamiento de los *mapuche* hacia la gran ciudad, como tampoco sobre los medios que siguen posibilitando su permanencia, encuentro y proyección en el tiempo en este *espacio metropolitano*. A pesar de la permanente e inevitable tensión, política y cultural, que provoca tanto al interior como hacia el exterior del mundo *mapuche* este creciente emplazamiento de su población en la *waria*. Así como el hecho de vivir cada día más expuestos a condiciones *urbanas* de vida tanto en las ciudades como en el campo.

El *espacio eventual* de la marcha que aquí se analiza, nos conduce a cientos de trayectorias individuales sobre el territorio, a decenas de otros *lugares* dentro de la metrópoli, donde es posible descubrir las hebras de un telar compuesto por relatos individuales y familiares, entrecortados e interrelacionados, tanto espacial como temporalmente, que nos hablan de una trama de memorias de un pueblo que sigue sometido a activos procesos de despojo y desplazamiento de su población. Con trayectorias desde sus tierras de origen hacia ésta, la gran metrópoli del país, aquel lugar que se constituyó como el epicentro histórico del poder colonizador instalado en el *ngulu mapu*, las tierras *mapuche* al occidente de la Cordillera de Los Andes. Lugar desde donde hasta hoy se comandan las relaciones productivas del actual territorio de este país llamado Chile y sus vínculos globales. La *fñta waria*, la gran ciudad, aquel lugar estructurado bajo las condiciones espaciales e históricas absolutas del

otro colonizador, del *winka* según el conocimiento *mapuche*, pero que hoy también son las propias, para un porcentaje importante y creciente de población *mapuche* que habita hoy aquí.

Esos otros lugares en la metrópoli, las *espacialidades mapuche* de la *Futa Waria*, contienen las huellas de lo que ha significado para los individuos y un pueblo, el desplazamiento de sus toponimias, su lengua, sus creencias, sus relaciones sociales, sus prácticas cotidianas hacia condiciones de vida cada vez más urbanas. Hoy cada vez más metropolitanas. Hacia ámbitos donde hoy imperan modos de producción del espacio dominados por la racionalidad del mercado de suelo y sus consecuentes formas de propiedad y ocupación de la tierra¹⁹. Una concepción muy distinta y distante, a la forma en cómo se concibe la relación con la *tierra*, desde la cosmovisión y el conocimiento *mapuche*; y la relación con las *tierras*, en tanto forma de propiedad histórica entre los *mapuche*²⁰. Ambas dimensiones impuestas, que determinan hasta hoy prácticamente todas sus condiciones y posibilidades de vida.

En la gran metrópolis se encuentran, antiguos y nuevos desplazados, junto a sus descendencias. Se producen nuevos *espacios* de encuentro *mapuche* en el contexto que les toca vivir. En ese *ir a Santiago waria wew (a la ciudad de Santiago)*, sin saber si se vuelve. En ese de permanecer a través de las generaciones, abriendo *espacios propios*, bajo las condiciones del *otro*, que ahora también son propias.

Wariatun, me voy a la *puebla*, me voy a hacer/ser ciudad, *me voy sin saber si regreso*, según reflexiona el peñi HM. Un neologismo propuesto por él en uno de nuestros tantos *pu nüttram* (conversaciones), para cifrar su experiencia como *mapuche* saliendo de su tierra cercada de forestales hacia Santiago a principios de los años noventa del S. XX.

¿Cómo son estas espacialidades que produce hoy la población *mapuche* en el Área Metropolitana de Santiago? ¿Cuál es su relación con las transformaciones en los modos de producción y las formas de reconocimiento sobre los sujetos indígenas que propicia el Estado de Chile tras sus ajustes neoliberales? ¿Cuál es su relación con la interpretación que otorgan los desplazados sobre su propio devenir como pueblo a través del espacio?

La tesis que se plantea en esta investigación es que las espacialidades desarrolladas por la población *mapuche* en el Área Metropolitana de Santiago

¹⁹ Modos y formas donde prevalece de la propiedad formal privada por sobre otros sentidos colectivos (Blomley, 2014).

²⁰ Según Pichinao (2015, p.98) “concebida desde el *Mapuche Rakizum (pensamiento mapuche)*, la noción de propiedad está íntimamente ligada al conocimiento en torno a la espacialidad y territorialidad, a la vez que fundamentada en la socio cosmología *mapuche*, desde donde se yerguen sus principales argumentos. Una idea central al respecto es la constatación de que ningún espacio se encuentra solo (*kisulelay ta mapu*). El pensamiento *mapuche* reconoce la existencia de múltiples vidas en el *mapu*, seres tangibles e intangibles, de los cuales el ser humano es uno más”

tras los ajustes estructurales del Estado, se trataría de *lugares* donde se evidencia un activo proceso de negociación, política y cultural, de los límites de su condición de pueblo en el espacio. Áreas de frontera, tensionadas, por un lado, por nuevas formas de reconocimiento sobre los *sujetos indígenas* y nuevos modos de producción impuestos en el territorio por el Estado de Chile a partir de sus ajustes neoliberales; y, por otro lado, por nuevos *modos colectivos* de producción y significación del *espacio* que desarrolla la propia población mapuche, a partir de la revitalización de un repertorio de conocimientos y prácticas propias que desarrollan bajo las condiciones, estructurales y cotidianas, que les posibilita sus vidas en la metrópoli.

Estos lugares se caracterizarían por la convergencia de distintas generaciones migratorias, distintas experiencias de re-anclaje a las condiciones urbanas de vida, las cuales se articulan e integran aquí, bajo el paraguas de una racionalidad espacio-temporal propia como pueblo y cultura, bajo la cual se re-organizan en el presente. Una racionalidad del espacio, la cual deviene de manera anterior y se proyecta más allá, de las formas y los límites actuales admitidos por el Estado-nación.

Lo que se evidenciaría en estos lugares es la revitalización de modos colectivos *mapuche* de proyección en el espacio que están colocando en tensión nuevamente las definiciones de su territorialidad histórica reconocida, develando un desplazamiento paulatino hacia el interior de la metrópoli de las relaciones de frontera sostenidas entre el Estado y la sociedad mapuche. Hoy, bajo el imperio de una racionalidad colonizadora del espacio de corte neoliberal.

En un contexto más amplio, a través del caso sobre el *desplazamiento mapuche hacia el Área Metropolitana de Santiago*, el objetivo de esta investigación es contribuir a comprender y discutir sobre cómo se produce hoy la *otredad indígena* en el *espacio*, al interior del marco de los Estados nacionales, de corte neoliberal, en América Latina. Problematizar en específico la relación entre las transformaciones espaciales propiciadas por éstos bajo el *posfordismo* y los, continuos y crecientes, procesos de rearticulación hacia áreas metropolitanas, que ha debido desarrollar la población *indígena* a través del continente. Dentro de un contexto donde, más allá de los discursos globalizantes y los particularismos, al Estado-nación le sigue cabiendo la potestad hegemónica de definir a los *sujetos otros* en el espacio: quiénes son al interior de su territorio; cuáles son los mecanismos de *control* sobre sus emplazamientos y desplazamientos; y cuáles las formas de vida, óptimas para ellos, de acuerdo con los paradigmas de desarrollo que adopta en cada época.

3. LA PREGUNTA POR LO INDÍGENA EN LA METRÓPOLI, UNA PARADOJA DEL CONOCIMIENTO COLONIAL

En términos epistemológicos, la pregunta de esta investigación es por la construcción de la *alteridad*²¹ en el *espacio*, cruzando dos conceptos que el registro *científico* actual admite, para observar el fenómeno por el cual aquí se interroga. Un sistema de conocimiento heredado²², asociado a la trayectoria histórica de euro-occidente, y el cual se comienza a instalar como sistema de verdad *universal*, junto con la expansión económica hacia el mundo de sus principales Estado-imperiales, desde la segunda mitad del S.XIX. Se trata de una pregunta formulada bajo una racionalidad del conocimiento que está asociada a un particular modo de colonización del espacio, que a juicio de Wallerstein (2007) configuran el sistema-mundo moderno²³, el cual llega hasta nuestros días y se caracteriza por la hegemonía creciente de un sistema mundial de intercambios.

Para Braudel (1986), precisamente este sistema se posibilita con la Conquista de América. Proceso colonizador del espacio a través del cual se va construyendo la idea de un particular *otro* para euro-occidente: el *indio*. Un concepto construido bajo los lentes conceptuales otorgados por el paradigma de la fe (Contreras Painemal, 2007) y las instituciones monárquicas dominantes en aquel momento. Proceso de características genocidas, en el que se estima que al menos 26 millones de esos sujetos reconocidos como *otros* fueron exterminados²⁴. A la par de la proscripción de sus conocimientos y prácticas, como de la usurpación de sus tierras²⁵ y objetos. Por tanto, a

²¹El concepto de “alteridad” es comúnmente manejado por la antropología en referencia a aquellos actores sociales que establecen una diferencia respecto de la supuesta “normalidad” generada por los sectores dominantes. (Becker, 2013, pág. 105)

²²Señala Rivera (2013) se trata de una tradición heredada porque nos precede siempre, porque la encontramos ya instalada e institucionalizada en el momento de iniciar el camino reflexivo.

²³ Señala este autor que: la historia del sistema-mundo ha sido en gran medida una historia de la expansión de los estados y los pueblos europeos hacia el resto del mundo, y ésta es una parte esencial de la construcción de una economía-mundo capitalista. En la mayoría de las regiones del mundo esta expansión ha conllevado conquistas militares, explotación económica e injusticias en masa. Quienes han conducido y sacado mayor provecho de esta expansión la han presentado, a sus propios ojos y los ojos del mundo, como justificable en virtud del bien mayor que ha representado para la población mundial. El argumento suele ser que la expansión ha difundido algo a lo que se da diversos nombres: civilización, crecimiento económico y desarrollo, y progreso. Y todos estos términos han sido interpretados como expresiones de valores universales, incrustados en un supuesto derecho natural. (Wallerstein, 2007, pág. 15)

²⁴ Nunca ha existido acuerdo sobre las cifras, porque se han hecho muchas estimaciones distintas sobre cuanta población existía en el continente a la llegada de los españoles. Aquí se toman las referencias que Fray Bartolomé de la Casas dejó en sus escritos.

²⁵ Según Becker (2013, p. 109) en la concepción colonial traída por los conquistadores *cabe destacar la ausencia de reconocimiento a toda forma de ocupación del suelo que no responda a*

través del cual, se hacen desaparecer miles de modos diversos de habitar el espacio, mediando la imposición unilateral de la *norma escrita* y nuevos *modos de producción*. Como señala Becker, (2013, p.111) *la conquista ibérica no sólo inaugura una organización colonial del mundo, sino la conformación colonial de los saberes, las representaciones, los imaginarios y una única y totalizadora organización espacio-temporal del “mundo”*.

Los *indios*, serán los sujetos insertos como *otredad* dentro de esa nueva organización *espacio-temporal* impuesta por euro-occidente desde el S.XVI en adelante y pasarán a ser identificados como *indígenas* hacia el S.XIX. Una acomodación semántica de su reconocimiento como *alteridad*, bajo una nueva etapa de colonización moderna del *espacio*, producida por nuevas instituciones originadas en Euro-occidente como la ciencia y el Estado-nación. Estas instituciones, en su conjunto, configuran el nuevo filtro instrumental sobre el cual se irán construyendo las lecturas, *universales y verdaderas*, respecto de esos *otros* en el *espacio*. Aquellas lecturas consideradas válidas, por ser empíricamente demostrables y/o legalmente reconocidas, y a partir de las cuales se construye el (re)conocimiento de esos *otros* mundos que siguen siendo apropiados o asimilados hasta nuestros días, dando continuidad al proyecto colonial euro-occidental. Bajo su dominio, se renovarían las formas de comprensión de los *sujetos*, bajo una nueva lógica *espacio-temporal*, tendiente a la conformación de ese sistema-mundo moderno. Como señala Rivera (2013, p.2) *junto con el desarrollo de la ciencia moderna se despliega también una maquinaria conceptual orientada a justificar un particular modo de apropiación del mundo, tanto natural como social*.

Wallerstein (2007) llama a este proceso *universalismo europeo*. Una trayectoria civilizatoria local, a través de la cual, se ha construido el actual meta-relato del conocimiento *universal*²⁶. Un conocimiento producido y validado, sólo desde ciertos lugares de *habla*, geográficamente localizables, mediando la imposición del idioma, los medios de escritura y las esferas de poder (Quijano, 2000). Al evidenciar el origen local de esa trayectoria *espacio-temporal universal* se nos abre la posibilidad de comprender que la pregunta por la *alteridad indígena*, devela un particular *nosotros*, que está implícito y naturalizado, bajo el lenguaje de la formulación científica. Como

los requerimientos de la propia concepción liberal clásica, cuyas bases no son otras que las emanadas del discurso del propietario basado en derechos individuales...esta lógica, de tinte evolucionista, lleva aparejada la idea de que la ocupación del territorio no sirve para generar derechos si no se atiende a los conceptos jurídicos absolutos del universo occidental.

²⁶ Wallerstein (2007, p.77) señala que *las estructuras del saber no están divorciadas de las operaciones básicas del moderno sistema-mundo. Son un elemento esencial en el funcionamiento y la legitimación de las estructuras políticas, económicas y sociales del sistema. Las estructuras del saber se han desarrollado históricamente en formas que han resultado de lo más útil para el mantenimiento de nuestro sistema-mundo existente.*

señala Becker (2013, p.109) *hay una “alteridad” construida discursivamente, que al mismo tiempo permite reivindicar y consolidar la propia identidad en relación con ese “otro” con quien se busca una diferenciación sustancial.* Por tanto, es importante considerar que la pregunta por lo *indígena*, entraña una particular relación de poder entre un *otro* explícito y un *nosotros* implícito, que se ha construido de manera histórica en el *espacio*. Develar este hecho, multiplica la potencialidad explicativa de la propia pregunta, pues da cuenta mejor de la naturaleza paradójica del fenómeno que se intenta definir y comprender.

3.1. Tras la huella metropolitana de los zoológicos coloniales

Hacia mediados del S.XIX, amparado en la racionalidad desplegada por la ciencia y el Estado-nación moderno, se instala el paradigma de barbarie-civilización, bajo el cual las sociedades urbanas de euro-occidente, se ubicarán así mismas en el epítome del imaginario del *mundo civilizado* que están construyendo. Desde ahí definirán sus relaciones y distancias con los considerados *otros* (*otros* sujetos, *otras* sociedades, *otros* mundos) bajo la inspiración del *evolucionismo*, que se instala con las teorías de Darwin, donde el ser humano se posiciona por sobre todas las especies no humanas, o no racionales. Acorde a esto se piensa y actúa bajo el presupuesto de la existencia de un único desarrollo lineal de la vida en el planeta, que marcará una nueva concepción epistemológica del conocimiento euro-occidental. Se inaugura un nuevo modo de relación del *hombre* con su medio y, por tanto, irrumpe una nueva racionalidad del espacio: antropeo(euro)céntrica y de carácter *universal*. La historia de euro-occidente se coloca al centro de la producción del espacio total que se busca abarcar.

En la vida cotidiana de las principales ciudades europeas la adhesión a este nuevo paradigma civilizatorio, se manifestará a través de diversas obras y eventos urbanos como lo fueron las famosas *exposiciones universales*²⁷ y los *zoológicos coloniales*, realizados entre mitad del siglo XIX y las primeras décadas del S.XX. Tipos de montajes urbanos, donde se coloca en representación la idea de esta nueva espacialidad, la cual implica el presupuesto de un dominio sobre un gran y único *mundo* conocido, la producción de un gran y único *espacio*. De este modo, estas grandes metrópolis euro-occidentales auto-legitimarán un lugar de centralidad y vanguardia en el conocimiento, respecto de *otros* modos de vida y conocimientos, existentes alrededor del planeta.

²⁷ Las exposiciones mundiales fueron un terreno de propaganda que sirvió a la justificación del acto imperial con la idea implicar primeramente al público en torno a las nociones de orgullo y grandeza nacional, según Lemaire y Blanchard (citado en Huinca, 2012)

Esta nueva escala universal de relaciones en el espacio, que se plasma en dichos eventos, serán la manifestación material de la *compresión espacio-temporal* que se establece entre estas grandes urbes imperiales y sus colonias, gracias a la expansión del uso de la tecnología del fierro y el vapor como fuente de energía. Un fenómeno que Harvey (2007) reconoce asociado a la reproducción y acumulación capitalista²⁸ a través de la historia. Nuevas tecnologías de explotación y transporte, que permitieron nuevos modos de desplazamiento, de mercancías y personas. Con ellos, la renovación de los modos de conocimiento y producción del *espacio* que, paulatinamente, instalan la hegemonía del *espacio abstracto*, aquél que es reproducible con independencia de las condiciones particulares de cada lugar. Según Lefebvre (2013, p.111) *ese espacio producido por el capitalismo (y el neocapitalismo), el cual contiene el “mundo de la mercancía”, su “lógica y sus estrategias a escala mundial, al mismo tiempo que el poder del dinero y del estado político.* Herencia de una comprensión cartesiana de este código.

En lo particular, los llamados *zoológicos coloniales*, o también conocidos como *zoológicos humanos*, serán exposiciones públicas, donde se exhibirá un extenso catastro de especímenes humanos de *otras* regiones del mundo. Un tipo de evento donde se pondrá en escena la supremacía evolutiva del ser humano: la del hombre blanco euro-occidental, por sobre otros seres y mundos habitados. Como señala Huinca (2012, pág.96) *la función de legitimación de la ciencia implica que las nacientes ciencias humanas sirvieran de legitimadores de la colonización. Para esto la ciencia antropológica creó el puesto del antropólogo que tuvo el mismo título y puesto que el botánico, el geólogo o el zoólogo. Todos debían realizar inventarios, dedicarse a la recolección de muestras que debían agregarse a los museos nacionales, la publicación de boletines y revistas científicas. El mundo erudito a medida que investigaba, buscaba llegar a la legitimación de las acciones del Imperio colonial. Los dispositivos para legitimar las acciones de colonización en la sociedad francesa descansaron en las exhibiciones etnográficas.*

Ese hombre blanco urbano, común y corriente, que asiste como espectador a estos eventos, es al que se le sitúa en un lugar central de esa nueva historia *universal*. Ocupa el lugar privilegiado desde donde se lee la *supuesta* supremacía evolutiva, biológica y moral, con relación a los exhibidos: los *otros*, los *salvajes*, los *bárbaros*, los *indios*. Así como todo proceso imperial se representa asimismo, validando con ello su posición hegemónica

²⁸ Harvey (2007, p.140) plantea que *la acumulación del capital siempre ha estado relacionada con la aceleración (considérese la historia de las innovaciones tecnológicas en los procesos de producción, comercialización e intercambio de dinero) y con la revolución del transporte y de las comunicaciones (el ferrocarril y el telégrafo, la radio y el automóvil, el transporte de reacción y las telecomunicaciones), que tienen el efecto de reducir las barreras espaciales.*

civilizatoria²⁹. Los seres humanos exhibidos, los *otros*, aquí serán representados como parte de alguna fase, o directamente como el eslabón perdido, en el camino evolucionista trazado por Darwin entre la animalidad y la humanidad.

En estas exposiciones, a modo de stands, en espacios delimitados con escenografías que simulaban los *supuestos* paisajes naturales de origen y donde muchas veces se los alimentaba con carne cruda, para estereotiparlos como *caníbales*, se exponía a grupos humanos de otras latitudes del mundo: familias completas o grupos de personas aleatorias, que de manera convenida, o contra su voluntad, se les traía para ser expuestas a los ojos de los habitantes de esas metrópolis, bajo la impronta moderna de los jardines de aclimatación. Aquellos palacios de cristal y fierro, que representaban la vanguardia tecnológico-constructiva de la época³⁰. Para Huinca (2012, p.95) *el auge de la puesta en escena de la exhibición de seres humanos era el resultado de tres procesos concomitantes: de una parte la construcción de un imaginario social del “otro”; de un “otro” construido por la teorización científica de la “jerarquía de razas”, en la silla de los avanzados de la antropología física; y, por último la edificación de un imperio colonial en plena expansión.*

La presencia en estas metrópolis de estos *otros* seres humanos, eran el fruto material de vigentes procesos de colonización que estaban sucediendo sobre tierras lejanas, desconocidas para la gran mayoría de los habitantes de estas ciudades. Procesos que eran planificados y proyectados desde estas mismas urbes. Procesos de exploración, dominio y usufructo del espacio, impuestos por los Estados imperiales de Europa de fines del S.XIX sobre sus colonias en otros continentes y que la discusión anglo-sajona hoy reconoce y define como *imperialism colonialism*³¹. Sin embargo, durante la misma época las recién independizadas colonias americanas también emprenden procesos de colonización bajo su nueva forma como Estados-nacionales, pero en relación con los territorios confinados al interior de sus aún difusas fronteras. Procesos que hoy podríamos identificar como de *Settler colonialism*³², bajo los parámetros actuales de los estudios coloniales anglófonos.

En algunos de estos eventos urbanos fueron exhibidas algunas familias *aónikenk*, *kaweskar*, *selknam* y *mapuche*³³ entre el año 1878 y 1900, mediando la visa del Estado chileno. Mientras en el caso de las familias *selknam*, éstas fueron *cazadas*, secuestradas por uno de los tantos navíos

²⁹ Tanto en imperios de occidente como en los propios imperios pre-colombinos como el Azteca, existieron estas muestras de seres humanos de otras latitudes del *espacio* conquistado por éstos.

³⁰ Recordemos que en la segunda mitad del siglo XIX se perfeccionó la fabricación de nuevos materiales (acero, hormigón, cristal), cuyos procedimientos de aplicación contribuyeron a cambiar el estatuto de los edificios, transformándolos en objetos técnicos. (Choay, 2004, pág. 64)

³¹ Ver Porter (2010)

³² Ver Porter (2010), Wolfe (2006, 1998), Edmons (2010), Veracini (2010)

³³ En la época se les mencionaba como tehuelches, alacalufes, onas y araucanos respectivamente.

europeos que surcaban los canales patagónicos en la época, al mando de colonos extranjeros pagados muchas veces por el propio Estado³⁴; por otra parte, las familias *mapuche* convinieron el viaje con un productor alemán del evento, en el contexto de la post-Pacificación de la Araucanía³⁵, momento en el cual la mayoría de las tierras bajo dominio *mapuche* se perdían a manos de la intervención militar y legal del Estado. Un momento común para todos estos pueblos originarios, en el que las tierras que habitaban estaban siendo mensuradas por topógrafos pagados por el Estado, para la posterior ejecución de sus planes de colonización territorial, mediando el uso de la fuerza militar y mano de obra extranjera, traída desde Europa³⁶. El traslado a estos zoológicos humanos de todas esas familias *indígenas* fue amparado bajo una racionalidad colonizadora *moderna* del Estado-nación, que se planteaba en absoluta adhesión al paradigma euro-occidental de *civilización-barbarie* que comenzaba a hegemonizar el ambiente ilustrado, junto a la aspiración de las élites locales gobernantes por insertarse dentro del nuevo sistema-mundo en formación³⁷. Como señala Rivera (2013, p.2) *el modo de producción capitalista, la expansión colonial y el afianzamiento del Estado concebido como consagración de la razón moderna se entrelazan entonces con un orden lingüístico-conceptual destinado entre otras cosas, a imponer una forma particular de legitimidad habilitante de nuevas intervenciones.*

La renovación de estas estructuras de dominio, que se dan en el continente marcan una nueva etapa civilizatoria, o de colonización territorial, donde el *indígena* será situado espacio-temporalmente como un elemento del pasado, como un elemento a superar dentro del nuevo relato que imponen el Estado-nación y la ciencia moderna. Para Contreras (2007, p.16) bajo el Paradigma de la ciencia *estará la convicción de que el origen de los problemas de la humanidad está en la falta de conocimiento, por lo tanto, se postulaba a la "ilustración" de los sujetos. Es por ello que, la sociedad mapuche será vista desde una perspectiva evolucionista, ubicándola en el estadio inferior del*

³⁴ Como señala el informe de la CVHNT (2003) *otro hecho de inusuales características, pero no menos aberrante, se agrega a los abusos cometidos por los "cazadores de indios" en contra del Pueblo Selk'nam. Una familia completa – un total de once personas entre hombres, mujeres y niños- fueron arrancados de su territorio de origen para ser llevados en un barco ballenero a Francia, y exhibidos dentro de una jaula de hierro como "indios caníbales, antropófagos" en la Exposición Universal de París de 1889. Allí se les hacía pasar hambre para arrojarles luego trozos de carne cruda, pretendiendo afirmar así la imagen de "comedores de carne, humana" que de ellos se quería "ofrecer" al público asistente, que pagaba cinco o diez "sous" por contemplar a estos "caníbales" (p.118)*

³⁵ La pos-pacificación significó un proceso de reducción, radicación y desplazamiento impuesto sobre el pueblo mapuche.

³⁶ Señala el CVHNT (2003) *que la presencia de inmigrantes europeos, fue percibida también como una posibilidad de ir generando actitudes que los grupos dirigentes querían desarrollar entre los miembros de la nación. Por lo mismo la inmigración no sólo represento un medio para aumentar la población, sino también como una propuesta encaminada a formar a los chilenos. (p.76)*

³⁷ Como recoge la CVHNT (2003, p.77), de uno de los párrafos del diario El Mercurio de la época de la ocupación de la Araucanía: *"No se trata sólo de la adquisición de algún retazo insignificante de terreno, pues no le faltan a Chile; no se trata de la nominal sobre una horda de bárbaros, pues ésta siempre se ha pretendido tener: se trata de formar de las dos partes separadas de nuestra República un complejo ligado; se trata de abrir un manantial inagotable de nuevos recursos en agricultura y minería; nuevos caminos para el comercio en ríos navegables y pasos fácilmente accesibles sobre las cordilleras de los Andes...en fin, se trata del triunfo de la civilización sobre la barbarie, de la humanidad sobre la bestialidad..."*

desarrollo y por lo tanto “bárbaros” en oposición a lo “civilizado”. En este contexto las nuevas élites bajo la idea de progreso buscarán construir una nación, para esto fue necesario entonces, la homogenización a través del idioma y la educación, de esta forma se entraba en el camino de las “luces” y por lo tanto en el camino del conocimiento, y por ende “el indio” debía integrarse o desaparecer.

Según esto se ubica a estos pueblos como un elemento ajeno a la vanguardia del conocimiento que representaban los modos *urbanos* de habitar el territorio que se privilegian en las metrópolis. Lo *indígena* se proyectará como un concepto ausente de lo urbano, tras lo cual se invisibilizarán las voces sobre una rica gama de lugares, espacios-tiempos, relaciones territoriales, toponimias, modos de producción, memorias, etc., que cada pueblo originario sostenía en el territorio. Muy distintos y distantes, a las definiciones modernas que se hacía de los sujetos sobre la base de nuevos conceptos como la *ciudadanía*, el *progreso* y la *nación*. Como señala Santos B.d. (2013, p. 24) *lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo.*



Ilustración 1: Familia mapuche en el Jardín de Aclimatación de París 1883. Fuente: Zoológicos humanos: Fotografías de *Fueguinos y mapuches en el Jardín d'Acclimatation de Paris, siglo XIX*. Christian Báez y Peter Mason.

Sin embargo, en las urbes de América Latina, bajo las distintas trayectorias territoriales y ecuaciones demográficas que las forjaron, fruto de los procesos de colonización del espacio desarrollados por los imperios europeos primero y los Estados Nacionales después, la construcción de esa *ausencia* de lo *indígena*, de esa *otredad* descartada de lo *urbano*, tuvo y sigue teniendo una relación muy compleja y variada caso a caso, porque en la práctica nunca ha sido real. A través de los distintos procesos urbanos que dieron vida a la gran mayoría de las actuales ciudades del continente, consolidadas bajo la hegemonía de los Estado-nacionales, lo indígena ha estado siempre presente de distintas formas. Al día de hoy, existen muchos casos donde la población urbana, sigue siendo mayoritariamente *indígena* o en un porcentaje importante lo es: El Alto, Oaxaca, Antigua, Imbabura, Cuzco, La Paz, etc. Muchos también son los casos donde las ciudades fueron construidas sobre antiguas estructuras urbanas indígenas: Ciudad de México, Cuzco, Santiago, etc. Mientras en otros casos, ciudades nuevas fueron fundadas por los Estados, como enclaves industriales o fuertes militares, con el fin de facilitar la producción liberal del espacio en territorios indígenas, resilientes a la colonización española: Angol, Temuco, Traiguén, etc. Lo que tienen todos estos casos en común, es que lo *indígena* es un elemento que queda excluido del reconocimiento de todas esas formas y modos urbanos que son visibilizados por los Estados-nacionales.

En particular las grandes metrópolis de América Latina, se convierten en el epicentro, donde los Estados construyen su discurso sobre la *nación* y acunan la idea de la existencia de una población *mestiza*. Mezcla de razas bajo una misma y nueva tierra, libre de la colonización europea, según el ideario independentista que recorrió el continente. Estas urbes, son la manifestación en el espacio de una racionalidad moderna, donde lo *indígena* está excluido, tanto conceptual como materialmente. Por defecto, bajo una comprensión abstracta y binaria del espacio, el reconocimiento del *indígena*, como un *otro interno* a la nación, queda asociado a una condición campesina o natural, lejos de las luces del mundo civilizado, atrás en el tiempo. Una concepción que predominará hasta prácticamente fines del S.XX, por lo que la pregunta por lo indígena en la metrópoli no existirá como posibilidad material ni como recorte del conocimiento recién hasta hace un poco más de tres décadas. Por tanto, tampoco existirá como una categoría política ni científica admisible hasta hace poco.

Bajo las formas de (re)conocimiento que institucionalizan los Estado-nacionales de América Latina en el tiempo, lo *indígena* se terminará construyendo como un encuadre abstracto, vaciado de contenido histórico y, por tanto, espacial. Se le convertirá en una categoría homogeneizante, bajo lo cual se aglutinará y reducirá, para efectos analíticos y prácticos, por tanto de intervención pública, una rica y compleja trama de historias, existencias,

prácticas y conocimientos de cientos de pueblos originarios distintos del continente. Cientos de formas de organización social, vivas y diversas, articuladas en el espacio de manera anterior a las formas del Estado-nación³⁸ serán hegemonizadas y fragmentadas en su comprensión. Visibilizadas en las áreas rurales, como campesinos, invisibilizadas de las áreas urbanas por largo tiempo.

Así también el *indígena*, a través de la investigación *científica* primero y el reconocimiento *político* después, se convertirá en una categoría centrada en los *sujetos*, confinado a áreas de exclusión, donde no se visibilizan sus relaciones orgánicas en el espacio. A través de los modos dominantes de producción promovidos por el Estado-nación, se asimilará su presencia como *otros internos*, bajo la nueva escala de *universalidad*, de *raíz* euro-occidental, a la que se los aspira a integrar.

3.2. La vocalización contemporánea del *indígena*

A pesar de esto, son los propios *indígenas* que acceden o interactúan con las formas y los modos de producción de conocimiento dominante, los que en las últimas décadas del S.XX, abren la posibilidad de discutir los alcances sobre la imposición de estas categorías históricamente construidas, en tanto recorte científico y político. Basados en sus propias experiencias sobre lo que significó y sigue significando en la cotidianeidad de sus vidas y en sus propias trayectorias históricas como pueblos, la permanencia de esta marcación como *sujetos-otros*, funcional a vigentes procesos de colonización del *espacio*. Frente a esto, durante las últimas décadas, desde sus propias matrices epistemológicas, han vuelto a interpretar y proyectar la idea de lo *indígena*, así como su relación con lo *urbano*. Con evidentes consecuencias metodológicas e interpretativas respecto de las delimitaciones categoriales, tanto *científicas* como *políticas* que los implicaban. Como plantea Leyva & Speed (2008, p.35) *a partir de los años 70, indígenas latinoamericanos, “objetos” y más tarde “sujetos” de los estudios académicos, se volvieron más visibles y vocales, criticaron las representaciones antropológicas de “otro” y señalaron la colusión histórica entre las ciencias sociales (especialmente la antropología) y los poderes coloniales en cuanto productores de conocimiento y representaciones que contribuían a desarrollar la lógica de la colonialidad entendida ésta como un modelo específico de la modernidad que vincula la formación racial con el control del trabajo, el Estado y la producción de conocimiento.*

³⁸Según CEPAL existen en América Latina 826 pueblos originarios, además de unos 200 que permanecerían en aislamiento voluntario. Se estima su población en aproximadamente 45 millones de personas, constituyendo alrededor de un 8,3% de la población de esta área continental.

Son los propios llamados *indígenas*, los que colocan en tensión las implicancias coloniales que aún encierran las categorías conceptuales que los abordan. Abren caminos para desplegar todo el potencial explicativo que encierra la definición de lo *indígena* en sí, enfrentados hoy a un nuevo período de colonización del espacio, de exacerbación liberal-global³⁹. Trazan nuevas lecturas sobre el papel que juega lo *indígena* en el *espacio*, en función de recuperar su sentido semántico, como aquel sujeto que es originario, propio de un lugar. En oposición a lo *alienígena*, aquel venido desde fuera, como el colonizador⁴⁰. Por tanto, lo *indígena* o el *indígena*, en tanto categoría social, también se comenzará a visitar en función de su potencialidad, desde su condición de *sujeto histórico* con posibilidad de irrumpir y subvertir el orden hegemónico. Ese espacio del cual fue sistemáticamente excluido por el proyecto de la euro-modernidad occidental.

Se produce una re-conceptualización del concepto, en función de su capacidad de *agencia*, como podría nombrar la sociología. Lo *indígena* se convertirá en el lugar que se aglutinarán las trayectorias de muchos pueblos originarios distintos del continente en función de problemáticas transversales que los afectan y de sus posibilidades de interlocución con el orden dominante. Para algunos el *indio* pasará a ser el sujeto histórico llamado a la transformación social del continente como quedará expresado, por ejemplo, en el discurso de la presidencia de Evo Morales en Bolivia. Para otros, lo *indígena* será la categoría por derribar, para desandar definitivamente las relaciones coloniales que aún los subyugan. De este modo permitir la expresión de las particularidades, el ascenso de la riqueza de todas las visiones de mundo distintas que cada pueblo originario ha construido según su propio devenir histórico.

Durante la década de los noventa del S.XX, cuando se conmemoran los 500 años del inicio de la expansión colonial de Europa hacia América, se producen muchos levantamientos *indígenas* a través del continente. Desde Canadá hasta Chile, unos más visibles que otros, se desarrollan procesos de movilización de muchos pueblos originarios del continente, buscando marcar su persistencia en el espacio y su resistencia a la continuidad de las marcas coloniales que ahora son celebradas por los estados nacionales. A este proceso Bengoa (2000) le llamará la *emergencia indígena*; mientras que Le Bot (2009) lo definirá como la *gran revuelta indígena*. A partir de aquí la pregunta por lo *indígena* cambiará y las ciencias sociales, así como los propios Estados tomarán más resguardos y adecuarán su formulación.

³⁹ Esta nueva fase Harvey (2003), le llama *liberalismo imperial*.

⁴⁰ La Universidad Indígena Originaria Intercultural Unik-Oruro (2009) en su memoria fundacional recupera este sentido de los vocablos.

Hacia finales de esa década la pregunta por su presencia en lo *urbano* emergerá con claridad y comenzará a tomar protagonismo. Fruto, probablemente, del ambiente de las propias revisiones históricas e institucionales que se desatan: ante la presión ejercida, por una indesmentible articulación y visibilización en el espacio, que alcanzan muchos pueblos originarios del continente en ese momento, incluyendo la parte de su población que vive en las grandes urbes; así como ante nuevas articulaciones de lo *universal*, ahora *global*, que se impulsan desde las estructuras de gobernanza mundial, para la promoción de nuevas formas de reconocimiento de derechos *universales* que se aplican a cientos *pueblos-otros*, sin Estado, que permanecen al interior de las repúblicas⁴¹.

3.3. Una pregunta de doble salida

Asumir esta paradoja colonial que contiene la pregunta por lo indígena en la metrópoli, implica la responsabilidad de develar la relación de poder entre colonizador y colonizado que la implica. Esto abre la posibilidad de enriquecer su respuesta haciendo comparecer esas dos voces a la vez. Desde dos ámbitos reconocibles para esta investigación: respecto de las definiciones que construyen mutuamente esos *sujetos sociales* de sí y del *otro*; respecto de los *lugares* donde materializan su interrelación, otorgando formas y sentidos distintos al *espacio* que habitan en su co-existencia.

Según Levinas (1993, pág 117) *la relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podemos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio. Con su exterioridad o, mejor dicho, con su alteridad, pues la exterioridad es una propiedad del espacio y reduce al sujeto a si mismo mediante la luz que constituye todo su ser.*

Esta complejidad, está a la base de la indagación planteada y se profundiza aún más, cuando reconocemos el hecho que esa relación con el *otro*, no se funda en el libre albedrío del encuentro de los sujetos en el espacio, sino a partir de la imposición. De la configuración de una desigual relación de poder, donde un particular *otro* es ficcionado, desde su exterioridad alterativa, en función de los intereses propios. Principio de toda violencia colonial. Porque el *indígena*, como sujeto de investigación *otro*, sigue siendo, tal como ayer, un constructo definido según los intereses de quién hegemoniza la producción del espacio, el sujeto colonizador.

Para Macedo (2016), esta es una de las limitantes del concepto de *alteridad*, desarrollado por la fenomenología y el existencialismo moderno y que es

⁴¹ En esto el Convenio 169 de la OIT de 1989, sobre pueblos Indígenas y Tribales es el elemento central

necesario superar, pues sin asumir la desigualdad de los sujetos, la presencia de estructuras de dominación que los implican, se reduce la comprensión del *otro* al ámbito del reconocimiento de la subjetividad alterna, de su mera exterioridad, pero sin acceder al ámbito de la intersubjetividad, de reconocer el campo dialógico entre las otredades, que es donde es posible superar esa desigualdad de base. Señala este autor que *la alteridad no surge del hecho de reconocerse como diferente y único, sino también de la posibilidad de ejercer interacción con los otros, de establecer comunicación, diálogo con aquellos* (Macedo, 2016).

Esta es una de las cuestiones claves de asumir, con el fin de contribuir a decolonizar la naturaleza de la pregunta por el *otro indígena*. Porque la coexistencia en el espacio de los sujetos, implica asumir que esta interrogación no es unidireccional, ni tiene una respuesta pasiva por parte de los sujetos interpelados. Hoy más que nunca abre una contra-pregunta desde quiénes son observados, respecto a ese *otro* que los interroga, como sistema de conocimiento. Eso posibilita, develar los lugares de habla desde los cuales se está mutuamente construyendo a un *otro*. Abrir este campo dialógico ayuda a disminuir, en algún grado, la violencia histórica que aún carga su formulación. Permite accionar un campo bidireccional de respuestas contenidas en la indagación.

Señala Macedo (2016) que la alteridad *puede entenderse como el descubrimiento del "Yo", es decir la autorreflexión acerca de la subjetividad que el individuo hace de sí mismo, y también como la conciencia que ese individuo toma con respecto a la existencia de los demás, para generar un elemento diferenciador. Por lo tanto, es al mismo tiempo el reconocimiento de lo autónomo y de lo heterónimo, evento que ocurre no sólo a nivel individual, sino también colectivo, cuando los conglomerados sociales afianzan una identidad que los distingue de otro.*

Esta es una cuestión central para el caso de investigación, porque los sujetos no se definen sólo desde sí como individuos, sino como pueblos, países e incluso sistemas de conocimiento, para relacionarse con el *otro* y asumir lo propio. Lo interesante de esta cuestión es que esto tiene expresión no sólo en el campo discursivo que construyen los sujetos, sino también en la materialización del espacio que habitan. En ese *conjunto indisoluble, solidario y también contradictorio, de sistemas de objetos y sistemas de acciones, no considerados aisladamente, sino como el contexto único en el que se realiza la historia*, según la definición hace por Santos (2000) y que esta investigación toma como base de manera recurrente. Allí se manifiesta el resultado de esta interacción dialógica entre los sujetos sociales distintos para establecer lo autónomo y lo heterónimo.

Hoy la metrópoli o el Estado en sí, se constituyen como un medio-*otro* para el indígena y viceversa. En la medida que este sujeto debe hacer ingreso a un sistema de vida ajeno, a un cuerpo social *otro*, que le impone sus condiciones de poder y frente al cual se ve obligado también a plantearse, desde sí, de manera colectiva también, si quiere definir lo propio. Eso se ve reflejado en los lugares que habita, construye y proyecta en esa metrópoli, con sus propias marcas de alteridad.

La presencia *indígena* en las metrópolis contemporáneas, en esos lugares de la *otredad generalizada*, como reseña Delgado (1999), complejiza aún más la comprensión entre lo autónomo y lo heterónimo, porque se es uno más, entre muchos *otros* en co-existencia. Sin embargo, lo particular también es que son todos habitantes de un particular momento en la producción del espacio (Lefebvre, 2013) que es hegemonizado, o colonizado, por la circulación del capital y relaciones de poder que se orientan hacia la consolidación de un nuevo sistema *mundial* de acumulación, que se configura a partir de estas grandes áreas metropolitanas del planeta y la vigencia del Estado-nación.

Bajo esa nueva realidad el *indígena* está afecto a nuevos códigos de poder que lo homogeneizan como un *otro* bajo un nuevo paradigma de la *diferencia* o la *multiculturalidad*. Porque como señala Harvey (2007, p.142) *el capitalismo produce heterogeneidad y diferencia y prospera con ellas, aunque dentro de ciertos límites...la acumulación de nichos de mercado, de preferencias diversas y la promoción de estilos de vida nuevos y heterogéneos se producen dentro de la órbita de la acumulación de capital*. Bajo lo que denomina como la nueva hegemonía liberal del espacio.

Esta idea hegemonía Santos (2000) la define como *racionalidad del espacio*. Dicha racionalidad es la que encarna el sujeto colonizador ya sea entendido como individuo, conglomerado social o sistema, aquel que avanza con los medios de producción a su favor, en pos la conquista de un espacio, que concibe como *vacío* y según la cual justifica su apropiación, así como la imposición de sus condiciones de poder. Como señala Lefebvre (2013), esa hegemonía que hoy se basa en la concepción *abstracta* del espacio, instalada por el pensamiento liberal y que favorece la circulación de las mercancías.

Sin embargo, los lugares que configura el sujeto indígena en su habitar la metrópoli, no son sólo fruto de esta racionalidad del espacio, sino de su intersección con la propia, la contra-racionalidad, como propone Santos (2000). Según este autor, esa contra-racionalidades son la del migrante, del pobre, del *colonizado*, etc, que co-existen en disputa por los sentidos hegemónicos del espacio. Una racionalidad sub-alternizada por siglos en el caso indígena, configurada a partir de conocimientos, prácticas y objetos propios, con los cuales enfrenta y habita las inserción en ese espacio hegemónico, que impone las condiciones materiales sobre su vida cotidiana.

La potencia de responder la pregunta por la *alteridad indígena* a partir del *espacio*, desde estos lugares donde comparece esta nueva/vieja relación colonizador/colonizado en la metrópoli, es que es posible observar la comparecencia material y practicada de los distintos lugares de habla que permanecen en tensión tras su formulación. Mediante la observación de las relaciones construidas entre los *sujetos* y los *lugares*, es posible acceder a las distintas racionalidades que comparecen en esta conformación contradictoria, única e indisoluble del espacio, que nos propone Santos. Distintos modos de conocimiento y producción que se imbrican bajo la forma resultante del *espacio habitado*.

Sobre esta posibilidad de reconocer las múltiples racionalidades o alteridades en el espacio y su diálogo Massey (2005, p. 105) va más allá, al proponer el concepto de *espacialidad* y plantear que *el espacio es la esfera de la posibilidad de la existencia en la multiplicidad; es la esfera en la que coexisten distintas trayectorias, la que hace posible la existencia de más de una voz. Sin espacio, no hay multiplicidad; sin multiplicidad, no hay espacio. Si el espacio es en efecto producto de interrelaciones, entonces debe ser una cualidad de la existencia de la pluralidad. La multiplicidad y el espacio son co-constitutivos*. Prosigue esta autora *una comprensión acabada de la espacialidad implica reconocer que hay más de una historia desarrollándose en el mundo y que esas historias tienen al menos una relativa autonomía* (Massey, 2005, p.117). Por ello la espacialidad sería una parte integral de la constitución de esas subjetividades políticas.

Sobre la base de este concepto se plantea una salida, para reconocer las voces y dar cauce a la condición interrelacional que encierra la pregunta por lo *indígena en la metrópoli*, buscando superar la paradoja colonial que aún plantea su formulación, pero también dando pie a develar la nueva complejidad que encierra su presencia en un nuevo contexto de producción del espacio.

Porque como recalca Becker respecto de la pregunta por lo indígena es *necesario incorporar una mirada epistemológica crítica, que previamente se haya despojado de supuestos biologicistas, de oposiciones binarias simplistas, de concepciones evolucionistas-liberales y sobre todo de la noción que estima que, ante la "supuesta" superioridad europea, los pueblos nativos vieron desarticular su cultura como quien pasivamente se deja dominar o agredir sin suponer reacción alguna de defensa* (Becker 2013, p.106).

4. OBSERVANDO LA ESPACIALIDAD MAPUCHE EN LA METRÓPOLI

¿Cómo son los espacios que produce hoy la población mapuche en el Área Metropolitana de Santiago? ¿Cuál es su relación con los cambios en los modos de producción y las formas de reconocimiento indígena que propicia el Estado tras sus ajustes neoliberales? ¿Cuál es su relación con la interpretación que otorgan los desplazados mapuche sobre su propio devenir como pueblo a través del espacio?

Esta pregunta principal y sus subsidiarias, en relación con el caso de investigación, fueron concebidas de manera interrelacionada, buscando deconstruir la naturaleza colonial que históricamente ha tenido la indagación epistemológica sobre la *alteridad indígena*. Conforme con éstas, la metodología se planteó como un modo de contribuir a observar, en clave del *espacio*, las relaciones, cruces y definiciones que se producen entre las voces implícitas tras las categorías científicas heredadas. Donde existe un *nosotros*, colonizador que hegemoniza las condiciones del espacio; y un *otro*, colonizado, resiliente a éstas. Usando los conceptos de Santos (2000), se pensó en una metodología que permitiera relevar las *racionalidades* y *contraracionalidades*⁴² que articulan, en su diálogo y tensión, ese conjunto indisoluble y contradictorio de objetos y acciones, que configuran el *espacio*. Esa dimensión que habitamos y donde damos sentido a nuestras existencias en el tiempo. Una metodología que permitiera observar la densidad que configura ese *espacio* o *espacialidad*, entendida como la esfera de la posibilidad, de la multiplicidad, del encuentro de las miradas, de las múltiples temporalidades en co-existencia. Por tanto, esfera de lo político, según el planteamiento de Massey (2005).

Acorde a estas definiciones, se optó por un esquema metodológico, de carácter cualitativo, a través del cual se pudiera desafectar al máximo la reducción *espacial* que han hecho las ciencias sociales respecto del fenómeno *mapuche* en lo *urbano*, al indagarlo preponderantemente como un fenómeno recortado en los *sujetos sociales*. Planteado como una categoría *estanca* y *fragmentada*, sin comprensión de las relaciones en el tiempo que éstos construyen con un medio que es un continuo en sus vidas, entre los lugares que dejan, a los que llegan y hacia los cuales se proyectan. Por tanto, se pensó como una metodología que permitiera comprender las trayectorias y las múltiples temporalidades y sentidos que configuran en relación al espacio que habitan, a través de su proceso de desplazamiento, el cual los ha llevado hasta sus presentes condiciones metropolitanas de vida. Comprender, por sobre todo, las rearticulaciones en el espacio que han desarrollado estos sujetos, para

⁴² Estos conceptos son abordados en el capítulo 4.2

persistir como un *pueblo* hasta hoy. Ante sí, ante *otros* y frente a modos *coloniales* de conocimiento, que continúan imponiendo las formas de reconocerlos en el espacio.

Lo que se planteó fue hacer una comprensión densa de un *proceso* en particular⁴³: el *desplazamiento* de la *población mapuche* hacia el Área Metropolitana de Santiago, desde mitad de la década de los setenta del S.XX en adelante. Marco temporal dado por el inicio y posterior consolidación de los ajustes neoliberales que desarrolla el Estado de Chile hasta nuestros días, los cuales reactualizan la hegemonía de los modos de colonización del territorio nacional. Nuevos modos de comprender la relación entre los *sujetos* y su medio, en función de la consolidación de un espacio global de intercambios y acumulación, que propicia el Estado, a través de nuevas formas de propiedad y modos ocupación de la tierra. Así como de nuevas formas de reconocimiento de los sujetos, que afectan directa e indirectamente a la población indígena del país. Cambios que marcan un nuevo período sobre la forma y los modos en que la *diáspora mapuche* llega y se asienta en la metrópolis de Santiago, desde hace aproximadamente 100 años. Desde la comprensión del caso, se buscó aproximarse a la comprensión de un cierto ámbito de investigación más amplio que aquí proponemos denominar la *migración indígena* en tiempos de producción posfordista⁴⁴.

La observación del caso se hizo sobre una unidad que definimos como la *espacialidad mapuche urbana*⁴⁵. Un artefacto categorial complejo, destinado a reconocer aquellos lugares delimitados, física, social, cultural y

⁴³ Según Neiman y Quaranta (2006, p.218) *el caso o los casos de estudio pueden estar constituidos por un hecho, un grupo, una relación, una institución, una organización, un proceso social, o una situación o escenario específico, construido a partir de un determinado, y siempre subjetivo y parcial, recorte empírico y conceptual de la realidad social, que conforma un tema y/o problema de investigación. Los estudios de caso tienden a focalizar, dada sus características, en un número limitado de hechos y situaciones para poder abordarlos con la profundidad requerida para poder abordarlos con la profundidad requerida para su comprensión holística y contextual. Por otro lado, señala Pérez Serrano (2004) respecto de los estudios de caso es que el único requerimiento es que posea algún límite físico o social que le confiera entidad. Su objetivo es llegar a la comprensión de la particularidad y complejidad de un caso, “en el intento de conocer cómo funcionan las partes que lo componen y las relaciones entre ellas para formar un todo”*

⁴⁴ Este cambio general del viejo modelo de acumulación capital a uno nuevo, yo lo denomino el cambio del fordismo (la cadena de montaje de producción en masa, la organización política de masas y las intervenciones del Estado del bienestar) a la acumulación flexible (la búsqueda de mercados especializados, la descentralización unida a la dispersión espacial de la producción, la retirada del Estado-nación de las políticas intervencionistas unida a la liberalización y la privatización). (Harvey, 2007, p.139)

⁴⁵ Esta definición se desarrolla sobre la propuesta de Santos (2000) que dice que el Espacio: *está formado por un conjunto indisoluble, solidario y también contradictorio, de sistemas de objetos y sistemas de acciones, no considerados aisladamente, sino como el contexto único en el que se realiza la historia.* Y de Massey (2005) que usa indistintamente el concepto de *espacio* y *espacialidad* y que señala que es la *esfera de la yuxtaposición potencial... fuente para la producción de nuevas trayectorias, nuevas historias.*

temporalmente, permeables al contexto metropolitano en los que son producidos en el cruce de distintas trayectorias migratorias *mapuche*. De personas y familias, que se auto-reconocen y proyectan como *mapuche*, a través de sus desplazamientos en el espacio. Lugares reconocibles dentro de la dinámica de la metrópolis, porque en éstos se emplaza y configura un proceso de revitalización y visibilización activa de una sociabilidad mapuche, que se re-encuentra desplazada de sus tierras de origen y se proyectan de manera colectiva a partir de aquí. Ex-céntrica de su territorialidad histórica reivindicada.⁴⁶ Como señala Delgado (1999) frente a la complejidad de fenómenos contemporáneos como la metrópolis, *es indispensable ... dotarse de técnicas con que registrar lo que muchas veces sólo se deja adivinar, estrategias de trabajo de campo adaptadas al estudio de sociedades inesperadas, pero también artefactos categoriales especiales, conceptos y maneras de explicación que, para levantar acta de formas sociales hasta tal punto alteradas, deberían recabar la ayuda tanto del arte y la literatura como de la filosofía y de todas las disciplinas científicas que se han interesado por las manifestaciones de la complejidad en la vida en general.*

Por tratarse de una unidad de observación compleja, abierta y permeable a la dinámica metropolitana, y cuya definición fue construida a lo largo de la propia investigación, la *muestra* de esta investigación se definió mediante un proceso de *vagabundeo*. Según Rodríguez, Gil & García (1999, p.110) se trata de un proceso *según el cual el investigador desarrolla una estrategia que le permite un progresivo reconocimiento del marco físico de la institución o comunidad y un acercamiento a las personas que lo comparten*. Sin una ruta predefinida, a través de este proceso de selección, se transitó por 10 *espacialidades* distintas durante la investigación, de las cuales finalmente se escogieron 4 para el análisis final. A todas las cuales se accedió gracias a una cierta familiaridad que se tenía con los interlocutores producto de haber compartido instancias anteriores dentro de lo que podríamos denominar el *mundo mapuche urbano*. En las espacialidades, se participó de las actividades que aquí se daban, permaneciendo según lo que el lugar proponía o admitía. Donde *no es para ir pá estar para ó mirando como hacen los winkas*, los chilenos o gringos, según el alcance hecho por la lamngen JH, otra de las colaboradoras de esta investigación, que en su *nütram* (conversación) distinguía una actitud distinta entre la gente *no mapuche* y *mapuche* que visitaban estos espacios.

⁴⁶Antileo (2012), como buena parte de los actuales intelectuales mapuche contemporáneos, plantean como territorio histórico el *Wallmapu*. Aquel territorio político pactado con la corona española al sur del río Bío-Bío hasta la actual región de Los Lagos y la expansión hacia el *Puelmapu* (el sur de Argentina) hasta el Atlántico que se produjo en toda su plenitud recién en el S.XIX, sobre áreas dominadas por el pueblo *Aónikenk* (tehuelche) y otros pueblos de la Patagonia.

La selección final de las espacialidades se definió en función de los siguientes criterios:

- Habían sido producidas dentro del período de estudio.
- En ellas se reconocía un conjunto de elementos físicos y prácticas organizadas en el espacio en función de conceptos mapuche;
- Se reconocía también una organización de ese mismo conjunto elementos y prácticas, en función de las dinámicas estructurales de la metrópolis;
- Se podía contar aquí con la colaboración de al menos un interlocutor mapuche, que participaba directamente en la producción de estas espacialidades y cuyo emplazamiento en la capital, individual o familiar, hubiera sido realizado durante el período de estudio.

De modo paralelo se trabajó con un grupo de 20 interlocutores o colaboradores, a los cuales se les segmentó del siguiente modo:

- Aquellos que se auto-reconocían *mapuche*, sin distinción de edad, ni sexo y que participaban de alguna de estas *espacialidades*. El criterio discriminador fue que pudieran reconocer una trayectoria migratoria, de ellos o sus familias, hacia Santiago. Se distinguió entre éstos, un grupo especial de quiénes habían vivido su experiencia dentro del marco temporal propuesto por esta investigación.
- Aquellos que trabajaban en el Estado y que a través de su actividad sostenían algún tipo de vínculo con población mapuche urbana usuaria del sistema público. Dentro de este grupo varios pertenecían al anterior grupo también.
- Aquellos que no se auto-reconocían como mapuche pero que participaban o habían participado de alguna de las espacialidades. En algunos casos coincidían con pertenecer también al segundo grupo.
- Aquellos ligados al ambiente académico y que tenían algún vínculo con los ámbitos de esta investigación, todos los cuales pertenecían también a alguno de los grupos anteriores.

4.1. La captura del espacio y la palabra: observación situada y *nütram*

Para el levantamiento y construcción de la información sobre las espacialidades estudiadas, se complementó un trabajo de campo, basado en métodos inmersos en la realidad estudiada, y una revisión crítica de fuentes secundarias. Lo primero se hizo mediante el uso de la *observación situada* y el *nütram* (conversación entre cercanos), dos modos no disruptivos de permanecer, compartir y observar los lugares de estudio, a través de y con, los interlocutores. Habitando la espacialidad del encuentro. Como señala

Deslauriers (2004, p.6), *el investigador intenta simplemente no perturbar indebidamente el medio observado, no más de lo que un participante común y corriente lo haría.*

Respecto del trabajo de campo, la *observación situada*, se entendió como un método para comprender las *espacialidades* desde el *habitar*. A través de esta categoría se dio coherencia a un conjunto de notas de campo e imágenes capturadas a partir de experimentar la *espacialidad*. Del desplazarse, permanecer e interactuar con los objetos y prácticas que las configuraban, reconociendo sus límites, configuraciones y dinámicas. Aun cuando se le pudiera emparentar con técnicas propias de la etnografía como la *observación flotante* o la *observación participante*, etc, aquí no se buscó asumir el rigor metodológico de dichas técnicas, cuyo objetivo central es la descripción densa de las prácticas cotidianas en sí. Aquí las observaciones revistieron un carácter más abierto, en dialogo con metodologías de la arquitectura, donde lo que se coloca al centro es un modo de observar, por tanto, de describir a partir de la captura de la *espacialidad*. Ese registro de la forma y el modo en cómo se imbrican *prácticas y formas construidas*, haciendo lugar. Como señala Auge (2001, p.97) el etnólogo, *en todos los casos, como el arquitecto, debe captar en el objeto singular aquello que tiene a la vez de particular y general, de original y de representativo*. Y como prosigue el autor: *el problema de las fronteras, de las rupturas o de las transiciones les es común.*

Por otra parte, el *nütram*, da cuenta de un concepto que delimita un espacio de comunicación oral, de intercambio de conocimientos propio del mundo mapuche, que resultaría absolutamente reduccionista, comprenderlo meramente como *conversación*, aunque su traducción es oportuna en su uso más trivial. Por esta razón la idea del *nütram* se utilizó como el concepto más adecuado para traducir y explicar a los colaboradores de la investigación la idea de *entrevista semi-estructurada*. Pero su aplicación permitió superar con creces los alcances procedimentales rígidos del instrumento original escogido. Bourdieu (1999) señala que *tratar de saber qué es lo que se hace cuando se establece una relación de entrevista es, en primer lugar, intentar conocer los efectos que pueden producirse sin saberlo a raíz de esa especie de intrusión siempre un poco arbitraria que está en el origen del intercambio (en particular, por la manera de presentarse y presentar la encuesta, los estímulos brindados o negados, etc); es tratar de poner de relieve la representación que el encuestado se hace de la situación, de la encuesta en general, de la relación particular que se establece y de los fines que persigue, y explicar las razones que lo llevaban a aceptar participar en el intercambio.*

El *nütram*, como modo de observación, como un medio para comprender la realidad, se lo definió finalmente, como el espacio de circulación de la

palabra que se abrió con cada uno y una de los interlocutores de esta investigación a partir de la aplicación inicial de este concepto; de todas las conversaciones y relaciones tejidas en el tiempo, a partir de aquí, en las citas y encuentros casuales en las propias *espacialidades* analizadas, durante varios momentos distintos de la investigación con varios de ellos y ellas. A veces conversando extensamente; otras veces compartiendo prácticas, sin necesariamente existir conversación alguna mediante, más allá del saludo protocolar, aunque con una pregunta recurrente al final por parte de ellos y ellas: *Y ¿Cómo va su trabajo... su investigación peñi? o lamngen?*, según fuera el caso⁴⁷. Momento que servía para refrescar y poder explicar algunas ideas en desarrollo, en un lenguaje accesible para los colaboradores, lo que siempre abría nuevos temas y desafíos.

Reivindicar el uso de este concepto, no es una formalidad vacía, sino que supone plantear una práctica descolonizadora en los modos de insumar la respuesta a la interrogación científica, al considerar el potencial explicativo que abre la circulación de la palabra en su contexto. Más aún si en ese espacio existe la posibilidad del intercambio del *mapudungun* (lengua mapuche). Sobre todo en el marco de un pueblo-cultura como el *mapuche*, donde su forma privilegiada de transmisión de conocimientos, sigue siendo oral y co-presencial. Según Antileo & Alvarado (2017, p.35), autores que también recurren a este concepto como medio de investigación, *la palabra nütram –conversación y relato en mapudungun –tiene esta doble y quizás múltiple acepción que abarca el dialogar y el contar, desde lo más nimio a lo más profundo, que contempla los tiempos, las pausas y las confianzas para preguntar sobre diversas materias*⁴⁸. Según Chihuailaf (1999, p.103) *la estructura del Nütram, conversación como arte, si la observamos desde el lado occidental que también nos habita. Implicaba una variedad o suma de “géneros literarios” (al parecer sin paralelo en la cultura chilena): presentación, saludo, mensaje propiamente tal, y “documentación”*.

El *nütram* implica un espacio de proximidad y confianza, bajo el reconocimiento de un *nosotros* en común, entre investigador e interlocutor, siendo parte de un mismo tejido social, más allá de las limitaciones espaciales impuestas por la formalidad de la propia investigación *científica*, como de las propias condiciones cotidianas de existencia. Al respecto señala Speed (2008), citada por Baronett, Mora, Stahler-Sholk (2011, pág.24.), *consideramos que el escuchar y tomar en serio la palabra de los sujetos con*

⁴⁷ Ser tratado como peñi (hermano) por los hombres, o lamngen (hermano) por las mujeres que colaboraron con la investigación, así como de mí hacia ellos y ellas en los mismos términos, es indicador de mi condición situada al interior de ese mundo mapuche de la metrópoli. De no ser apreciado como un extraño.

respecto a su propio movimiento, reconociendo honestamente la “posicionalidad” del investigador al acompañar el proceso desde adentro de la comunidad, es parte de una práctica de descolonización de las ciencias sociales.

Por otro lado, Bourdieu (2010, p.530) señala que *en efecto la proximidad social y la familiaridad aseguran dos de las condiciones principales de una comunicación “no violenta”. Por una parte, cuando el interrogador está socialmente muy próximo a quien interroga, le da, gracias a su intercambiabilidad, garantías contra la amenaza de que sus razones subjetivas se reduzcan a causas objetivas y sus elecciones se vivan como libres al arbitrio de los determinismos objetivos puestos de relieve por el análisis. Por otra parte, se constata que en este caso también queda asegurado un acuerdo inmediato –que constantemente se confirma- respecto de los presupuestos concernientes a los contenidos y las formas de comunicación: acuerdo que se afirma en la emisión ajustada, siempre difícil de obtener de manera consciente e intencional, de todos los signos no verbales, coordinados con los signos verbales, que indican cómo debe interpretarse tal o cual enunciado, o bien cómo lo interpretó el interlocutor.*

Los *pu nüttram* fueron el modo de levantar información biográfica sobre los desplazamientos, emplazamientos y las espacialidades desarrolladas por los interlocutores, pero también fueron la fuente desde donde se rescataron conceptos del *mapudungun* que nos permitieron abarcar, o rodear, la idea de *espacio* desde el conocimiento mapuche, entendido como aquel concepto que indaga sobre la relación construida entre el ser humano y su medio. Al rescatar conceptos del *mapudungun* en uso en la metrópoli que se pusieron en circulación en los propios *nüttram*, se pudo establecer un modo de comprender, algo que Becker define como la *imbricación entre el uso de palabras y los contextos socioculturales de significación que constituyen diversas “formas de vida”* (Becker, 2013, pág. 101). Por eso a través del análisis de esta investigación muchos conceptos del *mapudungun* van siendo traducidos de diversos modos según el contexto de su implicación, porque como señala el propio Becker (2013, p.113) *el significado de un término es su uso comunitario.*

4.2. La yuxtaposición como ejercicio de análisis del espacio

Con toda la información recopilada, se desarrolló un análisis de recomposición espacial, sobre el caso del desplazamiento mapuche al Área Metropolitana de Santiago, de 1975 en adelante, y de la *espacialidad mapuche urbana* que emerge a partir de este proceso, en base a un ejercicio reflexivo de *yuxtaposición*. Un modo de observación propuesto por Bordieu (2010, p.9), para develar la complejidad del espacio social que hoy configura la vida

metropolitana: *el espacio de los puntos de vistas*. Dice el autor que *para comprender qué sucede en lugares que, como las “urbanizaciones” o los “conjuntos urbanísticos”, y también muchos establecimientos educacionales, reúnen a personas a las que todo separa, obligándolas a cohabitar, sea en la ignorancia o la incomprensión mutua, sea en el conflicto, latente o declarado, con todos los sufrimientos que resulta de ello, no basta con explicar uno de los puntos de vista captados por separado. También hay que confrontarlos como ocurre en la realidad, no para relativizarlos dejando actuar hasta el infinito el juego de las imágenes cruzadas sino, muy por el contrario, para poner de manifiesto, por el mero efecto de la yuxtaposición, lo que resulta del enfrentamiento de visiones del mundo diferentes o antagónicas: es decir, en ciertos casos, lo trágico, que nace de la contraposición, sin posibilidad de concesión ni compromiso, de puntos de vista incompatibles, por estar igualmente fundados como razón social*. Por su parte Rivera (2013, p.6) plantea que: *el registro de tales tensiones, resistencias y antagonismos no debe limitarse a la constatación de vínculos entre culturas alejadas en el tiempo, el espacio o el lenguaje, porque el conflicto surge más fuerte ahí donde las formas de vida se entrelazan en la pertenencia a un común dispositivo de poder*. En este caso ese dispositivo lo entendemos como la metrópoli global.

La *yuxtaposición* se perfiló como un ejercicio sistemático mediante el cual se confrontaron los distintos registros de conocimientos, los distintos lugares de habla y sentidos otorgados al espacio, que emergían en la observación de esas *espacialidades*. Desde los sujetos que las producían y habitaban; desde las estructuras que las configuraban y normaban; y desde los investigadores que las han interpretado. Mediante este ejercicio se llegó a una comprensión densa de las distintas racionalidades que se superponían en la organización del sistema de objetos y acciones que daban forma a estas *espacialidades*. Entendiendo por *objetos* todas aquellas variables, externas a los sujetos, que determinaban las condiciones físicas, normativas y de propiedad en que se desarrollaba la espacialidad. Y entendiendo por *acciones*, todas aquellas prácticas, conocimientos y discursos, asociados a los sujetos, que se desarrollaban con el fin de producir esos espacios con un sentido propio.

4.3. Articulaciones en el espacio como categorías de análisis

Mediante este modo de análisis se colocó especial interés en identificar aquellos planos de intersección que se daban entre los sujetos y las estructuras, en función de la conformación y proyección de estas *espacialidades* en el tiempo. Articulaciones en el espacio dadas entre los imperativos normativos y físicos que configuran la metrópoli, y la cotidianeidad vivida por los individuos y las familias *mapuche* en su

desplazamiento hacia ésta. Factores de la producción de estas *espacialidades*. De acuerdo con esto, el análisis terminó siendo organizando en torno a tres articulaciones en el espacio que se consideraron claves para comprender el caso: sujeto/Estado; residencia/ocupación; sujeto/mundo mapuche. El primer grupo quedó referido a todas aquellas instancias en que era posible reconocer algún vínculo establecido, entre los individuos y/o las familias, con las políticas públicas o las instituciones del Estado, y los cuales tenían alguna incidencia sobre su desplazamiento y/o emplazamiento en el territorio. El segundo grupo aglutinó aquellas relaciones establecidas por los sujetos en su desplazamiento hacia Santiago y posterior emplazamiento, en función del desarrollo de actividades productivas y la obtención de un lugar donde vivir. Y el tercer grupo reunió todos aquellos vínculos que sostenían los sujetos en el tiempo, con sus modos propios de relación y proyección como pueblo en el espacio.

Estas articulaciones en el espacio fueron analizadas, en función de la *yuxtaposición* de los distintos lugares de habla que las implicaban. Por un lado, la racionalidad hegemónica productora del espacio, propiciada por el Estado y el mercado, a través de las transformaciones en los modos de producción y las formas de reconocimiento sobre los sujetos *indígenas* durante el período. Por otro lado, la contra-racionalidad del espacio desarrollada por las propias personas y familias *mapuche*, en función de desplazarse, emplazarse y construir sus lugares en la metrópolis bajo un auto-reconocimiento y proyección activa como mapuche.

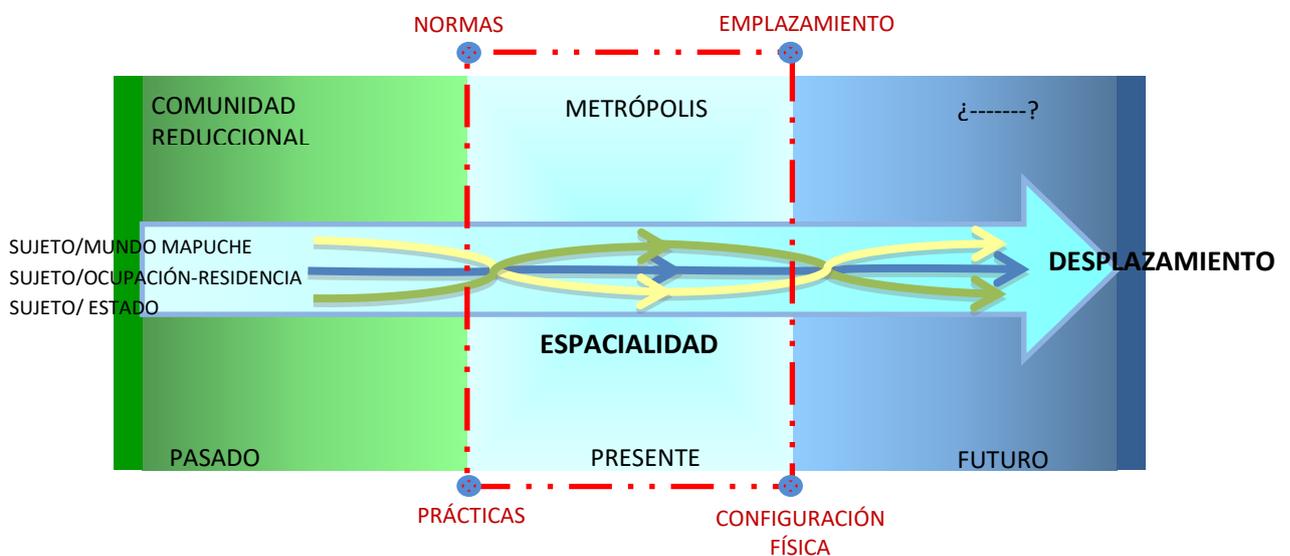


Ilustración 2: Esquema conceptual sobre categorías de análisis para comprender los desplazamientos y las espacialidades observadas. Elaboración propia.

El círculo de reflexividad se complementó triangulando este análisis con una *lectura situada* de textos, desde una perspectiva crítica y decolonial, buscando develar los lugares de habla que están tras las ideas formales que se han planteado sobre lo *mapuche* y su *presencia* en lo urbano. Como señala al respecto Becker (2013, p.113) incorporando *una perspectiva reflexiva de análisis que conduzca a abordar los recursos argumentativos y las tácticas discursivas de poder que sostienen determinados significados como hegemónicos*. Además de contrastar los hallazgos con los aportes teóricos de otros autores, ligados principalmente a tópicos como: la *migración contemporánea e indígena*; el *espacio*, desde la geografía crítica y poscrítica; y el *colonialismo-decolonialismo*, colocando especial atención a la producción de autores indígenas y mapuche en esta línea. A grandes rasgos se podría señalar que el denominador común, a toda esta literatura con la que se terminó dialogando, es que en ella se configura un marco de comprensión de la realidad social, basado en la observación de la relación entre las estructuras de dominio versus la agencia de los sujetos. Entre la metrópolis construida versus la ciudad vivida, en términos de Lefebvre.

Por último, los análisis fueron triangulados con la mirada propia, como investigador *situado*, inserto desde hace 18 años dentro de la trama de relaciones urbanas que componen el mundo social *mapuche* de Santiago. El cual se busca describir y comprender, de un *modo científico-racional*, siendo miembro de una familia mapuche más, la cual lleva tres generaciones de descendencia emplazada en Santiago. Situado dentro de una trama de relaciones parentales, sociales, lugares, ritos, prácticas y objetos, que se comparten y sostienen en común, con varios de los interlocutores de esta investigación. Un aspecto que facilitó el manejo de ciertos códigos semánticos que se generan y proyectan dentro de un grupo humano que, de manera histórica, ha buscado diferenciarse en el espacio.

5. MIGRACIÓN INDÍGENA CONTEMPORÁNEA: LA PRODUCCIÓN DE LA OTREDAD A TRAVÉS DEL ESPACIO

El discusión más amplia y contingente, dentro del cual se enmarca esta investigación doctoral, es sobre la *migración indígena*. Entendida como un más de los movimientos masivos de personas que se están desarrollando hoy, a escala global, a consecuencia de las transformaciones en los modos de producción del espacio, bajo el neoliberalismo o posfordismo.

En lo más específico e histórico, *migración indígena*, entendida como un particular y vigente desplazamiento impuesto a pueblos milenarios del continente, bajo la continuidad de formas coloniales de dominio del espacio. Pesa a su vigencia, la *migración indígena*, es un tópico escasamente visibilizado hoy en la discusión académica. Minorizado frente a los movimientos migratorios transnacionales, de mayor envergadura que acontecen en el continente; naturalizado como un desplazamiento interno a los Estados nacionales. Tampoco lo fue durante el siglo XX, cuando quedó subsumida su comprensión, bajo las llamadas migraciones campo-ciudad, que provocaron el boom urbano del continente y donde los indígenas desplazados, fueron invisibilizados como campesinos dentro de la mayoría de la construcción académica.

Hoy, las ciencias sociales han tendido a situar esta discusión, en función del reconocimiento de un *nuevo sujeto* que emerge en muchas urbes del continente a fines del siglo XX y que se lo denomina como *indígena urbano*. Un sujeto de estudio, que se descubre, observa y construye a partir de las estadísticas que comienzan a desarrollar varios Estados del continente en esta época, cuando se comienza a incluir la categoría *indígena* en los censos nacionales de muchos países de la región. Constatación cuantitativa, que vino a falsear la idea instalada por las propias ciencias sociales, a través de prácticamente todo el S.XX, que estas poblaciones habitaban exclusivamente en áreas rurales. Esos pueblos y poblaciones que se mantenían en regiones no urbanizadas, al interior de los Estados.

Sin embargo, para esta investigación, desde un punto de vista del espacio, la construcción del fenómeno de la migración indígena, desde esta clave dicotómica urbano/rural en que se reconoce a los sujetos migrantes, estanca la posibilidad de comprender el proceso de desplazamiento que hay detrás de éstos. De cómo sus trayectorias a través del espacio son parte y dan cuenta del presente que habitan en su nueva condición urbana. ¿Qué los hace llegar hasta ahí y emplazarse bajo las condiciones que lo hacen?

Desde un punto de vista crítico, esta entrada también naturaliza el hecho que la nueva realidad *indígena urbana* que se reconoce, emerge a través de los instrumentos formales impuestos por la racionalidad que hegemoniza la producción del espacio. Llámese por esto censos, leyes, ciencias sociales o tendencias de mercado. Sus sesgos definen el momento histórico y la forma en que se reconoce la emergencia en de este *nuevo sujeto indígena*, ahora considerado urbano también.

Por eso para esta investigación con foco en el espacio, comprender el fenómeno de la *migración indígena*, recortado sólo en la nueva realidad demográfica urbana que componen, reconociendo *individuos indígenas* emplazados per sé en las grandes áreas urbanas del continente, fragmenta la posibilidad de comprender el vigente proceso de desposesión y desplazamiento que están enfrentando los cuerpos sociales a los cuales pertenecen. Se fragmenta la posibilidad de comprender cómo estos flujos son producidos bajo la continuidad de formas de domino colonial que los afectan tanto en áreas rurales como urbanas. Y de cómo, a través de estos flujos, también se rearticulan sus propias formas colectivas como *pueblos y culturas* en el espacio.

Frente a este planteamiento, la investigación articula una reflexión teórica sobre la *migración indígena contemporánea*, en una clave del espacio, buscando complejizar esta entrada, positivista y estanca, al tema. Desarrolla puentes conceptuales, para comprender las relaciones entre las vigentes condiciones de dominio y producción del espacio que estructuran ese proceso de desplazamiento, con los lugares que configuran y desde los cuáles emergen como *sujetos indígenas* en las ciudades. Busca abrir la posibilidad de reconocer el relato de sus propias trayectorias en ese transcurso a través del espacio, de manera de profundizar en la lectura sobre cómo se construye esa *alteridad indígena* que se espacializa, hoy, en las metrópolis del continente.

Tensionando la mirada cartográfica del espacio indígena en el continente

El año 2010 se estimó que la población *indígena* de América Latina eran 44,8 millones de habitantes, cifra en las que estaban representados 826 pueblos distintos y que corresponden a un 8,3% de la población total de la región (CEPAL, 2014). A ellos se suman unos 200 pueblos más, que se estima, permanecen aún en aislamiento voluntario, no cuantificados demográficamente, en áreas de poca accesibilidad para los Estados. Del total de población indígena cuantificada, se estimaba hacia la ronda de censos del año 2000, que el 40% era urbana, cifra que subió al 50% en la

ronda del año 2010. Todas estimaciones construidas sobre la fragilidad conceptual y las diferencias metodológicas, que aún persisten entre los Estados y sus instrumentos de medición⁴⁹, considerando los diez países que hasta la fecha han incluido la variable indígena en sus censos⁵⁰. Estos son los datos que compila y analiza CEPAL, relevan la importancia demográfica que aún tienen los *pueblos indígenas* en el continente y el peso demográfico que ha adquirido su presencia en las urbes del continente durante las últimas décadas, desde que los Estados han tenido el interés de visibilizar su presencia.

Bajo el amparo de estructuras de gobernanza internacional y la promoción conjunta de derechos diferenciales, de carácter *universal*⁵¹, como la ONU, a partir del fin del milenio se establece un giro en el tipo de las políticas públicas hacia la población indígena en los Estados de la región. Por primera vez y de manera transversal, muchos países reconocen formalmente la presencia los *pueblos indígenas* al interior de sus proyectos nacionales. La inclusión en los censos nacionales, cambios constitucionales o la firma del Convenio n°169 de la OIT, dan cuenta de este hecho. Se los visibiliza como *otros* internos a los territorios nacionales, sujetos a derechos diferenciales, en virtud de su reconocimiento como *pueblos indígenas* u *originarios*, bajo el relato de los Estados de raíz latina; como *primeras naciones o dueños*, bajo la trayectoria de los Estados de raíz anglo.

Es importante no olvidar que esta nueva visibilidad que adquieren los pueblos indígenas del continente dentro de las agendas nacionales durante las últimas décadas, ocurre de manera paralela, a los arreglos estructurales neoliberales que hacen éstos, bajo los lineamientos del Consenso de Washington hacia a fines de la década de los noventa del S. XX. Esto articula, lo que varios autores denominan el giro multicultural del Estado frente al tema indígena (Hoffmann & Rodríguez, 2007; Rodríguez L. , 2011; Hale, 2004). Un tipo de encadenamiento programático, racial, social y

⁴⁹ Respecto a este se recomienda Valdés (2008)

⁵⁰ *La experiencia de América Latina en materia de censos de población y vivienda muestra que el número de países que ha incluido la identificación de pueblos indígenas ha ido aumentando significativamente. Mientras que en las décadas de 1970 y 1980 se disponía solo de enumeraciones censales aisladas, las rondas de 1990, 2000 y 2010 revelaron una mayor visibilidad estadística de estos grupos, sobre todo como consecuencia de las demandas y presiones de las organizaciones indígenas, de la respuesta positiva de los órganos de gobierno especializados y del apoyo de organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales, académicos y otros (CEPAL, 2014, p.89)*

⁵¹ *En 1982 se crea el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (WGIP), como una sub-comisión de la Comisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías de la ONU y en 1989 se promulga el Convenio N°169 de la OIT como reemplazo del Convenio N°107 de 1957, sobre reconocimiento de minorías étnicas y tribales.*

económico, bajo la renovada óptica liberal del Estado. Al respecto señala CEPAL (2014, p.34) *El proceso de inclusión del indígena y lo indígena en el aparato y la construcción del Estado ha ocurrido con contradicciones e incluso retrocesos. Debe recordarse que el contexto en que surge el “constitucionalismo multicultural” fueron las reformas neoliberales del consenso de Washington y la necesidad de relegitimación del Estado, neutralizando a su vez las demandas indígenas.* Hale (2004) llamará a este proceso, de manera crítica, como la formulación del *indio permitido*. Un nuevo sujeto social que es admitido como ciudadano, bajo las condiciones hegemónicas del Estado neoliberal.

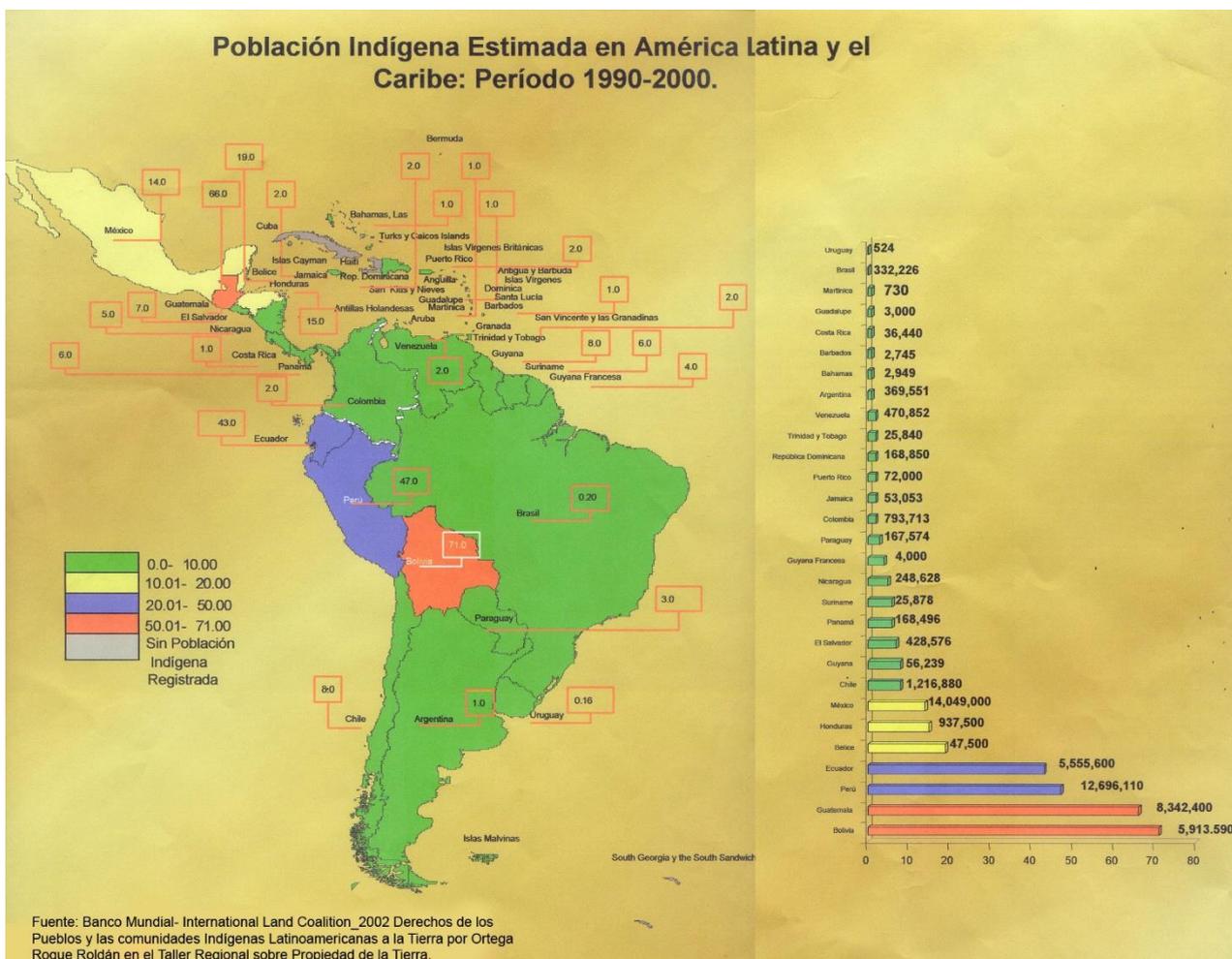


Ilustración 3: Mapa Población Indígena Estimada en América Latina y el Caribe: período 1990-2000. Fuente: Banco Mundial-International Land Coalition_2002

Sin embargo, en la formulación de este reconocimiento tendrán suma importancia las grandes movilizaciones indígenas que recorren el continente durante la década de los noventa del S.XX, así como la acción de dirigentes indígenas que llegarán a las esferas de discusión de la ONU, para presionar las diversas respuestas que construirán las estructuras de gobernanza nacionales, a fin del milenio, bajo esta lógica multicultural. Desde la perspectiva de los actores, para Le Bot (2009) este será el tiempo de la Gran revuelta Indígena, o de la Emergencia Indígena, para Bengoa (2000).

A pesar del paso de reconocer formalmente, la presencia indígena en los territorios, según CEPAL (2014, p.68), *la situación presente de los pueblos indígenas es compleja y heterogénea. Algunos permanecen en aislamiento voluntario, mientras que otros aún viven bajo situación de servidumbre. Los pueblos transfronterizos enfrentan amenazas relacionadas con la militarización, el tráfico de drogas y la sobreexplotación de recursos naturales. Otros pueblos sufren el desplazamiento interno y pasan a ser mayorías en los barrios marginales de las ciudades. En todos los casos, sus vínculos con el ecosistema donde habitan continúan siendo vitales y contribuyen a definir sus prácticas de espiritualidad, cosmovisión, formas de vida y organización, así como de alimentación y vestuario (UNIFEM, UNICEF y ACNUDH, 2008).*

Este enunciado da cuenta brevemente de una serie de aspectos recurrentes que hoy configuran la realidad los pueblos indígenas del continente, avalados por gran parte de la investigación académica existente en torno a muchos casos y realidades nacionales distintas. Varios de los aspectos señalados se pueden extrapolar a los procesos de *migración indígena* en desarrollo. Grafican, en parte, lo que se vive en los lugares *tradicionales* que habitan estos pueblos y que son causas de sus desplazamientos. Como también, en parte, grafican la situación que viven en uno de sus lugares de destino más frecuente, las grandes áreas urbanas del continente.

Pese a la aparente heterogeneidad de situaciones descritas, para esta investigación, desde el punto de vista del espacio que construye, todas son manifestaciones de un mismo proceso que, por fuerza o ley, inserta a estos pueblos, dentro de un nuevo marco de relaciones de producción y poder, de escala global, y que los implica en sus vidas cotidianas. El cual siguen enfrentando desde un *nosotros*, como pueblos y culturas anteriores y en alteridad a los Estados.

Sobre los territorios de emisión

Los actuales pueblos indígenas, por un lado, en sus territorios de origen, están sometidos a la presión de nuevas formas liberales de explotación económica, de carácter formal e informal, que se emplazan y expanden en estos lugares. Gatilladas por una nueva demanda global de recursos naturales. Desde el narcotráfico hasta mega inversiones extractivistas responden a esta misma lógica. Y en ambas situaciones, la instalación de estas actividades justifica también un nuevo tipo de presencia legal y militar del Estado en sus territorios de origen.

Para CEPAL los vínculos que sostienen estos pueblos con estas áreas de origen que aún habitan, articularían lo propio de su condición de *otredad* en el espacio: su cosmogonía, espiritualidad y prácticas culturales. Sin embargo, esos vínculos se enuncian en una clave ecosistémica, que abstrae la causalidad histórica y política inmediata, que los ha llevado a situarse en estos lugares: los Estados nacionales y el mercado mundial. De esta manera se omite el papel que les cabe a estos agentes en los vigentes procesos de colonización del espacio, que se siguen perpetuando sobre estas áreas indígenas y condicionan sus modos de emplazamiento y desplazamiento a través del territorio. No se visibiliza la potestad hegemónica que aún tienen sobre estos temas, mediante la regulación del uso y la propiedad de la tierra, bajo los espacios nacionales que delimitan.

Si bien es cierta la importancia cultural y productiva que revisten para estos pueblos originarios las áreas no urbanas que aún habitan, ese tipo de descripción establece una reducción conceptual de lo que significan la relación con la tierra y con sus tierras, en términos del dominio del espacio. Este enunciado no da cuenta de la condición de *confinamiento*, ni del mecanismo de control social sobre los emplazamientos y desplazamientos a través del espacio, que han configurado de manera histórica, y aún constituyen las áreas indígenas.

Los actuales territorios indígenas, se constituyen como áreas de *reserva* para el proyecto liberal del Estado-nación moderno, los cuales son conservados fuera del mercado de la propiedad privada de la tierra hasta fines del S.XX, cuando se descongela el interés por éstos, a partir de las transformaciones neoliberales. Cuando las tierras que habitan se disponen al servicio de una nueva demanda mundial de *comodities*, bajo la racionalidad del Estado neoliberal. Como señala Escárzaga (2004): *las poblaciones indígenas antes olvidadas, particularmente las asentadas en los territorios selváticos, no obstante, su escaso peso demográfico, se convirtieron así en un actor relevante para el sistema internacional, en tanto que los recursos*

naturales de los que han sido depositarios durante siglos, adquirieron un valor considerable para el mercado mundial.

Sobre los territorios de llegada

Por otra parte, la visibilidad que se construye de estos pueblos indígenas que llegan a emplazarse en áreas urbanas, es eminentemente en función del reconocimiento de sus condiciones de pobreza, en general, mayores que el resto de la población urbana. Un panorama ampliamente documentado por buena parte de la producción académica en los más variados casos a través del continente. Para esta entidad supranacional, este fenómeno *en algunos casos se deriva de procesos migratorios de larga data y en otros se asocia a la expansión de las ciudades o a que estas se fundaron en territorios indígenas* (CEPAL, 2014). Esta enunciación relaciona implícitamente la población *indígena* con lo *urbano*, en función a tres procesos distintos: la migración campo-ciudad; la expansión del límite urbano; y el despojo territorial. Todos procesos implicados entre sí, bajo el avance de una misma racionalidad dominante, productora del espacio.

Sin embargo, no se da cuenta el hecho que dicho emplazamiento de la población indígena se da en áreas urbanas que están sometidas a las dinámicas de fragmentación espacial, que propicia también las nuevas formas liberales de producción del espacio en función del mercado del trabajo y el suelo. Señala CEPAL (2014): *la creciente presencia indígena en las ciudades es otro reto para las políticas públicas, puesto que en muchos casos los miembros de estos pueblos quedan sometidos a condiciones de extrema pobreza y viven en zonas marginales, con dificultades para acceder a los servicios básicos y sin acceso a empleos dignos, todo ello como resultado de la discriminación estructural que los afecta.*

Para Contreras (2007), en el presente momento histórico, bajo el paradigma del Desarrollo Humano, precisamente uno de los modos en que se reactualiza la dicotomía barbarie-civilización frente al tema indígena, es en clave de pobreza. Como una nueva condición de *retraso* frente a la modernidad occidental. Bajo la nueva impronta de este nuevo *desarrollo* liberal, la acción de los Estados sobre los indígenas se comenzará a enfocar en un esfuerzo por sacarlos de esta nueva condición de retraso, de carácter material, que los afecta. Retraso frente al acceso a ciertas pautas de bienes y servicios que el resto de la ciudadanía tiene provisionadas bajo condiciones urbanizadas de vida. Civilizadas.

Su llegada a las urbes los somete a nuevos estilos de vida, a nuevos aspectos de nivelación material como acceso a luz eléctrica, agua potable, vivienda, caminos o internet. Aspectos que urbanizarían sus *retrasados* modos de vida, heredados de su anterior condición *rural*. Se los introduce en nuevas condiciones materiales y epistemológicas de existencia, a las que se accede hoy, bajo el subsidio del Estado y mediando la acción de empresas privadas.

Más allá de los vínculos con el ecosistema y la pobreza

Los particulares vínculos que sostienen con el *eco-sistema* y que marcarían su alteridad en el espacio, bajo lo planteado por CEPAL, no se tratan de relaciones inmutables a través de los siglos, ni están separadas de las vigentes estructuras de domino que aún los afectan. Por el contrario, los modos colectivos en cómo se relacionan con el medio que hoy habitan, han debido atravesar y saber adaptarse a las distintas capas de colonización que han sufrido, para poder persistir hasta hoy, autoafirmandose como pueblos. El reconocimiento formal otorgado por los Estados es una cuestión reciente y de muy corta data con relación a su historia.

Sus cosmogonías, desde las cuales siguen proyectando sus identidades colectivas en el espacio, permanecen ancladas a un tiempo mítico, ubicuo en un lugar intangible de la memoria, que sólo a veces está asociado a los lugares en que actualmente habitan. Sus relaciones con ese medio necesariamente se han ido transformando en el tiempo, para dar continuidad a sus formas y modos colectivos en el espacio, bajo las distintas etapas colonización que han debido enfrentar.

El panorama de situaciones contingentes que afectan hoy las condiciones de vida de la mayoría de los pueblos indígenas del continente en sus territorios de origen, más que una amenaza a su *identidad cultural* o a su *posibilidad demográfica*, como se cifra bajo el aura *conservacionista* que promueven CEPAL y las políticas multiculturales de los Estados, son elementos condicionantes para nuevas formas de respuesta que deben desarrollar con el fin de seguir proyectando su *alteridad* como pueblos en el espacio. Para seguir existiendo frente a una nueva oleada homogeneizadora de estructuras de dominio y producción que se le sobreponen a su realidad y que constituyen una nueva capa de colonización territorial que se les impone bajo el neoliberalismo.

Así también sucede con las situaciones que afrontan, al emerger en las grandes urbes reconocidos como pobres. Como sujetos no insertos en el mercado de la propiedad privada de la tierra, ni en el mercado formal del

trabajo. Su inserción obligada bajo estos códigos y la crudeza cotidiana que ellos les plantean, son nuevas condicionantes, a las que también deben sobreponerse, para dar continuidad a sus formas y modos colectivos en el espacio. Los que no se encuentran fragmentados, bajo la dicotomía urbano-rural con que se imponía a su reconocimiento como sujetos indígenas.

5.1. Desposesión y desplazamiento indígena

Cuando se reconoce la condición indígena urbana, en clave de *pobreza*, como retraso material de los sujetos frente a una condición universal óptima, se vuelve a situar, de modo colonial, a los individuos y los pueblos que componen, bajo la linealidad espacio-temporal de occidente. Se reconfigura el lugar del indígena, en función del retraso material que tendrían respecto de los criterios de desarrollo y estándares de vida, impuestos por quién coloniza el espacio. Por quién tiene la hegemonía sobre su dominio, producción y conocimiento. Donde la *pobreza*, es construida como un indicador de objetivación científica, mediado por instrumentos de medición económica y social, que operan sobre las sociedades indígenas bajo los Estado nacionales.

Bajo la clave de la *pobreza*, se omite el espacio-tiempo del colonizado. Del que está del otro lado siendo objetivado, como *indígena pobre* en la ciudad y que se asume como el sujeto migrante. En esa imagen estática del reconocimiento formal otorgado por la racionalidad de quién coloniza el espacio, no hay posibilidad de comprender el proceso que ha existido, para llegar a la actual condición urbana. Tampoco de comprender la relación de poder que se ejerce sobre el colonizado en esa definición. Por tanto, no hay posibilidad de reconocer por voz propia, la trayectoria de *empobrecimiento* que ha traído a esos sujetos hasta este presente.

En ese vacío del conocimiento, se asume como argumento dado, que los indígenas, llegan a las grandes urbes, en busca de mejores condiciones de vida. Superiores a las previas, existentes en su pasado rural. Sin embargo, no existe comprensión de las interpretaciones y proyecciones que ellos mismos trazan, frente a ese aparente hecho objetivado, que los reconoce de manera deshistorizada en el espacio urbano.

Porque, qué significa para esos individuos y los pueblos que conforman, desplazarse y emerger, siendo visibilizados como *indios* y *pobres*, dentro de un nuevo espacio-tiempo, hoy metropolitano y global. Excéntricos no sólo de sus lugares de origen, sino también sus propias matrices epistemológicas, pero por ello dejando de habitar el espacio-tiempo que configuran los cuerpos sociales a los que pertenecen. Racional y relacionalmente muy distintos, a las formas sociales que prefigura el Estado y el Mercado.

Al considerar las trayectorias de esos sujetos *indígenas*, sus relatos como pueblos y las situaciones que hoy los afectan, resulta más preciso para esta investigación, reconocer y situar el fenómeno de la migración indígena, no desde el recorte de individuos pobres emplazados en las grandes urbes, sino desde el proceso de *desposesión* (Harvey, 2003) que los ha implicado en su desplazamiento hacia éstas. Comprender la migración indígena en función del proceso de empobrecimiento material e inmaterial impuesto, que ha condicionado a los sujetos y los pueblos que conforman, a desplazarse desde modos de vida propias a otros ajenos por adquirir.

De acuerdo con Harvey (2003) el proceso de *desposesión por acumulación* que afectaría hoy a los individuos, de manera extendida, bajo el capitalismo tardío, es cuando existe *el despojo de las condiciones domésticas de subsistencia por reemplazo de otras*. A juicio del autor este sería uno de los tipos de reajustes espacio-temporales que se han desencadenado, desde la racionalidad hegemónica del espacio, con el fin de salvaguardar las crisis de sobreacumulación del capitalismo avanzado⁵². Según señala, *la imposibilidad de acumular mediante la expansión continuada de la reproducción ha sido compensada con un incremento de los intentos de acumular mediante la desposesión* (Harvey, 2003).

Según Harvey (2003) las formaciones sociales pro-capitalistas, las cuales se caracterizan por estar constituidas territorialmente y bajo el control de un centro hegemónico, han propiciado prácticas cuasi-imperialistas en búsqueda de estos reajustes espacio-temporales, desarrollando prácticas de dominación territorial que están orientadas por una ideología de progreso y una misión civilizadora⁵³.

Dos cuestiones centrales están implícitas en esta tesis sobre lo que denomina un nuevo imperialismo liberal, por una parte, que uno de sus rasgos característicos es su funcionamiento *primitivo* u *original*, que se manifiesta a

⁵²La sobre acumulación en un territorio dado implica un excedente de mano de obra (para creciente) y excedentes de capital (que se manifiesta en un mercado inundado de bienes de consumo a los que no se puede dar salida sin pérdidas, en una alta improductividad y/o excedentes de capital líquido carente de posibilidades de inversión. Dichos excedentes pueden ser absorbidos mediante: a) una reorientación temporal hacia los proyectos de inversión de capital a largo plazo o gasto social (como la educación o la investigación), que aplazan la vuelta a la circulación del exceso de capital hasta un futuro distante; b) reorientaciones espaciales, mediante la apertura de nuevos mercados, nuevas capacidades de producción y nuevas posibilidades de recursos y mano de obra en otro lugar; o bien c) una combinación de a) y b), (Harvey, 2003)

⁵³Harvey (2003) dice que el giro hacia una forma liberal de imperialismo (uno que incluyera una ideología de progreso y una misión civilizadora) no fue resultado de imperativos económicos absolutos, sino de la falta de voluntad política, por parte de la burguesía, de renunciar a ninguno de sus privilegios de clase, bloqueando así cualquier posibilidad de absorber la sobreacumulación mediante reformas sociales domésticas.

través de tres acciones básicas: la predación, el fraude y la violencia⁵⁴. Por otra parte, que su funcionamiento depende de la existencia de un marco estructural de instituciones financieras y gubernamentales.

Esos elementos se reconocen en la forma que adquiere la desposesión que afecta hoy a los pueblos indígenas que se desplazan hacia las grandes urbes del continente. Salen de contextos que, en su gran mayoría, se encuentran sometidos a la presión que ejerce la expansión e intensificación de procesos extractivistas privados a gran escala, articulados con un mercado mundial de recursos naturales. Procesos predadores de los medios que habitan, que son viabilizados por la propia acción subsidiaria, legal y coercitiva de los Estados, en función de una nueva ideología de progreso, que opera sobre la linealidad temporal de la especulación de un mercado de valores a futuro.

Los pueblos *indígenas* emigran de territorios sometidos a profundas transformaciones en las formas de propiedad y uso de la tierra, que desmantelan sus medios de existencia, en función de la instalación de nuevos modos de explotación, al servicio de agentes externos a esos lugares.

En ese escenario los individuos indígenas, a través de las propias políticas públicas son conminados a salir de las condiciones de pobreza en que se ven inmersos. A dejar formas y modos de vida que resultan inviables bajo las nuevas condiciones de producción impuestas, para insertarse en nuevas condiciones de vida que el propio Estado les subsidia. Un modo de circulación de capitales, en forma de gasto social, que también contribuye a aplazar espacio-temporalmente los excedentes producidos por la sobreacumulación (Harvey, 2003).

En el nuevo horizonte civilizatorio, se impulsa una creciente urbanización de las condiciones de vida de los indígenas, tanto para quienes logran permanecer en sus lugares de origen, como para quienes optan por desplazarse a áreas urbanas. Con ello se perpetúa un ejercicio histórico de desposesión que da continuidad a una lógica colonial (imperial) de relación hacia los pueblos indígenas, que sigue operando sobre la base de un reconocimiento racial y socialmente diferenciado en el espacio.

Al reconocer la migración indígena en función del proceso de desposesión que afecta a los individuos y los pueblos que conforman, podemos distinguir con mayor precisión su condición de desplazamiento, en términos del espacio, pues se trata de un movimiento impuesto a los sujetos, hacia nuevas condiciones cotidianas de existencia, impuestas bajo un nuevo horizonte civilizatorio y de progreso, estructurado por el Estado y el Mercado Global.

⁵⁴En este caso, el sistema crediticio y el capital financiero han sido las herramientas principales para activar la depredación, el fraude y el robo: destrucción de bienes mediante inflación, vaciamiento de activos mediante las fusiones, el peonaje por endeudamiento, el fraude corporativo, la desposesión de bienes (especulación y colapso corporativo), manipulación de créditos. (Harvey, 2003)

Dicho desplazamiento transcurre bajo la hegemonía de una ocupación productiva del espacio que se desarrolla de manera dicotómica, pero continua, entre grandes extensiones mono-extractivas, configuradas en función de un mercado especulativo de recursos naturales; y grandes áreas urbanas, configuradas en función de un mercado especulativo del suelo.

Así también, dicho desplazamiento, transcurre bajo la continuidad hegemónica de una estructura de dominio, que fragmenta el reconocimiento social, racial y cultural diferenciado, que establece sobre los sujetos indígenas en el espacio, ahora entre urbanos y rurales. Sin reconocer la continuidad espacio-temporal de los cuerpos sociales que componen.

Se reactualiza la formulación de una *otredad indígena* al interior de los Estados, en función de una lectura fragmentada del espacio, donde los sujetos se les sitúa en un curso *naturalizado* de desplazamiento. Desde condiciones propias de vida, rurales, minoritarias y ubicadas en el pasado; hacia condiciones ajenas, urbanas, ubicadas en el futuro, acorde a una mayoría nacional normalizada y un nuevo horizonte civilizatorio impuesto.

Para Serje (2011, p.38) *el primer enunciado que se usa para justificar el desplazamiento y el reasentamiento es la idea que ciertos grupos e individuos deben sacrificarse en aras del bien común. En América Latina, por ejemplo, se escucha con frecuencia el argumento de que los intereses de una comunidad indígena no pueden anteponerse a los de la nación. El segundo enunciado es la definición del progreso como una evolución hacia la vida urbana, de acuerdo con la cual las formas de vida citadinas aparecen como las más avanzadas, dinámicas y modernas, mientras que las que no lo son –la vida rural, la de aldea, la bosquesina- se consideran primitivas y atrasadas o, en el mejor de los casos se ven como estáticas y tradicionales.*

En ese contexto la actual migración *indígena*, es un curso de desposesión en el espacio, no sólo de los individuos, sino de los pueblos que se desplazan desde condiciones de vida propias hacia *otras* ajenas por adquirir en el medio metropolitano al que llegan. Un desplazamiento en el que se vuelven a reducir las condiciones materiales, que les permiten persistir según sus propios modos de vida, según sus propios modos colectivos de organizarse en el espacio. Tal como ha sucedido a través de las capas de colonización anteriores, por generaciones y generaciones. En ese curso histórico de desposesión, al cambiar el milenio, los Estados de América Latina comienzan a reconocer la migración indígena a través de la objetivación de su presencia como sujetos indígenas urbanos pobres, presentes en grandes áreas urbanas del continente. Sólo una más de las trayectorias que ha adquirido este desplazamiento en el espacio, bajo el actual neoliberalismo.

5.2. Metrópolis y espacialidad indígena

Las áreas indígenas sometidas a la presión, extensiva e intensiva, de capitales extractivistas a gran escala como petroleras, plantas eléctricas, mono-cultivos forestales y alimentarios, etc, están articuladas hoy con las demandas de consumo de las metrópolis globales. Esta es la relación más directa que implica a los pueblos indígenas dentro del nuevo marco global de relaciones productivas y de dominio.

Al llegar a las grandes áreas urbanas, en ese curso de desposesión en que se insertan los sujetos indígenas, emergen en otro lugar, en otro espacio-tiempo, donde están ocurriendo otro tipo de procesos de acumulación y concentración de capitales, conectado a flujos globales (Brenner & Theodore, 2005; Massey, 2008; Portes & Roberts, 2005). Llegan a padecer la segregación económica y social, que genera el mercado especulativo del suelo, asociado a ese proceso (Ziccardi, 2008; Hamnet, 1994; Prévot-Schapira, 2001). Tal como señalaba CEPAL los indígenas llegan a situarse en áreas marginales, en áreas donde la informalidad de la propiedad y el trabajo, o la insuficiencia de disposición de servicios, rigen las condiciones de vida de quienes viven allí. Contrarias a otras zonas de las metrópolis, donde todos estos aspectos se concentran y articulan rigurosamente a la actividad capitalista.

Los desplazados indígenas ingresan a un medio, regido por lógicas absolutamente distintas a las propias, caracterizadas por modos comunitarios de vida, presentes de diferentes formas en todos los pueblos indígenas del continente. Modos de vida sostenidos durante siglos bajo conocimientos propios, a pesar de las distintas capas de colonización. Se sumergen en un nuevo medio, donde lo que prevalece es la condición individual de los sujetos, así como la condición privada de la tierra, donde sus conocimientos no tiene sentido en la producción del espacio y deben abrirse a otros nuevos.

Santos señala respecto de los migrantes en general, que *venir hacia la gran ciudad es, ciertamente, dejar atrás una cultura heredada para encontrarse con otra. Cuando el hombre se enfrenta con un espacio que no ayudó a crear, cuya historia desconoce, cuya memoria le es ajena, ese lugar es la sede de una intensa alienación.* (Santos M. , La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción, 2000, pág. 279)

Lo que enfrentan los desplazados indígenas a llegar a las grandes urbes, ya no es la presión ejercida, desde fuera, por una racionalidad hegemónica que llega a instalarse en sus territorios. Sino lo que enfrentan es la absoluta inmersión en ella y sus códigos. Se insertan y deben aprender a actuar bajo otra lógica de relación con el medio, absolutamente distinta a la propia.

Señala Santos (2000, p.246) *en la ciudad, la ampliación de la división del trabajo lleva a una socialización capitalista marcada por el dominio de los*

valores de intercambio. La expansión de la urbanización y la mayor importancia del fenómeno urbano sirven hoy de base para más racionalización, que está tanto más presente cuanto mayores sean la articulación con el campo tecnificado y más complejas sean las interdependencias entre las ciudades.

En las metrópolis, esa mayor racionalización⁵⁵ del espacio, o sea, esa mayor presencia de la forma capitalista de la actividad económica y de la forma burocrática de dominación, se trasunta en mayor regulación y control sobre el uso y la propiedad privada de la tierra, bajo el control que establece el mercado y el Estado. Se trata de un nuevo ambiente donde se reducen drásticamente las posibilidades de expresión de los modos propios de relación con el medio que desarrollan a partir de sus conocimientos y que han sido clave en su persistencia como pueblos y culturas hasta el presente. Aspectos como la relación ritual con la tierra o la relación productiva y de dominio colectivo que establecen con la misma, desarrolladas a través de siglos, quedan fuera de las posibilidades que les otorga el espacio formal de la metrópoli.

Sin embargo, como señala Santos (2000, p.274) en los lugares complejos, que generalmente coinciden con las metrópolis, hay una profusión de vectores: desde los que directamente representan las lógicas hegemónicas, hasta los que se oponen a ellas...Por eso la gran ciudad es un enorme espacio banal, el más significativo de los lugares. Todos los capitales, todos los trabajos, todas las técnicas y formas de organización pueden allí instalarse, convivir, prosperar.

Por eso, pese a todas las contradicciones y reducciones en el espacio que les significa a los pueblos indígenas asentarse en las metrópolis, esto ha dado lugar también al desarrollo nuevos modos de relación con el medio, que siguen respondiendo a sus propias matrices de conocimiento. A sus propias formas de organización en el espacio.

Porque, a fin de milenio, las poblaciones indígenas se vuelven visibles en las grandes áreas urbanas, no sólo por la acción de los instrumentos censales de los Estados, sino porque también éstos se visibilizan con mayor énfasis en el espacio público de estas metrópolis. Como comunidades, familias y sujetos, en alteridad al orden circundante, articulando conocimientos, prácticas y objetos en contra-racionalidad al espacio hegemónico.

⁵⁵ Max Weber introdujo el concepto de "racionalidad" para caracterizar la forma capitalista de la actividad económica, la forma burguesa de los intercambios a nivel del derecho privado y la forma burocrática de la dominación. J Habermas, 1968 p.3 citado por Santos (2000, p. 246)

Señala Santos (2000, p.262): *esas contra-racionalidades se localizan, desde un punto de vista social, entre los pobres, los migrantes, los excluidos, las minorías; desde un punto de vista económico, entre las actividades marginales, tradicional o recientemente marginalizadas; y desde un punto de vista geográfico, en las áreas menos modernas y más “opacas”, convertidas en irracionales para los usos hegemónicos.*

La visibilidad que adquieren los indígenas en las metrópolis, responde también a la racionalidad propia que cada pueblo desarrolla en el en el tiempo y el espacio. Modos de articulación propios que establecen con el nuevo medio y se reactualizan en contra-racionalidad a la hegemonía de su dominio y producción. En los lugares donde se expresa esto, siguiendo a Mançano (2011, pag.44), comparecen *diferentes formas de organización del espacio y el trabajo. Dos relaciones sociales que producen dos territorios distintos y, para expandirse, necesitan destruirse uno a otro.*

En la metrópoli, estos lugares donde los sujetos indígenas se visibilizan públicamente desde sí, racionalidad y contra-racionalidad, comparecen en tensión e interlocución permanente. La propia y originaria, que ha sobrevivido y se ha transformado a través de las distintas capas de colonización; y la hegemónica y ajena, que se sobrepone y adopta en cada una de esas etapas históricas de imposición. En esos lugares, donde emergen visibles como *pueblos y culturas* en medio de la metrópoli, recomponen una relación social propia, una voz propia, que rompe con el sentido hegemónico del espacio. Siguiendo a Santos (2000), plantean una *ruptura epistemológica del espacio.*

En estos lugares donde se articulan objetos, prácticas y conocimientos conforme a una racionalidad propia del espacio, para esta investigación, de acuerdo con Harvey (2003), representan un *estado de alteración de la universalidad de la forma de valor*, porque el sentido que los configura y lo que allí sucede no tiene exclusivo sentido bajo la forma capitalista del intercambio, ni las formas burocráticas que la amparan.

Al alterarse esa forma universal del valor, se rompe con la hegemonía de los que Santos (1996) denomina el principio de *unicidad* que, a su juicio, condiciona y determina hoy la vida en sociedad: unicidad técnica, unicidad del tiempo (momentos) y unicidad del motor de la vida económica. Porque se rompe con la pretensión hegemónica de una temporalidad única al servicio de un mercado universal de intercambios, pues estos lugares de representación indígena abren otras temporalidades en el espacio. Otros sentidos en función de sus propias trayectorias espacio-temporales como pueblos *indígenas*, a partir de un *nosotros*, que no está alineado con la trayectoria espacio-temporal de quien coloniza el espacio.

Para Harvey (2003), los lugares donde sucede esto los entiende como *focos de resistencia*. Mientras que Santos (2000, p.277) los interpreta como *espacios de lo aproximativo y de la creatividad*. Señala este autor: *hoy, la ciudad*

“luminosa”, moderna, la “naturalidad” del objeto técnico ha creado una mecánica rutinaria, un sistema de gestos sin sorpresa. Esa historización de la metafísica clava en el organismo urbano áreas constituidas al calor de la modernidad y que se yuxtaponen, superponen y contraponen al resto de la ciudad donde viven los pobres, en las zonas urbanas “opacas”. Éstas son los espacios de lo aproximativo y de la creatividad, opuestos a las zonas luminosas, espacios de exactitud. Son los espacios inorgánicos los que son abiertos, mientras que los espacios regulares son cerrados, racionalizados y racionalizadores.

Ambos autores, entregan interesantes elementos para aproximarse a la comprensión estructural de estos lugares que producen y desde donde se visibilizan los indígenas en las metrópolis, a partir del fin del milenio. Sin embargo, sus aproximaciones sólo funcionan en una clave dialéctica. Dichos lugares y su potencialidad son definidos en oposición a la lectura del orden hegemónico del espacio del cual profundizan. Aparecen como respuestas o reacciones a este orden jerárquico del espacio, intuyendo lo que se abre más allá, pero sin conceptos para describirlos.

En esos lugares se implican otras relaciones sociales, otros modos de articularse en el espacio, que están lejos de ser sólo a una reacción frente al orden hegemónico. Se producen y enlazan con trayectorias espacio-temporales propias que anteceden y se proyectan más allá de este orden, bajo otras concepciones epistemológicas y ontológicas del espacio.

Los espacios que abren los *indígenas* en las grandes ciudades y desde los cuales se enuncian como tal, a partir del fin del milenio, son parte de los recursos que también despliegan, para presionar por cambios en el orden formal del espacio hegemónico. Dan lugar a las formas de reconocimiento que desarrollan los Estados a partir de esta época.

Para dar cabida y comprender esas *otras* trayectorias espacio-temporales, Massey (2005) acuña el concepto de *espacialidad*, en una búsqueda por superar lo que denomina como *recomposiciones hegemónicas sobre el espacio*, heredadas del relato occidental estructuralista. La autora plantea la necesidad de superar aquellas concepciones del *espacio* que lo observan como un sistema cerrado y coherente en sí mismo; fijo y estanco (sin tiempo); uniforme entre cultura y sociedad, entre cultura y lugar; ordenado en estadios de desarrollo temporales; como superficie; como un corte transversal en el tiempo, etc. Su propósito es *escapar de los grandes relatos de la modernidad*, con un futuro determinista.

En su concepto, *espacialidad* busca hacer comprensión del espacio como un sistema abierto de acuerdo con tres principios claves. En primer lugar, entenderlo como el *producto de interrelaciones*, bajo una concepción relacional del mundo, donde no hay identidades inmutables. En segundo

lugar, entenderlo como posibilidad de la *existencia en multiplicidad*, donde *multiplicidad* y *espacio* serían co-constitutivos. Y, en tercer lugar, entender el *espacio* siempre en formación, en *devenir*, abierto a la posibilidad de futuro.

De acuerdo con esto, la principal implicancia que tendría el concepto de espacialidad, es que no se puede concebir el espacio sin relación al tiempo. Sin dejar de observarlo como múltiples espacio-tiempos en co-existencia y en interrelación.

A la luz de este concepto, interpretamos que la visibilidad que producen los sujetos y pueblos indígenas en los espacios metropolitanos, durante las últimas décadas, se trataría de un espacio-tiempo que rompe con el relato colonial del espacio, occidental y unilineal, que ha sido escrito bajo la impronta de la ciudad colonial, republicana o metropolitana como única trayectoria histórica posible. Donde los indígenas estaban ausentes hasta ese momento. Su presencia articulada en las grandes urbes abre otras posibilidades de relato en el espacio, por tanto, despliegan su condición de espacialidad.

Por eso para esta autora *espacio e historia* están implicados. Sobre todo, en su condición abierta al futuro, lo que los convierte en un requisito ineludible de la existencia política. De este modo, la autora concibe la espacialidad como parte integral del proceso de constitución de subjetividades políticas, por tanto, del espacio como posibilidad política.

En ese contexto la investigación plantea que las espacialidades que surgen en las metrópolis del continente a partir del fin del milenio producidas por sujetos indígenas son rearticulaciones espacio-temporales donde están presentes modos propios de organización en el espacio, acorde a sus propias historias y conocimientos, pero en interrelación con otros con los que aquí co-existen. Formas lábiles, abiertas y cerradas a la vez, que anudan en objetos y prácticas propias que son revitalizadas, articuladas y emplazadas en lugares ajenos, pero a través de los cuales se posibilita su proyección futura en el espacio como pueblos. En independencia y en interrelación a la vez, con las actuales formas hegemónicas que dominan y producen las metrópolis, bajo las cuales les toca habitar en la contemporaneidad.

La espacialidad de los migrantes indígenas, su presencia reconocible en las grandes urbes da cuenta del permanente encuentro, desencuentro y yuxtaposición entre las estructuras de organización espacio-temporal del capitalismo occidental y las propias organizaciones espacio-temporales articuladas con su propio devenir histórico como pueblos, fuera del relato colonial de occidente. Ahí radica su posibilidad política.

5.3. Volviendo a la pregunta

La migración indígena contemporánea es un proceso asociado a la desposesión contingente e histórica que afecta a los pueblos indígenas del continente, bajo la continuidad de procesos de colonización del espacio.

Es un desplazamiento entre distintas condiciones de vida impuestas, a sujetos y pueblos indígenas, bajo las vigentes estructuras de dominio y producción del espacio.

Es una trayectoria espacio-temporal en alteridad a ese orden dominante. Amparada en conocimientos, prácticas y objetos propios, que son rearticulados por los sujetos a través del tiempo y el espacio, configurando aquello que en esta investigación reconocemos como espacialidad. El espacio producido por sujetos y pueblos indígenas en desplazamiento hacia condiciones metropolitanas de vida.

A través del concepto de espacialidad, la pregunta de esa investigación coloca en relación y tensión, las formas y los modos en cómo se reconoce y proyecta el proceso de migración indígena desde la racionalidad dominante y desde la racionalidad de quienes lo encarnan. Se profundiza en la observación de esos lugares que producen y desde los cuales se visibilizan como indígenas en las grandes áreas urbanas hacia finales del milenio anterior.

Según CEPAL (2014, p.98) *si se toman en cuenta las estimaciones de Denevan (1976), han tenido que pasar más de 500 años para que la población indígena vuelva a aproximarse a las cifras estimadas en el momento de la llegada de los conquistadores europeos. Sin embargo, hace 500 años, esta misma cantidad de gente, vivía bajo estructuras de dominio y producción del espacio propias, muy distintas a las que hoy lo hegemonizan. Tampoco se trata del mismo sujeto social, ni del mismo medio que enfrentan, por tanto, tampoco de la misma relación en el espacio que se establece entre ambos, como en aquella época.*

A diferencia de ayer, estos pueblos hoy habitan un continente que se encuentra diez veces más poblado por sujetos no indígenas, los que conforman las mayorías democráticas de los países en que quedaron insertos y frente a las cuales se les sitúa como *minorías étnicas*. Mientras la mayor parte de sus antiguos territorios son transformados bajo la sombra de la especulación de un mercado global de recursos naturales y la propiedad privada de la tierra. Sometidos a nuevas condiciones de vida cada vez más urbanizadas e individualizadas a las que deben adaptarse para sobrevivir.

La migración indígena hoy, ocurre bajo la continuidad de un proceso de producción y acumulación capitalista de carácter global y una estructura de

dominio que los reconoce formalmente como *otros* internos al Estado-nación, pero de manera fragmentada entre áreas rurales y urbanas.

Sin embargo, el desplazamiento que desarrollan configura un continuo espacio-temporal para esos pueblos, a través de la cual siguen proyectando su propia trayectoria como cuerpos sociales históricos. Su presencia colectiva organizada en el espacio, tanto en esas áreas rurales como urbanas, dan cuenta de aquello.

La migración indígena es el desplazamiento de pueblos milenarios que han tenido la capacidad de seguir dibujándose en el espacio, a partir de un relato propio, más allá del espacio-tiempo colonial. Impuesto por los imperios europeos primero, los Estados nacionales después y el neoliberalismo hoy.

Es un desplazamiento a través del cual siguen proyectando su propio devenir, enfrentando una y otra vez, la presión a las que siguen sometidos sus modos y formas colectivas de vida. Presión que hoy se reactualiza bajo nuevos patrones liberales de colonización del espacio: globales y metropolitanos. A través de ese proceso van produciendo su desplazamiento en el espacio.

6. DE WALLMAPU A LA FÛTA WARIA, A TRAVÉS DEL ESPACIO MAPUCHE

Es siempre difícil ponerse en la situación que experimenta un(a) otro(a), seguramente porque implica un muy duro trabajo: el desasosiego provocado por el hondo susurro entre nuestro espíritu y nuestro corazón diciéndonos que somos solo una parte del todo que es el universo, pero parte esencial su trama. Cada sueño en su tiempo y ritmo particular de desarrollo.
(Chihuailaf, 1999)

Las experiencias de la desposesión y el desplazamiento, para la población *mapuche* que llega al Área Metropolitana de Santiago a través del siglo XX y XXI, significaron y siguen significando la transformación de una serie de categorías conceptuales con las que se daba comprensión al espacio, desde su propia racionalidad como pueblo, según su cosmovisión y cultura. El presente capítulo traza un itinerario, a través de algunos de estos conceptos del conocimiento *mapuche*, en uso entre los actuales emplazados en Santiago, que permiten introducirnos en una comprensión más profunda de la implicancias que ha tenido ese devenir cosmovisional, político y cultural, entre lo propio y lo ajeno. De las implicancias de ese tránsito entre una racionalidad propia del espacio y otra impuesta, que atraviesan los desplazados *mapuche*, con su arribo a la gran ciudad, a través de las generaciones y que ha impactado en sus modos propios y cotidianos de habitar el espacio.

Porque el *espacio* entendido como categoría del conocimiento que hace alusión a la *relación ser humano/medio*, a esa segunda naturaleza producida por la humanidad, bajo las aproximaciones de los principales autores utilizados en esta investigación (Lefebvre, Harvey, Santos, Massey), como concepto, abstracto y vivido, no es posible de ser abordado bajo un único concepto desde el *mapudungun*. Aunque si existen varios conceptos en uso entre los *mapuche* emplazados en la metrópoli, propios el conocimiento *mapuche*, y que nos pueden permitir acercarnos a distintas escalas y dimensiones que implican una comprensión de ese código que occidentalmente definimos como *espacio*.

La presencia *mapuche* actual en el área Metropolitana de Santiago, la *fÛta waria*, es fruto de un vigente proceso de desplazamiento que se sigue desarrollando desde las comunidades reduccionales, creadas por el Estado de Chile en áreas, hoy consideradas *rurales*, al sur del país. Pero también se trata del asentamiento histórico que esta población ha ido sedimentando en esta capital, desde hace más de un siglo, a través de distintas generaciones de *mapuche*, desposeídos y desplazados, desde el momento en que el Estado

desarticula la antigua frontera con La Araucanía. Proceso ocurrido entre 1860 y 1883, bajo el cual hace una ocupación militar, legal, política y económica del *Wallmapu*. Aquel territorio geo-político mapuche, que se desarrolló al sur del río Bío-Bío, con independencia del dominio español ejercido en el resto del continente, durante los siglos previos. Un territorio articulado, política, social, económica y culturalmente, por todas aquellas y aquellos habitantes que reconocían una raíz común en esa dimensión ontológica llamada *mapu* (tierra), donde su lengua, sus costumbres y sus propios modos de organización en el espacio, ocupaban el primer plano de sus condiciones cotidianas de vida.

La Pacificación de la Araucanía como se le llamó a ese proceso de colonización liberal del espacio⁵⁶, impuesto por el Estado chileno, precarizará y agudizará drásticamente las condiciones cotidianas de vida de la población mapuche con consecuencias irreversibles hasta nuestros días. Una de éstas será el desplazamiento de su población hacia distintas áreas urbanas del país: hacia aquellas en formación en la propia Araucanía, originadas a partir de los fuertes construidos por la campaña militar del Estado (Angol, Traiguén, Lautaro, Temuco, etc)⁵⁷; como hacia aquellas consolidadas en el Chile central, ese territorio devenido de la anterior colonización hispana sobre las otrora tierras *picunche*, (los mapuche del norte).

A diferencia de la mayoría de los pueblos originarios del continente que enfrentaron los procesos de colonización castellana y perdieron sus territorios, el pueblo *mapuche* logró mantener un dominio autónomo sobre el espacio, sin ser asimilado por esta racionalidad geo-política imperial, hasta el advenimiento de los estados nacionales. Eso significó que sus posibilidades de organizarse en el tiempo y en el espacio, a partir de su propia visión de mundo, se mantuvieron a resguardo, configurando un territorio político independiente, hasta las últimas décadas del S.XIX.

Un vasto territorio al sur del río Bío-Bío, que se sostuvo en autonomía gracias al ejercicio de la guerra intermitente, el *weichan*, y un sistema de parlamentación diplomática, el *winkakoyagtun* (Contreras Painemal, 2007). Dos modos de interlocución *mapuche* desarrollados a lo largo de su historia para enfrentar los distintos proyectos coloniales que se le han querido imponer: el *inka*; el de la corona española; y el del Estado chileno y argentino.

En este territorio, por siglos se sostuvo la subsistencia y el desarrollo de los *lof*, comunidades territoriales y de linaje sanguíneo, que constituían la base del entramado social *mapuche*. Gracias a grandes alianzas de carácter político, militar y espiritual establecidas entre éstas, se configuraron los *butalmapu*, las

⁵⁶ Pichinao (2015), Bengoa (2014)

⁵⁷ Entre 1860 y 1904 se fundan alrededor de 40 pueblos en el territorio mapuche, por parte del Estado chileno ((Correa, Molina, & Yañez, 2005); (Fontana, 2008)), ocupando un lugar destacado aquellos poblados-fuertes militares que se emplazaron longitudinalmente en la ribera de los ríos de la Araucanía, conforme se producía la ocupación militar del *wallmapu*.

grandes tierras o regiones *mapuche*, que darán forma a su territorialidad política y que se afianzará bajo el concepto de *Wallmapu*, a partir del S.XIX (Marimán P. , 2014) disputando el dominio del espacio a la expansión de los proyectos nacionales emanados desde Santiago y Buenos Aires. Tal como señala Kaempfert (2014), todo indica que lo que existía en el cono sur de América hacia mitad del S.XIX, era la convergencia de tres proyectos nacionales en disputa que aún se estaban bosquejando sus fronteras en el territorio: el proyecto de Santiago, el proyecto de Buenos Aires y el *Wallmapu* (*país mapuche*).

Los *butalmapu*, aquellas distintas identidades geográficas o regiones que articularon ese territorio *mapuche*, lo hicieron no bajo la lógica de un Estado o poder *centralizado*, sino bajo la lógica geo-política de un poder *disperso* y repartido en el espacio entre grandes *lonko* (caciques a cargo de grandes extensiones territoriales). Para Dillehay (2011) un sistema de gobierno confederado, pan-araucano⁵⁸, sumamente eficaz y desarrollado, que permitió a esta estructura territorial comunitaria no transitar, a través de la capa de colonización imperial de España, como si le sucedió a la gran mayoría del resto de pueblos indígenas del continente.

Los *lof* al sur del Bío-Bío no transitarán a través de ese proceso de hegemonización del espacio, que mediante el uso de fuerza y la imposición de la fé crisitana, produjo la desposesión cultural y material de la mayoría de los pueblos indígenas del resto del continente, desde la Mesoamérica árida hasta los Andes meridionales. Junto al consecuente sometimiento de su población, como mano de obra, dentro de nuevos procesos de producción del espacio que se imponen, a través de la figura de la *encomienda*. Este hecho permitió que se mantuvieran vivas muchas de las estructuras sociales que articulaban el dominio *mapuche* sobre el espacio hasta casi finales del S.XIX como: el *nguilatun* (ceremonia de alianza espiritual y política), la figura de las *machi* (autoridad espiritual), los *longko* (autoridad política), los *lof* (comunidades) o los *butalmapu* (grandes alianzas territoriales). Piezas claves en la articulación del territorio *mapuche*, bajo su propia lógica geo-política del espacio.

Tras la ocupación militar que hace el Estado chileno y argentino a fines del S.XIX del otrora *wallmapu* se desarticula gran parte de este entramado, haciéndolo casi irreconocible a nuestros ojos contemporáneos. Sin embargo, varias de esas estructuras sociales que lo sostenían, sobrevivirán e inevitablemente se transformarán, fragmentadas e invisibilizadas, bajo las nuevas formas con que el Estado hegemonizará la comprensión y la producción del espacio. Sin embargo, los conceptos, las memorias, así como

⁵⁸ Este autor utiliza el concepto araucano, porque observa los S.XVI y S. XVII y según su planteamiento, siguiendo a Boccara (1999), el concepto mapuche no aparece en la historiografía hasta mediados del S.XVIII

el lenguaje con relación a éstas quedarán diseminados como piezas inconexas de un pueblo. Discontinuas en el espacio. Los procesos de colonización liberal que impondrá el Estado reducirán los espacios vitales comunitarios, bajo la privatización de la propiedad de las tierras expoliadas y la transformación de sus dinámicas productivas. Todo junto a un disciplinamiento social, impuesto mediante la ley, la cárcel y el asedio de campañas militares⁵⁹, contra quienes opusiesen resistencia a las nuevas formas de producción que propicia el Estado, bajo su catalogación como *bandidaje*. Todos procesos además rápidamente viabilizados por la velocidad otorgada por nuevas tecnologías modernas, de carácter industrial, que aceleraron este proceso de colonización, como el fusil de repetición, el ferrocarril, la trilladora y el telégrafo⁶⁰, que llegan con los Estados nacionales.

Las comunidades *reduccionales* mapuche, resultantes de este proceso, no serán lo mismo que los anteriores *lof*, pues la articulación colectiva de las familias y las personas mapuche en el espacio, ya no estará determinada por los dos elementos centrales que las definían: ni por el *tuwün*, el vínculo con una tierra comunitaria de origen; ni por el *kupalme*, el vínculo de ascendencia sanguínea. Sino serán el fruto del desplazamiento, agrupamiento y radicación forzada que se hará de su población en miles de reducidos y dispersos paños de tierra, titularizados por el Estado bajo la figura de las Mercedes de Tierra, reconocidas bajo el dominio de algún *lonko*. Operación a gran escala realizada con el objetivo de liberar espacio para los nuevos modos propiedad y producción del territorio, a cargo de colonos extranjeros.

Las reducciones serán una resultante, una forma territorial fragmentada impuesta por el Estado, al interior de las cuales se conservará un carácter dominio de la tierra, pero a partir de la cual no se podrá recrear más la continuidad espacial de todos aquellos elementos que daban forma a su antigua territorialidad pre-colonizada como *pu butalmapu* y *wallmapu*. Sin embargo, al interior de las *reducciones*, muchos de las prácticas y conocimientos *mapuche* que sostenían esa antigua territorialidad sobrevivirán, se transmitirán y también se transformarán, convirtiéndose en lugares donde quedará confinado el corazón del *kimün mapuche* (conocimiento mapuche) hasta nuestros días. Pasarán a ser el nuevo lugar de origen, el anclaje espacio-temporal de referencia como pueblo, para los desplazamientos que la población mapuche desarrollará de aquí en adelante hacia áreas urbanas a través del S.XX.

Sin embargo, para Dillehay (2011) el desplazamiento no es un elemento que surja en la realidad mapuche con los Estados, sino que es un factor que

⁵⁹ Ver (Alvarado, 2015), (Villalobos, 2013)

⁶⁰ Ver Bengoa (2014)

atraviesa la historia de este pueblo desde mucho antes, convirtiéndose en un elemento constitutivo del tipo de organización que adquieren en el espacio. El autor se aleja de la idea de la permanencia, de una inmovilidad territorial *ancestral*, desde la cual muchas veces se describe y/o define hoy lo *mapuche*. Propone que hacia el XVI y XVII el pueblo araucano⁶¹, o la suma de sus distintas identidades territoriales, ya se constituían como una entidad política reconocible en el espacio, o sea, que configuraban un territorio delimitado, gracias a una dinámica y eficiente estructura de organización político-religiosa, jerarquizada en el espacio⁶². Mediante ésta se pudo articular toda aquella población de los *lof* asentados al sur del río Bío-Bío con aquella población desplazada del norte de esta frontera fluvial, producto del conflicto militar con el imperio Español. Ese proceso de colonización del espacio que tuvo como centro Santiago de Nueva Extremadura, una ciudad fundada sobre la estructura pre-existente de un tambo Inca (Stehberg & Sotomayor, 2012) la cual a su vez, se emplazó en un área de habla predominantemente *mapuche* como el valle del Mapocho y desde el cual se configurará el territorio del colonizador. Aquella área que se constituirá posteriormente como el valle central de Chile.

Hoy, bajo el apremio de nuevos contextos de producción y dominio del espacio, de nuevos procesos de colonización territorial, de corte neoliberal, el desplazamiento continúa siendo parte de la realidad del pueblo mapuche. Sigue configurando parte de un mapa de relaciones en tensión por el dominio del espacio, que se construye con una parte de su población asentada hoy en comunidades reduccionales y de carácter rural; y otra parte de su población, que se ve obligada a desplazarse y asentarse en áreas urbanas.

Los actuales desplazados mapuche son parte de una trama de relaciones de dominio *mapuche* en el espacio que se configuran y articulan entre la *mapu* (tierra) y la *waria* (ciudad); entre el *lof* (comunidad) y la sociedad; entre la *ruka* (hogar) y la familia; entre el *wallmapu* (país mapuche) y la *futa waria* (la gran ciudad) el mayor lugar de destino. Un ir y venir entre lo propio, lo *mapuche* (*gente de la tierra*) y lo *otro*, lo *winka* (*el invasor, el que roba, el hombre blanco y sus modos*). Todos estos conceptos provenientes del *kimün mapuche* (conocimiento mapuche), hoy son usados frecuentemente en los lugares producidos por los desplazados *mapuche* en el Área Metropolitana de Santiago y nos aproximan a múltiples conceptos, desde las cuales podríamos

⁶¹ Ver referencia 63.

⁶² Según Dillehay (2011, p.388) “la organización política de los araucanos fue la replicación de una política de base de linaje y nivel local en niveles siempre mayores de incorporación política (*i.e. ayllarehue y butanmapu*) y religiosa (*i.e. rewekuel, nguillatun*). Las comunidades locales *lof*, estaban en el núcleo de la economía, política y religión.

concebir aquello que la tradición del conocimiento occidental ha llamado como *espacio*, desde sus diversas corrientes y disciplinas. Así como aproximarnos a comprender, desde sus propias matrices conceptuales, cómo es interpretado ese *desplazamiento* histórico a través del espacio que han sufrido a través de las generaciones.

Las antiguas y las nuevas trayectorias que construyen los mapuche que se desplazan hacia el Área Metropolitana de Santiago, no dejan de estar vinculadas con ese tránsito histórico y cosmovisional que han desarrollado a través del territorio como sujetos, pueblo y cultura. Cargan con el desarraigo que les ha provocado éste, pero también con el sentido de reafirmación identitaria que les ha propiciado para posicionarse en su desplazamiento como *mapuche (persona de la tierra)*, hoy emplazados en la gran metrópoli del país.

Como develan los relatos de los colaboradores de esta investigación, en la medida que existe la decisión de los desplazados de comenzar a autoidentificarse como *mapuche* en el espacio urbano, de ser *mapuche* a pesar de la *waria*, a pesar de las condiciones hegemónicas del *winka*, comienzan a construir una cotidianeidad pública, que adhiere a una historia y una cosmovisión propia como pueblo. La proyección colectiva en el espacio que se comienzan a ejercer a partir de ahí responde a una temporalidad distinta a la instalada por el relato histórico del Estado-nación y las ciencias sociales.

Los desplazados *mapuche* que dan el paso de autoidentificarse y organizarse en la metrópoli, comienzan a proyectar una cotidianeidad distinta respecto de ese relato lineal que siempre los ha ubicado en el pasado, en el retraso. Bajo un modo donde el desarrollo de la sociedad se concibe como un futuro que está adelante y que por tanto se manifiesta en lo que está aún por venir, por inventarse o en las condiciones de vida por alcanzar. En la cotidianeidad de estos *mapuche* desplazados en la *fūta waria*, comparece una fuerte tensión entre este sentido del tiempo y la recuperación del pasado como una proyección, es decir donde el futuro también es concebido como una mirada hacia atrás, como una utopía de retorno al origen, que se manifiesta de múltiples formas.

Esto plantea la recomposición de un sentido cíclico del tiempo, propio de la cosmovisión mapuche, donde el futuro está hacia atrás, en la medida que lo nuevo no es más que un volver al punto de origen para emprender un nuevo comienzo, tal como lo marca el *wiñoltripantu* o *wetripantu (año nuevo mapuche)*. En ese sentido, el tiempo no es evolución, sino que permanencia y es el sustrato donde emerge la posibilidad de lo mapuche en el espacio. Esa dimensión donde muertos y vivos, conocimientos antiguos y nuevos, toponimias antiguas y nuevas, etc, tienen la posibilidad de co-existir en un presente construido. Toda una concepción de tiempo que permanece invisibilizada tras las condiciones actuales de un espacio metropolitano

configurado, hoy más que nunca, por un sistema de medición del tiempo, de carácter lineal y universal, que justamente marca su cambio de año, en el equinoccio contrario al que plantea la cosmovisión mapuche. Un sistema de tiempo que en definitiva fundamenta un horizonte civilizatorio en el futuro, hoy situado en lo metropolitano y el progreso material.

Por tanto, el desplazamiento mapuche desde la *mapu* hacia la *futa waria* no sólo es un tránsito de individuos a través de condiciones materiales de existencia distintas, sino que también es un tránsito colectivo a través de cosmogonías, adhesiones históricas, relaciones de poder y, por tanto, a través de concepciones espacio-temporales distintas, que se van manifestando en la cotidianeidad atomizada de los desplazados.

A la luz de esta investigación, se plantea que muchos de esos conceptos, de esos conocimientos, de esas estructuras sociales que articulaban la forma del antiguo espacio *mapuche*, nunca se han dejado de recordar. Hoy se revitalizan y permanecen, bajo nuevos modos, articulando un espacio-tiempo histórico propio como pueblo en devenir, desde el cual también dan comprensión a esos procesos que les fueron impuestos como cuerpo social. Estructuras y modos de organización en el espacio que se recuperan, resisten, transforman y proyectan, a pesar de y con, la renovación permanente de las condiciones estructurales que se les siguen imponiendo a sus vidas cotidianas.

6.1. Wallmapu

Según el peñi HM, él no conocía el término *Wallmapu*, hasta que llegó a Santiago a principios de la década de los noventa. Un término muy revitalizado hoy en día por una activa intelectualidad mapuche (Marimán P. , 2014). Como se le suele explicar hace referencia al país mapuche, a su territorio histórico.

Este concepto encarna una proyección mapuche del espacio que deviene de una racionalidad geo-política propia, que termina siendo reconocida por la corona española y frente a la cual se pacta una frontera en el espacio. En la segunda mitad del S.XIX esta racionalidad *mapuche* entrará en conflicto con los proyectos nacionales de Santiago y Buenos Aires. Aquellas metrópolis, centros de territorios políticos que se están dibujando en el espacio como Estados nacionales, bajo el influjo de la racionalidad moderna eurocéntrica, donde se siguen proyectando procesos de colonización bajo un principio de *terra nullius* o tierra vacía (Bengoa, 2014). Bajo este principio a ambos lados de la cordillera se colonizaron extensos territorios bajo dominio indígena, pre-existentes y sobrevivientes al despojo del imperio español.

Sin embargo, para el peñi HM, el término *wallmapu* no le era familiar, a pesar de haber nacido en una comunidad y ser *hablante* nativo del *mapudungun*.

Hoy son las nuevas generaciones mapuche nacidas en el A.M. de Santiago, las que están mucho más familiarizadas con el uso de este concepto. A través de los sitios de internet, se puede apreciar como organizaciones y personas mapuche, tanto de áreas urbanas como rurales hacen un uso activo de este término, o de alguna de sus acepciones como *wallmapuche* o *Meli Wixan Mapu* (los cuatro puntos de la tierra). Es un concepto usual que se le utiliza en las conversaciones que se dan en los espacios mapuche de la *Füta waria*, sobre todo entre las generaciones jóvenes que están recuperando el uso de la *lengua* en Santiago y que viajan continuamente a comunidades. Cuando alguien conocido falta a algún *trawün* (*junta, reunión*) es porque seguramente *anda en wallmapu*, un área geográfica que todos los presentes subentienden, abarca desde Arauco hasta Chiloé, no importando si se está en las comunidades mapuche del campo o en las ciudades. Todo eso es *Wallmapu*, incluyendo el *puel mapu*, las tierras al oriente de los Andes hasta el Atlántico.

Wallmapu, constituye un concepto que permitió y sigue permitiendo al mundo mapuche configurar la idea de un territorio político, dentro del cual su población compartiría elementos de origen en común como una cosmovisión, una lengua, así como una misma unidad de organización en el espacio: el *lof*. La comunidad constituida por la sangre y la tierra que se compartía. *Wallmapu*, alude a un modo de organización política del espacio, sin Estado o poder centralizado, el cual estaba basado en un complejo sistema de alianzas entre *lof*. Estas alianzas se constituían en sí como un sistema de gobierno sobre el territorio, que permitió por cientos de años no sólo la resistencia, sino que la expansión de un modo de vida mapuche, a pesar de las condiciones de desplazamiento que muchas veces le impusieron a parte de su población los distintos procesos colonizadores que le han afectado a través de su historia. Este modo de organización jerarquizado en el espacio, estuvo lejos de representar un modo de bajo desarrollo cultural como se solía presentar hasta hace unas décadas atrás bajo los tintes evolucionistas del relato histórico chileno y argentino⁶³, al compararlo con el caso de otras sociedades indígenas del continente, más centralizadas y verticales como la Inka, Maya o Mexica. Sociedades que presentaban patrones urbanos y estructuras productivas planificadas, como formas de ocupación del espacio más cercanas a los patrones reconocibles por occidente.

En el *Wallmapu*, probablemente nunca se llegaron a presentar estos elementos, al menos no con la nitidez de otros pueblos imperiales del continente, sin embargo, tras su configuración existió un complejo y eficaz sistema de organización y ocupación productiva del territorio que le permitió al pueblo *mapuche* mantenerse por siglos en autonomía de los distintos intentos colonizadores que debió enfrentar. Como reflexiona Dillehay (2011),

⁶³ Ejemplo de esto son la prosa histórica de Sergio Villalobos en Chile y Rodolfo Casamiquela en Argentina

un sistema de gobierno confederado que les permitió desarrollar y sostener dinámicas de interacción y resistencia, frente a los distintos intentos imperiales de imposición de *otros* modos de ordenación del espacio ajenos, tanto a su cosmovisión, como a sus modos de organización político-religiosa. Dinámicas de interacción, según propone este autor, que lejos de consagrar un modo estático de ser, les permitió modificar e ir adaptando sus modos de organización como pueblo en el espacio. Asumir el movimiento de su población desplazada por los conflictos militares. Un modo que permitió establecer límites, trasvasijos, adopciones e intercambios de todo tipo, fruto del contacto, de relaciones de frontera entre sociedades distintas. Porque probablemente la mayor virtud de este pueblo ha sido su capacidad de adaptación y respuesta frente a los distintos elementos ajenos que ha enfrentado a través de su historia.

El *Wallmapu*, era la articulación de carácter nacional que alcanzaron con nitidez los antiguos *butalmapu* (las grandes tierras), esas extensas regiones, que se delimitaban y diferenciaban entre sí por lo que podríamos entender como áreas de influencia política asociadas a una identidad geográfica. Pueblos mapuche distintos entre sí, que por un lado comparten ciertos elementos cosmogónicos, políticos y culturales en común, pero que, por otro lado, se identificaban antes con las condiciones particulares de los pisos ecológicos que habitaban: *lafkenche* (*gente del mar*), *wenteche* (*gente de los altos*), *williche* (*gente del sur*), *pewenche* (*gente de la araucaria*), *nagche* (*gente de los bajos*), etc. Los *butalmapu* (las grandes tierras), constituían regiones internas al interior de *Wallmapu*. Evidencias de lo constituía la noción de ese sistema de gobierno confederado mapuche propuesto por Dillehay (2011). En este sentido, podríamos reconocerlos como grandes acuerdos político-territoriales entre *lof*, a través de los cuales el pueblo mapuche logró establecer un modo de ocupación disperso, equilibrado y efectivo del territorio (Boccaro, 1999; Dillehay, 2011)

Como postula Dillehay (2011) observando el S. XVI y S.XVII, las alianzas entre *lof* (*comunidad*), constituyó un sistema de dominio dinámico y efectivo sobre el espacio para el mundo mapuche. Se celebraban bajo un sentido político-religioso, y adquirían su fisonomía a través de la celebración *nguillatun*. Estos acuerdos se significaban con arreglos en el espacio a distintas escalas según correspondiera. A través de los *rewe* (espacio de alianza ceremonial), *ayllarewe* (la agrupación de nueve *rewe*) y *butanmapu* (las grandes tierras, la agrupación de *ayllarewe*). Según Dillehay (2011), estos arreglos tuvieron finalmente expresión en la construcción de un paisaje ritual del territorio, dominado por la arquitectura de los *kuel* y *rewekuel*. Mediante la consagración ritual de estos espacios se sostuvo un sistema de gobierno en resistencia y expansión, que enfrentaba, por un lado, las guerras en curso

contra los españoles; y, por el otro, el desplazamiento de mucha población *picunche*, desplazada por ese conflicto.

Los *kuel* y *rewekuel* eran marcaciones físicas en el paisaje, donde se daban cabida a los *nguillatun* con que se significaban estas alianzas políticas y espirituales. En su mayoría, hoy son apenas perceptibles bajo el actual paisaje productivo del país, dentro de un área que va desde el río Bío-Bío hasta la ensenada de Puerto Montt. Se encuentran desarticulados de los usos que tuvieron y fuera del dominio de los antiguos *lof*. Sin embargo, la lógica de las alianzas entre *lof*, entre colectividades mapuche, sigue siendo una forma de ocupación política del espacio que sigue vigente hasta hoy. Bajo otros modos, bajo otras condiciones, que viven hoy las fragmentadas comunidades reduccionales, así como las nuevas formas colectivas impuestas por el Estado a partir de 1993



Ilustración 4: Foto aérea kuel llamado Nachekuel en las cercanías de Lumaco.
Fuente: *Monumentos, Imperios y Resistencias en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. Tom Dillehay (2011)

Hoy las alianzas entre colectividades *mapuche* ya no ocurren necesariamente bajo la exclusiva forma ritual del *nguillatun* y los *kuel* como

lo desarrollaron los antiguos *lof*, pero sí muchas veces conforman espacios de alianza política destinadas a sostener el *weichan*: la lucha. Esa resistencia que se ha sostenido frente a la amenaza del colonizador de toda época y que es un concepto y una práctica muy revitalizada hoy entre las comunidades mapuche organizadas en distintos lugares del país. Sobre todo en aquellas sometidas al proyecto de neocolonización económica del espacio que se ha instalado, de manera contemporánea, en las áreas rurales donde están las reducciones *mapuche*. A través del *weichan* y el *nguillatún* sostenidos por los *lof*, se possibilitó la mantención de un espacio político y la proyección de un orden propio del mundo mapuche: el del *wallmapu* (*país mapuche*) y el de la *ñuke mapu* (*madre tierra*).

6.2. El Lof

El *lof* (*comunidad pre-colonizada*) era la unidad territorial base sobre la cual se constituyó todo este entramado territorial llamado *wallmapu*. Cada *lof* correspondía a un conjunto de familias asociadas a un tronco sanguíneo principal y un espacio de dominio, que estaban bajo la cabeza de un *longko* (*cabeza, jefe de un linaje sanguíneo*) que hacía de autoridad⁶⁴.

El *lof* como tal, en la dimensión territorial, espiritual y material que articulaba bajo la hegemonía del *wallmapu*, ya no existe. No al menos, con todas las formas y protocolos a partir de los cuales se constituían como parte de un orden mayor en el espacio, donde el *kupalme*, el vínculo de la sangre, y el *tuwun*, el vínculo con el lugar, eran los que definían los límites entre éstos⁶⁵. Una forma de organización en el espacio que los diferenciaba entre sí y, en su conjunto, de otras territorialidades *no mapuche*.

Sin embargo, la idea de *lof*, es un concepto que, en su práctica, ha mutado en el tiempo. Hoy es muy revitalizado dentro de las dinámicas que sostiene la población mapuche que se organiza en Santiago, incluso mucho más uso que la idea de *wallmapu*. Hoy bajo la revitalización del uso del concepto de *lof* se tiñen de un mismo color, una amplia gama de procesos de rearticulación comunitaria que están desarrollando los *mapuche* asentados en la gran ciudad. A través de su uso se resitúa la proyección de una dimensión colectiva propia en el espacio, aunque ya no de acuerdo con un vínculo sanguíneo, ni territorial en común, como lo era en antaño.

⁶⁴ Tal como hoy se sigue reinterpretando con los actuales *longko* (*cabeza*), reconocidos por los colectivos mapuche, rurales y urbanos, era y es la figura en quién recae el peso de encabezar a la comunidad y tomar los acuerdos con otros *longko* (*cabeza*), frente a las eventualidades que suceden en la *mapu* o en el *wallmapu*⁶⁴.

⁶⁵ Según define Chihuailaf (1999, pág.51) El *Tuwvn*: es el fundamento básico de la familia, anclado en el espacio físico en el cual ha nacido y crecido y se ha desarrollado la gente. El *Kvpalme*: es el lazo sanguíneo que une la comunidad familiar de hermanos, hijos todos de la Madre Tierra, resueltos a vivir en grupo ocupando un espacio territorial determinado.

La recuperación hoy del *lof* en el Área Metropolitana de Santiago, la *fïta waria*, por lo general es una proyección colectiva que se realiza a través de formas prestadas de la sociedad *otra*. Porque la metrópoli es un lugar donde, por excelencia, existe mezcla de sangres y de lugares de origen distintos. Dos circunstancias de base muy diferentes para poder definir los límites del *lof* a las que existían en el espacio *pre-colonizado mapuche*. Lo que constituye al *lof* en la gran ciudad, ante todo, es la voluntad común de organizarse, entre quiénes se reconocen públicamente como mapuche. En palabras de Curín (2013), entre quiénes se *mapuchizan* en la *fïta waria*.

Este es un proceso de organización colectiva en el espacio que siempre implicó y sigue implicando un fuerte componente de familias mapuche, más que sólo de individuos. El mundo mapuche que se espacializa en la metrópoli hoy, se ha construido claramente a través de trayectorias familiares que se han ido cruzando y encontrando en el tiempo, dando forma al espacio colectivo como pueblo y comunidades. Abuelos, madres, hijos, nietas, parientes cercanos y lejanos, convergen en ciertos lugares del Gran Santiago, donde configuran un dominio colectivo del espacio.

Por eso uno de los elementos que prevalece, entre quiénes se han desplazado y se re-organizan como *mapuche* en la metrópolis bajo este sentido de *lof*, es que entre ellos sigue existiendo una importante valorización del espacio familiar, del hogar, de la *ruka*. En este sentido, al igual que antes, el *lof* sigue constituyendo un sentido colectivo del espacio, a partir de una agrupación de *pu ruka*⁶⁶(hogares). Una relación solidaria de familias en el espacio, entre las cuales se posibilitan y delimita un territorio comunitario.

6.3. La Ruka

Al interior de la *ruka* se da la transmisión de gran parte del conocimiento mapuche. A orilla del fogón los más ancianos trasmitían a los más jóvenes las historias que les permitirían proceder en la vida, de acuerdo a un código valórico y relacional propio del mundo mapuche, encarnado en conceptos como el *Az mapu*, que según Chiahuilaf (1999, pag.50) se puede traducir como las costumbres de nuestra tierra, el rostro de nuestra cultura; o el *Icrofil Mogen*, que traduce como el conjunto del mundo viviente, comprendiendo e insistiendo en su unidad. Conceptos y cuerpos normativos, transmitidos oralmente, a través de los cuales se sostenían y regulaban las relaciones entre mapuche y de éstos con el medio que habitaban.

Aunque hoy lejanos a la profundidad que pudo haber tenido el manejo de estos códigos bajo el uso del *mapudungun* en un tiempo pre-colonizado, en la memoria de muchas familias *mapuche* emplazadas en Santiago, sigue siendo

⁶⁶ El uso de la partícula *pu*, pluraliza al sustativo que acompaña.

común el recuerdo que comparten, sobre sus mayores contándoles historias alrededor del fogón. La lamngen AH, a pesar de haber nacido en la capital, recuerda sobre sus viajes en verano a la comunidad de su mamá: *mi abuelo era feliz cuando nosotros llegábamos y nosotros igual, porque, eh, por ejemplo, yo creo que, de todos los nietos que llegaban, parece que éramos los únicos que nos sentábamos: abuelo, ¡cuéntanos historias abuelo!... y qué sé yo ¿Cómo fue esto?. Y éramos siempre los más curiosos. De hecho, creo que hay historias que yo me sé, que ni mis hermanos mayores se saben, porque era otra la dinámica poh, ellos estaban en otra. Y nosotros estábamos...eh...siempre nos llamó la atención eso. Y el recuerdo hermoso que tengo, el tema del fogón, cuando hablan del fogón. Claro, si es así poh, es a la orilla del fogón, eran las historias y también cuando caminábamos, cuando íbamos a buscar la leña y todo. Pero las historias como más... que yo atesoro más, son esas que mi abuelo contaba, cuando estábamos a la orilla del fogón.*

Por eso la *ruka*, encarna la idea del hogar, del lugar que da cobijo a la hoguera. Aquel espacio doméstico, donde se da temperie a la vida de la *reñma*, la familia nuclear mapuche, lo cual involucra una dimensión social y material. En tanto dimensión física, la *ruka*, posiblemente constituye el único artefacto arquitectónico, producido por el pueblo mapuche, que se ha transmitido hasta la contemporaneidad. Una forma arquetípica, regularmente de planta elíptica, compuesta por un único y gran recinto definido por muros perimetrales bajos, pero con una elevada altura interior bajo su empinada cumbre, en la cual se disponían una o dos aberturas que permitían la salida del humo del fogón que se ubican al centro. Sin más vanos que el de un acceso principal de baja altura, orientado siempre hacia la salida del sol, de donde provenían las mejores energías del amanecer; y otra puerta posterior, aún más pequeña, siempre dispuesta hacia el poniente, por donde salían las energías negativas. Bajo su penumbra transitaba gran parte de la vida de las familias *mapuche*, sobre todo en los lluviosos y oscuros meses de invierno, cuando no se podía realizar casi ninguna actividad en el exterior. En su semi-oscuridad, en sus relaciones visuales negadas con el mundo exterior, el espacio de la palabra cobra aún mayor relevancia

Su construcción requería del conocimiento específico del *rukafe*, un constructor, aquel que manejaba el conocimiento técnico sobre los materiales orgánicos con que se les construía. Era quien sabía sobre la época en que debían ser cosechados y procesados éstos, para poder lograr la forma adecuada y la mejor impermeabilización de la *ruka*. Por ejemplo, la *quila* que componía la estructura del techo, se podía arquear y ser duradera, bajo un cierto tratamiento en una época del año en específico. Así también ocurría con la ñocha que revestía toda la construcción. Esto coloca de manifiesto como el propio proceso de construcción de la *ruka*, demandaba un modo particular de

comprender la naturaleza, consciente de sus ciclos. No podía ser levantada en cualquier época del año, ni ser usado cualquier material. Se trata de una forma, culturalmente desarrollada y reproducida durante siglos, que logró encarnar un modo de particular de relación con la tierra desde la cotidianeidad familiar.

Hoy la ruka, bajo esta lógica habitacional y constructiva, se encuentra prácticamente en desuso en las comunidades reduccionales mapuche. Sin embargo, en áreas urbanas como la Región Metropolitana, durante el último par de décadas se han venido erigiendo decenas de *pu ruka*, aludiendo a su misma forma arquetípica, pero bajo nuevos sentidos otorgados al espacio que configuran. Bajo nuevas condiciones sociales y materiales, se han transformado en un hito urbano, en el lugar de referencia y encuentro para muchas colectividades mapuche que se han propuesto erigirlas. Surgen como espacios que cobijan la revitalización de una creciente sociabilidad mapuche que se reproduce en medio de las condiciones de la wariá, la urbe.



Ilustración 5: Convivencia familia Neihual Loncon al interior de Kiñe Ruka, Buin (2013).
Foto Mauro Fontana

Sin embargo, a pesar de este divorcio que se ha producido entre el objeto construido y su sentido familiar de antaño, la *ruka* no ha dejado de representar en el lenguaje de los *mapuche* desplazados en la *waria*, la referencia al espacio familiar y hoy comunitario. Al nuevo hogar que se construye en la ciudad, como también a ese que se dejó atrás en la comunidad, la *mapu* que se añora.

6.4. La Mapu

Para el peñi HM, ese territorio político que llaman *Wallmapu* muchos mapuche en Santiago hoy, en su comunidad simplemente le llamaba *mapu*. Era la tierra bajo la cual todos eran *mapuche*. Así le decía la gente antigua de su comunidad y así se lo habían enseñado a él. Pero la *mapu*, como él mismo reparaba, tiene muchas más acepciones, que sólo traducirla como *territorio* o *tierra*, lo cual reduciría toda su profunda significación cosmovisional. Según señalaba, también podríamos entender *mapu* como *espacio*, porque es la dimensión donde todo existe.

Ser *mapuche*, ser *gente de la tierra*, es ser *persona* en la medida que se está intrínsecamente vinculado con esa dimensión de la cual todas y todos provienen como pueblo: la *mapu*. Como señala Chihuailaf (1999), en la idea de *mapu* está el corazón de la gran diferencia entre el mundo mapuche y el mundo chileno con que cohabita. La *mapu*, es femenina, es la madre, la *ñuke mapu*, aquella matriz contenedora de la vida, el soporte de las condiciones materiales y espirituales de existencia, con la cual se cultiva una relación en reciprocidad. Sujeto de rito, ofrenda y petición, a través del *nguillatun*.

En el cotidiano, de muchos que han llegado a Santiago desde las reducciones estatales y de quiénes han nacido acá, la *mapu*, es el terruño, la tierra que se idealiza en el retorno. Es la que se ha perdido por venirse a trabajar a la ciudad. Pero también es la tierra concreta, que se apropia y deslinda, la que se reconoce bajo la formalidad de las leyes chilenas o fuera de éstas. La *mapu* es la tierra que no alcanzó, para que todos vivieran de ella tras la colonización chilena y que es motivo de muchas y profundas disputas familiares hasta nuestros días por su herencia. La memoria sobre las tierras mapuche es larga y está llena de omisiones dentro de la Historia formal escrita. Llena de superposiciones legales en la estructuración formal de su dominio actual.

Pero en las conversaciones entre los mapuche de la *Futa Waria*, al hablar de la *mapu*, aparece rápidamente como el gran lugar común que convoca. Ya sea por la añoranza de su pérdida, la riqueza del conocimiento que guarda, o la inspiración que despierta en las luchas por recuperarla. Es un concepto convocante, atemporal, que define el espacio de un *cosmos* y los límites de un *pueblo* a la vez. Pero que también se imbrica con las circunstancias materiales

cotidianas, de quiénes se organizan en la gran ciudad, bajo la necesidad de recuperar la proyección de su idea en el espacio.

El drama de los *mapuche* desplazados hacia la metrópolis, es que cargan con la marca de no estar en contacto con la *mapu*, de no tener una *mapu* donde habitar. Ellas y ellos son los desterrados, los *mapuche* sin *mapu*, por tanto muchas veces, los mal vistos por los propios *mapuche* de comunidades, aquellos que si permanecen en su tierra. Aravena (2003) y Gissi (2010) interpretan esto como la *doble discriminación*, que sufren los *warriache*, los *mapuche* que habitan la ciudad. Son discriminados por los chilenos en las áreas urbanas y discriminados por los propios *mapuche* en las áreas rurales, cuando regresan a sus comunidades.

Los *mapuche* de la *fita waria*, son individuos que han sido despojados de la posibilidad de una relación estrecha con la *mapu*, del ejercicio de una cosmogonía propia en la dimensión cotidiana de sus vidas. Son sujetos enfrentados a lidiar con las definiciones de una cosmogonía ajena en ese primer plano de existencia, bajo las condiciones estructurales en que sumergen sus vidas en la *waria*. Tan lejanas y distintas a las de la *mapu*.

Como reflexiona la lamngen PL, quien llegó la *futa waria* el año 2003, por sus estudios universitarios: *en Santiago te desvinculas más, incluso hasta de tu familia, porque tienes mucho menos tiempo poh, mucho menos tiempo para compartir más con tu familia, mucho menos tiempo igual, a veces como para compartir con el vecino. Y eso igual, es mucho más individual la vida acá, incluso del más mapuche. Incluso es más individual que el que está en el sur en un pueblo, porque en el campo hay una vida comunitaria que se desarrolla de mejor manera, que yo veo que se ha podido desarrollar un poco más. Entonces eso para mí, como que hace un poco la diferencia... esos lazos comunitarios, allá, independiente de si alguien hace o no hace llellipun (oración espiritual a la mapu), alguien habla o no habla mapudungun (el hablar de la tierra), independiente de eso, que son otros elementos. Pero así como en lo medular, yo veo que va más, el modo de vida más comunitario, todavía perdura un poco más en el sur. Más que acá... porque te terminas mimetizando con el ciudadano promedio o ciudadano inteligente, el consumidor, el tipo promedio... te quieren normalizar, entonces caes en el juego de esa normalización que quiere hacer el Estado, de un ciudadano, que se levanta en la mañana temprano, que va a trabajar... o sea, un robot. Solamente que este robot ahora usa kupan (atuendo tradicional femenino)*

6.5. La Waria

Para el mundo mapuche, desde un punto de vista ontológico, la *waria*, entendida como ciudad, pueblo o modo urbano de vida, constituye el lugar del *otro*. Desde donde se coloniza el espacio colonizado por una sociedad *otra*, con la imposición de sus formas y modos. En especial, para una sociedad originaria como la *mapuche*, que en términos formales, nunca configuró un modo de dominio sobre el espacio, bajo un patrón de poblamiento concentrado o urbano, como sucedió con el proceso colonizador de occidente. Tanto a través de su fase imperial primero como su fase estatal después.

Aproximarse a la vida de la *waria*, posiblemente constituya el gran salto cosmovisional, la mayor transformación territorial en sus condiciones cotidianas de vida que debieron enfrentar los *mapuche*, tras la Pacificación de la Araucanía. Pues a pesar de todo, quiénes se quedaron confinados al interior de las reducciones de tierra impuestas por el Estado, si bien también sufrieron cambios profundos en sus modos de vidas, pudieron conservar muchos aspectos de las relaciones que mantenían con la *mapu*, tanto en términos espirituales como materiales, aunque no geo-políticos. Cuestión que no es factible mantener para los desterrados que migran a las ciudades.

Al ingresar a la vida urbana, la subsistencia material ya no dependía más de las relaciones de reciprocidad que se establecían de manera colectiva con la *mapu*; sino que se pasaba a depender absolutamente de las relaciones laborales, asalariadas y asimétricas, que lograban establecer con los *winkas*. A depender de sus nuevas formas de dominio y producción de la tierra, basadas en la propiedad privada y la norma escrita. Les significó ingresar a un espacio donde el hablar de la tierra, el *mapudungun*, estaba absolutamente proscrito. Donde su riqueza quedó invisible bajo nuevas toponimias y un sistema educacional impuesto, el cual sólo reproducía los conocimientos y el idioma del *winka*. Un lenguaje donde no existía posibilidad alguna de reconocer los milenarios vínculos que sostenían con la tierra.

Establecerse en ese mundo urbano y subsistir, supuso una profunda transformación de sus relaciones en el espacio. Dejar atrás la vida comunitaria, para ingresar a una sociedad de individuos; dejar los protocolos de la oralidad que regulaban su convivencia, para subordinarse a la norma escrita; dejar la autoridad de los *lonkos*, para acatar la voluntad del Estado, etc. Pero también supuso una transformación de sus condiciones cotidianas de vida más mínimas, como el cambio de sus vestimentas y su alimentación. Una adaptación a un espacio donde nada de sus propios modos de vida estaba acogido.

Así lo refleja la experiencia del peñi JP, quien llegó el año 1968 a la *futa waria*, y relata una experiencia doméstica que es bastante común a varios

colaboradores de esta investigación de distintas generaciones: *estuve hasta los ocho años. De ahí me vine acá a Santiago y aquí me hacía mal la micro, el detergente, la comida, no soportaba aquí yo poh, esos olores, de todo, me hacía mal... me hacía mal el olor a la comida, el olor al detergente que ocupaba mi mamá, el Omo. Allá no se ocupa nada de eso, me hacía mal todo, el olor de la bencina y todo, encontraba todo extraño, encontraba todo extraño. No me gustaba la comida, más encima me retaban poh. Mi mamá me decía, no, tienes que comer aquí no más... pero le encontraba un olor... no sé, es que nunca había sentido ese olor. Claro, otras cosas que hacían, como digamos carbonadas, cosas o... los tallarines que le echaban como... laurel, no las conocía yo poh, no las conocía, no conocía ese tipo de cosa que le echaban acá... Así que... no, la sufrí hartito, igual sufrí porque extrañaba mucho la tierra allá, extrañaba a mi abuela, lloraba en la noche... lloraba en la noche y mi mamá me retaba, me decía, yo soy tu mamá, yo soy tu mamá y me retaba... pero extrañaba bastante... hasta que después, de a poco me fui acostumbrando, porque empecé a conocer los niños, los vecinos y cosas así y fui haciendo amistad, a jugar a la pelota con ellos y ahí, de a poco me fui adaptando.*

Sin embargo, la adaptación de los desplazados de las recientes décadas, ya no carga con el dramatismo de aspectos estructurales de hace décadas atrás, porque las distancias espacio-temporales que existían entre las comunidades reduccionales y la *waria* se han estrechado, no sólo por la penetración del castellano, la religión o la ley, sino porque, por sobre todo, en las últimas dos décadas asistimos a una creciente urbanización de las condiciones de vida de las propias comunidades reduccionales de las áreas rurales. Probablemente hoy más que nunca, la vida que se lleva en el campo y en las ciudades ya no sea tan distintas, ni distantes. Hoy el rumor de la *waria* comienza en la *mapu*, a través de la electricidad, la televisión o la telefonía. Y según ese rumor todos saben que donde hay más posibilidades de trabajar y estudiar ante una empobrecida tierra, es en la *fita waria*, Santiago, la gran ciudad.

6.6. La Fïta Waria

Llegar a Santiago, es el gran desafío que se proponían muchas y muchos desplazados *mapuche*. Así lo ha sido a lo largo de las décadas, sobre todo para las generaciones llegadas de mediados del S.XX hacia atrás, cuando las distancias económicas y culturales eran más abismantes entre el campo y la ciudad. Para ellas y ellos, lograr encontrar trabajo, hacer una familia, obtener una casa y finalmente asentarse aquí representaba el destino final, un verdadero triunfo, frente a las empobrecidas condiciones de subsistencia de las que habían tenido que salir de las comunidades. En general, para los hablantes nativos del *mapudungun*, sobreponerse a las condiciones de la *fïta waria* era demostrar que se podía superar al *winka*, en su terreno, bajo su propio idioma, bajo sus reglas. La recompensa para muchos era que aquí la vida aquí era más fácil, menos sacrificada.

Como relata el fallecido chachay JN, con quién se inició esta investigación y llega a Santiago en 1962: *me gustó la vida de la ciudad, porque uno anda más...en todo aspecto...me gustó, por ejemplo, la tecnología que hay, uno en la ciudad puede ingresar...si yo no ingreso, puede ingresar mi familiar, alguno de mi familia. Y además cuando uno llega joven trabajar es porque se motiva a hacer cambios, no quiere ser igual que estar metido en el campo, tar metido en la tierra...y ningún gobernante tá preocupado de uno, si el campesino tiene p'a comer o no tiene. Vive rústicamente, no está preocupado que tiene que tener baño, que tiene que tener luz, todas esas cosas...aquí sí.*

Pero la *fïta waria* también siempre resultó un destino particularmente reconocible para el mundo mapuche, no sólo por temas laborales o educacionales, sino porque históricamente constituyó el lugar donde se asentó el poder del *winka*: del conquistador español primero, de los presidentes de Chile después. Desde el término de la Pacificación de la Araucanía nunca han dejado de llegar hasta hoy algún *longko* (autoridad comunitaria) o *werken* (vocero de un *longko* o comunidad) a solicitar audiencia o a dejar alguna misiva al presidente de turno a las puertas del palacio presidencial de La Moneda, con el objetivo de parlamentar sobre la situación de las tierras *mapuche*. Ya sea las afectadas por la usurpación de antaño o la sobreexplotación actual, ambos procesos emprendidos por el Estado de Chile. Tal como lo reflejan desde las memorias del tradicional libro de Pascual Coña⁶⁷, hasta las numerosas manifestaciones contemporáneas mapuche que surgen a partir de la década de los noventa del siglo XX.

⁶⁷ Coña, P. (2010). Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche. (9ª ed.) Santiago: Pehuén Editores

Como rememora la lamngen AH: *En tiempo de, cuando estaba Salvador Allende, mi abuelo viajaba, viajaba del sur y bueno, mi mamá siempre lo contaba como, como con orgullo, que mi abuelo viajaba y que su padre había hablado con Salvador Allende y que Salvador Allende, lo había atendido en La Moneda. Y mi abuelo venía con terno. Mi abuelo fue autodidacta. Él sabía mapudungun, no sabía nada de castellano y aprendió a leer y a escribir y, y llegaba de terno acá a Santiago, a la ciudad, qué sé yo, pero llegaba como longko de la comunidad.*

Pero para las segundas, terceras y hasta cuartas generaciones nacidas aquí, más lejanas a la experiencia de la dura vida reduccional de sus antecesores, la *futa waria*, se convierte en un objeto distinto de reflexión. Para algunos simplemente es su medio natural de existencia y en él se proyectan como *mapuche*; para otros, desandando las expectativas de sus predecesores, es el lugar del cual hay que huir para retornar al ideal de la *mapu*.

7. DESPLAZAMIENTO MAPUCHE HACIA EL ÁREA METROPOLITANA DE SANTIAGO 1975-2017

*Somos los hijos de los hijos de los hijos
Somos los nietos de Lautaro tomando la micro
Para servirle a los ricos
Somos parientes del sol y del trueno
Lloviendo sobre la tierra apuñalada*

*La lágrima negra del Mapocho
Nos acompañó por siempre
En este santiagoniko wekufe maloliente*

(Extracto poema Mapurbe, David Aniñir, 2009)

Las transformaciones emprendidas por el Estado, a partir de su giro neoliberal, marcan un nuevo escenario para las trayectorias personales y familiares que sostiene la población *mapuche* en su camino a asentarse en la mayor metrópoli del país. El presente capítulo profundiza en una comprensión de las transformaciones normativas que realiza el Estado, que condicionan el desplazamiento, emplazamiento y visibilidad que adquiere la población *mapuche* en la metrópoli a partir de este período.

El extracto del poema que antecede, autoría del poeta mapuche David Aniñir, refleja en parte esa experiencia del asentamiento *mapuche* que ocurre en la *fñta waria* durante esos años. Él nació y vive hasta el día de hoy en la población Intendente Saavedra, en la comuna de Cerro Navia. Una población creada en el año 1967, bajo *operación sitio*, una de las tantas políticas habitacionales desarrolladas por el Estado en aquel entonces, para contrarrestar y formalizar la tenencia de la tierra urbana, frente a la avalancha de tomas de terreno que estaban ocurriendo a manos de mucha población pobre llegada desde el campo. En particular, esta población nace de la erradicación que se hace de una toma de terreno que existía continua al río Mapocho, a la altura de la Avenida Cumming, en el centro de la ciudad y que todos la conocían como *la Colo-Colo*. Lo particular de ésta, era que se trataba de una *toma de terreno* integrada mayoritariamente por *mapuche*, llegados desde el sur del país en aquellos años.

En la comuna de Cerro Navia, el Estado y las circunstancias concentrarán hasta mitad de los años 80's del S.XX exclusivamente a población pobre de la metrópoli. Sus habitantes perpetuarán aquí su emplazamiento en los años venideros producto de un régimen de mercado laboral y del suelo que profundizará la segregación socio-económica de esta área de la ciudad. Un régimen bajo el cual, por contraste, en el sector oriente de la ciudad se propiciará la concentración de los capitales, que transformará de la ciudad de

Santiago paulatinamente en una metrópoli de carácter global, tan analizado por los Estudios Urbanos.

Esta metrópoli llena de contrastes, invisibilizados del espacio formal, es la que se plasmará en la poesía del peñi David. Donde el derrotero vivido por su familia durante la década de los 70 y 80's estará marcado por la segregación física, social, económica y racial vivida de manera cotidiana. Marcada por la dependencia al único trabajo asalariado que mantenía su *ñuke*, su madre, como *asesora del hogar* en casas del barrio alto, en un hogar con padre ausente. Su poesía plasma ese tránsito existencial entre el confinamiento en una población, pobre y periférica, hecha por el Estado, llena de familias *mapuche*; y una maternidad a distancia, producto del trabajo mal pagado, de horarios extensos, realizado en los lugares donde se propició la acumulación originaria de esa metrópoli global. Cuya imagen se producirá sobre la absoluta *invisibilización* de su gente viviendo al otro lado de la metrópoli. Como señala Santos B.d (2013, p.24) *la no existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable.*

En la población Intendente Saavedra, como en otras de la época, las trayectorias territoriales de muchas personas de distintos sectores mapuche ruralizados durante la primera mitad del S.XX, se radicarán y serán homologadas bajo predios regulares de 8x16 mts de superficie y habilitados con una caseta sanitaria. Construida en material sólido, en ésta se contienen las instalaciones para un baño y una cocina. Bajo este tipo de *soluciones habitacionales* y su crecimiento autogestionado en el tiempo, el Estado concentrará, formalizará y homogeneizará a familias pobres, mapuche y chilenas, en áreas no priorizadas para la acumulación de capitales. Sectores muy lejanos al centro de la ciudad que se convertirán en el lugar *naturalizado*, bajo el cual se urbanizarán e individualizarán crecientemente las condiciones de vida de los *mapuche* recién llegados a la capital.

La clave neoliberal en el desplazamiento mapuche contemporáneo

A partir de la segunda mitad de la década de los setenta del S.XX, los ajustes estructurales, o el proceso de neoliberalización del territorio, emprendidos por el Estado de Chile, inicia un nuevo contexto migratorio para la población mapuche. Estos ajustes, más allá de su condición pionera en América Latina, tienen la particularidad de ser implementados, vía militar, y complementados, vía democrática después, e instalan una nueva lógica de ocupación económica del territorio nacional, tanto en las áreas rurales como urbanas. Mientras, por un lado, en los espacios rurales, se propicia un proceso de expansión e intensificación extractivista, articulado en torno a una nueva demanda global de materias primas (Larraín & Vergara, 2000); por otro lado, en las áreas urbanas, en particular en el área Metropolitana de Santiago, se propiciará un proceso de acumulación y concentración de capitales financieros, en función

de establecer un nuevo régimen de competitividad del suelo, también a escala global (De Mattos, 2006). El conjunto, de desplazamientos y articulaciones, que configuran el proceso migratorio mapuche contemporáneo hacia el Área Metropolitana de Santiago, transcurrirá en la contigüidad de esos dos procesos de producción del espacio, que propicia el Estado, a través de nuevos cuerpos legales que se imponen, sin discusión democrática mediante.

Pero además la trayectoria de los *mapuche* será acompañada por el desarrollo que tendrán, durante ese transcurso, las políticas diferenciales que, de manera permanente, tiene el Estado de Chile hacia el pueblo Mapuche desde su creación. Formas heredadas, de una particular genealogía que adquirirán los modos coloniales, de comprender y hegemonizar el espacio, que se configurará como el territorio de Chile con posterioridad. Ese territorio devenido de una relación de *frontera* con los *indios alzados*⁶⁸ del sur del continente, que se ha construido, de manera histórica. Desde el relato, las fuentes y el idioma impuesto por la sociedad colona.

Al giro neoliberal dado a los modos de producción implementados en áreas rurales y urbanas, se superpone un giro *multicultural* de las políticas públicas frente al mundo indígena. Ambas cuestiones se yuxtaponen y comparecen en la vida cotidiana de los *mapuche* que se desplazan hacia Santiago.

Bajo estas nuevas condiciones estructurales se resignificará la condición de *otredad* de los sujetos indígenas al interior del Estado, teniendo incidencia directa en el conjunto de desplazamientos y emplazamientos que articula el proceso de migración *mapuche* contemporáneo hacia el A.M. de Santiago. Ante estas condiciones emergerán nuevas respuestas, nuevos modos de rearticulación de los sujetos al espacio, los cuales también tendrán explicación en, nuevas y viejas, formas de agencia del mundo mapuche. Respuestas orgánicas variadas, frente a las condiciones propiciadas por el propio Estado.

Pero estas rearticulaciones en el espacio no sólo serán una respuesta frente al nuevo contexto, sino que también darán continuidad, de diversos modos, a una proyección territorial propia como pueblo, a la cual nunca han renunciado los *mapuche*, a través de su historia, a pesar de la actual fragmentación espacial en que se encuentran. Una nueva época de agencia mapuche que Pairicán (2014) identificará como el tiempo del *malón* (ofensiva de guerra mapuche), en relación al proceso de levantamiento llevado a cabo por comunidades rurales, durante las últimas décadas, frente a las nuevas condiciones geo-económicas propiciadas por el Estado en el territorio.

⁶⁸Es preciso recordar que el territorio basal de lo que se constituyó después como Estado de Chile, fue el territorio de la Capitanía General del Imperio Español. Un territorio de concebido como avanzada militar, en proceso de conquista, frente a la resistencia presentada por los indígenas del lugar. A diferencia de los Virreinos, territorios de centralización del poder político, de acumulación de riquezas, donde la mano indígena fue insertada a fuerza, dentro de un nuevo modo de producción y valores, impuestos por España.

Agencia que también tendrá expresión en el espacio urbano a partir de sociabilidades que surgirán en el cruce de diversas experiencias migratorias, entre distintas generaciones mapuche que se asientan en la ciudad.

En esos lugares de encuentro en la metrópoli, se construirá un relato frente a esas condiciones estructurales que afectan al pueblo *mapuche*, generando también diversas formas de interpelación frente a éstas. Esto devendrá en lo que llamamos en esta investigación como *espacialidades mapuche*, lugares de habla, donde queda de manifiesto la continuidad de relaciones de frontera en el espacio que persisten entre la sociedad chilena y mapuche.

El desplazamiento de la población mapuche hacia el Área Metropolitana de Santiago a partir de estos ajustes, cambia respecto de generaciones anteriores. Por un lado, la población mapuche, la que aún permanece en sus reducciones rurales⁶⁹, se verá afectada por el establecimiento de procesos de neocolonización económica de los territorios que habitan, donde se producirá una expansión e intensificación de un nuevo régimen capitales de carácter extractivista; por otro lado, la población mapuche urbana, formalmente para el Estado al iniciar este período, también estará afecta a los nuevos modos de acumulación y fijación de capitales sobre el territorio, que generarán los nuevos patrones de segregación del suelo urbano, que afectarán sus posibilidades de desplazamiento y emplazamiento, hacia y en, el área metropolitana. Y en relación con el sur.

Durante este período, la población mapuche, en general, también estará afecta a los nuevos vaivenes que tiene su permanente modelación como un *otro* al interior del territorio nacional. Un *otro*, indígena *mapuche*, sobre el cual se van transformando los modos de observarlo y reconocerlo, pasando de ser considerado un sujeto exclusivamente rural, hasta uno mayoritariamente urbano hoy, pero donde persiste la continuidad de considerarlo en condición de retraso respecto del tipo de desarrollo territorial propiciado por el Estado. Un nuevo tipo de desarrollo asociado ahora a condiciones metropolitanas de vida proyectadas en función de un mercado global. En reconocimiento que comienza a imbricar consideraciones de raza, clase y emplazamiento territorial, en su operatoria.

⁶⁹El Estado de Chile, define como población *rural*, aquella instalada en un asentamiento humano concentrado o disperso con menos de 2000 hab. y con menos del 50% de la población económicamente activa dedicada a actividades secundarias o terciarias

El Área Metropolitana de Santiago, un destino renovado

En términos marxistas, la acumulación originaria, a partir de la cual la ciudad de Santiago se convertirá en la actual Área Metropolitana, ocurrió bajo la erradicación militar que hace el Estado de toda la población pobre, formal e informal, que hasta los años ochenta habitaba en el sector oriente de la ciudad. Junto a esto se desarrollará un proceso de relocalización de esta población desposeída en comunas de la periferia metropolitana, sobre todo al sur y no-occidente de ésta (Labbé & Llévén, 1986)⁷⁰, bajo la implementación de una nueva política estatal de vivienda social, que derivará en un nuevo sistema subsidiario. Gracias a este proceso se dispondrá de suelo y de condiciones normativas exclusivas, para la fijación y acumulación del capital fiduciario que se producirá en el país, a partir de los ajustes estructurales del Estado.

El Área Metropolitana de Santiago se convirtió en un caso de referencia para los Estudios Urbanos, dada las características, pioneras y reconocibles, que aquí se encarnaron de una proyección en el espacio de ciertas ideas y discursos, provenientes del neoliberalismo, que tras los ajustes estructurales del Estado de mitad de la década de los 70's del S.XX le reconfiguraron como un territorio de clara producción posfordista, inserta en los flujos globales (De Mattos, 2006).

Esta imagen de Santiago es otorgada en base a la prolija construcción del paisaje de su cono de alta renta, segregado del resto de la metrópoli, donde los grandes capitales en circulación se acumularán y concentrarán en los años venideros a los ajustes. En este sector de la metrópolis, se constituyen casi a la perfección las condiciones de óptima para el mercado: conectividad internacional, ambiente de negocios, seguridad, áreas verdes, calidad de vida, etc. Todas condiciones mediadas por la acción histórica de un Estado-nación, unitario y centralista. Un cono de alta renta, que tiene la particularidad espacio-temporal, de haber sido propiciado bajo dictadura en un primer momento y afianzado bajo democracia después.

⁷⁰ Como analizan Labbé & Llévén (1986) entre el año 1979 y 1984 en Santiago son erradicadas 28.703 familias, correspondientes a 172.2168 personas que habitaban en diferentes campamentos informales de 26 comunas del área metropolitana. Las principales comunas dadoras netas en ese proceso son Santiago con 10774 personas y Las Condes con 8.850 personas. Mientras que las comunas del Sur como La Granja, San Bernardo y Puente Alto, y del nor-occidente como Renca, Pudahuel y Quilicura, se convierten en receptoras netas.

Todo este proceso fue mediado por la aplicación del DL 2522 de 1979 que hace entrar en el juego del mercado del suelo bienes del MINVU, SERVIU y CORVI y del Dto. 105/1980 que autoriza el desalojo y la pérdida de derechos de postulación a vivienda social quienes fueren ocupantes ilegales de un bien público.

Un área segmentada de concentración de capitales del país posibilitada, en ese primer momento dictatorial, por su encadenamiento con capitales asociados a una serie de explotaciones extractivistas en áreas rurales del país, cuya propiedad original es del Estado, las cuales se privatizan y colocan al servicio de una demanda global. En su segundo momento democrático, concentración posibilitada por su encadenamiento con capitales especulativos de diverso tipo, llegados de todo el orbe. Atraídos por los capitales ya existentes y las nuevas condiciones que genera el Estado.

Así los capitales asociados al extractivismo (mineros, forestales, pesqueros, etc), los commodities, se concentrarán en este cono de alta renta junto a otros capitales especulativos e irán transformando profundamente las dinámicas de segregación espacial de la gran metrópoli del país. Pero los modos productivos asociados al extractivismo también cambiarán profundamente las áreas rurales donde operan y se expanden. Transformarán profundamente las condiciones de vida de toda aquella población rural que se relaciona territorialmente con estas actividades y que están fuera del territorio regulado por el Estado. Fuera del límite urbano. Áreas rurales o naturales donde el propio Estado desplazó y emplazó a la población *mapuche*, que mantuvo autonomía del dominio colonizador de la corona por siglos.

Muchos de los desplazados mapuche de esta época post-ajustes estructurales, como se puede interpretar a partir de los propios testimonios, quedarán atapados en la paradoja espacial que genera esta concentración de capitales en el cono alta renta de esta metrópoli. Abandonarán sus comunidades reduccionales, producto de la desposesión de los medios de vida que generarán en sus zonas de origen, los grandes capitales extractivistas (Pichinao, 2015) como el rubro forestal, energético, minero entre otros, los cuales tributarán y concentrarán sus excedentes en esta zona de la capital; mientras los *mapuche* llegarán desposeídos a la gran metrópoli para insertarse por largos años en alguno de los trabajos de baja calificación que se prodigarán con abundancia en este mismo cono de alta renta, en rubros como la construcción o el aseo; para luego juntar dinero y tener la posibilidad de acceder a un nuevo régimen de propiedad individual, la vivienda social bajo la subvención del propio Estado. Durante los mismos años en que este mismo actor los dejó sin derechos comunitarios sobre sus *Mercedes de Tierra* tras decretar la individuación de la propiedad, recibéndolos como pobres urbanos bajo las mismas reformas estructurales que propiciarían la formación de ese cono de alta renta de la metrópoli.

A continuación, se desarrolla el análisis de este proceso a partir del contraste entre los principales hitos que componen esta genealogía de arreglos institucionales que marcan un cambio en las posibilidades de desplazamiento y emplazamiento de la población *mapuche*; y las voces sobre las vivencias

cotidianas que desarrollan los colaboradores de esta investigación a lo largo de este proceso.

7.1. La invisibilización mapuche: entre la contrareforma agraria y la liberalización del suelo

A partir de mitad de la década de los 70's del S.XX en adelante se produce una transformación en el modo de comprender e intervenir el territorio y la población indígena por parte del Estado. A través de una serie de decretos de ley y medidas de cohesión tomadas por el Estado bajo intervención militar, se transformarán de manera abrupta las condiciones materiales de vida sostenidas por la población *mapuche* que vive en áreas rurales; y, de manera indirecta, de los que viven en áreas urbanas. Una situación que incidirá directamente en un cambio en las formas y los modos de desplazamiento y emplazamiento que desarrolla hasta ese entonces la población *mapuche* entre ambas áreas del territorio. La migración *mapuche*, será uno más de los frentes donde se expresará un nuevo período relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche, a partir del neoliberalismo.

La desposesión y desplazamiento rural

En esta etapa, en las áreas rurales, se producirá una violenta desposesión de las condiciones materiales de vida de muchas comunidades mapuche, producto de acciones emprendidas por el Estado, con el fin de generar nuevas condiciones en el territorio para la captación, fijación y expansión de capitales privados⁷¹, funcionales a actividades extractivistas de gran escala. El caso más evidente de esto, son las condiciones propiciadas por el Estado para el emplazamiento, privatización y rápida expansión de la industria forestal en comunas con alta habitación mapuche. En menos de una década, se producirá un eficaz encadenamiento sobre el territorio de extensos monocultivos, de pinos y eucaliptus, asociados a puntos de procesamiento industrial y posterior embarque, de celulosa y madera dimensionada, al servicio de una demanda de escala internacional. La eficacia de las operaciones hechas sobre el territorio para lograr este encadenamiento, llevarán a esta industria en las dos décadas siguientes a convertirse en la segunda industria exportadora de materia prima del país (Fontana, 2008). Fruto de una de las primeras operaciones de comoditización generadas por las reformas neoliberales del Estado.

Este proceso reconfigurará, en menos de una década, la geografía económica interna de una parte importante de las comunas rurales con alta

⁷¹ Respecto de este tema se recomienda revisar "La Transformación Económica de Chile" editado por Felipe Larraín y Rodrigo Vergara (2000)

concentración mapuche de la VIII, IX y parte menor de la X región⁷². En especial las comunas de las provincias de Arauco y Malleco⁷³, donde se provocarán las transformaciones económicas, sociales y culturales más drásticas, ocurridas entre la población mapuche, desde la ocupación militar de la Araucanía, cuando ocurre la desarticulación territorial del antiguo *wallmapu*. Época en que los antiguos *butalmapu* y *lof* son reducidos a aquellas comunidades desplazadas y emplazadas en delimitadas *Mercedes de Tierra*, que les son reconocidas como propiedad bajo títulos de de dominio entregados por el propio Estado de Chile.

Las nuevas transformaciones reducirán, aún más, las posibilidades de auto-subsistencia comunitaria de la población mapuche ruralizada y se producirá una fractura de las condiciones del territorio como soporte habitacional para las comunidades (Fontana, 2008). Ante esto, una las consecuencias inmediatas y menos evidente será la intensificación de los desplazamientos hacia las áreas urbanas; mientras que sus consecuencias más tardías, pero más evidentes, serán los conflictos territoriales que se inician a fin de siglo pasado y persisten hasta nuestros días (Fontana, 2008)

Campos (2008), Bengoa (2014), Correa & Yañez (2005) y Pairicán (2014) coinciden en que este período marca un antes y un después en el devenir del pueblo mapuche a través del S. XX. En particular, todos enfatizan la importancia que tiene el DL 2568, el cual constituye el punto central de inflexión. Con este decreto se iniciaría una nueva etapa histórica, en la relación entre el pueblo mapuche y el Estado de Chile. Mientras Campos (2008) enuncia que partir de aquí se inicia una “Segunda Pacificación de la Araucanía”, la cual duraría hasta nuestros días. Bengoa (2014) lo reconoce como un quinto período dentro de la historia moderna mapuche⁷⁴, el cual finalizaría con el retorno a la democracia. Mientras que Correa & Yañez (2005) identifican este proceso como Contrareforma Agraria, remarcando la idea de un período que es un cambio de época en relación con el territorio, debido a una serie de medidas estatales que desarticularán la Reforma Agraria, para la instalación de un nuevo régimen de propiedad y explotación de las áreas rurales del país. Las consecuencias serán particularmente severas sobre las condiciones materiales de vida de las comunidades reduccionales *mapuche*, así como de muchas otras pequeñas comunidades campesinas e indígenas del país. Un tiempo histórico, en que también se incubarán las condiciones para el levantamiento, en las décadas siguientes.

⁷² Según la definición regional a esa fecha.

⁷³ Todo lo que corresponde a las estribaciones, orientales y occidentales de la Cordillera de la Costa, entre el río Bío-Bío y el río Toltén, primera área deforestada por la irrupción colonizadora del Estado en el antiguo Wallmapuche, luego de finalizada la campaña de Pacificación. Para dar paso a los siguientes 100 años de expansión triguera.

⁷⁴ La cual plantea se inicia con la ocupación militar de la Araucanía por parte del Estado de Chile.

Respecto de las consecuencias directas de este decreto, la papay JH rememora: *por ejemplo, cuando pasó esto de la división de tierras, pasó que, ya, el que estaba ahí, ya, ¿cómo se llama usted?, ¿cuántos hijos tiene? Eh... ya, le hacían un papel, le firmaban y le entregaban y ya, usted es dueño del terreno, entonces usted ahora va a tener que pagar contribuciones, porque pasó a la ley chilena. Entonces ahí se produjo un conflicto muy grande, porque había muchas personas que eran herederas de esos territorios y resulta que se quedó un solo dueño po. Todavía hay un dolor muy grande, entre muchos familiares, porque quedaron fuera, entonces hay muchos que dicen, no, yo donde mi hermano no voy, porque él me dejó fuera de lo que me correspondía a mí. Y por eso hay mucha gente que tampoco quiere volver al sur, porque a qué, si no tiene dónde llegar, el que estaba ahí se apoderó de todo. Entonces ese fue un conflicto muy grande que generó todo ese tema.*

Pero este nuevo período se gesta a partir de la derogación en 1974 de la Ley Indígena n° 17.229 de 1972, la cual nunca entró en vigencia, y su posterior concatenación con la promulgación del DL 1939 de 1977, el DL 701 de 1978 y el DL 2568 de 1979 respectivamente. La aplicación conjunta de estos decretos genera un escenario propicio, para que en las comunas con alta población mapuche se reactive un mercado de tierras y se produzca un cambio masivo del uso productivo del suelo. Junto con ello un cambio en la escala de propiedad y de producción proyectada sobre el territorio. Escala que, a partir de aquí, será hegemonizada por una racionalidad del espacio guiada por el Estado-nación, funcional a un régimen extractivista, basado en sociedades anónimas y al servicio de un mercado global.

La derogación de la Ley 17.299, de 1972, que si bien nunca llega a entrar en vigencia, constituye el vacío, donde se comienza a cimentar el nuevo proceso de desposesión para la población mapuche reduccionada. Significó un cambio de rumbo sobre las formas de reconocimiento indígena, hacia las cuales había devenido el Estado hasta ese momento. Formas de reconocimiento que consideraban algunos elementos que serán retomados en la Ley n°19.253 de 1993, casi 20 años después y mientras otros que desaparecerán para siempre. Según señala Campos (2008), a propósito de la Ley 17.299, *esta normativa contemplaba el reconocimiento de los indígenas, no sólo regulando las cuestiones relativas a las tierras como había sido tradicional de las legislaciones que precedieron, que sino definiendo también la calidad de indígena vinculado estrechamente a la ocupación tradicional de la tierra y a la conservación de los sistemas de vida, normas de convivencia, idioma aborígen, formas de trabajo y religión características.*

Con su derogación se dejó en una condición de invisibilidad formal a los mapuche. Es decir, se los dejó sin legalidad, sin reconocimiento formal de su condición de *indígenas*. Se suprimió el reconocimiento político de aquella

condición de alteridad que se les había concedido a los *mapuche* bajo la colonización estatal de sus territorios. Claro que una posibilidad de reconocimiento que sólo se les concedió a aquellos antiguos *lof*, o aquellas familias *mapuche* que tuvieron posibilidad de quedar reconocidas bajo la sucesión de los Títulos de Merced, porque muchas otras quedaron fuera de este sistema, asimiladas de facto en la ruralidad chilena. Porque hubo familias o redes familiares completas, que conformaban parte de los antiguos *lof*, sobretodo, en la que es la actual región del Bío-Bío, nunca fueron titularizadas bajo este proceso de reduccionamiento y diluyeron entre el minifundio campesino de esta región

Lo que hizo el Estado con los Títulos de Merced, fue reconocer la condición indígena de la tierra, pero no así de los sujetos. Aquellos que no quedaron emplazados dentro de este régimen colectivo de tierras simplemente fueron asimilados simplemente como campesinos chilenos, y la continuidad territorial que configuraban las tierras que habitaban, fueron legalmente fagocitadas. Declaradas Fiscales, para remate o reserva, en función del nuevo proceso de colonización que se impone con la irrupción del Estado chileno al sur del Río Bío-Bío y que busca por sobre todo regular el Mercado de Tierras.⁷⁵

La derogación de la ley Indígena de 1972, fue un modo de colocar freno a mecanismos de devolución, tenencia y protección de tierras, similares a los implementados durante la Reforma Agraria, que se habían buscado ajustar a la realidad de las comunidades mapuche bajo esta ley. Como prosigue Campos (2003) *esta normativa, además, establecía condiciones de restitución, expropiación, compra directa y otros mecanismos de devolución de tierras a comuneros indígenas, como así mismo la protección de éstas y regulación de su compra, arriendo, sucesión e imbargabilidad.*

Tres años después de esta derogación, se decreta el DL 1939 de 1977, que en lo sustantivo establece los mecanismos, para la reversión general, del proceso de Reforma Agraria y que dictamina la devolución de las tierras expropiadas durante este período, a sus dueños inmediatamente anteriores. Con esto se busca no sólo recomponer la estructura de la propiedad privada extensa de la tierra, devolviendo los grandes fundos a sus propietarios particulares, sino que incluso sometiendo a remate otras tierras conculcadas a comuneros mapuche y pequeños minifundistas, beneficiados durante la Reforma Agraria o durante las restituciones hechas durante el llamado *Cautinazo* de 1971, adaptación de dicho proceso de reforma a la realidad mapuche.

Esto a su vez se encadena con el DL 2568 de 1979, el cual se dirige, de manera específica, al pueblo mapuche, y el cual impone la división de las tierras

⁷⁵ Como señala el historiador militar Waldo Zauritz (2012) una de las principales medidas de Cornelio Saavedra, como funcionario político del Estado en la Araucanía es establecer un régimen especial de frontera que busca la expulsión de los especuladores y los tinterillos para ordenar la ocupación de esta región.

comunitarias, reconocidas en los Títulos de Merced, en hijuelas de propiedad individual o unifamiliar. Estas tierras comunitarias, eran un régimen de propiedad colectiva de la tierra que, a pesar de ser un modo de vida reduccional, impuesto militarmente sobre los mapuche entre 1881 y 1933 aprox., había dado posibilidades de conservar en lo territorial, algo de las relaciones comunitarias, del *lof*, que configuraban el centro de la sociabilidad a través de su historia. Las reducciones habían sido permanentemente protegidas, o formalmente *reconocidas*, bajo la condición de *intransferibilidad* que tenían las tierras consignadas bajo estos títulos de dominio. Por tanto, eran una parte del territorio nacional que estaba fuera de la proyección del mercado. Fuera de los objetivos, prioritarios o inmediatos, proyectados en la colonización económica interna del territorio hecha por el Estado sobre la denominada Araucanía. Cuestión que tiene fin a partir de este decreto.

En particular este decreto, tiene una doble consecuencia estructural: por un lado, se propicia el ingreso de las tierras comunitarias mapuche al régimen de propiedad privada y, con ello, al mercado de tierras; y, por otro lado, se instala un nuevo proceso de asimilación de facto, o exterminio legal de la condición de “indígena”, por cuanto quiénes optaban por entrar al nuevo régimen de hijuelas individuales, perdían el reconocimiento de la condición de *indígena*. Tanto la tierra, como los sujetos que vivían en ésta. Según se consigna en el Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003) *el artículo 1° establecía que las hijuelas resultantes del proceso de división de comunidades dejarán de ser tierras indígenas e indígenas sus habitantes.*

Todo esto significó el inicio de una nueva etapa caracterizada por: una nueva reducción espacial de lo comunitario a la esfera individual-familiar, inducida por el Estado, sobre los fragmentados modos comunitarios que seguían sosteniendo los mapuche; y, junto con ello, una invisibilización formal o *exterminio legal* de los sujetos mapuche. Procesos que afectaron no sólo a quiénes se encontraban presentes en la tierra, sino que también a los desplazados urbanos, los cuales perdían derecho de sucesión sobre la tierra y, con ello, también su reconocimiento como indígenas.

En este primer momento post-ajustes estructurales, la llamada cuestión indígena, se extremará en reconocerla desde la noción de pobreza de los sujetos. Este sería impuesto como el signo inequívoco del estado de *retraso* que tendrían las comunidades *mapuche* en relación a la modernidad que encarnaría el resto de la sociedad nacional inserta en nuevas reglas del mercado. Esto determinará, en buena parte, que de aquí en adelante la intervención estatal sobre la población mapuche se conciba, en lo central, como un mecanismo de homologación o nivelación de las condiciones materiales de vida respecto de la mayoría de la población no indígena. Según señala Campos (2008) *se pensaba que la pobreza y la marginalidad se*

superarían a través de la definitiva asimilación de los mapuche a la sociedad chilena, lo que debía iniciarse con la transformación de sus unidades productivas, la liberalización de las trabas para poder vender las tierras y, en fin, una nueva ocupación del territorio que, a casi cien años de la primera pacificación seguía siendo una tierra de indios incivilizados.

La civilización de los sujetos, la definitiva chilenización de los mapuche es una aspiración del Estado, un proceso hegemizador del espacio que aspira a la definitiva desposesión de las proyecciones *propias* de los sujetos mapuche, en reemplazo de sus proyecciones propias como ente hegemónico sobre el territorio. Desposesión que en este primer momento se plantea bajo la transformación del tipo régimen de propiedad de la tierra. Para que el mapuche sea como el resto de los chilenos, se le debe hacer propietario individual de la tierra, lo cual la rompe con todos los vínculos comunitarios de relación con ésta, un modo culturalmente instituido. La tierra ahora es reconocida por el Estado de manera individual y pasan a ser un propietario privado más, en igualdad de condiciones ante el mercado respecto del resto de los ciudadanos.

En este nuevo enfoque, las posibilidades de emplazamiento de la población mapuche quedarán circunscritas a las posibilidades prescritas por la propia acción del Estado, según formas individuales y familiares, de acceso a la tierra o la vivienda.

Esta situación también se planteará en la realidad de los *mapuche* asentados en el A.M. de Santiago. Generaciones anteriores y nuevas que recién llegan asentarse, a partir de aquí, pierden para siempre la posibilidad de volver a asentarse en sus tierras comunitarias. Muchos se ven obligados a ceder la titularidad en las tierras comunitarias en beneficio de aquellos familiares que podían demostrar una ocupación efectiva de la tierra como señalaba la ley. Con esto, toda esta masa migrante perdió sus derechos de propiedad sobre las *canceladas* tierras comunitarias⁷⁶, quedando los *mapuche* de Santiago legalmente *desterrados* y sin reconocimiento como sujetos indígenas.

En la suma de todos estos decretos se construye el escenario para que las tierras mapuche, puedan entrar al mercado de tierra, ya sea mediante la compra-venta de propiedades individuales, o bajo figuras como el arriendo de tierras por 99 años, para su explotación forestal, como se propiciaba bajo el nuevo marco. Esto permite una, drástica y rápida, reconfiguración en la estructura de propiedad en comunas con alta habitación mapuche. O en aquellas comunas, donde al menos, era posible reconocer la presencia de población mapuche, formalmente territorializada, a través de los Títulos de Merced o alguna otra de las figuras normativas que se dieron a través del S.XIX o XX.

⁷⁶ La figuración de la "cancelación" es la que tipifica la ley en ese entonces.

Estas transformaciones producen también una drástica transformación en las relaciones de vecindad o contigüidad en el espacio, que tiene consecuencias tanto al interior de las reducciones, como hacia el exterior de éstas. En lo interno, la subdivisión de la tierra comunitaria o hijuelación es el principal modo con que desarticulan las formas colectivas de tenencia de la tierra que habían logrado subsistir. Reviste un proceso de desarticulación de los modos de producción de la tierra colectivos de subsistencia. Los impactos de estas transformaciones estructurales sobre las comunidades mapuche fueron profundos y divergentes. Dividieron aguas al interior de la propia sociabilidad mapuche sobreviviente en lo rural hasta ese momento y con ello se profundizó la fragmentación territorial *mapuche* en curso, venida desde la ocupación militar chilena y argentina.

Esto lo podemos contrastar los recuerdos que tienen, por un lado, el peñi JP y la lamngen FL respecto de su infancia donde se visualizan los modos de reciprocidad comunitaria que se había mantenido hasta la época, como estrategia de subsistencia: *Yo, igual que mi señora, allá me mandaban primero al colegio, después ya no iba, porque hacía falta en la casa, porque tenía que, igual que ella, ver los chanchos, las ovejas, los animales, preocupado de todo es...para tener una entradita, para comprar cosas. Porque siempre ese lugar fue bien atrasado en cuanto a las cosechas. Para cosechar, cosechaban poquito, se daban vuelta con sus cositas, porque el terreno no es bueno como acá para la zona central, no es buena tierra...le tenían que tirar puro guano de los animales, de los corrales, como para mejorar un poquito el trigo...se podía comer, por ejemplo, harina...si había trigo, se hacía harina tostada, se conseguía un poquito de harina, con los vecinos, se andaba de allá para acá, el que tenía harina, se conseguía un poco de harina para hacer el pan. Siempre se iba dando vuelta prestando.*

Por otro lado, el testimonio del peñi HM nos permite profundizar la fragmentación que se desata sobre estas resilientes formas de subsistencia comunitaria que se daban en las reducciones aún, según señala: *cuando Pinochet midió, autorizó eso...medir la tierra, la repartición de tierras... como que murió en parte la comunidad, vivir en comunidad...tonces. Hoy día las comunidades tienen nombre no má, pero en sí tan parcelado en su terreno, en su cuadrado que tienen. Y trajo...bueno es una tremenda historia... por ejemplo, mis animales no puede pasar en el terreno del otro peñi, porque está cerrado tiene dueño, y él se cree rey y señor dentro de su territorio...un pe'acito de dos hectéreas, hectáreas, 3 por 5 hectéreas...Tonces empezó las peleas, los chanchos pasaban p'a este lado y éste le echaba el perro y lo mataba...tonces y así que se fue dando una enemistad, tremenda enemistá ...*

Hasta ese entonces, el Estado no había hecho ingreso al interior de la, comunidades, en su lógica de definir las como áreas de confinamiento espacial, para una población pre-existente a su propia naturaleza. La parcelación de la

tierra es, por un lado, la imposición de nuevos límites impuestos que fragmentan, ahora, al interior de las comunidades; mientras, por otro lado, es una reducción de los medios colectivos de subsistencia al ámbito de la acción familiar o individual. Ambas condiciones configuran un escenario que determina la propia decisión de migrar hacia Santiago, en esta época, que tomó tanto el peñi HM como varias otras y otros de los colaboradores de esta investigación.

Pero esta nueva intromisión del Estado al interior de un espacio reduccional, también se manifiesta en las primeras formas de subsidiariedad estatal que se desarrollan en áreas rurales mapuche. Como recuerda la lamngen FL respecto de la misma época: *parece que empezaron a dar la pensión cuando estaba Pinochet, sí de esa edad más o menos... porque mi abuela adoraba a ese presidente, porque por él tenía la pensión. Y eso que... hablaba puro mapudungun, no tenía idea del pueblo, lo que pasaba, del presidente, pero sí cachaba que era el presidente...no había tele, ni nada, radio a pila no más, ni a corriente, ni una cosa, radio a pila no más, de eso se informaba, a lo lejos de algo (risas) en esos años.*

Este proceso genera el ingreso de dinero circulante en las formas económicas de las comunidades, el cual era prácticamente inexistente al interior de éstas, hasta ese momento. El escaso circulante disponible, en general, era alimentado por las esporádicas prácticas de inquilinaje, así como del comercio, informal y eventual, de pequeños animales o cosechas que se vendían en los pueblos cercanos o a los compradores *winkas* que se adentraban cada cierto tiempo en las comunidades. El subsidio da accesibilidad a la población mapuche a nuevas pautas de consumo urbanas que antes no tenían. Se vuelve más factible ir al pueblo a comprar insumos, frente a una tierra cada vez más reducida y degradada que ya no rinde. Estas formas de subsidiariedad se incrementarán con creces en los años venideros junto con el regreso a la democracia.

Al exterior de las reducciones, el conjunto de estos arreglos propiciará las condiciones para la activación de un mercado de tierras, abierto y desregulado, que servirá de soporte para uno de los procesos más emblemáticos de neo-colonización económica propiciados por el Estado sobre comunas rurales con alta habitación mapuche a partir de aquí: el emplazamiento y expansión de la industria forestal privada. Será el nuevo vecino ausente para las comunidades. Su llegada será favorecida por el DL. 701 de 1978, mediante el cual se traspasa a la empresa privada, infraestructura y plantaciones, que el propio Estado había desarrollado en décadas anteriores en estas áreas, bajo una lógica multiproductiva y de autoconsumo. A partir de este decreto se subvenciona el 75% de los costos para la ejecución de nuevas plantaciones forestales, de carácter privado y se exime de impuesto territoriales a estas nuevas propiedades privadas productivas. En ese

escenario, las depreciadas tierras de la VIII y IX región, con escasa aptitud agrícola producto de los procesos de deforestación primigenios propiciados por el Estado hacia 150 años y la degradación sufrida por casi 100 años posteriores de monoproducción triguera, de carácter colono e industrial, se convertirán en el soporte central para la inversión forestal. Considerando la incorporación de las *canceladas* las tierras comunitarias mapuche, sobre todo las de las provincias de Arauco y Malleco.

La nueva escala de actividad forestal que se emplaza a partir de aquí, deslindando con las comunidades, tendrá una incidencia directa, sobre la pérdida de las condiciones de habitabilidad de las tierras de éstas en las décadas posteriores. Esto ha sido analizado a través de diversas investigaciones⁷⁷. Aspectos como la desecación de las napas superficiales y subterráneas, el escaso requerimiento de mano de obra local para sus faenas, el reemplazo de bosque nativo por monocultivos o el encierro de áreas comunitarias mapuche entre grandes propiedades forestales, fueron (y siguen siendo) determinantes en la precarización de las condiciones de vida (materiales e inmateriales) de las comunidades mapuche durante este período. También el motivo principal por el cual, hacia el año 1997, se desencadenarán las primeras acciones de sabotaje contra esta industria por parte de comunidades mapuche en la comuna de Lumaco. Pero también serán parte del nuevo y mayoritario motivo de expulsión de muchos mapuche desde sus espacios reduccionales, hacia el Área Metropolitana de Santiago.

En esta investigación coinciden varios relatos biográficos marcados por la llegada de las forestales en las proximidades de las comunidades donde se vivía. Cómo cambió el paisaje con el nuevo *rico*⁷⁸ sin rostro, que llegó a ser vecino. El agua se hizo cada vez más escasa; las siembras no dieron; los pájaros y nubes se fueron hacia otros lugares; las nuevas cercas y guardias forestales armados no permitieron más el libre tránsito de animales y personas por los fundos colindantes; los nuevos caminos asfaltados dañaron las patas de los bueyes; las hierbas medicinales fueron desapareciendo; los *menocos*⁷⁹ (vertientes) se secaron; y las nuevas faenas requirieron de escasa mano de obra etc. Todo cambió con la llegada las forestales, las condiciones materiales de vida de las comunidades nuevamente fueron desposeídas y, a fuerza, se promovieron otras condiciones materiales de vida.

Como rememoran el peñi JP y la lamngen FL esos fundos, antiguamente los ricos los tenían llenos de animales, animales para engordar y sembraban trébol, hacían fardos y se los llevaban a otros lugares, cosas así. Alguna gente de la comunidad trabajaba ahí, arreglando cercos, cuidando y para

⁷⁷ Se recomienda revisar Fontana (2008); Montalvo, Carrasco & Araya (2006); WRM (2004).

⁷⁸ Es usual entre el mundo mapuche rural, llamar al colono o al hacendado con que se colinda como “el rico”.

⁷⁹ Afloramientos naturales de agua de vertientes.

cualquier cosa lo ocupaba el capataz. Como dos o tres personas, más no. Están llenos de bosque, ahora, está feo, antes era bonito ese fundo.

En definitiva, en este primer momento de ajustes, se propician cuatro procesos claves sobre el territorio y los sujetos mapuche, en sus áreas rurales de origen: 1) cambios profundos en la estructura de propiedad; 2) cambios en el destino y los modos de producción de la tierra; 3) inducción de nuevas formas de subsidiariedad estatal; 4) asimilación legal o “no reconocimiento” formal de los sujetos mapuche en el territorio, en tanto indígenas.

Durante este mismo período, en el A.M. de Santiago, las condiciones materiales de vida de los desplazados *mapuche* también estarán determinadas por nuevas condiciones estructurales que emergen, relacionadas con sus posibilidades de emplazamiento habitacional y un progresivo cambio en el perfil ocupacional al cual acceden. Las historias recurrentes en las generaciones anteriores de desplazados *mapuche*, durante la década de los 50's y de los 60's, estaban vinculadas a tomas de terrenos a través de los cuales se accedió a un lugar en la ciudad, irán desapareciendo. Así también perderá preponderancia, de manera progresiva, el acceso a los oficios más recurrentes como la panadería y el servicio doméstico *puertas adentro*, aunque nunca desaparecerán.

El emplazamiento metropolitano

A partir de este momento el emplazamiento en lo urbano de los migrantes mapuche y sus descendencias estará cada vez más condicionado por la liberalización del mercado de suelo que se comienza a dar a partir de la promulgación del DS 420 de 1979 y las posibilidades de acceso a vivienda que pueden tener las familias mapuche a través de la operatoria del Estado. Ya sea bajo la forma de subsidios habitacionales o bajo las operaciones de erradicación y radicación que se desarrollan durante esta época (D.S. 2522 de 1979; D 180 de 1980). Medidas que intervendrán sobre toda la población chilena de estratos socio-económicos más bajos de la ciudad en general, pero que en ningún caso harán una distinción especial frente a la población mapuche.

Respecto de esta época, es común el relato entre los interlocutores que el primer modo, y el más recurrente, por el que se relacionan con el Estado en la ciudad, es el acceso a la vivienda. No se reconoce entre ellos casi ninguna otra manera de acceder a un lugar definitivo en la ciudad que no sea por esta vía. Esto habla también de las posibilidades reales de localización que ocupan los sujetos dentro de la estructura socio-urbana en que se insertan. Se desplazan desde su consideración como población rural pobre, hacia su consideración como población urbana pobre, bajo la nueva lógica de subsidiariedad del Estado. Ocupando un lugar acorde a ello en la metrópoli.

El nuevo juego de mercado de suelo urbano configurado por las condiciones propiciadas por el D. S 420 y la serie de medidas en relación a la erradicación forzada de población, tomadas por el Estado en el A.M. de Santiago, viabilizarán la constitución de un cono de alta renta entrada la década de los 80 de S.XX, donde se concentrarán los capitales de inversión del país en los años venideros. Junto con ello se dará un nuevo proceso de segregación económica del suelo, que restringirá las posibilidades de emplazamiento de los desplazados mapuche, de manera casi exclusiva, en la periferia de la ciudad. Inclusive en comunas del rur-urbano de la Metrópolis, donde los subsidios de vivienda social son viables de ser ejecutados. Esta población será asimilada, al igual que las generaciones anteriores, dentro de la masa urbana de estratos más pobres de la ciudad.

A juicio de Rasse & Sabatini (2013), la población mapuche presenta hoy un patrón habitacional disperso en la periferia urbana del A.M. de Santiago, y algunas veces en forma de enclave, sin nunca llegar a configurar un espacio racialmente cerrado o ghetto, dado que las relaciones de clase predominarían por sobre las de raza en su inserción urbana, según el planteamiento de estos autores.

Dentro de esto resulta interesante observar que, al mediar la acción del Estado para establecer propiedad o dominio en la ciudad, las redes *mapuche* de apoyo de carácter familiar o de filiación como pueblo, sólo operan en la recepción temporal de los mapuche migrantes. Se les recibe hasta que están en condiciones de cambiarse por sus propios medios o postulan a una vivienda de subsidio.

El Estado los inserta en un sistema de postulación a beneficios que, en este nuevo momento neoliberal de producción del espacio, no considera distinciones raciales o culturales y evita, por sobre todo, el estímulo de creación de orgánicas en el territorio. Una cuestión que se ve reflejada en el modo cómo se genera el poblamiento, por ejemplo, de comunas como La Pintana en esta época, que concentra un porcentaje importante de población mapuche y que se da mediante la creación de poblaciones que aglomeran, sujetos y familias erradicadas desde distintos puntos de Santiago, sin una historia territorial común previa.

Un relato revelador de esto es el que sostiene la papay CN que, si bien llega en 1967 a la capital, logra acceder sólo a un sitio propio, para la construcción futura de su vivienda, recién a finales de la década de los 70. Viuda con su hija y ante la imposibilidad de ahorrar en más de una década de trabajo en Santiago, como asesora del hogar, tanto puertas adentro como afuera, para acceder a un terreno se vale de uno los particulares mecanismos, que el Estado implementa durante la época para erradicar a los allegados: los decretos de lanzamiento.

Recuerda: *Hicimos un trato con José (su hermano). Me dijo, no te vas a enojar, me dijo, yo te voy a echar con Carabineros, me dijo, vamos a poner una constancia, allá en el juzgado, no sé aónde, él sabe hacerlo y lo hizo y fui dos veces. Vaya, me dijo, a declarar, tenía que decir, que tengo allegados, que no pagai na: me tiene de allegá mi hermano - no tiene que decir mi hermano, un caballero no má- Él me quiere lanzar la calle pa sacar este sitio. Por eso saqué este sitio. Bueno, ah, en ese tiempo tenía, Pinocho estaba, Pinocho dijo, toda la gente que están allegados, lanzamiento, le daban sitio. Con ese lanzamiento, un papel me dieron igual. Los Carabineros a las 7 de la mañana, llegaron y me tiraron todas las cosas, pero tábamos de acuerdo con el José y la Merced (su cuñada), y mi niña me lo dejaron adentro y yo anduve sola. Entonces, afuera toda, la mesa estaba afuera, la tele, todo en la más... así. Las ollas, los platos, eso lo fondeamos todo. Puras camas, todo se fue pa fuera. No tantas cosas, me dijo, porque es verguenzoso, dijo José. Ya. Entonces sacó la mesa, las sillas, todas las camas, paraíto ahí. Claro y la pieza que teníamos, todo afuera, todo afuera, porque en la noche lo destornillamos, porque era atornillado, a cada lado la piecita, de madera.*

Lo interesante, es que en términos procedimentales, había una segunda parte de la tramitación que se hacía en el municipio, donde también se plasma, en parte, el trato discriminatorio dado por los funcionarios públicos, un relato muy recurrentemente en los entrevistados, sobre todo durante este período. Según prosigue al papay CN: *Allá fui. Allá llegué, no me querían... estuve ahí unas, afuera, las 8, las 9, las 10, las 11, nada. Las 12, las 2, las 3, las 4, nada, ahí me tenían. Que no hay, que no. Usted puede ir cualquiera parte con tu niña, una sola niña que tiene. Nosotros le damos sitio, cuando tiene 4 niño, 5 niño, esa gente le damos, no usted. Me puse... lloraba no más po, tenía los ojos... Y ahí un gallo me entró, el dueño sitio que daba y lanzaba. A ver el papel, dijo. Y me sentó en una sillita chiquitita, así, y había unos papeles grandes ahí, una ¿cómo se llama?, no, como tipo balde, balde, ahí ponían los papel que... es una oficina. Y yo tiritando ahí. ¿Cuándo te lanzaron? Hoy en la mañana, tengo a mi niña afuera, le dije, tan todas las cosas afuera... Ah, ¿y qué quiere que hagamos nosotros? Que, según me dijeron, que había una ley, que cuando uno lo lanzan, le dan un sitio por ahí, le dije. Entonces, me desalojaron, fui a la muni. Y me dice el señor, me dijo, si no le vamos a dar, así que no cargoseé, si no le vamos a dar nada. No sé qué me dio, oiga y me fui, caí, pero llegó a tungar mi cabeza. Me caí, me caí entre medio del canasto. Había una agua, me cayó el agua, toda quedé mojá y me pararon. Párenlo, párenlo. Había una visitadores, una señorita y me pararon y yo no hablé más, callé, callé, lloraba no más. Ya dijo, llevenlo, pónganse un camión, agarren un camión y lleven esta señora y recogénle las cosas, recogénle la niña, dijo. Dijo que tenía una niña, vayan, ya llévenla al tiro, dijo, ya van a ser las 4, porque tiene que ir al albergue, Pincoya, una casa grande. Allá me llevaron. En albergue. Había harta gente... Dos meses*

estuve. Y me dijo, vino la visitadora y me llamaron a la oficina y ahí me dijo, ya me dijo, usted en tal parte, en Américo Vespucio va a haber una, un sitio. Vaya a ver, ¿le gustó o no?. Claro, cómo no me va a gustar. Partí po. Cuando le guste, usted pide sus cosas y se lo llevan en camión, aquí mismo. Así me llevaron, me trajeron con todos mis... Ya se puso, talento mi casita, cuando en tanto caminar, esa prefabricá, taba media mala ya po. ¿Ve? Así llegué yo aquí.

En su caso, como en el de otros interlocutores, se evidencia lo que significó en la práctica, los procesos de radicación de la población económicamente vulnerable durante este período de transformaciones en el Á.M de Santiago. Se le destinó a lugares en los límites de la ciudad, con escasa urbanización y donde se propició el encuentro y concentración de familias sin ninguna historia en común, literalmente, lanzadas a un nuevo y desconocido lugar de la ciudad. Como cuenta CN *Puros allegados ahí, estos llegaron después, no había, aquí había un tremendo, este, camino, calle aquí. Y aquí habían pozas de agua, como río había aquí. Ahí afuera. Todos atajaron y eso, esa avenida (se refiere a la actual Américo Vespucio Norte), ahí botábamos basura, no venían basureros, estaba lleno de basura ahí. Puros sitios pelaos y no había na gente...esto lo movieron, aquí estaba lleno de casas, como todo así, montonado. Y ahí después todo, y yo vivía en Américo Vespucio, me tiraron acá, porque tiraron todas las casas. (hace referencia al desmontaje del primer campamento que se forma al recién dejar a los allegados en el sector) Todo por la muni. Ahí me instalé yo. Y este era un hoyo. Este era la más (in)mundicia que me regalaron, me dieron este sitio. Dos camioná de, de, de piedra tiene. Y había un sauce llorón, aquí. Tuve un mes, sacando, de a poco. Sola.*

Este último elemento, desde un punto de vista social, es radicalmente distinto a los procesos de conformación de poblaciones surgidas en las décadas anteriores, producto de las tomas de terreno, de las cuales participaron mucho mapuche de generaciones anteriores como revelan las entrevistas. En éstas el elemento central aglutinante era la organización social que se daba en función de la apropiación del lugar y posterior urbanización. Esto explica dos realidades poblacionales distintas como con las que se encuentra la lamngen IP, en su trabajo como funcionaria de la Oficina de Asuntos Indígenas de la comuna de Pedro Aguirre Cerda en la última década, y donde este programa nunca llega a consolidarse. Esta comuna pericentral, limita un área territorial, compuesta casi exclusivamente por poblaciones creadas durante la década del 50 y 60 del S.XX., fruto de fuertes procesos organizativos en torno a tomas de terreno y procesos de co-construcción con el Estado. Según señala: *la gente de ese sector es muy particular. Ellos tienen todo un tema, con el tema organizativo, eh, de juntas de vecinos, eh, de organizaciones culturales, eh, en ese contexto. Donde los mapuches sí estaban integrados, pero no como*

mapuches, sino como vecinos, como vecinos comunes y corrientes, que no había tampoco, una gran necesidad de poder organizarse de parte de los propios mapuche, porque ya los mapuches estaban organizados, pero en otro, en otro ente... No como en otros lugares, que la gente mapuche se siente como excluidos. Allá se sentían como integrados ellos a todo el contexto que tiene esa comuna poh, contexto social, político.

La exclusión territorial dentro de la ciudad es un tema que se comienza a vivenciar de manera más aguda bajo las nuevas condiciones de emplazamiento que encuentran los desplazados *mapuche* a partir de las transformaciones neoliberales. Lo cual se potencia con los cambios en el perfil laboral que también se comienzan a dar de aquí en adelante. Por un lado, en el caso de las mujeres, si bien el empleo doméstico sigue siendo la principal fuente laboral identificable, a través de los testimonios también se constata que, a partir de esta década, éste pasa a ser cada vez más puertas afuera, sobre todo en la medida que se adquiere familiarmente una vivienda propia. Mientras que, en el caso de los hombres, la ocupación en oficios ligados a la construcción va tomando mayor relevancia, sobre todo tras la crisis financiera de principios de la década de los 80, donde los programas estatales de empleo como el PEM (Programa de empleo mínimo) y el POJH (Programa de ocupación para jefes de hogar) cobran relevancia en la vida de los hombres *mapuche* desplazados. Lo que encierran ambos desplazamientos laborales, respecto de las décadas anteriores, y en relación con la adquisición de una vivienda definitiva en la ciudad, es que se comienzan a extender cada vez más los circuitos de tránsito residencial-laboral, entre una periferia cada vez más distante y las comunas que concentran el capital y las fuentes laborales. Poco a poco queda atrás el régimen laboral *puertas adentro* que permitía el trabajo doméstico y las panaderías en décadas anteriores, y que facilitaba la opción de ahorrar para la vivienda y destinar parte de ese dinero a sus comunidades de origen. En definitiva, en este período se agudizan las condiciones materiales de vida de los mapuche, tanto en el campo como en la ciudad.

7.2. La visibilización fragmentada: entre nuevas formas de reconocimiento y subsidiarización

Existe un segundo momento en este gradual viraje neoliberal que hace el Estado en relación con el territorio, en general, y lo indígena, en particular, a partir de un nuevo conjunto de arreglos normativos, que se desarrollan en los primeros años del retorno a la democracia y que reforman, de manera parcial, el escenario migratorio mapuche generado tras los ajustes estructurales de las décadas previas. Estos nuevos arreglos, se aglutinan a comienzos de la década de los 90's del siglo pasado, junto con el retorno a la democracia, los cuales no desinstalan la lógica extractivista instaurada durante los años previos en las áreas rurales, aunque si revierten el proceso de negación normativa que se había impuesto sobre la población mapuche.

Se vuelve a visibilizar, de manera formal, la presencia de sujetos *indígenas* en el territorio, pero ya no tan sólo en las áreas rurales, como históricamente lo había sido, sino también en áreas urbanas. Junto a ello se produce el desarrollo de una nueva institucionalidad sectorial que los vuelve objeto de políticas públicas diferenciales sobre el territorio, aunque en la práctica, el foco principal de éstas sigue apuntando a las áreas rurales que habitan.

Durante este período, el Área Metropolitana de Santiago, destino final de buena parte de los desplazamientos *mapuche*, también es objeto de una renovación de los instrumentos de planificación territorial que la afectan. Desde ahora en adelante, esas trayectorias *mapuche* se proyectarán hacia una metrópolis, inserta de lleno en un tipo de régimen de producción del espacio, orientado hacia la acumulación flexible de capitales a escala global, donde ciertas áreas se priorizarán para el logro de un cierto standard urbano de competitividad internacional.

Sin embargo, el destino residencial de los desplazamientos *mapuche*, durante este período, será fuera de los márgenes de esos polos de desarrollo urbano proyectados. Aunque el destino laboral de una mayoría de ellos seguirá permaneciendo en estas áreas de concentración de capital. Los *pu mapuche* de esta nueva oleada migratoria, al igual que sus predecesores habitarán en esas grandes extensiones de ciudad, fuera de las proyecciones prioritarias del desarrollo metropolitano global. Por tanto, en áreas cuya planificación y proyección tendrán mayor incidencia los gobiernos locales, sin mayor presencia de agentes privados (Orellana, Vicuña, & Moris, 2016).

En las antiguas y en las nuevas áreas periféricas de la metrópolis, el Estado asumirá un rol subsidiario creciente, con el fin de paliar los efectos adversos que plantea sobre la población la violenta segregación socio-económica del suelo que se comienzan a manifestar con mayor claridad en esta etapa. A partir de aquí surgirán múltiples programas sociales del Estado, orientados hacia la población urbana más desfavorecida con estos cambios. Sin embargo,

durante la década de los 90's, en ninguno de estos programas existirá aún, algún tipo de reconocimiento diferencial hacia la población *mapuche* asentada en la metrópolis. Sobre aquella población visibilizada como *indígenas urbanos*, desde ahora en adelante bajo la nueva Ley Indígena n° 19253 de 1993.

Entre los intersticios del nuevo contexto normativo que reconfigura el reconocimiento formal de la población *mapuche* tanto en lo rural y en lo urbano; y un contexto metropolitano, sometido a un nuevo régimen de acumulación capitalista de escala global; se propician las condiciones para las primeras expresiones de producción de espacios que manifiestan una condición mapuche en alteridad a la hegemonía de lo chileno y su metrópoli. En tanto pueblo y cultura. Las primeras marchas contra el 12 de Octubre, el primer *nguillatun* o los primeros juegos de *palin* convocados en la *fita waria* emergen en este momento de cambio. Son nuevos y viejos modos de articulación colectiva en el espacio que son producidos entre distintas generaciones de *mapuche* emplazados bajo las nuevas condiciones de vida que propicia esta emergente metrópoli neoliberal. Espacialidades sostenidas por quienes logran establecer un relato acerca de sus trayectorias a través del espacio como *mapuche*. Entre quienes establecen una interpretación, ya sea histórica, política, cultural o existencial (o todas las anteriores), sobre los desplazamientos que los han llevado a emplazarse en la metrópoli.

Este tipo de lugares *mapuche* que surgen en la metrópoli, son una proyección en el tiempo y el espacio, de formas y modos culturales propios, frente a nuevas e históricas condiciones estructurales que se imponen sobre los territorios y los sujetos *mapuche*. Son nuevas posibilidades que se abren en el espacio metropolitano, bajo la racionalidad neoliberal que hegemoniza su producción y que se instala como el nuevo paradigma civilizatorio.

Reconocer estas espacialidades implica asumir que las transformaciones territoriales que se aprecian a partir del regreso del Estado a un régimen democrático, no son sólo el fruto de aspectos estructurales, como el Estado y la economía, sino también parte importante un producto de la acción que los propios desplazados *mapuche* desarrollan para enfrentar esas estructuras. En particular, la restitución de formas de reconocimiento *indígena* que definen este segundo momento de transformaciones son, por sobre todo, el fruto de la presión generada por la movilización de diversos fragmentos del pueblo *mapuche* que se articula en los años previos. Múltiples respuestas orgánicas que se generaron por parte de porciones organizadas de la población mapuche, principalmente del campo, pero que también tiene eco en escenarios urbanos, desde donde se construye una resistencia a la aplicación del D.L. 2568, del período anterior y sus consecuencias territoriales desencadenadas sobre las comunidades.

Como se recoge en el propio Informe de Verdad y Nuevo Trato (2003), ejemplos como la articulación de los Centros Culturales Mapuche, bajo el alero de la Iglesia, u organizaciones como *Ad Mapu*, a partir de mitad de la década de los ochenta en adelante, serán la punta de lanza del pueblo *mapuche*, para presionar por la derogación de este decreto, que marcaba su genocidio normativo como pueblo⁸⁰. Este proceso cristalizará en el pacto político, asumido entre esta parte movilizadora del pueblo mapuche y los partidos políticos chilenos que sostendrán el retorno del Estado al régimen democrático en 1989. El llamado *Tratado de Nueva Imperial*⁸¹ será un acuerdo protocolar⁸², fruto de los compromisos contraídos entre ambas partes durante el período de movilizaciones sociales que se desarrollan para presionar por la recuperación del régimen democrático del Estado. Es un tratado con miras a re-instituir el reconocimiento formal de los *mapuche* y sus tierras por parte del Estado a varios niveles. De los acuerdos tomados devendrán en los años siguientes: la promulgación de la Ley Indígena (1993); la creación de CONADI (1998); la ratificación del Convenio 169 de la OIT (2011). Sin embargo, nunca llegará a cumplirse, hasta la fecha, el reconocimiento constitucional convenido en este pacto.

En lo agencial, junto con este proceso se reactivarán una serie de elementos sociales, culturales y políticos, propios de las formas de organización mapuche, que reactualizarán los modos de comprender la relación con el Estado, tanto en lo rural como en la metrópoli. y que se verán reflejados en los años venideros.

Aunque el Área Metropolitana de Santiago, está distante de los lugares donde se dan las principales fricciones por la aplicación del DL 2568 y, por tanto, distante también de los principales escenarios de negociación política, los *mapuche* emplazados en la *fūta waria*, no están divorciados de este proceso que viven como pueblo. Una parte de los desplazados mapuche, de los que vienen llegando y de los que ya están asentados y sus descendencias, son los que se van a encontrar, problematizar y organizar en el espacio metropolitano, para crear nuevas formas de interpelación al Estado, frente al despojo que siguen viviendo.

Los nuevos que llegan en este segundo momento, no sólo están presionados por la insuficiencia histórica de tierras impuesta tras la reducción a mercedes de tierras de fines del S.XIX, que motivó el desplazamiento de generaciones

⁸⁰Como se señaló con anterioridad, este decreto permitía la cancelación del reconocimiento de la tierra mapuche y de paso de las personas mapuche, por tanto de su condición territorial como pueblo.

⁸¹ Mismo lugar de expulsión del Imperio español del territorio mapuche, misma ciudad refundada con la ocupación militar de Chile.

⁸²Siguiendo la misma lógica histórica de parlamentos, que ha dado continuidad al particular tipo relación colonial, en condición de frontera, que ha subsistido en el territorio.

anteriores; sino que también enfrentan el despojado absoluto de derechos de propiedad sobre éstas, según lo dispuesto por el DL 2568, que cancelaba los derechos de propiedad comunitaria. Según este decreto, quién no tenía presencia efectiva sobre las reduccionadas tierras, perdía sus derechos de sucesión sobre éstas y, de paso, su condición de indígena. Por tanto, los nuevos desplazados, son también desterrados.

A esto se suma su inserción violenta en un contexto metropolitano marcado, ahora, por un fuerte régimen de segregación económica del suelo. En este nuevo lugar, los derechos comunitarios y de propiedad perdidos en el campo no son restituidos. Se debe competir para trabajar, ahorrar y adquirir un nuevo lugar donde vivir, dependiendo la gran mayoría de las veces de la subsidiariedad del Estado. El cual a su vez los emplaza en lugares alejados de los sectores económicamente más dinámicos de la metrópoli y sus principales fuentes laborales.

Sin embargo, a pesar de lo anterior, las manifestaciones de una sociabilidad mapuche que se rearticula en la metrópoli adquieren mayor visibilidad en este segundo momento. La transversalización creciente de aspectos como la *celebración del Wiñol Tripantu*, el año nuevo mapuche, o la multiplicación de organizaciones *mapuche* urbanas, son nuevos modos de articulación en el espacio urbano que irrumpen con fuerza hacia fines del S. XX. Se trata de experiencias que se convertirán en una referencia para la proyección de las propias políticas públicas sectoriales y locales implementadas en la Metrópoli en los años venideros. Como lo recoge Carmona (2014), con el caso de la primera Oficina Indígena Municipal del país, que se crea en La Pintana en 1996, fruto de la propuesta que le presenta al alcalde, luego del retorno a la democracia, el peñi JP, un *mapuche* llegado a Santiago a fines de los años 60's. La propuesta se basaba en su propia experiencia de participación en organizaciones *mapuche* urbana en los años previos, donde participó activamente de la revitalización urbana de prácticas culturales como el *Wiñol Tripantu*, el *Nguillatun*, o el *Trawün*, etc. E incluso de la construcción del primer espacio ceremonial o *Nguillatue* de la metrópoli, en terrenos cedidos en comodato por una congregación católica.

El hito fundante de este segundo momento será la promulgación de la Ley Indígena n°19253 de 1993. En ésta, por primera vez, se plantea el reconocimiento formal de *pueblos originarios*, es decir la visibilización legal de poblaciones distintas, anteriores al Estado, y que permanecen al interior del territorio nacional. Sin embargo, es un reconocimiento que se implementa en función de una definición más bien, de su carácter demográfico y cultural, como minorías étnicas internas al país, pero no de su condición de pueblos. Como entramados sociales y políticos ligados a un territorio en específico.

Los modos de reconocimiento prácticos que generan esta ley son, sobre todo, funcionales a la propia lógica subsidiaria y procedimental del Estado

neoliberal, pero no así a los modos socio-culturales propios con que cada pueblo ha logrado sostener su articulación en el espacio manteniendo una condición de alteridad. Articulaciones propias, a través de las cuales, cada uno de estos pueblos ha podido permanecer y proyectarse en el tiempo hasta nuestros días. La Ley Indígena modeló y estandarizó un *sujeto indígena*, que se convierte en el objeto transversal de intervención de las políticas diferenciales del Estado. Bajo una racionalidad del espacio que opera sobre el reconocimiento de los individuos, escindidos de sus relaciones, colectivas y territoriales, propias como pueblo⁸³.

En esta estandarización del reconocimiento *indígena*, que homogeneiza trayectorias sociales y espaciales muy distintas entre sí, aparecen tres definiciones claves que definen el nuevo escenario territorial para los *mapuche* desplazados. En primer lugar, se posibilita y fragmenta el reconocimiento formal de la condición de indígena entre urbano y rural, como dos realidades territorialmente independientes entre sí⁸⁴. Surgen dos sujetos sociales, desde una misma auto-identificación como pueblo, donde lo que define su reconocimiento es un planteamiento dicotómico en base al emplazamiento normativo que adquieren en el territorio. Emplazamientos diferenciados entre sí por la concentración demográfica y los modos productivos que allí se implementan.

En segundo lugar, se posibilita un reconocimiento formal de la condición indígena, desde lo individual y lo asociativo⁸⁵, indistintamente, como dos modos de acceso a los mecanismos subsidiarios del Estado. Pero en desconocimiento de las lógicas comunitarias propias del pueblo *mapuche*, donde el individuo no es escindible de la comunidad e, incluso, donde el derecho de la colectividad es más relevante que el de los individuos, así como sucede con la gran mayoría de los pueblos originarios del continente⁸⁶.

En tercer lugar, se abre el reconocimiento a formas colectivas de agrupación, bajo procedimientos que el Estado dispone, homologables a cualquier otra organización funcional ciudadana, lo que las coloca en una situación de competencia con los modos tradicionales de construcción comunitaria dados por los propios pueblos. A la fecha existen alrededor de 200 organizaciones reconocidas en el A.M.S., formalizadas ante CONADI (Carmona, Mapuche Urbanos y Gobierno Local, 2014).

⁸³La condición de pueblo es una condición política asociada al territorio. Eso es lo que se reconoce cuando se enuncia la categoría de "pueblo originario" en convenios de gobernanza internacional como el n°169 de la OIT

⁸⁴ Ley Indígena 19.253 del 2003. Art. 2°, 75 y 76

⁸⁵ Ley Indígena 19.253 del 2003. Art.2°,10°, 37 y 76

⁸⁶ Como proponen los planteamientos de la comunalidad de la sierra de Oaxaca, o de los ayllus andinos.

En ese contexto se abrirán el camino para una serie de programas subsidiarios sectoriales, pensados originalmente para la población rural que al cerrar el milenio se ampliarán a los sectores urbanos. En ese contexto se abrirán el camino para una serie de programas subsidiarios.



Ilustración 6: Trayectoria de ajustes estructurales que impactan sobre la visibilización indígena en el espacio formal e hitos en la emergencia de las espacialidades analizadas en capítulo siguiente. Elaboración propia.

8. UNA LENGUA, UNA VILLA, UNA RUKA Y UNA MARCHA: ESPACIALIDADES MAPUCHE EN EL ÁREA METROPOLITANA DE SANTIAGO

El futuro, para nosotros, es parte inseparable de la totalidad del espíritu de la Tierra y, por lo tanto, del ser humano. Y se completa de manera dinámica con el pasado, pero desde un esencial estar (continuar) en el presente, del que depende lo que podamos desear y de lo que nos sea posible hacer en este mundo.
(Chihuailaf, 1999,64)

Los desplazados *mapuche*, han tejido una trama de trayectorias hacia el A.M. de Santiago, a través de todo el S.XX hasta nuestros días. Sin embargo, a partir de mediados de la década de los 70's, con la implementación de nuevas formas propiedad y usufructo de la tierra, de corte liberal, junto a nuevas formas de reconocimiento indígena, que se desarrollan a partir de la década de los 90's del S.XX, esta trama de relaciones cristaliza en la producción de lugares inéditos, hasta ese entonces, en esa gran metrópoli. En éstos los desplazados *mapuche*, rearticulan y visibilizan, pública y masivamente, dinámicas propias de una sociabilidad como pueblo, bajo una nueva condición del espacio, extensa e intensivamente urbana.

En este capítulo se analizan cuatro estas formas organizadas e intencionadas en el espacio, que surgen en el A.M de Santiago, bajo el marco temporal de las transformaciones neoliberales desarrolladas por el Estado y que proponemos denominar como espacialidades *mapuche*. Se profundiza en el análisis de éstas, a partir de sus trayectorias de producción, haciendo foco en los modos de emplazamiento que adquieren en la metrópolis; el conjunto de objetos y prácticas que las configuran; y las significaciones y proyecciones que les otorgan quiénes las levantan e interactúan con éstas.

En esos lugares en la metrópoli se propicia el cruce y encuentro, entre distintas trayectorias de desplazamiento y emplazamiento que desarrollan los *pu mapuche* y posibilitan durante las últimas décadas, la recomposición de una voz como pueblo al interior de la *fita waria*. Nuevos lugares de interpelación política y cultural hacia los *otros*, el Estado y la sociedad bajo su hegemonía; pero sobre todo a los suyos.

Las diversas experiencias que se comparten, sobre lo que significó y sigue significando, para cada sujeto y familia, enfrentar y transitar hacia la vida metropolitana, les han permitido tomar conciencia sobre un espacio-tiempo en común que comparten, concreto e intangible a la vez. El cual se constituye a partir de sus memorias en esta gran ciudad, así como de los viajes e historias que todavía los conectan con las comunidades del sur y un pasado común, del cual todos provienen, que se encuentra marcado en sus miradas, rostros, cuerpos, apellidos, prácticas cotidianas, memorias y *pewmas* (sueños)⁸⁷.

A partir de estos elementos han construido solidaridades orgánicas en el espacio (Santos, 2000), desde los cuales, resitúan y reactualizan un auto-reconocimiento como *mapuche*. Enfrentando, y con, las condiciones materiales que les han impuesto a sus formas de vida y conocimientos, la dinámica metropolitana a través de generaciones y generaciones de desplazadas y desplazados. Enfrentando las tensiones y contradicciones que les genera, tanto hacia el interior como hacia el exterior de ese mundo *mapuche* al que pertenecen, por el hecho de habitar hoy en esta globalizada sociedad metropolitana.

Todas y todos los desplazados *mapuche* y sus descendencias nacidas en Santiago, comparten y heredan la experiencia del destierro. Han dejado el lugar propio, para dirigirse hacia un territorio ajeno, regido por un sistema de propiedad y usufructo de la tierra, ajeno a su cosmovisión y los modos comunitarios-familiares de vida, que históricamente desarrollaron en relación con ésta, como pueblo. Pero se trata de un destierro que, paradójicamente, transcurre hacia tierras que también fueron habitadas por pueblos de habla *mapuche*, hace cientos de años atrás, como lo testifican las resilientes y mudas toponimias de la cuenca del Mapocho. Tierras que les despojó a esos pueblos la corona española hace casi 500 años.

Hoy en el Área Metropolitana de Santiago, distintas generaciones de desplazados *mapuche* se proyectan y encuentran colectivamente en el espacio, levantando *pu ruka*, jugando *palín* (chueca), conformando conjuntos habitacionales; realizando marchas en favor de las comunidades *mapuche* del sur del país; hablando *mapudungun* o practicando *trafkintun* (trueque); celebrando un *nguillatun* (ceremonia religiosa) o el *wiñol tripantu* (año nuevo mapuche); haciendo música, poesía o teatro.

⁸⁷ Los *pewma*, sueños, en el mundo mapuche cumplen un rol trascendental en la transmisión del conocimiento y en una forma de interpretar la cotidianeidad. A través de éstos se produce la comunicación con los que ya se han ido y se reciben los mensajes que alertan sobre el futuro. Una costumbre, que en algunos sectores *pewenche* aún se mantiene, era que todos los miembros contaban sus sueños al despertar y según la interpretación que se les daba, se ordenaban las actividades del día. El *pewmatufe*, era quien tenía el rol y el conocimiento para interpretar los sueños.

En la *fūta waria*, así como también ocurre en otras *pu waria* del país, hoy convergen las trayectorias familiares de muchos desplazados *mapuche*, procedentes de diversos lugares de origen. De diversos *tuwün*, según su origen territorial, y *kupalme*, según su genealogía familiar; procedentes de diversos *lof* y *butalmapu*, según su territorialidad histórica. Se encuentran, mezclan y organizan, para erigir lugares, donde se habla y comparte como *mapuche*. Espacios comunes a un pueblo, en alteridad al espacio hegemónico, republicano y metropolitano. Espacios de sociabilidad, invisibilizados tras las formas y condiciones de un sistema de vida, basado en relaciones de producción ajenas, asociadas a la propiedad privada de la tierra y que se ven obligados a adquirir y adaptarse.

Espacialidades *pu mapuche*

De acuerdo con el Gobierno Regional, desde el año 1993 a la fecha se han creado 30 oficinas indígenas municipales en el A. M. de Santiago. Así también esta misma entidad pública hoy lleva adelante una cartera de proyectos propia, al servicio de la demanda indígena. A eso se suman servicios que, de manera específica, presta CONADI, así como también existe una oferta de programas especiales creados por el Ministerio de Salud y de Educación, dirigidos a la población indígena urbana. Según el Gobierno Regional de Santiago hoy existen 34 centros de Salud a nivel metropolitano que cuentan con la implementación del Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas (PESPI) y 62 establecimientos educacionales y 17 jardines infantiles cuentan con educación intercultural bilingüe (PEIB). Así también existen alrededor de 200 organizaciones reconocidas ante CONADI. (Carmona, Mapuche Urbanos y Gobierno Local, 2014)

Todas estas descripciones constituyen parte de la mirada cartográfica que ha levantado el Estado sobre la población indígena que habita en la metrópoli. Sus datos pueden llevarnos a analizar e interpretar la relevancia que ha adquirido, para la agenda pública, la demanda de este segmento de población durante las últimas décadas. Así como también cuantificar los espacios diferenciales que se han dispuesto para ésta, antes inexistentes. Sin embargo, se trata de un panorama que habla sólo del espacio formal, dispuesto por el Estado, para la interacción con el mundo indígena que habita la metrópoli. Plantea lo que sucede sólo con un segmento de la población que es acreditada como *indígena*, según los cánones dispuestos por el propio Estado, y que es usuaria de su sistema de prestaciones. Describe aquellos espacios dispuestos para quienes son reconocidos como pertenecientes a una *minoría étnica*. Una categoría poblacional, construida de manera demográfica, con criterios raciales, sociales y patrimoniales, a partir de una política pública, que además fragmenta su comprensión entre urbanos y rurales.

Esta mirada cartográfica no da cuenta de los procesos de agencia desde los cuales se han levantado muchas de las iniciativas que se relevan y no recoge un sinnúmero de otras instancias organizadas en el espacio, que existen hoy en la metrópoli, producidas por población que se auto-reconoce como indígena, fuera de las formas dispuestas por el Estado. Muchas instancias, que se dan tanto fuera como bajo el alero de las formas estatales y que identificamos en esta investigación como espacialidades *mapuche*.

Siguiendo a Massey (2005), al usar el concepto de espacialidad, se busca recalcar la idea que son instancias que emergen en la metrópoli, producto de una intencionalidad organizada en el espacio que desarrollan los desplazados *mapuche*, en alteridad al orden hegemónico. No se trata de espacios cerrados, como se les suele considerar desde una mirada cartesiana, porque su comprensión no se circunscribe sólo a su condición física. Ni tampoco se trata de espacios estancos, desprovistos de tiempo, situados fuera de su devenir histórico propio como pueblo, como los suele fijar la lógica esencialista de la identidad, del multiculturalismo neoliberal (Hoffmann & Rodríguez, 2007). Por el contrario, la espacialidad remarca la idea de una condición abierta del espacio, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, como proceso en curso, donde se plasma una disputa contingente por el dominio y los sentidos del espacio. Por eso la espacialidad configura un lugar de la posibilidad política, como plantea Massey (2005), porque allí se tensiona el relato universal, lineal y unidireccional sobre el espacio impuesto por occidente.

Las espacialidades *mapuche* las reconocemos como un conjunto de objetos y prácticas, que son articulados, de manera colectiva e intencionada, por los desplazados *mapuche*, con base en una serie de conocimientos propios, que no sólo han sobrevivido, sino que han evolucionado, a través de su devenir como pueblo en el espacio. Éstas emergen en una relación de diálogo y contradicción permanente frente a las condiciones hegemónicas que configuran el medio en que son producidas.

Las espacialidades *mapuche* configuran ámbitos de dominio parcial, sobre ciertas relaciones en el espacio metropolitano, en los cuales se reconocen modos de agencia y negociación que se establecen, de manera permanente, frente a las condiciones hegemónicas que impone la vida metropolitana. Son producidas por sujetos políticos, que se reconocen como parte de un pueblo en devenir, el cual transita en alteridad al relato hegemónico sobre el espacio, que se ha impuesto desde hace siglos.

Éstos son lugares de intersección de distintas trayectorias, individuales y familiares, que se proyectan de modo colectivo en el espacio, bajo un auto-reconocimiento público activo como *mapuche* que realizan los sujetos. Articulan distintas generaciones de desplazados y distintas procedencias,

acudiendo a un repertorio común de prácticas y objetos, a través de los cuales, re-actualizan y proyectan su identidad colectiva en el tiempo y el espacio.

Las espacialidades *mapuche* que aquí se observan, plantean un modo de resignificar la metrópoli, para sí y para *otros*. Son una proyección colectiva en el espacio, que supera las delimitaciones otorgadas por las formas de reconocimiento del Estado. Sin embargo, sus posibilidades de existencia, están determinadas por la hegemonía de las condiciones materiales y normativas que establece el Estado.

Para profundizar en la comprensión de este proceso de desplazamiento y emplazamiento como pueblo que desarrollan las y los *mapuche* hacia la metrópolis neoliberal, es que a continuación profundizamos en el análisis de cuatro espacialidades, donde se manifiestan de distintos modos, las características anteriormente descritas: el taller de mapudungun Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew; la villa mapuche Bicentenario II; la Ruka Inchiñ Mapu; la Marcha Mapuche del 12 de Octubre. Experiencias que emergen en distintas fases de implementación del proyecto neoliberal que realiza el Estado en relación con el territorio y lo indígena en el Área Metropolitana de Santiago.

8.1. Kom Kim Mapudungun Waria Mew: la lengua en la metrópoli

De hecho cuando yo me iba en la micro - y la custión llena - alguien me apretaba, pero de gente que no lo conocía...es una custión terrible, que nunca viví así. Iba al centro escuchaba conversaciones, cada persona con su conversación, cada loco con su tema, si...y entonces tu pensai, “chuta, esta una custión de locos ¿qué hago aquí?”. Entra una desesperación de repente...al menos mi experiencia. Entonces ya - y en medio de toda esta cosa que le cuento - me doy cuenta “qué terrible esta cuestión, nadie habla mapuche...no puedo hablar mi lengua”, tonces en mí nace una...una necesidad de que alguien me entienda, pueda comunicarme con alguien.

De esta manera el peñi HM relata el mayor impacto que sintió en su vida, al arribar al Área Metropolitana Santiago, a inicios de la década de los noventa del S.XX y radicarse en San Bernardo hasta hoy. Hablante nativo del mapudungun, nacido y crecido en una comunidad reduccional en las cercanías de Chol-Chol, para él, Santiago, fue un destino circunstancial en su trayectoria de vida. Un destino aventurado junto a un amigo, ante la falta de trabajo en las labores de la cosecha de arroz en las cercanías de Chillán, donde solía viajar dos veces al año durante su juventud. Su pago como temporero en estas faenas era lo que le permitía juntar el dinero, para sobrevivir con su familia, el resto de los meses del año, en su desposeída comunidad.

Curaco Ranquil, su comunidad reduccional, en el relato de su abuelo eran aquellas familias mapuche que vivieron bajo los dominios de un gran lonko, a quien pertenecieron parte de esas tierras que aún habitaban. Así como muchas otras tierras más, que ahora estaban en manos de los colonos, que llegaron a instalarse con los militares⁸⁸. Rememora las palabras del anciano, del siguiente modo: *llegó este winka, Mahuaskofer. Mahuaskofer –dijo- nos quitó la tierra. Le dieron en media esa tierra y nosotros, nuestros viejos, por tres años le dieron en media, durante tres años trabajaron y durante*

⁸⁸ La presencia y represión militar en la Araucanía tiene varias capas históricas. En los relatos y recuerdos de los *mapuche* más antiguos, a veces se hace difícil distinguir a qué período se refieren cuando hablan de la guerra o de los militares. Durante el período en que trabajé como funcionario municipal, me tocó atender una vez a una mujer *mapuche* de la tercera edad, hablante nativa del mapudungun, que en su relato insistía en referirse a que ella se había venido a Santiago en el tiempo de la guerra. Viniendo a mí la imagen de la Pacificación de la Araucanía, cosa que me parecía inverosímil, le pregunté a qué guerra se refería. “A la guerra del tiempo de Pinochet” me respondió. En un documento realizado por Ad Mapu a fines de los años 80´s alrededor de 300 comuneros mapuche fueron asesinados en áreas rurales posterior al golpe militar, los cuales no están incluidos en el Informe Rettig. Represión llevada adelante por militares y latifundistas de la zona.

ese proceso cerraron la tierra y después no nos quisieron entregar la tierra y cuando hicieron malón (ataque, represalia) los wechekeche (jóvenes) entró el poder militar -no lo dijo así, o sea...- akuikui militar...kupatungen, nos apalearon,... -y entonces dijo- nos faltó fuerza para seguir eh...¿cómo se llama? rescatando ese territorio. Y de esa vez nosotros quedamos con este pedacito de tierra.

Su comunidad, como muchas otras comunidades reduccionales de la comuna y comunas aledañas, era el resultado de tierras que les fueron reducidas a esos antiguos lonkos, las cuales fueron deslindadas y titularizadas bajo el ejercicio militar y cartográfico del Estado. Un proceso tras el cual se desencadena la propietarización de la tierra de ese territorio llamado por el winka como *Araucanía*. Un proceso que permitió la expansión colona y, por contracara, la reducción mapuche.

Pero Curaco Ranquil también era, como muchas otras reducciones, el resultado de un proceso más reciente de propietarización que se desata en esta región tras la individualización por decreto de las tierras comunitarias⁸⁹, a finales de la década de los setenta del S.XX. Un proceso que consolida definitivamente un mercado de tierras de todas las áreas rurales de esta región, junto con un quiebre de muchas de las dinámicas comunitarias *mapuche* que habían logrado sobrevivir dentro de esos espacios reduccionales. Como recuerda el peñi HM sobre lo que sucede cuando se individualiza la propiedad de la tierra: *Por ejemplo, mis animales no puede pasar en el terreno del otro peñi, porque está cerrado tiene dueño, y él se cree rey y señor dentro de su territorio... un pe'acito de dos hectéreas, 3 por 5 hectéreas...tonces empezó las peleas, los chanchos pasaban p'a este lado y éste le echaba el perro y lo mataba...tonces y así que fue una enemistá, tremenda enmistá...entre mapuche.*

A principios de los noventa, cuando él emigra, su comunidad como tantas otras, no eran más que algunas familias, algunos de sus miembros, tratando de sobrevivir sobre esas tierras, reduccionadas e individualizadas, que además estaban siendo violentamente desertificadas, por los grandes fundos forestales que se comenzaron a formar y a cercarlas, a partir de la década los ochenta, momento en que se agudiza el desplazamiento. Miles de jóvenes, mujeres y hombres, de esas comunidades reduccionales se vieron forzados a salir a buscar recursos para sobrevivir, así como otras generaciones anteriores de *mapuche* lo habían hecho antes. Así también, cientos se organizaron para luchar contra ese proceso, como tantos otros *mapuche* lo

⁸⁹ Decreto Supremos 2568 de 1978

hicieron antes, por siglos⁹⁰. Porque la poca tierra, ahora parcelada y seca, definitivamente ya no rendía todo el año para que sobrevivieran todas las familias que ahí vivían. El peñi HM sale de una comunidad en la que se van quedando sólo los viejos, así como sucedía en tantas otras de la zona, asediadas por los monocultivos forestales.

Santiago, la gran metrópoli, se convierte en un destino en el que el peñi HM permanece, en la medida que su óptimo desempeño en nuevos oficios que aprende en la industria de la construcción, sumado a la favorable consideración de uno de sus jefes, le abren las posibilidades no sólo de ganar más dinero que en las faenas del arroz, sino también para traer a su mujer y los 4 hijos que tienen hasta ese momento. A pesar del favorable escenario económico que se le presenta para trabajar en esta gran ciudad y que le permite soslayar no sólo la pobreza, sino incluso el hambre que trajo consigo el impacto de la industria forestal sobre su comunidad, esto no recompone el desarraigo que siente, el cual experimenta con crudeza cotidiana durante esos primeros años de vida en la *futa waria*.

A pesar de haber aprendido el castellano a los 6 años en la escuela rural, lo cual le sirvió para desenvolverse mejor que sus mayores para vender hortalizas y animales en el pueblo cercano, así como también para atreverse a trabajar en lugares lejanos a su comunidad, sus recorridos cotidianos a través de esta gran metrópoli le dejan en claro que es un extranjero en este nuevo territorio. Aquí imperan no sólo la lengua del *otro*, sino también modos de relacionarse entre la gente que le resultan extraños y ajenos. Él fue criado por sus abuelos, quiénes con dificultad y por fuerza, habían aprendido un exiguo castellano⁹¹, con el que enfrentaban los problemas por la tierra que siempre tenían con los colonos que vivían en los dominios del otrora *lof* al que pertenecieron. Así como también enfrentaban las asimétricas y precarias relaciones comerciales que se habían visto obligado a establecer con los *winka*, comerciantes del pueblo, que cada cierto tiempo se adentraban en las comunidades para comprarles animales. Pero en mapudungun, su abuelo, se había preocupado de transmitirle la historia de esas tierras, de sus antiguos límites y del *lonko* que mandaba en ellas; así como la historia del *winka* que llegó un día haciéndose el amigo, luego cercó y se quedó con la tierra, con los rifles de los militares y los papeles a su favor.

⁹⁰ A fines de la década de los 70's e inicios de los 80's, bajo el amparo de la Iglesia se crearon los Centros Culturales Mapuche, que fueron el modo que tuvieron para articularse cientos de jóvenes mapuche de comunidades, contra la aplicación del DS 2568, en tiempos que estaba proscrita cualquier posibilidad de organización política (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas, 2003)

⁹¹ Es una costumbre antigua mapuche que el menor de los hijos de una familia sea entregado a la crianza de sus abuelos, para que éste cuide de ellos en sus últimos años. Aún en varios lugares se practica esto.

Por eso el peñi HM consideraba que el valor de la lengua era vital para reconocerse como *mapuche*, para conocer el camino que se lleva como pueblo y personas. *Cuando no conoce la lengua es como un ser sin alma, un mapuche sin alma, sin lengua...¡No! más que mudo, va más allá: ¿Cómo pensé?, ¿Cómo pensai como mapuche?...¿Por qué? Porque Ud. piensa, piensa de una lengua, a través de una lengua ¿cierto? Sea gringo, sea quien sea, pero a ver...busque. Pensar en la lengua, pensar en mapudungun ¿Si? Y si no es eso, es imposible entender la vida de un pueblo, es muy imposible. A ver cómo yo puedo cantar mapudungun, cómo puedo a través de mi canción puedo expresar mi pensamiento. Y si no lo es, imposible, no cierto. Pensar en la lengua. Y entonces no podí enseñar solamente cultura, no podí solamente andar hablando de cosmovisión, sino que a través de la lengua está la cosmovisión y la cultura y todo lo que conlleva el dungun (palabra, asunto) mapuche.*

Bajo ese pensamiento, con la necesidad de hablar su lengua en esta *futa waria* y ante el incierto futuro de regresar a su tierra, decide, en sus palabras, *levantar una bandera*. Comenzar a hablar en *mapudungun*, para inquietar y compartir la lengua en esta ciudad con otros *pu mapuche*. Revitalizar su uso. Abrir la posibilidad de un espacio arrebatado a su pueblo en esta gran ciudad. Como reflexiona el peñi HM: *la lengua es el motor transmisor de un pueblo, eso es. Porque una persona que es mapuche, no sabe la lengua, honestamente es una muerte paulatina de su vida. Eso es. O sea, va a morir sin conocer la lengua y solamente tirando dardos...no. Por eso yo donde sea hablo mapuche y mi discurso es mapudungun. Sé que la gente no entiende, pero con eso pienso de que en su corazón, en su pensamiento dice debo algún día entender a este caballero. Y para eso tiene que abrirse el oído mapuche, el pensamiento mapuche y el ojo mapuche y la boca mapuche. Y para hablar, cuando digo boca mapuche, es porque tiene que hablar de su boca el mapudungun.*

Su necesidad e intención de hablar la lengua, coincide con su llegada a trabajar como auxiliar de aseo en la Facultad de Humanidades de la U.Chile, luego de la quiebra de la empresa constructora donde trabajaba. A partir de esta coincidencia se abre una nueva posibilidad en el espacio. Se desencadenan una serie de conversaciones, encuentros y lugares, que va sosteniendo con estudiantes y académicos, mapuche y no mapuche, que lo llevan a madurar la idea de conformar un trabajo colectivo en torno a la revitalización del *mapudungun* en la metrópoli. Una instancia que finalmente nacerá como *Kom Kim Mapudunguaiñ waria mew*. Todos aprenderemos mapudungun en la ciudad.

Esta iniciativa lleva más de 14 años de desarrollo y está conformada por un grupo de trabajo que componen 10 personas, entre *mapuche* y *no mapuche*. Ninguno es hablante nativo de la lengua, a excepción del peñi HM. Todas y todos son neo-hablantes, aprendieron *mapudungun* con él y hoy enseñan en su compañía. Varios testimonian, cómo su acercamiento al *mapudungun* les despierta una verdadera transformación en sus vidas, que los lleva a comprometerse no sólo con el proyecto, sino con su auto-reconocimiento personal y público como *mapuche*. Como señala el peñi CV, *yo creo que marcó una, como un antes y un después, el hecho de comprender, de que, cuando uno habla mapuche, es una cuestión viva y presente*.

Este peñi, *mapuche-williche*, llegó a Santiago desde Osorno recién el año 2009, para estudiar Arte en la Universidad de Chile mediante una Beca de Conadi⁹². Él es parte de un momento en que el reconocimiento indígena ya se ha expandido a múltiples áreas de subsidiariedad del Estado. Sin embargo, sus padres ya habían perdido la transmisión de la lengua y habían urbanizado sus vidas antes que él, por lo que no nació en una comunidad reduccional, ni tampoco tuvo mayor acercamiento al *chedungun* al interior de su casa, la variante dialectal *williche* de la lengua.

Paradójicamente, a diferencia del peñi HM, él se encuentra con el *mapudungun* al llegar a Santiago, al ingresar al Hogar de Estudiantes Indígenas que sostiene CONADI en una casa antigua en la comuna de Providencia. La mayoría de sus compañeras y compañeros aquí, provienen de comunidades del sur del país y en distintos grados manejan la lengua y variados aspectos culturales que le eran desconocidos para él hasta ese entonces, pero que le hacen sentido con recuerdos de vivencias familiares de su infancia. En medio de esa cotidianeidad estudiantil, el *mapudungun* se le aparece como una necesidad personal ineludible, que lo lleva a tomar las clases del peñi HM. Éstas se transforman en un lugar del cual nunca más se aleja hasta el día de hoy, pasando a conformar parte del equipo de trabajo del *Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew* (Todos aprenderemos *mapudungun* en la ciudad).

Todos quienes conforman este grupo, sostienen al centro un compromiso con la revitalización del *mapudungun*, en torno al cual se van aglutinando todos los elementos y las acciones que dan forma a su espacialidad. Un modo colectivo de revitalizar la lengua que se encarna bajo las condiciones de la metrópoli. En un territorio ajeno a las condiciones de su reproducción ancestral y cotidiana, donde estaba al servicio de las relaciones productivas

⁹² Las becas de estudio son de las primeras demandas que levanta y conquista el mundo indígena con el regreso a la democracia.

que requerían de su conocimiento para aprender y trabajar sobre el mundo, como sí sucede con el castellano o el inglés hoy en la *fita waria*.

Abren un espacio que convoca a muchos y muchas, mapuche y no mapuche, para quienes cobra sentido aprender esta lengua aquí. Construyen la posibilidad del *mapudungun* en la *waria*, a pesar de ser una lengua que no contiene conceptos para describir o traducir muchos de los objetos técnicos y prácticas que hoy componen esa realidad urbana, producida por el conocimiento *winka*. Así como tampoco el castellano dispone de muchos vocablos que permitan dar cuenta de la profundidad de muchos conceptos que constituyen el mundo mapuche. Por tanto, proponerse enseñar y transmitir esta lengua aquí, es una opción que se realiza en una tensión y diálogo permanente con esa racionalidad que configura la hegemonía del espacio metropolitano y que habitan cotidianamente desde hace décadas.

8.1.1. Inserción Urbana: una itinerancia entre sedes universitarias

Varias sedes universitarias se convierten en los lugares donde se emplaza y posibilita el desarrollo de esta experiencia educativa en el tiempo. Sin embargo, esto no ocurre bajo el amparo formal de ningún programa académico que acoja esta iniciativa dentro de dichas instituciones. Todo sucede en dependencias que son facilitadas para el desarrollo de sus clases, bajo acuerdos de carácter informal con los administradores de dichos lugares.

La paradoja inicial es que el peñi HM, principal kimelfe (profesor o el que entrega su conocimiento) y propulsor de la iniciativa, trabaja en una facultad que aloja la carrera de lingüística, donde incluso hay profesores que investigan el *mapudungun*. Sin embargo, aquí no cuenta con un reconocimiento formal de la labor de enseñanza que desarrolla, así como tampoco cuenta con una categoría funcionaria que le permita acceder al préstamo de alguna sala en la cual desarrollar el curso. Su falta de estudios universitarios y su tipo de relación contractual impiden que le sea reconocido algún vínculo formal con la institución respecto de la enseñanza de su propia lengua. Por eso son los estudiantes y algunos profesores de esta misma facultad, que comienzan a aprender y trabajar con él, los que consiguen, a título personal, las primeras salas para iniciar esta experiencia, bajo la figura de talleres que son producidos bajo sus propios recursos.

A pesar de lo anterior, frente a la seriedad que adquiere el trabajo van construyendo un reconocimiento informal en el tiempo sobre su labor, entre los propios profesores y autoridades de dicho plantel. Esto permite que se le hagan otro tipo de concesiones al peñi HM, que facilitan el desarrollo de sus

actividades ligadas a la lengua como la flexibilización de sus horarios administrativos y la habilitación de una pequeña oficina. En definitiva, se le concede una pequeña porción de tiempo y espacio, entre las rigideces contractuales y administrativas en que se encuentra laboralmente inserto, que le permiten dedicarse a la enseñanza del *mapudungun*, bajo condiciones físicas y horarias, colocadas por una institución que le da cabida, pero que no reconoce formalmente esta labor que desarrolla.

Al respecto el peñi HM reflexiona: *Eh mire, claro, podría ser más reconocido de lo que es, pero aquí hay una...una situación discriminatoria estructural...de la Universidad. Y que no encontramos con otra discriminación, es que yo debo de tener mi carrera universitaria si quiero enseñar. Ya...pero es muy contradictoria, o sea, si en este caso hablamos de interculturalidad...no está siendo respetada intercultural en ese sentido, porque respetar el conocimiento de otro, respetar el conocimiento recíproco...y en este caso no poh. El ingrediente que sepa hartito y que sepa la lengua, pero que no tenga terreno en el ámbito universitario, por lo tanto no tiene cabida en el mundo académico...entonces esa discriminación sufre el mapuche, estamos de alguna forma acorralados en todo sentido. Claro, reconocen mi trabajo, todo, pero no me reconocen...decir: "sabe que éste, independiente que no tenga título, sabe la lengua, sabe...abrió una ventana". Y...claro, o sea...pero tampoco es mi intención. Uno que va conociendo todo esto, todo esta sociedad política...eh que existe en este mundo chileno y ehí Ud. va cambiando el pensamiento..."¿Quién soy?...¿qué debo de hacer?*

El recinto que le es asignado y que, pretensiosamente, se denomina oficina, da cuenta física de esta apreciación sobre la discriminación que enuncia. Se trata de un estrecho espacio ciego con muros curvos, de no más de un 1,5 mts² de superficie útil, ubicado contiguo a la caja de escaleras del edificio de la facultad, el cual sirviera en el pasado de bodega y lavadero. Un espacio residual en términos de diseño, que no cumple con los requisitos normativos mínimos de habitabilidad para ser usado como oficina, pero que es suficiente para articular su trabajo con el *Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew*. Con ingenio el peñi HM lo adapta para acoger un escritorio, dos sillas, un hervidor y algunos estantes que le permiten recibir gente, así como acopiar todo el material pedagógico que van desarrollando con el equipo.⁹³

⁹³ Según las notas de campo tomadas: *La pieza era un estrecho espacio "residual" (como diríamos los arquitectos) compuesto por tres muros curvos y ciegos, que no alcanzaban a albergar unos 1,5 m², lo cual no permite en su interior ningún mueble standard del mercado. Sin embargo, se le había habilitado como oficina a don Héctor, quién con ingenio lograba contener espacio para el computador, una silla para recibirme, un espacio para la tetera y espacio para desplazarse entre la mucha información de su trabajo de enseñanza del mapudungun. Aclaro para otras*

Esta oficina se transforma en el epicentro de las acciones que comienzan a planificar y desarrollar como colectivo. Quiénes lo conforman en un inicio, en su mayoría son estudiantes de este mismo campus universitario, por lo cual contar con un lugar aquí para reunirse y juntar el material, facilita enormemente sus posibilidades de gestión. Sin embargo, este emplazamiento da cabida sólo a un ámbito de la espacialidad que comienzan a producir a partir del trabajo colectivo. El otro ámbito referido al desarrollo de los cursos para extender el uso del *mapudungun*, se realizará en salas de clases de distintas universidades privadas, ubicadas en el centro de Santiago, donde tampoco cuentan con el amparo de ningún programa formal de estas casas de estudio. Simplemente son dependencias conseguidas, fuera de los tramos horarios regulares de clases, bajo gestiones también de carácter personal e informal, que alguno de los miembros realiza. No existe ningún contrato de arrendamiento o servicio mediante.

La decisión de estas locaciones, así como los horarios escogidos, no sólo responden a las oportunidades conseguidas, sino también a la opción tomada de llegar al mayor número de gente posible, sobre todo *mapuche*. El acceso a salas en pleno centro de la metrópoli y no en el campus donde se les facilita oficina, ubicado en la comuna de Macul, es una apuesta por una ubicación a la que pueda acceder la mayor cantidad posible de *mapuche*, provenientes de toda la periferia metropolitana. Como observa el peñi CV: *que sea en el centro de la ciudad, considerando, que también, claro, es un criterio, que ahora que lo pienso, es, es necesario, porque es como que todos pueden llegar poh y que sea accesible como a todo poh. Hay gente que viene de Puente Alto, gente que viene de Maipú, de Cerro Navia, de todos lados. Entonces, es necesario como un lugar que, por locomoción o cosas así, que los pueda converger a todos.*

A su vez, para los cuatro distintos niveles que desarrollan del curso, los horarios dispuestos son después de las 18:00 hrs. Éstos dicen relación, con las posibilidades de encontrarse después de los horarios laborales, tanto de quiénes asisten, como de quiénes los dictan. Como señalan casi todos los

disciplinas que el uso del apelativo “residual”, se da en la proyección del espacio o en el análisis de proyectos (que no es lo mismo), a aquel espacio que no tiene ninguna justificación de ser, desde una perspectiva de la “habitabilidad” (o de los usos funcionales de la obra), o sea “no es habitable”. Muchas veces puede existir alguna justificación estética o hasta experiencial de la obra, pero la gran mayoría de las veces es el inevitable resultado de los misterios del proceso proyectual, lleno de grandes aciertos y desazones en el camino de la arquitectura. Las más recatadas de las veces en la “arquitectura pública”, con astucia proyectual y económica, esos lugares suelen transformarse en bodegas, baños, pañol de herramientas, salas de máquinas, etc...todo eso que no se gusta mostrar, pero que es inevitable que tienen que albergar los edificios...la fachada manda. Este lugar...era uno de esos espacios.

testimonios de esta investigación, ser *mapuche* en Santiago, se hace después del horario de trabajo. Ahí se produce el espacio para el desdoblamiento de lo propio como pueblo, para encontrarse con los suyos, para ser partícipe de las actividades que les hacen sentirse parte de ese mundo social mapuche que se construye la *futa waria*.

En el transcurso de esta investigación, se visitaron al menos tres sedes universitarias distintas donde se desarrollaron las clases del *Kom Kim*. Todas ubicadas en distintos puntos dentro del centro histórico de la ciudad. Ninguno de estos cursos figuraba como parte de algún boletín, informativo o calendario formal de las actividades oficiales de dichas instituciones, pero los guardias de los recintos informaban perfectamente, donde se reunían los *mapuche* todas las semanas. Toda la difusión de los cursos era a través de internet y existía un seguimiento natural de muchos *pu chillkatufe* (estudiantes) a través de los distintos niveles que se iban dictando. Una buena parte de ellas y ellos, incluso repetían varias veces los niveles de curso, sólo para mantener en práctica lo aprendido, así como el contacto con el grupo de estudiantes que se formaba. Existía una especial preocupación de los *pu chillkatufe* (estudiantes) por mantener vínculo con los *pu kimelfe* (profesores) y viceversa, y de esta manera estar al tanto de la itinerancia de los cursos entre una universidad y otra.

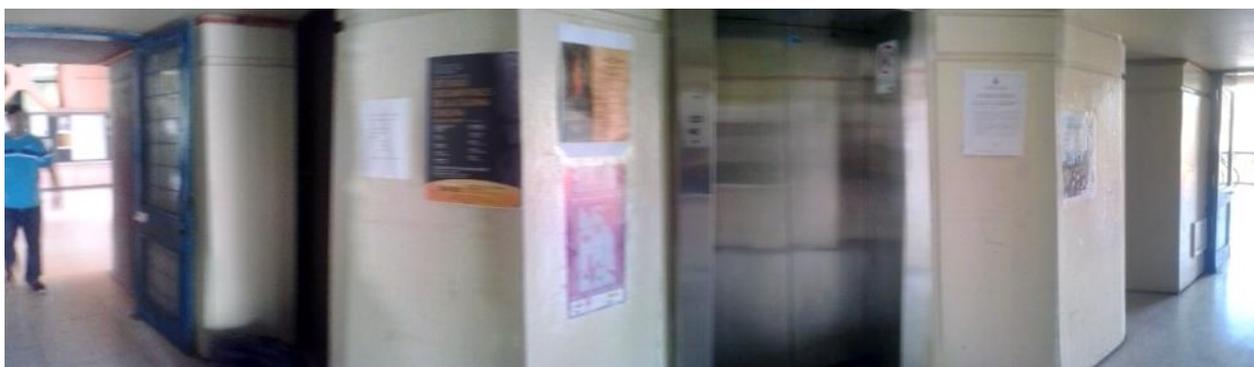


Ilustración 8: Izquierda puerta de acceso a oficina peñi HM, junto a caja de ascensores y baños del edificio. Foto: Mauro Fontana

8.1.2. Sobre la forma construida: el *trawün*, un libro y las salas de clases

Contrario a la situación, volátil y precaria, que les significa disponer temporalmente de recintos para realizar las clases, son otros elementos, menos evidentes, lo que les permiten dar una estructura y continuidad en el tiempo a su trabajo. Dando con ello forma a la espacialidad que van produciendo.

El *trawün*

Al igual que muchas de las colectividades mapuche de la *futa waria*, el *trawün*, la reunión horizontal y permanente de sus miembros, se transforma en un pilar fundamental para la proyección y desarrollo del trabajo que llevan adelante. El proceso de aprendizaje de la lengua que emprenden, ese primer grupo de personas que da origen al *Kom Kim*, significó colocar a profesores y estudiantes, a *mapuche* y *no mapuche*, en un plano de igualdad sobre el quehacer que se proponen. Crecen todos juntos en el aprendizaje de una lengua que ninguno manejaba a cabalidad, a excepción del peñi HM. Y a la vez, entre todas y todos, buscan los modos, las técnicas más adecuadas, para traspasar este conocimiento oral que el peñi les comparte, a las formas *winka* de enseñanza de un idioma; donde la escritura, la gramática, así como la *sala de clases*, ocupan un lugar fundamental en su estructura. Todos elementos inexistentes dentro de las formas tradicionales mapuche de enseñanza de la lengua, donde la oralidad, el escuchar y el fogón de la *ruka* cumplen ese papel clave.

En ese plano, el *trawün*, como forma de encuentro mapuche, donde existe un tema común que convoca a los asistentes y donde la palabra de todas y todos circula de modo horizontal, es un rasgo que permea el trabajo del *Kom Kim* como equipo y su producto: las clases. El *trawün* es una forma de diálogo, reflexión y toma de acuerdos *mapuche*, de carácter colectivo, donde todos quienes asisten pueden participar, con independencia de su edad, sexo o si tienen mayor o menor experiencia sobre los temas que convocan el encuentro, la reunión. Quien asiste puede y tiene derecho a compartir su pensamiento, su palabra, su voluntad frente a los temas tratados. En muchos lugares de la *futa waria* esto se acompaña con la circulación del mate y los alimentos, que se aportan entre todos los asistentes. Una forma de diálogo que se revitaliza a semejanza, de manera distante y cercana a la vez, de los *pu trawün* que se realizaban y siguen haciendo en las comunidades del sur, así como también en muchas otras ciudades del país, donde hoy existe población mapuche organizada.

Sin embargo, sostener una dinámica de trabajo, basada en el *trawün* en esta gran metrópolis, no es fácil. Convocar en un lugar céntrico a personas con

trayectorias distintas y distantes en el territorio, para aprender y enseñar una lengua indígena, cuyo uso no representa ningún tipo de beneficio económico o laboral para nadie, no es usual. Convocarse en el centro de la metrópolis entre mapuche y no mapuche provenientes de distintas periferias del Gran Santiago para pensar, proyectar y ejercer la revitalización del *mapudungun*, implica una voluntad que va contra toda su lógica productiva. Esa que hegemoniza, hoy, los modos de vida que llevan en esta gran área metropolitana todas las personas que asisten.

Al respecto el peñi CV señala: *Y nos cuesta un mundo como coordinarnos, porque cada uno tiene sus horarios, entonces, generalmente, tenemos como una reunión, un día, pero todo un día. Y empezamos como a organizarnos: el tema de los talleres, las experiencias buenas o no que sacamos, para dónde queremos apuntar, qué es lo que queremos hacer. Cómo conservamos también la autonomía, en ese caso. Entonces, igual es...y también yo creo que esa experiencia de la autonomía también es con lo cual me siento como alegre, en ese sentido. Porque uno igual enseña desde la misma experiencia que nos ha llevado a...que nos han llevado a los cursos. Porque uno saca en limpio cosas.*

Al calor del *trawün* se maduran no sólo aspectos metodológicos y operativos del trabajo pedagógico que llevan adelante, sino que también se discuten y maduran principios políticos respecto de las acciones que animan como colectivo en la metrópolis. Por eso la reflexión en torno a la autonomía que surge aquí es gravitante en la forma que adquieren los talleres o cursos, que son el lugar donde se encarna el acto de encontrarse y aprender *mapudungun* entre todos los presentes. Las salas en préstamo, así como la edición de un libro autogestionado, son expresión de aquello.

Autonomía

La idea de autonomía que se madura al interior del colectivo, como señala el peñi CV en su reflexión, da cuenta de un proceso organizacional que no nace por el estímulo de las prebendas otorgadas por el Estado o por alguna institución patrocinante. Señala un proceso que nace, se piensa y se desarrolla desde ellos mismos y no busca la aprobación de ningún ente hegemónico productor del espacio. Ello implica una libertad en el quehacer educativo, levantando formas que no tienen que ver con lo dispuesto por las estructuras formales que modelan la enseñanza de un idioma en la metrópolis, a través de las formas y modos que dispone el Estado y el Mercado para ello.

La autonomía es un concepto que se comienza a reivindicar con fuerza entre el movimiento mapuche que se articula a fines del siglo pasado, desde las

comunidades del sur del país, que levantan procesos de recuperación de tierras. Desafiando con ello, la estructura de propiedad amparada por el Estado, desde hace menos de 150 años. Uno de los principales argumentos que se levantan tras dichas movilizaciones es que las comunidades deben ser capaces de liberarse de las formas de dependencia que tienen hacia un Estado que, en este tiempo de ocupación territorial, no ha hecho más que deteriorar sus condiciones de vida, como pueblo, comunidades y personas. Como *mapuche*. Tras este concepto, quiénes se movilizan, hacen un llamado a cortar con los proyectos de desarrollo o emprendimiento prodigados por el Estado y volver a formas comunitarias propias de pensamiento y producción sobre sus tierras. Bajo ese mismo prisma, también se comienzan a discutir los procesos organizativos mapuche que se llevan en Santiago en esa misma época. De distintas formas, con distintas interpretaciones y prácticas, frente un territorio que habitan y del cual dependen, sometido a las condiciones absolutas del Estado y el Mercado.

Producir su propia espacialidad, su capacidad de agencia en el espacio metropolitano desde el principio de la autonomía, es un tema que se va madurando al interior del *Kom Kim* y marca una diferencia con otras iniciativas de enseñanza de mapudungun que surgen acá, nacidas al alero de municipios, Conadi o el Gobierno Regional. En un territorio, donde el tema indígena aparece fuertemente supeditado a las formas subsidiarias del Estado, emprender aquí, un curso organizacional, de carácter autónomo, es una apuesta por construir una dinámica colectiva, capaz de producir su propio espacio con independencia de los recursos estatales. Desarrollar otras formas de colaboración productiva, que les permitan construir una forma colectiva en el espacio, con independencia de la racionalidad del Estado y el Mercado. Lo cual no significa sin interacción con ésta.

Porque en la vida cotidiana individual y familiar, varios de los integrantes del *Kom Kim* mantienen una dependencia, parcial y obligada, hacia otras formas de asignación del Estado, como el subsidio de la vivienda o alguna beca de estudios. De estas formas dependen, sus posibilidades de permanencia y asentamiento en la metrópolis.

De todas maneras, todas y todos dependen absolutamente de las posibilidades de algún trabajo formal o informal que tengan según la temporada, y según el tiempo que también le dediquen al *caminar mapuche*, en palabras del peñi PC; a su *mapuchidad*, en términos de Curín (2013); al *Kom Kim*, en la opción por la lengua que han hecho. Sin embargo, ninguna ni ninguno ya vive en, ni de la tierra. De trabajarla, de defenderla como *mapuche*, como muchas veces se les hace sentir, a los venidos de

Santiago, en las comunidades del sur, hasta nuestros días. En broma o con cruel discriminación inversa. En *mapudungun* o chileno.

Bajo esas tensiones y yuxtaposiciones, personales y familiares, se construye esta posibilidad de autonomía colectiva en el espacio. Con ello se abre un nuevo sentido en éste, fuera de los cánones de su producción hegemónica. El *Kom Kim* es una espacialidad orientada hacia la valorización de un conocimiento *mapuche* y su posibilidad de trasmisión. No hacia la valorización de los derechos de propiedad sobre éste, ni sus formas de reproducción. Con ello se abre la posibilidad de otra lengua, de otros relatos sobre el espacio, de reconocer otras articulaciones que están en, y más allá de, la metrópoli.

El peñi HM reflexiona sobre las razones para sostener la autonomía del trabajo que llevan, evitando caer en los círculos de dependencia del Estado: *Porque Conadi u otro, se apropian del saber intelectual, ¿por qué?! Por qué si Ud. hace un trabajo autónomo, con sacrificio, y de repente Conadi te dice: nosotros te damos un proyecto, pero Ud. tiene que ceder eso...para que la gente pueda seguir trabajando. ¡Nosotros nos interesa que nuestro trabajo se difunda!, o quién sea lo ocupe. Pero nosotros siendo el autor del libro...por la forma en que de repente lo piden ahí (se refiere a los proyectos financiados por el Estado y los derechos de propiedad intelectual)*

El libro

En esta búsqueda de la autonomía, la realización de un libro para el curso, conteniendo la propuesta pedagógica sobre la lengua, es otra pieza clave de la forma que adquiere esta espacialidad. Porque, por un lado, es el objeto donde se concreta una propuesta de enseñanza sobre la escritura y la gramática de una lengua, que por siglos se transmitió, única y exclusivamente, de manera oral. Como, por otro lado, también es el medio a través del cual se establece una relación de colaboración concreta entre los asistentes y los profesores, para la producción parcial de esta espacialidad.

Lo que hemos hecho, es que el -por ejemplo- el libro pasado, el último que sacamos -bueno, a nosotros nadie nos...como que lo hacemos por motivación, no más- entonces el libro lo creamos entre nosotros. Y después pasó que la misma gente que iba a los cursos, que nosotros les pedimos una pequeña cuota de inscripción, con eso nos...- por ejemplo- juntamos todo ese dinero, nos repartimos un poco cada uno, como profes y el resto, lo dejamos pa caja chica. Entonces, con esa caja chica nosotros, como que hacemos difusión y también, eh, tratar de costear una parte mínima, de lo que salió la impresión. Pero, por ejemplo, nosotros, el libro anterior, nosotros hicimos una venta en verde. Era como un índice, algo así y

después se promocionaba. Entonces al final, la misma gente -eso era lo bonito, yo creo- la misma gente que iba a los cursos, lo compraba, sin saber siquiera lo que estaba comprando, pero la idea era apoyar el libro. Entonces, como que así, más o menos, nos hemos estado financiando, solamente de autogestión de nosotros.

A través del libro, se abre la *temporalidad* del *mapudungun* a la vida metropolitana, al espacio letrado, formalmente reconocido, y al cual debe adaptarse la lengua para persistir. Debe adaptarse a ese lugar contemporáneo que todos los asistentes habitan y reconocen en el uso del castellano hasta del inglés, pero que el libro propone mirarlo desde el *mapudungun*. Para esto el libro busca abrir puentes para reconocer e ir aprendiendo a nombrar con voz propia, esa realidad urbana que se habita y comparte como *mapuche*.

El libro, es un vínculo que permite reactivar la comunicación al interior de la *lengua* y desde esta hacia afuera. Brindar un acercamiento al cómo *escuchamos, pensamos, decimos, entendemos, hablamos*, desde una lengua particular, desde un *nosotros, inchiñ*, según traduce a la gramática *winka*.

El libro es un medio útil que facilita el acceso al *mapudungun* y en torno a éste los *pu kimelfe*, profesores, abren un *trawün* en torno a la lengua y su revitalización en la ciudad. Se siembra una reflexión entre personas de diverso origen en la metrópolis, que convergen interesados en aprender el *mapudungün*, en conversarlo. Y en esta espacialidad algunos se van quedando y otros van pasando.

El libro propone el aprendizaje de una serie de habilidades comunicacionales básicas del *mapudungun*, como señala el peñi EA, que serían sólo la base para empezar a hablar *mapudungun* en la ciudad, para iniciar un camino hacia éste. Es una propuesta para hablar la lengua en esta gran metrópolis, donde llegan, se encuentran y chocan todas las variantes dialectales que se hablaban en el antiguo *Wallmapu*. Todas las cuales han llegado aquí en boca de algún *hablante* desplazado, que permaneció silencioso por años en su puesto de trabajo y que hoy vuelve a verbalizar su lengua y sus conocimientos ante la inquietud de sus nietos por aprender. Todas variantes de la lengua, desplazadas de ese gran territorio desposeído, que se sostuvo en autonomía por siglos, gracias a la alianza entre todos los *butal mapu*. Un espacio-tiempo construido también bajo la continuidad del dominio de una lengua madre, que les permitía comunicarse, unificarse y diferenciarse a la vez, entre *ellos* y de los *otros*. Todas variantes lingüales que hoy se reúnen, cruzan y amalgaman en los hablantes en formación, en la *fita waria*.



Ilustración 9: Parte del equipo Kom Kim, día del lanzamiento del libro (2013)
Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew



Ilustración 10: Comentarista en acto de lanzamiento del libro. (2013)
Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew



Ilustración 11: Pu chillkatufe observando el nuevo libro (2013).
Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguain Waria Mew



Ilustración 12: Mishawun al final del acto de lanzamiento (2013).
Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguain Waria Mew

Las salas de clases, una forma que no calza con los actos

Es ese espacio-tiempo de reflexión, en torno a la lengua, es el que permite abrir las clases del *Kom Kim* en la gran metrópolis, con la voluntad de descolonizar la mirada de quién llega a aprender *mapudungun*. La de asistentes que, con trayectorias muy diversas a través del territorio, que se han propuesto entender el *mapudungun*, e incluso, atreverse a hablarlo en esta gran ciudad.

Al tomar los cursos del *Kom Kim*, todos se abren a la posibilidad de escuchar y hablar el *mapudungun* bajo las condiciones urbanas de vida que llevan, lejos del espacio-tiempo de las comunidades del sur, en que permaneció reducida su reproducción. Una posibilidad inimaginada para generaciones anteriores de *mapuche*, desplazados y asentados en esta misma ciudad, la capital del *Reyno* (Antileo & Alvarado, 2018) que los despojó de sus tierras y los obligó a llegar hasta acá.

El acto de transmisión del *mapudungun* se realiza al interior de universidades privadas ubicadas en el centro de Santiago. En edificios nuevos, y otros antiguos, acondicionados para la enseñanza, bajo las posibilidades otorgadas por la estandarización constructiva y la normatividad vigente. En salas de clases homogéneas, que no presentan mayores diferencias entre una y otra institución, las cuales son iluminadas, natural y artificialmente, con abundancia y donde se disponen de hileras de sillas orientadas unidireccionalmente hacia un punto focal ocupado por el pizarrón y la pantalla. Lugar dominante que ocupa el escritorio del profesor, dueño de la palabra y sus tiempos al interior del recinto.

La sala de clases es una forma rígida que sigue encarnando un modo jerarquizado y universalizante de transmitir del conocimiento bajo las condiciones normativas impuestas por el Estado. Hoy afecto a los alhajamientos diferenciadores que posibilitan el Mercado y los recursos que cada institución dispone para esto. Una forma física estandarizada al servicio de la enseñanza formal, al interior de la cual, el *mapudungun*, así como todas las lenguas indígenas pre-existentes y vivas del país, nunca tuvieron cabida, ni representación alguna, hasta hace menos de una década cuando el estado decide instaurar el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB)⁹⁴. El cual no es obligatorio y sólo opcional, para colegios que

⁹⁴ A partir del Decreto N° 280/ 2009, se incorporan los Objetivos Fundamentales y Contenidos mínimos Obligatorios del Sector de Lengua indígena para el nivel de educación básica. Aquí se establece la obligatoriedad de implementar esta asignatura en todos los establecimientos que cuenten con una matrícula superior al 20% de estudiantes indígenas y queda sujeto a petición voluntaria de aquellos establecimientos que no cuenten con este porcentaje, pero que se quieren integrar la implementación de este programa en sus aulas.

decidan acogerse a este programa y que agrega un ramo de *mapudungun* sólo en el primer ciclo básico.

Sin embargo, las lenguas originarias, y todo el conocimiento que se desprende de éstas, aún no representan una prioridad educativa del Estado, y se les sigue tratando como lenguas residuales al interior del territorio nacional. En vías de extinción, minorizadas censalmente y reduccionadas espacialmente, por tanto, sujetas a medidas de conservación, más que de proyección transversal dentro de la enseñanza formal. Fossilizando con ello su *posibilidad social*, por tanto, su *posibilidad política*. Fragmentando la comprensión de su *espacialidad*.

Por eso, tal vez, el orden físico interno de todas las salas, donde transitan las clases realizadas por el *Kom Kim*, jamás calza completamente con lo sucede en sus dinámicas. La forma que adquiere el acto de juntarse a aprender *mapudungun* no calza con esa visión jerárquica y normalizadora del espacio que propicia las formas de enseñanza *winka*. Se podría decir que cada clase, subvierte sutilmente, ese orden jerárquico interno, implícito y estandarizado, que comparten todas las salas de clases que ocupan. Otorgan otro sentido temporal a la condición abstracta y flexible del recinto que los alberga y configuran un nuevo lugar, propio y momentáneo, donde emerge la lengua.

En general, los asistentes gustan de participar, así que las primeras hileras de pupitres son ocupadas de manera densa y extendida durante las sesiones⁹⁵. Para escuchar bien y responder al *kimelfe*, si es el caso. Nadie busca esconderse detrás de otro. El resto se sienta libremente más atrás, dispersos o en pequeños grupos. Ahí se van sentando los que llegan atrasados después de sus trabajos o estudios. Todas y todos permanecen muy atentos durante la clase, a los *pu kimelfe*, por lo general, una pareja compuesta por el peñi HM y otra persona del *Kom Kim*. En la sonoridad de la sala hay muchas preguntas de ida y vuelta en entre los *pu kimelfe* (profesores) y los *pu chilkatufe* (estudiantes); acompañada de un rumor de pequeños diálogos y voces, repitiendo en voz baja lo que se dice, o tratando de aclarar entre algunos cercanos, la significación de alguna palabra o explicación sobre algún tema que surge durante la clase. Eso es usual.

Si bien la tensión focal construida entre el ámbito del profesor y los estudiantes no desaparece de las clases del *Kom Kim*, porque la propia condición física de las salas determina esto, las temporalidades de la palabra

⁹⁵ Durante la investigación se cursaron tres niveles de los cuatro propuestos por el curso y se repitió dos veces el nivel tres. En lo práctico no se dio la instancia para cursar el último nivel, el cual ha sido impartido en contadas ocasiones.

que se establecen entre los *pu kimelfe* y *pu chilkatufe*, difuminan la condición jerárquica de esa relación. Ese rasgo tan propio del cómo se concibe y construye el acto de enseñar en el espacio, bajo la mirada *winka* u occidental. Aquella visión normativizada por el Estado y reproducida bajo los cánones del mercado hoy, a través de colegios y universidades.

En este nuevo sentido plasmado sobre el espacio, el libro colabora. Ayuda al seguimiento de la clase, sobre todo en las dinámicas grupales con las que se practica permanentemente el diálogo en *mapudungün*. El texto contiene las actividades que orientan la conversación en pequeños grupos, con los que se rompe una, dos hasta tres veces el orden interno de la sala, durante la clase. Su uso en la clase, posibilita el aprendizaje de una lengua ágrafa en origen, la cual se cultivó, desarrolló y se sigue sosteniendo aún de manera, preponderantemente, oral. Con una trayectoria de más larga data que los cinco siglos que llevan, recién, las lenguas europeas en el continente.

El libro es un medio para abrir una posibilidad de comunicación a través de una lengua que es desconocida para la mayoría de quienes han sido educados bajo las formas *winka* de transmisión del conocimiento, determinadas por la palabra escrita y la sala de clases. Formas de enseñanza obligatoria, bajo las que, hoy, se inscriben la trayectoria de la mayoría de los *mapuche* que viven aquí, tanto en la metrópoli, como en áreas rurales. Realidad muy distante a la que vivieron hasta pasado la mitad del siglo XX, gran parte de la población mapuche que permanecía y se desplazaba a la capital desde las reducciones en las cuales su primera lengua seguía siendo el *mapudungun*, en alguna de sus tantas variantes.

Por último, lo que termina por romper el orden interno de la sala, es el momento del recreo. Intermedio en cada clase, en que se colocan alimentos y bebestibles para compartir en el escritorio del profesor, traídos tanto por los *pu kimelfe* como por los *pu chilkatufe*. Momento en que también se echa a correr más de algún mate que alguien trae para compartir.

En el recreo todas y todos se saludan. La mayoría se reúne de pie en torno a la mesa y se conversa en pequeños grupos. En general, se repiten y aclaran asuntos de la clase, se conversa sobre otros aspectos del mundo mapuche y más de alguien recuerda como sus padres o abuelos decían o hacían tal o cual cosa. Mientras algunos salen al baño o a fumar. Es un momento de compartir, de *mishawun*⁹⁶, de convivencia alegre que se da en cada sesión. Una escena que se repite en todas las clases, en todos sus niveles.

⁹⁶ Chihuailaf (1999, pág.59), dice de este acto que *dos personas que para recordar y afianzar su amistad comen en un mismo plato*.

En definitiva, cada clase es una forma de encontrarse en la metrópoli. Un *trawün* en torno a la lengua y su aprendizaje. Que se da bajo las condiciones materiales dadas por la sala de clases de turno y el libro.



Ilustración 13: Momento del mishawun en el intermedio de una clase (2015).
Croquis: Mauro Fontana

8.1.3. La espacialidad de la palabra, mapudungun para todas y todos en la ciudad

El trabajo del *Kom Kim*, si bien se centra en la revitalización del *mapudungun* y, probablemente, las mayores expectativas del peñi HM, en origen, se centran en comunicarse con otras y otros hermanos de su pueblo, su inserción en la dinámica metropolitana, determinan una realidad distinta. Desde su génesis el trabajo del colectivo se enfrenta al interés que despierta, muchas veces, más en personas *no mapuche* que *mapuche*. Cada curso que dictan tiene una composición heterogénea, incluyendo, en ocasiones, extranjeros que hablan otros idiomas y no el español⁹⁷.

A pesar de lo anterior, las dinámicas de los cursos van asentando no sólo el uso de la lengua, sino que también modos en el espacio, propios del mundo *mapuche*. Tanto los asistentes *no mapuche* como *mapuche*, en conjunto, van *mapuchizando* sus prácticas y las reflexiones que surgen en la dinámica colectiva que llevan al interior de la sala de clases. En la medida que se avanza en los cursos, van comprendiendo no sólo una lengua, sino que, a través de ésta, van comprometiéndose con la existencia de un pueblo. Van profundizando su relación con parte de ese entramado social que se articula en la *futa waria*.

Sin proponérselo el trabajo del *Kom Kim*, en la práctica, abre un espacio de convivencia, que gira en torno a la recuperación del conocimiento de la lengua *mapuche*. Al abrir el *mapudungun* a la metrópoli, se le sitúa más allá de su contexto tradicional de uso y se colocan a prueba sus límites y posibilidades descriptivas. Implica el desafío de socializar los códigos culturales bajo los cuales operan sus conceptos, así como adaptar su semántica dentro de un nuevo marco cultural, que configuran prácticas y objetos, que están fuera de su ambiente original de reproducción. Emergen códigos y conceptos *mapuche* que hasta hace poco más de una década, eran prácticamente desconocidos para el resto de la sociedad metropolitana y nacional, debido a la propia condición ágrafa de la lengua. Así como a la propia discriminación estructural y cotidiana sufrida, durante décadas, por los desplazados mapuche en las áreas urbanas.

En el Área Metropolitana de Santiago, no hay registros formales de reproducción del *mapudungun*, a través del S.XX. Sus huellas están presentes en espacios reducidos, en la memoria de quiénes lo siguieron

⁹⁷ Durante la asistencia a las clases, llamaba la atención la atención de dos estudiantes coreanos de intercambio en Chile, uno de los cuales terminó dominando perfectamente el *mapudungun*. En una de sus intervenciones en un cierre de los cursos, relató lo emocionado que estaba de haber encontrado este espacio, porque le recordaba el papel que jugaron los sabios coreanos, que guardaron y cultivaron su idioma, a costa de su vida, durante la invasión china

hablando al interior de sus *pu ruka* o, a escondidas, en los hornos de las panaderías⁹⁸. Un escenario que se comienza a revertir a partir de fines del S.XX cuando, bajo el registro positivista de la política pública, se comienza a visibilizar la presencia indígena urbana y se establece un nuevo prisma de reconocimiento que promociona y financia las expresiones culturales y de emprendimiento de los ahora llamados *indígenas urbanos*, bajo el nuevo enfoque multiculturalista, de corte neoliberal. Uno, donde el *mapuche* se le reconoce como un *otro* interno, entre muchos *otros* que habitan las ciudades del territorio nacional, el cual es, desde ahora en adelante, objeto de una subsidiariedad diferencial por parte del Estado, en función del reconocimiento de una nueva condición de retraso, esta vez de carácter material. Es un sujeto pobre, con una identidad cultural distinta que se le concede.

Al activar el *mapudungun* en la metrópoli, se van abriendo muchos conceptos y prácticas *mapuche* a un mundo *no mapuche*. A través del aprendizaje de la lengua, todas y todos quienes asisten a las clases van ingresando paulatinamente a los códigos de un mundo *mapuche* cada vez más amplio, con el que se empiezan a entretener relaciones a partir de las propias trayectorias que cada individuo trae consigo. Esos recorridos biográficos donde se anclan las motivaciones personales, que los han llevado a cada uno hasta ese momento, donde se encuentran en el centro de la metrópoli a hablar *mapudungun*. Y a partir de los cuales, también se comienzan a formar nuevos códigos, que dan forma a ese espacio colectivo de aprendizaje de una lengua, que se está transformando en escrita.

Al respecto reflexiona el peñi CV: *uno puede decir: oye peñi, llévate tu rokiñ (colación o comida), pa que vayai al nguillatún (ceremonia) y después no sé qué...Entonces, ese es un lenguaje distinto, que no todos entienden. Entonces ahí, hay que hablar en cierta...finalmente...establecer comunidad...eso es. Cómo establecer comunidad, en distintos espacios po: en un centro ceremonial, en un hogar. Fortalecer comunidad, a partir de una sala de clases. Porque muchas veces nosotros les decimos -como son talleres libres el que hacemos en el caso del Kom Kim- de que esto no es un modelo de cátedra. No es que yo venga, les haga una cátedra, ustedes tomen nota, después yo los evalúe y salgan... no po. Ustedes vienen aquí, porque quieren aprenderlo. Así que, generalmente nosotros con Don Héctor, y con toda la gente del Kom Kim, al principio preguntamos: ¿Por qué vienen ustedes? ¿Qué les llama la atención? Y ahí se cruzan muchas historias: bueno, porque mi familia...yo soy mapuche y quiero aprenderlo;*

⁹⁸ Imilán W. & Álvarez V. (2008) en su artículo *El Pan Mapuche. Un Acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago*, profundizan en este tema en particular.

bueno, porque mi familia, yo soy mapuche, pero mi familia dejó de hablar; bueno, a mí me parece que el país necesita, hoy en día, que se hable de esto. Entonces, son múltiples opiniones, que se conjugan en un mismo espacio y eso es algo que no siempre ocurre en muchos contextos.

Ese nuevo lugar que emerge, a partir de la ocupación semanal de una sala de clases, se configura como un cruce de trayectorias, intereses y visiones distintas, que convergen, se entrelazan y proyectan a partir de aquí como una sola cosa, en función de un interés primordial: aprender de un mundo mapuche que es mucho más amplio que sólo el ámbito de la lengua. Bajo ese manto, se desdibuja aún más la condición jerárquica que se impone en la relación entre profesores y estudiantes, que se construye en la forma de la sala de clases para la educación *winka*. Aquí, por el contrario, se construye bajo principios de continuidad y horizontalidad, en función de la trasmisión de los conocimientos de un pueblo, a partir de todos los y las que se encuentran en ese lugar.

Como reflexiona la *chilkatufe* GM (estudiante): *A mí me parece que justamente -por eso te comentaba- que a veces vienes a aprender una lengua, pero, pero no es solamente eso. Yo siento que vamos conformando un grupo humano. Yo realmente lo siento así, lo siento, son, son mis lamngen (hermanos y hermanas). Eh... vamos haciendo otras cosas juntos. Una amiga te dice, de repente, que sabe un punto en telar y aprendes una cosita. O alguien comenta una experiencia que tiene con su familia en el sur. Entonces yo siento que hemos ido conformando un grupo humano, somos mucho más que estudiantes de un idioma solamente. De hecho hacemos cosas juntas. De repente nos ponemos de acuerdo para ir a alguna actividad, algunos de...y de distintos cursos. Si bien es cierto, que de repente no estamos los mismos todos los años, muchas veces hay gente nueva, porque algún semestre yo no estuve y vuelvo al otro, me encuentro con algunos conocidos y con otros no. Pero nos vamos encontrando, nos ponemos de acuerdo para ir a las marchas, o sea, se ha ido armando, yo encuentro un, un grupo humano, un grupo humano, que tenemos una visión, que además disfrutamos mucho, yo encuentro que disfrutamos mucho, de las clases, porque pa mí, son más que clases, son un encuentro, como si fuera una reunión de intercambio, donde vamos, además de aprendiendo un idioma, vamos aprendiendo cosmovisión, junto con eso, vamos queriéndonos, armando vínculo, haciendo muchas cosas, lo que conforma un grupo social.*

Ese amplio panorama de vínculos que se establecen a partir del encuentro en este lugar, va superando los límites espacio-temporales de la clase, lo que permite densificar la mirada y comprender aún mejor la lengua. Permite

distinguir mejor su contexto de producción y reproducción, así como el rol que juega en la propia definición de las fronteras de un pueblo que se auto-reconoce como tal. Distinguir sus permeabilidades e impermeabilidades. Como señala la *chilkatufe* GM: *Me di cuenta que la lengua, era una forma de entender también la cosmovisión. El cómo estar, el cómo estar, con una mirada distinta, con una mirada, no winka. Y así lo he ido sintiendo, o sea, siento que para mí ha sido...es muy importante y trato de practicarla. Aunque, como decíamos delante, si repetir un curso, hacerlo 3 veces, no importa. Porque para mí, es el ámbito no más. Me doy cuenta, de que justamente, que la lengua encierra una cosmovisión; que no es traducir, como quien agarra un diccionario y traduce, papá, mamá, solamente; si no que, encierra ideas, encierra miradas del mundo. Y para mí, eso ha sido el Kom Kim, o sea, lo encuentro de un valor enorme, enorme.*

La densidad de esa experiencia con el lugar es lo que permite a quienes asisten como *chilkatufe* tomar conciencia no sólo de los elementos formales que la configuran, sino de la incidencia que tiene ésta en la diferenciación de un pueblo. Así como también de las razones del por qué hoy no está presente en el diario vivir de casi de ninguno de los presentes. Esta inflexión reflexiva se construye a través la dinámica colectiva de las clases, es la que otorga un sentido político al lugar que se ha producido colectivamente, más allá de los objetivos de la racionalidad dominante con que se concibe la experiencia educativa bajo la mirada institucionalizada, la del *winka*, la del Estado y su sociedad circunscrita. Convierte al lugar en una posibilidad distinta y abierta en el espacio, por tanto, en una espacialidad.

Así reflexiona el *kimelfe* CV: *ahí me di cuenta, de que uno convive como con otras cosas definiéndose como mapuche, en ese caso. Entonces... Incluso - por ejemplo- no sé po, en las salas de clases, cuando nosotros hacemos talleres, de que llega gente que no necesariamente es mapuche, como que se da cuenta de...ellos se dan cuenta lo diferentes que son también po. En el sentido, no en el sentido peyorativo del término, sino como de: ¡ah! por eso es que la tierra importa po... ah ya; ¡ah! y por eso es que la gente mapuche dejó de hablar, no porque quisieron, sino porque les pegaron por querer. Entonces...y uno también, forma márgenes críticos, en ese sentido, como pa poder, eh, concientizar al respecto, de que si la cosa es así ahora, no es porque ocurrió de la noche a la mañana, sino porque hubo una serie de procesos, que fueron desencadenando el estado actual del mundo mapuche.* Es esa condición de posibilidad, de traer al presente un relato como *pueblo hablante*, en dominio de una lengua propia con siglos de trayectoria en el espacio, abre otras posibilidades de comprensión y proyección sobre la propia metrópoli. La valorización de otras relaciones en el espacio, de otras cartografías, bajo una racionalidad colectiva distinta a la impuesta por el

Estado y el Mercado, aunque hoy en inevitable interrelación con estas estructuras de dominio.

Esa condición de posibilidad los vincula con otras espacialidades *mapuche* que surgen en la metrópoli y que también son parte de esa trayectoria histórica como pueblo *hablante*, en posesión de su lengua, desplazado en el espacio. Como colectividad humana que está en condiciones de sostener bajo una lengua propia, un relato histórico propio, por tanto, una posibilidad descriptiva distinta sobre su propia trayectoria colectiva en el espacio, distinta a aquella instituida en lengua ajena.

Fechas especiales, como los cierres de los cursos o los lanzamientos de sus publicaciones, hacen aparecer esas interrelaciones y lecturas que se sostienen como pueblo en el contexto de la realidad metropolitana. Emergen otros paisajes *mapuche* para los asistentes a través de esta espacialidad. Como cuenta el *kimelfe* CV: *entonces, por ejemplo, ahora es divertido, porque con la gente de Kom Kim, igual conocemos a los de allá, entonces, muchas veces cerramos los talleres del mapudungun, en el centro ceremonial mapuche. Entonces, como que hacemos mishawun (convivencia) al final de...: saben qué, vamos a hacer una convivencia, pa cerrar los cursos. Juntamos a todos los cursos, nivel 1, nivel 2, nivel 3 y nos vamos todo a Mahuidache. Y Mahuidache también conocemos a la gente y ahí hacemos nutram (conversación) y todo. Terminamos como compartiendo, jugando palín. Y la gente, no necesariamente mapuche es la que toma los cursos po, entonces igual es una experiencia que otros no... no conocían po. Y ahí eso me impactó también po, que Mahuidache, por ejemplo, que es un centro ceremonial, que tiene un paliwe, que tiene una ruka, pero al lado hay unos blocks (risas) y la única diferencia, es que tiene una rejita que lo separa. Entonces, a veces yo he estado jugando palín y ya, empiezo así, como a hacer malowiñon iya, ya, ya, yá! (gritos de fuerza), y pasan los otros afuera: ¿qué gritan, qué gritan? (risas) Entonces, como que, es un espacio... como que es un espacio como muy marcado, muy mapuche, pero al lado, así afuera...hay una cuestión que no. Una población, que no tiene ninguna ligación ni nada, como con eso. Entonces, me llamaba la atención de que, de que en Santiago ocurriera eso.*



Ilustración 14: Actividad de cierre talleres en Ruka de Mahuidache, comuna de El Bosque (2013).
Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguain Waria Mew

8.1.4. El mapudungun en la metrópoli, un nuevo lugar de habla.

La espacialidad de la clase del *Kom Kim* abre nuevos márgenes de comprensión sobre la presencia *mapuche* en el Área Metropolitana de Santiago, tanto para los propios *mapuche* como los *no mapuche*. Es un espacio de encuentro y aprendizaje en torno al *mapudungun*, que se ha proyectado fuera de los mecanismos institucionales, pero que también se encuentra ex-céntrico de los modos tradicionales de su transmisión. Aquellos sostenidos de manera oral, al interior de la *ruka* o recorriendo el *lelfun* (*campo, espacio abierto fuera de la ruka*), tal como lo hicieron todos los hablantes nativos llegados a la *futa waria*. Esto le permite abrir posicionamientos críticos, respecto del lugar desde donde hoy es posible, situar y proyectar, el uso de esta lengua. Según su propuesta en la metrópoli, de manera escrita, yendo de vez en cuando a las comunidades *mapuche* del sur del país.

Interculturalidad e interacción con el Estado

Sin ser parte de sus propósitos, el *Kom Kim*, abre las posibilidades de reflexionar en torno a los márgenes de la interculturalidad propuesta por un Estado que, de manera histórica, se ha concebido y proyectado, racialmente homogéneo. Así como también lo ha sostenido el propio pueblo mapuche desde siglos. Hoy, ambos Implicados, en una desigual relación de poder, que se expresa en formas y modos de ocupación del espacio impuestos por el Estado a la realidad cotidiana de los *mapuche*, de áreas rurales y urbanas. A las cuales deben adaptarse permanentemente, para persistir en el tiempo siendo *otros*. Por imposición ajena y por decisión propia.

A partir del cambio de siglo se enfrentan al giro multicultural dado por la política pública del Estado, con el cual se inaugura una nueva oferta subsidiaria orientada hacia los pueblos indígenas que apunta, por sobre todo, a disminuir las brechas socio-económicas que mantienen con el resto de la población nacional no indígena. Bajo el reconocimiento *étnico*, becas de estudio y el apoyo al emprendimiento productivo serán centrales. Junto con ello el financiamiento de *prácticas tradicionales* como formas procedimentales para el rescate cultural. Sin embargo, nada de esas formas propuestas por el Estado establecerá un reconocimiento sobre los modos sociales insertos en éstas y, por sobre todo, no reconocerá los conocimientos que amparan esos modos. *Conocimientos indígenas* que nunca son homologados en el mismo nivel que el resto de los conocimientos formales, amparados por la estructura del Estado.

Si antiguamente a estos conocimientos indígenas se les folklorizaba, hoy se les considera *alter-nativos*. De una naturaleza distinta al conocimiento

considerado verdadero. Aquel filtrado y priorizado por la racionalidad positivista moderna de occidente, a través del Estado, las Universidades y, hoy también, por los rankings globales de indexación científica. Bajo las actuales condiciones fijadas por el Estado, hoy el *mapudungun*, ya no está prohibido en las salas de clases, como si sucedió a través de casi todo el siglo XX (Porma, 2015) y se lo visibiliza públicamente de manera positiva, pero alternativa. Como una particularidad cultural en vías de extinción, de una minoría étnica interna al país. Se lo redescubre como parte de un patrimonio pasado a rescatar para la sociedad nacional mayoritaria. Es parte de una serie de rasgos culturales más a rescatar, asociados a un pueblo, los cuales se desvinculan entre sí y se los sitúa alejados espacio-temporalmente del presente. Por tanto, se los divorcia y distancia de su capacidad explicativa sobre la contemporaneidad.

A juicio del peñi HM: *aquí lo que tiene que hacer el Estado es reconocer el saber, reconocer el saber. Ahí entramos políticamente a hablar qué es la interculturalidad en el país, qué es interculturalidad. Según su reglamento: respetar el saber recíproco. Y no debe estar un saber sobre otro saber. Entonces eso es lo que hago, y eso es lo que tienen que pelear los pueblos.*

Haber optado, a través de la trayectoria del *Kom Kim*, por producir sus cursos sin ningún tipo de financiamiento estatal o institucional, tiene consecuencias, más que nada, en las condiciones materiales con que se forja esta espacialidad. Pero abre otras posibilidades reflexión y acción que propicia el uso de la propia lengua. No producir la espacialidad con recursos del Estado, repercute sobre aquel sistema de objetos que posibilitan el emplazamiento y la construcción de la clase, como las salas, el libro, y todo lo que se come y bebe. Un conjunto de elementos que son articulados por un conjunto de acciones orientadas por principios de autogestión, auto edición y reciprocidad. Con recintos en préstamo, con dineros en circulación (no en acumulación) y donde todas y todos colaboran con alimentos y bebestibles para compartir y hacer *nutram*. Hacer *mishawun*, entre medio de la clase.

Sin embargo, esto no significa que esta espacialidad no esté permeada de una permanente inflexión, reflexión e interacción, frente a una, o más, de las caras que el Estado les presenta a través de su trayectoria, en relación con el tema particular que los convoca: el *kewun*, la lengua. Así como ocurre con todas las organizaciones mapuche del Gran Santiago, frente a los diversos temas particulares que los convocan y encuentran en la metrópoli, como la realización de un *nguillatun*, la construcción de una *ruka*, salir a una *marcha*, realizar un *palin*, apoyar un *evento solidario*, bailar *purrún*, hacer *poesía*, hacer un *mingako*, etc. Todos los cuales permiten el encuentro colectivo actual, de ese mundo mapuche que habita en la *füta waria*.

El trabajo del *Kom Kim* produce una espacialidad inserta en ese entramado social *mapuche*, que sobrevive en el Santiagónico *wekufe* maloliente (Aniñir, 2009). La gran ciudad donde se ha concentrado la diáspora mapuche a través del S.XX. Polo metropolitano para el desplazamiento mapuche, producido bajo las condiciones de desposesión que siguen imponiendo el Estado y el Mercado, a las fragmentadas comunidades reduccionales mapuche. Una trama social en el lugar del destierro, distante y ajena, de aquellos lugares del sur, donde hasta casi finales del S.XX estuvo confinado el uso el uso del *mapudungun*, prohibiendo su uso en las escuelas públicas y amparando su rechazo social en las urbes.

Hoy el Estado acepta la presencia del *mapudungun* en el espacio formal, incluyendo su enseñanza en la educación pública, viabilizado a través de programas, textos y metodologías, que son definidas de manera vertical, desde el Estado y no en un diálogo horizontal con los poseedores del conocimiento a transmitir. Donde lo que se perpetúa son formas y modos de subordinación colonial en la formulación del conocimiento la interior del Estado. Porque el *mapudungun* no se instala como un ramo más, transversal a todos los niveles de enseñanza, lo cual equipararía sus condiciones de acceso y trasmisión para toda la población nacional, configurando un espacio, horizontal y continuo, de reconocimiento cultural entre los sujetos. Así como sí sucede hoy con el idioma inglés en escuelas, liceos, colegios y universidades, cuya implementación es una prioridad, pública y privada, en función de favorecer la inserción y relación de los sujetos con un espacio global de producción e intercambios.

Por eso es una insistencia en los *pu kimelfe* del *Kom Kim* preguntar a los que van llegando, por qué quieren estudiar *mapudungun*, una lengua que ninguno de los presentes aprendió en el colegio, ni que tampoco les es útil para desenvolverse productivamente en la metrópoli, bajo los códigos determinados por el Estado y el Mercado. Buscan tensionar esta reflexión, porque la revitalización del *mapudungun* emprendida por el *Kom Kim*, es una trayectoria que también se construye a partir de haber lanzado un primer libro con fondos estatales. Experiencia que les permite agudizar la mirada crítica, respecto de la dependencia a las formas del Estado y del cómo relacionarse con éstas.

Es una opción discutida en colectivo, hacer los libros que vendrán después sin fondos estatales. No estar sujeto a logotipos institucionales, ni a su visa editorial. Lo significan como un acto de independencia de una forma de financiamiento, que imponen los términos sobre el uso y la propiedad de un material pedagógico que ha sido desarrollado de manera colectiva y de un conocimiento que pertenece a un pueblo. Se busca desligar los cursos de *mapudungun*, de formas de producción de lo indígena, implementadas por

el Estado que, tras sus logros y discursos, invisibilizan la trayectoria, histórica y social, que ha posibilitado el presente de esta lengua en el Área Metropolitana de Santiago. Que no permiten dar cuenta de la resistencia y persistencia que sostuvieron, a través de generaciones y generaciones, los *hablantes mapuche* para sostener vivas la lengua, frente a las restricciones de uso público impuestas por el Estado y la sociedad chilena.

Sin embargo, la trayectoria del *Kom Kim* está sujeta a una paradoja: si bien los cursos no se realizan bajo el patrocinio de ninguna institución académica ni estatal, en la medida que su trabajo se va consolidando en el tiempo, el conocimiento que manejan comienza a ser requerido por el propio Estado. Muchos funcionarios públicos, *mapuche* y *no mapuche*, llegan a tomar los cursos del *Kom Kim* y en varias instancias se les encomiendan traducciones, para tal o cual programa, para tal o cual instructivo gubernamental. Incluso el peñi HM es contactado por funcionarios que fueron sus *chilkatufe*, para capacitar a *hablantes tradicionales* dentro del Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB).

Al respecto reflexiona el peñi HM: *si hablamos de Fondart, si hablamos de Conadi, son lucha de nuestra gente, entonces yo lo uso como estrategia para hacer difusión, para...-porque no es tanto lo que dan tampoco, para llenarse el bolsillo digamos, para vivir de ella- sino hay que usarla como estrategia. La única forma que he tenido de hacer cercanía con el Estado. Pero siempre, pensando pensando, cómo rescatar lo nuestro, no cierto, nuestra gente, de acuerdo al trabajo que se haga. Por ejemplo, si yo trabajo con Ministerio de Educación es porque hay educadores tradicionales ¿sí?, que están en el colegio y que de alguna forma ellos están enseñando y aprendiendo la lengua ¿ya?*

El PEIB es una alternativa curricular brindada a aquellos establecimientos educacionales primarios que soliciten su implementación al Ministerio de Educación, de acuerdo con quórums internos fijados por ley. A través de este programa en particular, el Estado produce e impone una nueva figura de interrelación cultural con el mundo mapuche, el *educador tradicional*. Hablantes nativos, que son sometidos a una capacitación de 30 hrs en técnicas pedagógicas, para enseñar en colegios su propio idioma. Luego de las cuales el Estado, según sus propios parámetros, los certifica como *educadores tradicionales*.

En formas como ésta, sedimenta finalmente la actual comprensión multicultural que desarrolla el Estado respecto de la presencia de las lenguas *indígenas* dentro del espacio nacional que define. Presionado en parte por los nuevos estándares de gobernanza global; presionado, por otra parte, por

las demandas que desde hace décadas vienen planteando las propias organizaciones indígenas de todo el país, articuladas hoy en instancias como la Red por los Derechos Educativos y Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. A través de estas formas y modos impuestos a los propios transmisores del *mapudungun*, son extraídos los conocimientos del *otro*, para ser enseñados en el espacio formal de la escuela. Aquí no están presentes las formas y los modos propios de enseñanza del *mapudungun*, que se dan al interior de la continuidad espacio-temporal del mundo mapuche, por tanto es un conocimiento descontextualizado. Se sitúa la lengua desde la idea de la *tradicición*, pero sin reconocer sus elementos propios de transmisión. Y a su vez, se le contrapone a la idea contemporaneidad, sin dar cuenta del vigente proceso de modernización al que estás siendo sometida la propia lengua en este mismo ejercicio de metodologización de su enseñanza.

Respecto de esta experiencia de capacitar a educadores tradicionales el peñi HM reflexiona: *Entonces, por un lado, eso puede ser medio peligroso, porque le están obligando a usar un programa que no lo entienden. Le decían...por ejemplo, hablan de contenidos interculturales, ese término no lo conocen bien. Pero si ud. le dice a ver, hábleme un epew (cuento), hábleme un nütram éya? (conversación). Ellos le dicen, pero tan explícitamente, con esos términos de hablar de contenido cultural, de todo lo que conlleva...entonces eh...quiero hablar un poco esto. Porque igual la gente que son hablante, le va mal en ese curso, muy mal, porque son otros códigos los que tienen en su mente éya? Puede ser un hablante muy bueno, pero no tiene ese kimün (conocimiento), ese saber en su lonko (cabeza) de la pedagogía winka. Entonces yo que he hecho, he tratado de examinar. Son éstos, son estos materiales, que estoy estudiando, para poder ayudar a mi gente, para que puedan llegar en el habla con más claridad.*

La lengua como proyección en el espacio

La espacialidad de las clases, rebasa los límites imaginados por el equipo en un comienzo. Su propio desarrollo los lleva a vincularse con otras espacialidades *mapuche* existentes en Santiago; así como también con otras experiencias educativas en torno al *mapudungun*, que incluso son implementadas por el Estado. Hermanados, como *peñi* y *lamngen* con las primeras. Críticos y en otredad frente a las segundas. En ambas direcciones lo que prevalece es la intencionalidad de proyectar el uso de la lengua en el espacio metropolitano. Abrir su campo de posibilidades, expandirlo.

Esto transcurre también con la voluntad de quien hace de *lonko* (cabeza) de la iniciativa. De quien la encabeza. De quién coloca su *kimün* (conocimiento) y su *newén* (fuerza) al servicio del resto. De quién comparte de manera

horizontal este conocimiento y voluntad, y de quienes se suman en favor de que esto crezca.

Relata el peñi HM: *Primeramente, yo solamente llevo la bandera arriba no más y paulatinamente voy caminando. He visto mucho llegar e irse, pero él que no ha bajado la bandera soy yo. Entonces los jóvenes van entrando al camino, muchos se quedan y también se van. Otros se van por trabajo, pero ¿qué me interesa?, es que se vaya, no cierto, inyectado con la lengua, sumergido con la lengua. Y lo veo y le digo, ¿que estai haciendo peñi en tu lugar, donde te fuiste -y eso está pasando- ¿Qué estai haciendo? ¿Estás levantando bandera o no? o ¿Estai como los cobardes ahí sentado? Entonces mucho de ese término -los peñi dicen- sabe qué peñi lo que dijo me profundizó y sabe que hoy día voy a hacer un taller.*

Búsquese un hablante allá, Ud. sabe la metodología como lo hacemos en la clase, use el instrumento, use el Kom Kim, el libro. Ahora si hay otro más entendido, hágalo pedazos, pero la idea es que Ud. aprenda la lengua. Entonces la gente que se ha ido acercando en el tema -pero siempre pensando que este se me puede ir en cualquier momento- pero yo debo de avanzar con la gente que se va acercando a mí. Esa es la lucha.

La lucha, el *weichan*, es un concepto que hoy se escucha frecuentemente en muchos lugares *mapuche*, de Santiago, del sur, y también del Puel Mapu, Argentina. Cada colectivo mapuche organizado hoy en el espacio tiene sus luchas. Y tiene su manera de entender esas luchas. Todas las cuales se relacionan con recuperar espacios para los y las mapuche. Lugares donde encontrarse, pensarse y construirse como pueblo, de acuerdo con formas y modos propios, de producción y significación del espacio.

Reflexiona el peñi HM: *Mire aquí mismo en la universidad se ha sensibilizado el tema por mi trabajo, aquí no se hablaba de eso, no se hablaba, por ejemplo, nadie decía ni siquiera “mari, mari” (saludo tradicional: tus diez con mis diez). Ahora mismo yo salgo afuera, los estudiantes...mari mari peñi, mari, mari lamngen...los alumnos que son, no son mapuche. Entonces yo digo que no lo he sensibilizado yo, porque yo creo que el trabajo que nosotros hacemos es un trabajo muy pequeño y que debiera haber en todos los espacios donde están los mapuche, debieran estar haciendo esto, para poder sensibilizar primeramente. Lo que estamos haciendo ahora es nada más que sensibilizando. Incluso sensibilizando a los propios mapuche que son mapuche de acá, jóvenes nacidos y criados y que no reconocen su identidad...y eso me ha pasado. A ver ¿Qué diferencia se siente Ud. con un apellido mapuche y un apellido no mapuche? No, nada. Eso es lo que te preguntan. Pero que piensa Ud. ¿Qué piensa del pueblo, que existimos aquí los mapuche? ¿qué estamos un pueblo sobre otro pueblo? No, porque no tenemos una ley diferente (le responden).*

Ante esas brechas y contradicciones que encuentran, es que se vuelve importante para el trabajo del *Kom Kim*, proyectar el uso de la lengua. Revitalizar su sentido, volver a colocar en circulación la palabra en el cotidiano de las personas que se interesan. Interpelar al sentido y funcionalidad que puede haber en la vida diaria, personal, familiar y social de cada quién, la presencia del *mapudungun*. Y desde ese espacio que comienzan a entretener entre todos quiénes se identifican y comunican a través de éste. Reconstruyendo en ese ejercicio colectivo, un modo propio y compartido de describir y comprender el mundo.

Según plantea el peñi HM: *...la lengua es el motor transmisor de un pueblo...si un pueblo pierde su lengua, puede perder su identidad...entonces aquí digo una cuestión bien, bien fundamental cómo, cómo ganarse la gente y que pueda enamorarse de la cultura, del, del saber mapuche y con todo lo que lleva del pueblo mapuche. La visión es esa, o sea, que no solamente es enseñarte a ti, sino que en mí está...le enseñó a este joven, pero quiero que sea mi legado, cuando me muera siga, siga enseñando, siga transmitiendo la lengua con todo lo que conlleva. Si eso no pasara, entonces el pueblo se muere...*

Bajo las condiciones materiales de vida que se llevan en esta gran área metropolitana, aparentemente, tan distantes y distintas, a las condiciones de las reducciones rurales donde aún se usa mayoritariamente el *mapudungun*, recuperar la lengua aquí, en el uso cotidiano, es algo muy complejo. Proyectarla en el tiempo y el espacio, depende de sus posibilidades de adaptarse a esta nueva materialidad globalizada. De insertarse en las dinámicas de un medio, ajeno a las condiciones originales de su creación y uso, pero que hoy son las propias para muchos de los hablantes, neo-hablantes y no hablantes *mapuche*.

Para proyectar la espacialidad de una lengua, se tienen que expandir las posibilidades descriptivas sobre un mundo ajeno desconocido, que se observa y con el que se interactúa. Aprender a nombrar esa *otra* realidad, desde sus propios términos y no sólo desde la apropiación de términos lingüísticos ajenos. Es por eso que parte de lo que realiza el *Kom Kim*, es pensar y producir nuevos términos, a partir de conceptos del *mapudungun* que permitan describir aquellos elementos y acciones cotidianas, que comúnmente realizan muchos de los *mapuche* aledaños en Santiago hoy y que no existen en el vocabulario heredado.

Al respecto señala el peñi HM: *Quiero retroceder un poco del mapudungun del campo y de la ciudad. Resulta que hay cosas que no podemos frenar, porque es un dicho, es la verdad y lo avalo. Cuando dice: la lengua cambia, la cultura cambia, ¿no?... y también el ser mapuche cambia, cambió. Esto*

mismo, yo no...yo estas cuestiones no lo conocía, entonces, no conocía el celular, porque no había, entonces el término del campo, del mismo campo. En el territorio, donde uno vivía, se hablaba de acuerdo en la comunidad lingüística que había dentro del lof.

En la medida que la lengua se imbrica con el medio en que se reproduce, aparecen otras posibilidades descriptivas sobre la realidad cotidiana de sus hablantes. Se torna un conocimiento vigente, por tanto, abre nuevas posibilidades de comprender el espacio y el tiempo. Con ello, de definir el lugar desde donde se habla. La revitalización urbana del *mapudungun* permite redefinir sus fronteras. Sus permeabilidades tanto hacia el exterior como hacia el interior de esta lengua. Ahí radica la importancia transversal que representa hoy para todos los pueblos indígenas del país, demandar la revitalización de sus lenguas y no su conservación, como lo plantea el Estado.

Según lo perspectiva el peñi HM: Aquí en Santiago, lo que debemos hacer es recuperar territorio. Aquí va a suceder muchas cosas si se trabaja, si se sigue trabajando fuertemente, incluso va a haber diferencias dialectales de la propia ciudad, porque hablamos diferente en la ciudad...Con el tiempo va a ser peor, porque en la medida que van llegando cosas tecnológicas, más fuerte, y la lengua tiene que adaptarse. Entonces de aquí a 20 años debiéramos tener aquí un territorio como pueblo, aquí en la waria.

La recuperación de espacios que hoy se plantea extendidamente en el mundo mapuche, es la voluntad por recomponer lugares donde existe un predominio del conocimiento *mapuche*. Donde las formas y modos que articula este conocimiento aparecen en un primer plano de existencia. Esta es una cuestión que orienta la acción y determina la trayectoria de la mayoría de las colectividades mapuche, que hoy se despliegan en el área metropolitana de Santiago. Enfrentadas a todas las contradicciones y superposiciones que implica estar sometido bajo las condiciones materiales y normativas de vida en una gran metrópoli.

Quienes se reconocen y organizan hoy como *mapuche* en la gran ciudad, en torno a su particular lucha, se envisten de una lucha histórica mayor por sostener su posibilidad como colectivo en el espacio. Tal como lo siguen haciendo sus hermanas y hermanos (*pu peñi ka pu lamngen*) que aún habitan en el sur del país. Se envisten de una trayectoria en el espacio como pueblo, organizaciones, familias y personas, desde las cuales recuperan y proyectan sus propios espacios como *mapuche* en la gran ciudad. Ahí radica la intencionalidad que abre otra posibilidad distinta al espacio formalizado por el Estado y el Mercado.

Señala el peñi HM: *Entiendo que cada weichafe (guerrero, el que va a la lucha) tiene que marcar su espacio y trabajarlo bien, pero al final somos uno. O sea que cuando yo hablo de lengua, mi lucha es lengua. Pero también de repente hablo situaciones políticas, porque sé que hay peñi y lamngen, no cierto, están luchando fuertemente en su territorio y en lo que le conviene también.*

8.2. Villa Bicentenario II: un lof en la periferia metropolitana

El único recorrido de transporte público que le permite llegar a la lamngen AH, desde los talleres de mapudungun del *Kom KIm*, en el centro de la ciudad, hasta donde ella reside en la Villa Bicentenario II, en Cerro Navia, tiene su paradero final a varias cuadras de su *ruka*, su casa. Desde el paradero hasta su casa debe atravesar la población Los Lagos que configura el límite urbano nor-poniente de la comuna de Cerro Navia. Un conjunto de viviendas sociales, construida por el Estado a principios de la década de los 80's del S.XX., de características similares a muchos otros construidos durante este período en particular, destinados a acoger población desplazada por las erradicaciones realizadas por el propio Estado. Proceso de desalojo, sobre todo, de aquellas *tomas de terrenos* emplazadas en el sector oriente de la metrópoli. Una operación militar y legal, a gran escala, mediante la cual se liberará el suelo urbano destinado a la concentración del capital financiero producido en el país, durante las siguientes décadas. (Sánchez, 2014)

La imagen que se presenta al atravesar la población Los Lagos refleja un momento particular en la producción de vivienda social impulsada por el Estado a la par de sus reformas neoliberales. Se trata de un diseño urbano, donde existe una disminuida presencia de áreas verdes entre extensas manzanas, enfrentadas en angostos pasajes de 3 mts de ancho. La visualidad en estos pasajes queda delimitada entre hileras de viviendas continuas de dos pisos, que comparten muros por lado y lado. Cada terreno es un estrecho lote de propiedad de 3 metros de ancho por 18 mts de fondo aproximadamente, donde la vivienda deja un pequeño antejardín y un patio trasero largo y angosto. Estas viviendas de unos 36 m² construidos originalmente se encuentran, en su gran mayoría, completamente ampliadas, ocupando el 100% de los terrenos, fuera de cualquier regulación normativa.

Frente a esta sobreocupación predial, los reducidos pasajes del conjunto sirven para la extensión de la vida doméstica y social de las casas, que hoy se ven aún más reducidos por la presencia masiva de automóviles estacionados fuera de éstas. Un bien de consumo familiar no considerado para este segmento social en la planeación urbana original de hace tres décadas.

Esta configuración define un modo de ocupación física del espacio que lo distingue a simple vista de su entorno urbano. Mientras las estadísticas municipales señalan que este sector está en el rango de más alta densidad poblacional de la comuna.

Por contraste, traspasando este umbral de manzanas densamente pobladas, la lamngen abre la vista sobre un extenso bandejón de área verde, construido de manera reciente junto con su villa y otras nuevas que construye el mismo Estado, en un nuevo momento, a inicios del nuevo milenio. Al llegar a su villa el paisaje cambia y su vista siempre se alegra según comenta

La Villa Bicentenario II, donde vive la lamngen Antonia, es parte del proyecto Bicentenario, una urbanización de vivienda social que transforman 14,2 Há de terrenos agrícolas y con el que se conmemora simbólicamente los 200 años del aniversario de la República por parte del Ministerio de Vivienda y Urbanismo, en el extremo poniente de la metrópoli.

Este proyecto es una nueva forma de ocupación del suelo, asociada a nuevas tipologías de vivienda social, que esta vez si consideran la presencia de más áreas verdes y el automóvil. Con perfiles de calle y áreas libres más extensas y abundantes. Así también más infraestructura comunitaria. En este lugar se radica, a partir del año 2012, a 948 familias allegadas pertenecientes a 15 comités de vivienda de la comuna, uno de los cuales es el que conformaron 148 familias *mapuche* y en el cual participó la lamngen AH desde sus inicios. Este comité llamado *Taiñ Newen Ruca Mapu*, que podríamos traducir como *Nuestra fuerza, casa y tierra*, nace el año 2003 y recibe sus viviendas recién el año 2013, siendo el último comité de la nueva urbanización en hacerlo. 148 casas, pintadas de verde, enarboladas con banderas *mapuche*, destacan entre el nuevo paisaje homogéneo de tipologías de vivienda repetidas y es el que recibe a la lamngen AH, proveniente de sus clases de *mapudungun* o de sus clases como profesora diferencial en una escuela pública de la comuna vecina.

Su padre y su madre, ambos hablantes nativos del *mapudungun* y provenientes de la misma comunidad, *Taiñe*, en las cercanías de Carahue, llegaron a Santiago en la década de los 60's muy jóvenes. Él panadero, ella empleada puertas adentro, acá se juntaron y formaron familia. Para hacerse de un lugar para vivir, con su primera hija recién nacida, de los cuatro que llegaron a tener, participaron de la toma de terreno que dio origen a la Población Herminda De La Victoria en esta misma comuna. Aquí crecieron sus hijas e hijos en una cuadra, donde vivían casi sólo *mapuche*, porque al regularizar el Estado los loteos de manera posterior a la toma, las cuadras fueron creadas y ordenadas en orden alfabético según el apellido de las familias, por lo que varios apellidos *mapuche* que comenzaban con la letra H, coincidentemente quedaron juntos.

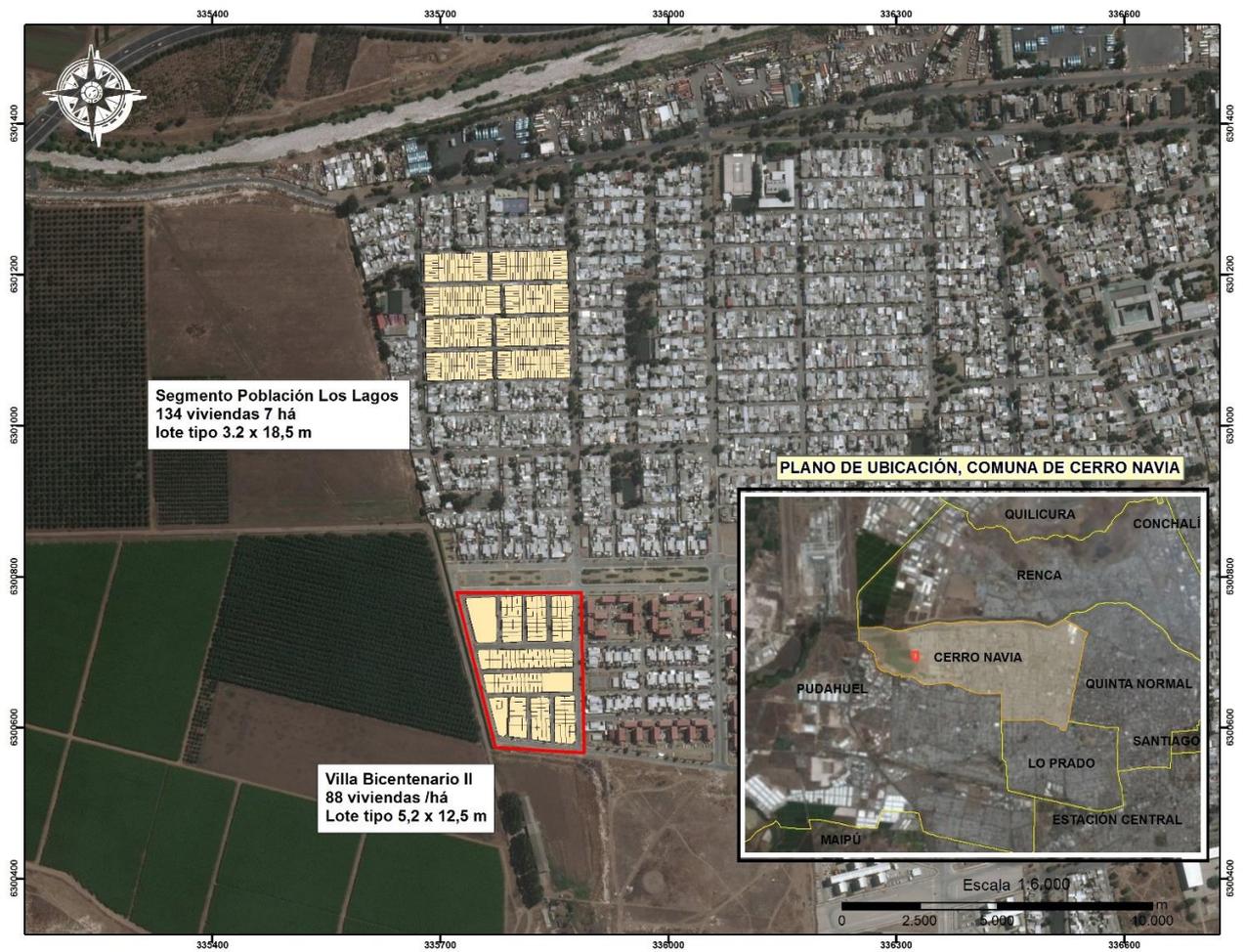


Ilustración 15: Emplazamiento Villa Bicentenario II. Elaboración Catalina Fierro sobre base Google Earth.



Ilustración 16: Vista límite entre Villa Bicentenario II (derecha) y otra villa del proyecto Bicentenario (izquierda) Foto: Mauro Fontana

Varias y varios de quiénes integran el comité de la lamngen AH, provienen en esta misma población y de otras aldeañas que surgieron bajo similares procesos de radicación urbana. Todas ellas y ellos son hijas e hijos, nietas y nietos, de esos primeros desplazados *mapuche* que fueron parte de las tomas de terreno de fines de la década de los 60's, movilizados ante la nula posibilidad de acceder de otro modo a una vivienda en la metrópoli bajo las condiciones económicas que sostenían.

La imagen de las luchas y triunfos, de la decisión y organización que tuvieron sus antecesores para alcanzar una vivienda en la *füta waria*, está grabada en ellos al momento de armar el comité. Esas experiencias son un conocimiento compartido e instalado en sus memorias que alientan sus esperanzas y su *newen* (fuerza) para forjar su propia lucha generacional por la vivienda. La lamngen AH, junto a una hermana y un hermano mayor, con sus respectivas familias, es parte de ese grupo inicial que da origen al comité y que por 10 años se articularán para disputar la posibilidad de construir sus viviendas en la comuna, cerca de sus familias y según sus propios criterios de diseño como *lof* (comunidad) en la gran ciudad.

Sin embargo, al revisar las breves noticias en los medios formales, que reseñan la entrega de la Villa Bicentenario II al comité *Taiñ Newen Ruka Mapu* redonda el tono optimista y el discurso de *integración cultural* que plantea el relato oficial. En nota de prensa, el ministro de la Vivienda de la época, Rodrigo Pérez declara: *Hoy es un día muy especial para Cerro Navia, el alcalde Plaza, el dirigente Bernardo Cariceo y, especialmente, para las 148 familias que han dejado atrás seis años de espera y sufrimiento como allegados para tener sus nuevas viviendas, en un comfortable barrio que promueve la calidad de vida y la integración social. Este proyecto es el reflejo de la nueva política habitacional del Gobierno del presidente Piñera, que respeta las tradiciones culturales ancestrales, entrega casas y entornos de calidad y promueve la participación de la comunidad"* (EMOL, 05 de Marzo de 2013)

En nota de prensa aparece destacada la voluntad del Estado, como un agente abierto y sensible a la emergencia de un nuevo tipo de demanda cultural indígena, de carácter urbana, como el factor determinante para el logro de un nuevo tipo de conjunto habitacional socialmente más inclusivo. Las breves líneas de noticia omiten la historia de los 10 años previos, de *weichan*, de lucha organizada, sostenida en el tiempo por el comité, para llegar a la construcción de este conjunto, según los significan sus dirigentes y miembros. De todas las reuniones, protestas y negociaciones que se desarrollaron con el fin de lograr un hábitat más cercano a un modo de vida mapuche en la waria. Un periplo de años para que estas viviendas se

construyeran bajo las condiciones que finalmente se hicieron: en la ubicación urbana que tienen y bajo las condiciones de diseño que se negociaron.

Porque ambas situaciones no son parte de ninguno de los ofrecimientos originales que les presentan las distintas instancias del Estado que interlocutan con el comité para acceder a las viviendas. No son parte de las condiciones que les ofrece originalmente ni la EGIS, (Entidad de Gestión Inmobiliaria Social), ni el municipio, ni SERVIU.

La Villa y las villas que componen la urbanización final son, más bien, el producto de una extensa trayectoria de organización que desarrolla principalmente el comité *Newen Taiñ Ruka Mapu* frente a estas distintas instancias. Son la proyección en el espacio de una visión colectiva propia como *mapuche* que desarrollan frente al rígido marco de normas y prácticas instituidas por el Estado, bajo sus procesos regulares de postulación a la vivienda.



Ilustración 17: Entrega de Viviendas al comité Newen Ruka Mapu (2013). Fuente: EMOL

8.2.1. Inserción Urbana: proximidad y colectividad en un confin de la metrópoli

Bajo la visión de la alcaldía de turno, los terrenos que servirán para el futuro emplazamiento de la Villa Bicentenario y que eran parte del Fundo agrícola Santa Elvira, se proyectaban como áreas para el depósito de escombros. Un destino previsto con el fin de formalizar y captar rentabilidad respecto de una las tantas actividades informales, con que lidia esta comuna producto de su situación urbana. Con disposición de grandes paños no urbanizados entre grandes infraestructuras carreteras, con escasas posibilidades de control municipal y social. Es el comité el que llega a proponer una visión distinta respecto de estos terrenos, en su búsqueda de lugares disponibles para construir dentro de la comuna. Se trata de un sector con escaso interés hasta para el propio mercado inmobiliario de vivienda social.

Dentro del marco legal que rige la política regular de vivienda del Estado no existe ninguna figura legal, que reconozca como tal, la existencia de comités de vivienda de carácter *indígena o mapuche*. Lo que existe en la actualidad, dentro del proceso regular de postulación a los subsidios de vivienda del Estado, es la aplicación de un criterio de discriminación positiva, que favorece con una puntuación especial, a aquellas familias o individuos postulantes que certifican formalmente su calidad de *indígena*. Es decir, que están reconocidos individualmente como tal ante CONADI. Un criterio de bonificación en virtud de un reconocimiento *étnico*, que se ha ido expandiendo en la última década hacia toda la política subsidiaria del Estado dirigida a los segmentos más pobres de la población⁹⁹.

Sólo entre el año 2007-2010, se ejecuta un convenio de cooperación entre CONADI y MINVU, para propiciar la creación de conjuntos de vivienda con *pertinencia cultural*, especialmente orientado a familias indígenas postulantes al subsidio del DS n°174 de 2005. Un aporte estatal para la construcción de viviendas en nuevos terrenos, dirigido a familias allegadas, con cierta capacidad mínima de ahorro y endeudamiento, de los quintiles de ingreso económico familiar más desfavorecidos¹⁰⁰. Un convenio piloto que favorecería la transferencia de datos entre ambas instituciones del Estado, acotado en el tiempo y fundamentado en el principio de la *no discriminación* hacia la población indígena *urbana*. Un acuerdo indicativo,

⁹⁹ La aplicación de este tipo de criterio es parte de lo que Saldívar (Saldívar, 2008, pág. 90) señala como *el nacimiento del indigenismo neoliberal*, el cual se relaciona con la adopción de políticas neoliberales y la sustitución de políticas de bienestar social con programas de atención limitada y focalizada, donde el rango de acción se reduce a pequeños grupos (fondos de inversión) o a individuos directamente (inversión en capital humano).

¹⁰⁰ 1er quintil: ingreso per cápita familiar igual o menor a \$53.184; 2° quintil: ingreso per cápita familiar igual o menor a \$90.067

no vinculante, suscrito bajo la voluntad implementación de las direcciones ministeriales de turno.

Dicho convenio y el comité serán circunstancialmente coincidentes en un momento y espacio determinado, facilitando la gestión del conjunto. Pero el nacimiento de *Taiñ Newén Ruka Mapu*, no tiene relación alguna con la firma de este convenio, así tampoco con la conformación de otros comités de vivienda que nacen antes y después de su firma¹⁰¹. Por el contrario, la creación de este comité obedece a una auto-adscripción y agrupación voluntaria como *mapuche*, que emprenden algunas familias de distintas organizaciones *mapuche* de la comuna, para organizarse y construir *la posibilidad* de vivir todos juntos, como *mapuche* en la metrópoli, cerca de sus familias extendidas.

Esa auto-adscripción como *mapuche*, que después tendrán ratificar formalmente ante CONADI para efectos de postulación, es un criterio de inclusión y exclusión, con el que el comité va actuando e *imaginando* sus posibilidades como colectivo en el espacio. Sus posibilidades de permanecer en la comuna donde se asentaron sus familias provenientes del sur, cercanos a sus padres y madres, abuelos y abuelas, hermanos y hermanas, etc.

Es el criterio que antepone y desde el cual enfrentan la rigidez de las formas de un sistema de adquisición y construcción de la vivienda social que, en lo normativo, no contempla la posibilidad de producir ninguna forma de propiedad comunitaria en el espacio. Ni menos aún que sean consideradas sus formas y modos tradicionales de construir sus viviendas, sus *pu ruka*.

Es el modo cohesionado con el que también enfrentan la racionalidad económica de un sistema de adquisición de vivienda que los condiciona a una ubicuidad en el peri-urbano metropolitano, de acuerdo a los valores de suelo que les son accesibles según su condición socio-económica. Valores impuestos según las tendencias del mercado especulativo de la tierra, que produce y domina el espacio metropolitano.

En sintonía con lo planteado por la mayoría de la literatura, respecto de la presencia mapuche en el A.M de Santiago¹⁰², no debiese extrañar que el comité *Taiñ Newén Ruka Mapu*, se haya terminado emplazando en la periferia de la metrópoli. Como parte de su expansión hacia el poniente, sobre ex-suelos agrícolas y en una de sus comunas más desfavorecidas¹⁰³.

¹⁰¹ Según el Gobierno Regional en la actualidad existen 15 comités de vivienda indígenas vigentes.

¹⁰² Tratado en capítulo 5

¹⁰³ Según el Índice Calidad de Vida Urbana 2018 esta comuna figuraba en el lugar 86 en el rango inferior entre las comunas con menor calidad de vida del país

Aunque el standard habitacional al que acceden considera un, aparente, mayor desarrollo y mejor calidad de los conjuntos habitacionales que los construidos por el Estado en décadas anteriores, como la adyacente población Los Lagos. Sin embargo, en lo estructural, la Villa Bicentenario II ratifica también el hecho que el hábitat urbano para la población *mapuche* sigue relegado a los márgenes de la gran metrópoli, al igual que durante todo el S.XX.

Sin embargo, en el caso de esta Villa y de los otros 15 comités que conformaron el total de la nueva urbanización Bicentenario, el precio del suelo no es el único factor, ni el más determinante, para el emplazamiento final del proyecto. Porque los terrenos en la comuna de Cerro Navia, a pesar de su baja consideración económica y social, no son los más baratos del mercado, ni son parte de la oferta priorizada por el Ministerio de Vivienda y Urbanismo al momento de conformación y postulación del comité. Las opciones de terrenos, para la construcción de nuevas viviendas, que sondea la Entidad de Gestión Inmobiliaria Social (EGIS) que patrocina el comité, están en comunas como San Bernardo o Colina. Pueblos conurbados durante las últimas décadas, fuera del radio metropolitano histórico y donde se van estableciendo los precios de suelo más baratos para vivienda social a partir del nuevo siglo. Tal como se los plantea la EGIS, la nueva figura de gestión habitacional tercerizada a privados, que implementa el Estado a partir de sus transformaciones neoliberales en democracia.

Si bien en teoría el marco normativo del subsidio DS 174 permite la libre elección de emplazamiento para las futuras viviendas, esta decisión no está realmente sujeta a la discrecionalidad de sus propios beneficiarios, sino al margen de posibilidades que deja el mercado de especulación del suelo y las condiciones normativas que colocan los distintos municipios.

Proximidad familiar

La propuesta original de la EGIS es un factor clave, que desafía la voluntad y las aspiraciones del comité. Las posibilidades de emplazamientos que les presenta no responden en nada a sus expectativas. Muchas y muchos ya vienen de experiencias familiares en la que alguno de sus miembros, han accedido a viviendas sociales en otras comunas alejadas del periurbano metropolitano, produciendo un inevitable distanciamiento, físico y temporal, de sus troncos familiares. Sostener estas relaciones, por tiempo y economía, queda fuera de las posibilidades reales de desplazamiento cotidiano de los beneficiarios del subsidio, afectando de manera drástica, sus dinámicas familiares y organizacionales como *mapuche*. Por eso la imposición de un emplazamiento no deseado, existiendo posibilidades de terrenos libres en la propia comuna, da inicio a lo que interpretan como la

etapa de *lucha* del comité. Su propio *weichan*, por la construcción de una forma y un modo de vida comunitario *mapuche* en la metrópoli, a pesar de su dinámica.

Este sentimiento también lo alienta la postura impositiva que encuentran en los primeros funcionarios públicos que reciben sus demandas. Frente a un subsidio que, en teoría, permite más posibilidades de localización que las presentadas por la EGIS. La actitud original de los funcionarios es la ratificación para ellos y ellas, desde un comienzo, que nada dentro del marco institucional está hecho para que sus viviendas se acerquen a las propias perspectivas que van levantando sobre lo que significa construir un modo de vida *mapuche* en la *füta waria*.

En lo fundamental aspiran a una vida más comunitaria, especialmente más próxima entre cercanos, entre familias. Por eso, la primera prioridad para las familias postulantes del comité es que las viviendas se emplacen próximas a sus hogares de origen. Así como sucedía con los antiguos *lof*, aquellas comunidades unidas por vínculos de sangre y territoriales, que se constituían en la proximidad de familias cercanas, pero que a la vez se localizaban dispersas sobre un territorio común.

Todos viven de allegados, bajo el techo de padres o familiares cercanos, o bien arriendan próximo a ellos. Viven en casas que, en su mayoría, pertenecen a esa primera generación de desplazados *mapuche*, que llegaron a este sector cuando se le conocía como *Barrancas*. Por lo general, ellos accedieron a sus viviendas mediante *tomas de terreno* y *autoconstrucción*, tal como lo muestran las cartografías de Fuster (2015)¹⁰⁴. Una estrategia y una técnica, para el logro de una *ruka* en la ciudad, que quedó encarnada en los recuerdos familiares de muchos de los integrantes del comité, pero que les resulta irreproducible en el actual contexto urbano actual en que a ellos les toca vivir, donde existe mayor presencia y regulación del Estado, junto a una producción de vivienda social entregada, absolutamente, a empresas privadas.

Para esta nueva generación de *mapuche*, nacidos y crecidos bajo los códigos urbanos de aquellas antiguas poblaciones, herencia de *tomas* y *autoconstrucciones* de mitad del S.XX, sus historias personales están marcadas por la experiencia de la precariedad material; de economías

¹⁰⁴ El acceso a la tesis de magister de Fuster (2015), iniciada con posterioridad a esta investigación y titulada *(Re)conocimiento de la ciudad mapuche. Etnicidad y construcción del hábitat en la Villa Bicentenario de Cerro Navia*, aborda este mismo caso y contiene un interesante levantamiento cartográfico del mismo. Lamentablemente, por orden de la autora tiene acceso restringido dentro del sistema de biblioteca de la U. de Chile y no se pudo acceder a copias de sus cartografías.

familiares de subsistencia; de redes de solidaridad vecinal; así como también de la violencia, el clasismo y el racismo estructural vivido dentro del sistema educacional, de salud y laboral, que hegemonizó fuertemente el ambiente social de estos lugares. Junto a una fuerte presencia militar cotidiana del Estado en sus calles, desde mitad de la década de los 70's, hasta fines de la década de los 80's del S. XX.

En ese contexto social la auto-identificación pública como *mapuche* que realizan no es una cuestión fácil, ni que se asuma o aprenda en la calle. Sus códigos se solían invisibilizar y fundir con los estigmas de clase que marcan a toda la población de estos lugares durante esas décadas. La auto-identificación como *mapuche* es una cuestión que se madura en silencio y se cultiva de la puerta de la *ruka* hacia adentro. Y no en todos los casos.

Es muy común advertir en muchos de los testimonios que recorren esta investigación, y como muchos autores reconocen en otros estudios (Aravena, 2003; Antileo & Alvarado, 2017, 2018), que esta primera generación de *mapuche* desplazados, padres y abuelos de la mayoría de quienes componen el comité y que se asientan en Santiago mediante estas *tomas de terreno*, son hablantes nativos del *mapudungun*. Sin embargo, su lengua no solamente la silencian en lo público, sino que además toman la decisión consciente de no enseñárselas a sus hijos en lo doméstico.

En general, esta decisión la toman por temor a la discriminación que puedan sufrir, como lo han padecido ellas y ellos mismos en sus trabajos. Muchas veces amedrentados verbalmente, de manera socialmente aceptada por décadas, bajo apelativos como *indios*, *borrachos* y *ladrones*. Así como también tratados de *ignorantes*, por no haber sabido hablar bien el idioma de *castilla*, como suelen recordar algunos hablantes nativos más antiguos. Así como a todo migrante pobre le suele suceder, al ocupar el lugar como un *otro* recién llegado, dentro del orden socio-cultural de la metrópoli. Justificado en la inferiorización impuesta por la sociedad mayoritaria en la que se insertan y que naturaliza el amedrentamiento socio-racial.

A pesar de esto, al interior del espacio familiar, de esa *ruka*, levantada en la *toma* con cartones y palos en la ciudad ajena, muchos modos de comprender y actuar de acuerdo a una visión *mapuche*, permanecieron y se practicaron. En muchos casos ahí se dio el traspaso generacional de conocimientos, de prácticas y objetos, que les permitieron a las personas seguir sintiéndose e identificándose *mapuche*, a pesar del mundo *winka* circundante y sus reglas. Bajo las que vivían, enfrentan y terminan haciendo un lugar propio. En eso juega un rol sustancial la *reñma*, la familia. La nuclear y la extendida en una red de parientes cercanos y lejanos, que viven aquí y en el sur. Que

son parte del *kupalme*, la sangre en común; o del *tuwun*, ese territorio común del que todos provienen. Esos vínculos, de sangre y tierra, hoy reducidos y fragmentados, que conformaban ese extenso espacio-tiempo propio, que daba forma a los *lof mapuche*, las antiguas comunidades territoriales. Un cosmos que hoy se reparte entre campo y ciudad, en la medida que se guardan memorias y relaciones.

Como rememora la lamngen AH: Yo tengo también ese recuerdo, de que *nosotros, se hacían los encuentros de la familia Huentecura. Y teníamos un tío que pintaba. Tenemos todavía. Un tío que hace cuadros y todo. Entonces él, cuando se hacía el encuentro, él hacía un cuadro y ese cuadro, quedaba en la casa de la familia. Decía primer encuentro familia Huentecura y era como un diploma grande, como de esas mismas dimensiones, y lo ponían en la casa donde se hacía el encuentro. Entonces podía ser acá, donde mis tíos - viven por acá ahora, eh, relativamente cerca de aquí- y ellos, a veces eran sus casas y otras veces era en la casa de nosotros, otras veces en la casa del otro tío, qué sé yo... y la idea era juntarse, echar la talla, se hacía un asado, se comía, se bailaba, se pasaba súper bien, pero además, eh, se cobraba una cuota. Cada integrante o cada persona que estuviese trabajando, que pertenecía a la familia, eh, pagaba una cuota mensual y esa cuota, se depositaba en el banco. Entonces, cuando alguien tenía algún problema, estaba enfermo, se le enfermaba un hijo o tenía que viajar urgente al sur, porque estaba grave no sé quién o había muerto el padre o algún familiar cercano, se le entregaba una cuota de dinero, para que esa persona pudiese resolver, en ese momento, la situación que tenía.*

En esa posibilidad del encuentro familiar en el destierro, se va significando el desplazamiento *mapuche* hacia la metrópolis. Se construye un relato, una historia familiar común, que es capaz de traspasar generaciones y de emparentarse con otras. Que es capaz de proyectar un modo colectivo propio de hacer, que se distingue de las prácticas que tienen los *otros*, los chilenos, con los que se comparte ese espacio cotidiano de la población y la metrópoli. En ese contexto, la lucha por permanecer en la comuna que adopta el comité responde, en primer término, a la necesidad de mantener proximidad con el espacio familiar de la *ruka*, del hogar, que sus miembros valoran por sobre muchos otros intereses. Esta proximidad otorga una estabilidad en múltiples dimensiones: emocional, social, cultural, económica, etc. Es una cuestión que se ha transmitido y se valoriza como tal. En las primeras generaciones de desplazados *mapuche*, la búsqueda de esa proximidad espacial con la *ruka* de origen se relacionaba con lo que muchos autores coinciden en observar como la permanencia de los vínculos familiares con el sur (Bengoa, 2000; Aravena, 2003). Pero en estas segundas y terceras generaciones,

nacidas en la metrópolis, dicha proximidad se relaciona más con la cercanía urbana, sobre todo, con el hogar materno.

La *ñuke* o la *mami*, como es comúnmente llamada, entendida como la madre, abuela y hasta bisabuela, es una figura clave en la crianza y la proyección del espacio familiar *mapuche* en la ciudad hasta hoy. La cercanía con ella, a quién se encomienda regularmente la crianza de hijos, nietos y hasta bisnietos, no es sólo por aspectos operativos de la vida laboral contemporánea, sino que obedece, sobre todo, a un vínculo de confianza que no se le concede a alguien externo a la familia. La *ñuke*, es el centro de las relaciones intergeneracionales, pues es quien cría a nietos y hasta bisnietos. Por lo general, es la memoria viva que se mantiene sobre las historias de sus propias abuelas y abuelos que los criaron a ellos.



Ilustración 18: Hijos familia Huentecura Llancaleo en la Población Herminda de La Victoria (1969 aprox). Fuente: Archivo Mapuche Waria Mew

Aunque en décadas pasadas, existieron generaciones que tomaron la decisión de no transmitir la lengua a sus hijos e hijas, hoy en un nuevo contexto, bajo otro ambiente de reconocimiento social de lo *mapuche*, muchas han vuelto a asumir la labor de transmitir sus conocimientos *mapuche* a sus nietos y bisnietos. En torno a esa *ñuke*, madre-abuela-bisabuela de crianza, se constituye gran parte del espacio familiar. Es la figura de quien lleva a nietas y nietos al sur y quién mantiene vivo, por lo general, los nexos con la comunidad de origen y sus familiares. Como recuerda la lamngen AH: *la que yo sentía, que sentía más el tema de la distancia y de la emigración, era mi madre. Yo sentía como que, sufría más, extrañaba mucho, mucho su campo, su mamá, su papá. O sea, de hecho, por ella yo creo que íbamos todos los años.*

Es en esta relación transgeneracional, y probablemente, gracias al contexto de menor discriminación social, es que entre las primeras generaciones desplazadas en la metrópolis y sus nietos-bisnietos, se reabre un canal de comunicación a través del *mapudungun*. De palabras y frases cortas que se vuelven a colocar en uso y enseñar en lo cotidiano. Así también se reabre un vínculo con una memoria pasada, llena de recuerdos y relatos sobre la vida que se llevaba en el campo cuando niños y jóvenes. Recuerdos que también se refuerzan en los espacios sociales mapuche que se recomponen en la metrópoli, tanto bajo de las formas organizacionales impuestas por el Estado, como fuera de éstas.

Proximidad organizacional

Pero la *proximidad espacial* que anhelan las familias del comité tiene que ver también con un segundo elemento, que es mantener cercanía con sus organizaciones *mapuche* y con el *Nguillatun* comunal que se levanta todos los años del cual casi todas éstas participan. Estas organizaciones las podemos interpretar como sus *lof* o comunidades, dentro del particular contexto urbano en que se han desarrollado.

La comuna de Cerro Navia en particular no sólo posee una de las más altas concentraciones de población mapuche¹⁰⁵, sino que además goza de los mayores niveles de organización de la población *mapuche* del Área Metropolitana de Santiago, desde que la Ley Indígena de 1993 inventa y valida legamente como nuevas formas colectivas indígenas, las asociaciones indígenas urbanas.

Estas organizaciones son una figura legal, similar a cualquier organización funcional de la sociedad civil reconocida por el Estado, como Juntas de

¹⁰⁵ De acuerdo con el Censo 2002, en la comuna habitaban 9.606 mapuche

Vecinos y Clubes deportivos, pero que tienen la particularidad que sus socios se declaran *indígenas* y entre sus fines declaran velar por el rescate cultural e identitario de las *etnias* a las que pertenecen según disponen los formatos tipos dispuestos por la ley. Un formato que las organizaciones *mapuche*, en general replican y no cuestionan para cumplir con las formalidades exigidas por el Estado para su reconocimiento.

En esta comuna, incluso existe una federación de organizaciones, la Unión Comunal Mapuche *Newen Meli Wixan Mapu* (fuerza de los cuatro puntos de la tierra), compuesta por 16 organizaciones mapuche, quienes bajo la figura de un *comodato*¹⁰⁶, tienen el usufructo sobre un tramo del Parque Costanera Sur de la comuna. Aquí están emplazadas dos *ruka* y un *nguillatue*, lugar en el que se celebra una de las *nguillatun* más grandes organizados en Santiago y al cual asisten la mayoría de los miembros del comité. En esta actividad que reúne a miles de personas cada año, probablemente, representa la espacialidad *mapuche* más importante de esta comuna. Expresión de una potente revitalización social y espiritual del mundo *mapuche* en la *fūta waria* que se viene construyendo desde hace décadas. Una forma levantada con recursos propios y ajenos, captados y negociados, con CONADI o el municipio, a través de los años.

El comité *Taiñ Newén Ruka Mapu* surge entre diez organizaciones mapuche de la comuna, que toman la decisión de formar el comité, cada una de las cuales se compromete a presentar a diez o doce familias que tuvieran ganas o posibilidades de postular al subsidio de construcción en nuevos terrenos. Se propusieron postular juntas para sumar al menos 100 a 120 familias y constituir así un grupo de postulación cerrado, de manera de no ser repartidas entre otros comités de vivienda. Una fórmula recurrente usada entre las EGIS, para completar un número óptimo de postulantes por comité, que permitan hacer sostenible y rentable la operación y gestión empresarial de los futuros conjuntos. Cifra que también es atractiva para la obtención de ganancias por parte de las empresas constructoras de acuerdo con el número de subsidios familiares asignados por el Estado.

Llegar a ese número óptimo de familias, es anteponerse al peligro de ser fragmentados espacialmente como familias *mapuche*, entre distintos comités y conjuntos de vivienda social construidos en diversas partes de la periferia metropolitana. Es evitar una división dictaminada por una racionalidad del espacio que conjuga los intereses del mercado del suelo, con las directrices ministeriales y los planes reguladores, según los cuales las

¹⁰⁶ Figura legal de préstamo o usufructo de un bien fiscal a una organización funcional por un número de años convenido.

familias podrían quedar repartidas a 2 o 3 horas de distancia de sus troncos familiares y sus organizaciones *mapuche*; de sus *ruka* y *lof*. Se trata de una forma de modelación del espacio que individualiza a las familias y las distancia, renovando con ello formas de desposesión sobre sus modos colectivos de dominio *mapuche* del espacio, a partir de nuevos modos de colonización liberal del suelo urbano.

Como se señaló en el comité *mapuche Newen Taiñ Ruka Mapu* se fragua y conviven la experiencia organizacional, que muchas y muchos heredaron del ambiente de las *tomas*, así como de las organizaciones sociales que dieron vida a las *poblaciones* que sus padres y abuelos levantaron; junto a conocimientos y modos *mapuche* de organización, que reviven bajo el nuevo escenario de reconocimiento indígena del Estado que se da en las últimas décadas.

En esta dinámica, el *trawün*, el encuentro o reunión, como forma social y cultural, como modo de encuentro entre personas y comunidades *mapuche*, vuelve a dar continuidad a un modo propio de organización en el espacio. Se trata de la forma y el modo horizontal de circulación de la palabra, a través del cual se discuten y deciden, de manera colectiva, los problemas que afectan al comité y sus soluciones. Como reseñamos en el capítulo anterior, probablemente su práctica en la metrópoli ya no contenga todo el protocolo que alguna vez tuvo, ni su concepto en uso, abarque toda la amplitud semántica que contenía en su solemnidad antigua y tradicional. Sin embargo, hoy es un concepto vivo, muy practicado de diversas maneras en la *fita waria* y que está al centro de casi cualquier forma de organización *mapuche* que surge en la metrópoli¹⁰⁷. A través de la palabra comprometida y discutida presencialmente, se ponderan y deciden las posibilidades de acción y negociación del comité, frente a los funcionarios ministeriales, frente al alcalde, frente a los otros comités o frente a ellos mismos.

En este reunirse y reflexionar, de manera colectiva, al poco andar se les hace evidente que nada en la política pública está hecho para construir un conjunto habitacional de acuerdo con sus propias expectativas de proximidad. Tempranamente, se tiene certeza que el camino demandará lucha, *weichan*: organización, esfuerzo, paciencia, parlamentación y, sobre todo, mucho *newen* (fuerza), de parte de todas y todos quienes integran el comité. Porque para conseguir lo que se quiere habrá que presionar y sostener en el tiempo esa voluntad colectiva que se quiere plasmar en el espacio. Habrá que tener mucho *newen* para apoyar a quiénes hacen de

¹⁰⁷ Hoy día se autodenominan *trawün*, una gran mayoría de las formas orgánicas de encuentro que están desarrollando los estudiantes *mapuche* que se organizan en universidades, colegios y liceos.

lonko, o cabeza de la organización y que interlocutan con el Estado, como sucede en cualquier orgánica mapuche, ya sea rural o urbana.

Esto tendrá expresión en la forma de acompañamiento hacia sus dirigentes que establecerán los miembros del comité en cada reunión de importancia que éstos sostienen con los funcionarios de Estado. En dichas ocasiones llegarán hasta los edificios públicos, de manera masiva, con sus vestimentas, instrumentos, pero, sobretodo, con sus banderas mapuche. Con ello se busca marcar el carácter protocolar que revisten para el comité estas reuniones con el Estado. Se busca hacer sentir a las instituciones y sus funcionarios, que están dialogando con representantes de un pueblo y no con usuarios de un sistema. Cada reunión de importancia se acompaña dando fuerza a los dirigentes, con gritos y tocando instrumentos en las afueras de los edificios públicos, hasta que éstos salían a comunicar lo que se había acordado. Con ello se devolvía la palabra y la decisión al espacio comunitario. Nada se trataba como un asunto personal.

Pero tener *newen* también significa también mantener una fortaleza espiritual, la cual se cultiva con el tiempo. Para quién tiene creencias *mapuche*, esto implica hacer rogativa: *nguillatun*, *yeyipun*. Ceremonias espirituales con fines específicos dentro de la cosmovisión mapuche y que son una parte central y muy respetada entre cualquiera que se auto-reconoce mapuche hoy en la metrópoli. Aun cuando entre éstos existan muchas y muchos que ya no las practican o no adhieren a éstas, pero guardan celoso respeto.

Para quienes no manejan estos códigos espirituales, pues la mayoría ha nacido en esta ciudad y no le son familiares sus prácticas, este tipo de acompañamiento les implica el desafío de aprender estos conocimientos. Así como también les implica enseñar a quienes los saben y mantienen. Si no se debe buscar a quién lo haga, asumiendo todo el protocolo que esto significa, por ejemplo, al invitar a una *machi* para estos fines.

Cada hito del proceso del comité como la entrega del terreno, la asignación de fondos, o la entrega de las viviendas, es marcado con ceremonias. Como recuerda la lamngen A.H., sobre el sentido y el compromiso que requería para quién quisiese estar en el comité: *Y el que entró por un beneficio, porque no tenía casa y quería tener casa y descubrió que su bisabuela era mapuche, está jodido, porque aquí somos todos mapuches y al que le de vergüenza, va a tener que aguantárselas y va a tener que asumir que es mapuche también*. Esto implica asumir formas y modos visibles de aquello. Respecto a esta práctica y en relación al mismo caso Imilán & Paillafilú (2016) señalan que *el ejercicio de un trabajo a nivel de ritualidad y de*

politización a través de presión y movilización fueron fundamentales para el éxito del proyecto.

Todas estas instancias, en su conjunto, fortalecen la dinámica comunitaria, a través la cual se van revitalizando elementos de convivencia y de discurso propio, los cuales trascienden a la temporalidad del *weichan*, ese tiempo de lucha dispuesto por todas y todos para alcanzar la Villa y las casas. En el comité se revitalizan prácticas y objetos que se siguen manejando después, durante la ocupación de la Villa. Modos sociales y culturales que no están exentos de mezclarse con la experiencia espacio-temporal que significa habitar la *fita waria* e intersectarse con ese amplio abanico de trayectorias que se superponen en la vida cotidiana que llevan aquí.

A través de este tipo de accionar colectivo y convencidos que es posible ser localizados en terrenos dentro de la comuna, bajo las reglas que el propio subsidio ampara, luego de 6 años de organización y articulación como comité *mapuche*, el año 2009, la institucionalidad cede y se adquieren los terrenos para la localización de la villa en la comuna de Cerro Navia.

La clave ha sido el diálogo permanente tanto interno como externo, con distintos personeros tanto del gobierno local, como del Ministerio de Vivienda, para que una visión contraria a la que el municipio tenía en origen para el lugar y contraria a las propuestas originales de la EGIS y SERVIU al iniciar el proceso se materialice.

La interlocución con los funcionarios públicos

La localización alcanzada es una oportunidad que se abre gracias a la presión organizada y sostenida en el tiempo, que encabeza el comité mapuche, pero también gracias a la labor de ciertos funcionarios, que van tomando decisiones claves en momentos precisos, dentro del ámbito de sus responsabilidades y posibilidades, para adquirir los terrenos propuestos por el comité y asegurar su destino para vivienda social.

Han pasado 6 años para que al fin coincidan la asignación de fondos y la disposición de un lugar y se dé el desarrollo del conjunto, de acuerdo con condiciones más cercanas a las expectativas de quiénes van a ser sus usuarios. No según las imposiciones del ministerio o el mercado. Es coincidencia en ese itinerario el convenio de cooperación MINVU-CONADI, que rige entre el año 2001-2010 y que apuntaba a promocionar experiencias piloto de conjuntos habitacionales con pertinencia cultural, vía subsidio D.S. 174. Sirve de marco de acción para que las voluntades de los funcionarios

públicos, logren sortear el estrecho marco normativo de acceso a la vivienda subsidiada del Estado y flexibilicen sus criterios.

Saldívar (2008) señala que es en el ámbito de las prácticas cotidianas del Estado, en el ejercicio burocrático de sus funcionarios, donde finalmente se moldea la relación colonial hacia la población indígena usuaria del sistema público. Pero frente al caso, también podríamos plantear que es en esta relación donde también cabe la posibilidad de la negociación o la subversión de los términos rígidos de la ley o la institucionalidad y que tiene expresión final en el espacio construido.

Pues es en el ejercicio de las relaciones funcionario-beneficiario es donde, en definitiva, el proyecto de la Villa logra avanzar hacia una concepción más *mapuche* del mismo, según las pretensiones del comité. A pesar de los rígidos marcos normativos y físicos, que rigen y hegemonizan la producción del hábitat urbano, es en la tratativa con los funcionarios donde se transan y consiguen las adaptaciones del proyecto.

Si se revisa el derrotero seguido por el proyecto, en primera instancia es el Alcalde, la autoridad local de turno, quién primero cede en su visión sobre el destino de los terrenos y pasa a ser un aliado del comité frente al Ministerio, para presionar por la compra del terreno. En segundo lugar, es el director de Serviu quien accede a la compra de los terrenos, por sobre las propuestas y criterios técnico-económicas del servicio. En una actuación insólita, a fines del año 2009 en la fase final del gobierno saliente, toma partido por el comité y traspassa los terrenos adquiridos a éste en calidad de *comodato*, con el fin de asegurar la ejecución futura del proyecto, ante un futuro escenario político incierto, producto del cambio de color del gobierno entrante. En tercer lugar, es la propia Presidenta de la República saliente, quien mediante una carta compromiso respalda la construcción del proyecto, lo cual se significó como el triunfo definitivo de las negociaciones.

Sin embargo, a días del cambio de gobierno, se desata el terremoto de febrero del año 2010, que afecta buena parte del país y los funcionarios públicos que interlocutaban con el comité, encabezados por la propia Ministra de Vivienda, desaparecen en labores de terreno. Mediante terceras personas se le informa al comité que todos los fondos ministeriales disponibles serán redestinados a la reconstrucción del país, por lo cual el proyecto vuelve a quedar sin financiamiento. A pesar de todos los compromisos suscritos hasta ese momento, ante la catástrofe ocurrida, éstos no representan más que una voluntad de los funcionarios públicos de turno, próximos a dejar sus cargos. No se vinculan con ninguna política regular de vivienda, que garantice la construcción del conjunto, en los términos

anhelados por el comité, ni que sus criterios se proyecten más allá de esta experiencia puntual.

Cuando les informan sobre esta nueva situación las familias se reúnen en el predio y hacen un acto de ocupación simbólica del espacio. Aunque no existe dominio legal sobre los terrenos y sólo exista un derecho de usufructo entregado temporalmente mediante la figura del *comodato*, es un acto de posesión simbólica sobre el espacio, tal como lo hicieron sus padres durante las *tomas*.

Por sobre las lágrimas y el desconsuelo que invade a todas y todos, se discuten y deciden los pasos a seguir. Existe una comprensión generalizada frente a la indesmentible coyuntura que vive el país respecto del terremoto y la prioridad que ello puede significar respecto de los damnificados. Pero también resurge una desconfianza generalizada hacia el Estado y, en especial, hacia quiénes interlocutaron con ellos. Esos funcionarios que no los reciben para dar las explicaciones de una nueva decisión gubernamental que los afecta. Ante este escenario y el inminente cambio de gobierno, ronda el temor de que el compromiso presidencial no sea respetado y se eche por tierra todo lo conseguido hasta el momento. Entonces el comité decide radicalizar sus acciones y a dos días del cambio de mando presidencial protestan públicamente, con prensa incluida, en las afueras del Ministerio primero y del Congreso después, exigiendo la firma inmediata de los fondos comprometidos por la ministra saliente¹⁰⁸.

Finalmente es la nueva Ministra de Vivienda del gobierno entrante, quien cierra el proceso de acuerdo con sus propias prácticas personales de actuación, contrarias al manejo burocrático sostenido por los funcionarios públicos de la administración anterior, quiénes solían tardar meses en recibir a los dirigentes del comité. Esta nueva personera los recibe personalmente, apenas asume el cargo y escucha su relato sobre el proceso. Sin mayores reparos, aprueba la asignación directa de los fondos comprometidos desde hacía tres años¹⁰⁹.

En un registro de manejo distinto de esta relación burócrata-indígena, solicita a los dirigentes del comité mapuche a cambio de la aprobación del proyecto, que hagan de cabeza de los otros 14 comités que va involucrar la nueva urbanización y que ellos, como cabeza de todos los comités, sean parte de la última etapa del proyecto a construir.

¹⁰⁸ Noticia de prensa “Comité de Vivienda mapuche protesta frente a Minvu por subsidios habitacionales” del 09 de Marzo 2010. Diario La Tercera.

¹⁰⁹ Según Fuster (2015) este monto ascendía a US\$1.000.000. Según lo publicado por EMOL a US\$1.800.000

De algún modo, la nueva secretaria de Estado busca asegurar la conducción de un proceso de urbanización que compromete 14 há, colocando como un interlocutor válido ante el Estado, a quienes han encabezado la presión y demanda exigida durante los años previos. Tras esto está la promesa de asegurar un proceso de diseño participativo, donde se consideren elementos de pertinencia cultural *mapuche* y los montos debidos para su ejecución. Se trata del único comité de los quince, que considerará esta particularidad.

En el marco de estas negociaciones en el tiempo, desarrolladas con ciertos funcionarios públicos claves, finalmente el comité *Taiñ Newén Ruka Mapu* asegura una localización, que en su fundamento está amparada en una contra-racionalidad del espacio que privilegia los vínculos de proximidad familiar y organizacional, por sobre otros atributos como la conectividad, la plusvalía, la disposición de servicios y equipamiento, por ejemplo, que dominan la construcción de la oferta de vivienda en la metrópoli. En esa negociación se ven beneficiados 15 comités, donde el resultado común más relevante para todos es la posibilidad de radicarse dentro de la misma comuna en la cual son allegados, en las cercanías de sus troncos familiares. Una forma excepcional de operación de la política habitacional vigente.

8.2.2. La forma construida: de la solución habitacional a la ruka

El proyecto Bicentenario finalmente proyectó la construcción de 432 viviendas de dos pisos y 516 departamentos dúplex en edificios de 4 pisos. A los que se sumaron 9 sedes sociales, 7 áreas verdes y 3 multicanchas, de acuerdo con un plan maestro que involucraba a los 15 comités. Sin embargo, dentro de esto, para el comité mapuche se desarrolló un conjunto habitacional con características propias, bajo un proceso de diseño participativo implementado en función de su reconocimiento *étnico* diferencial. Según esto se le asignó un fondo presupuestario distinto y el proyecto quedó caratulado como Villa Bicentenario II.

De acuerdo con el compromiso presidencial firmado, lo que se garantizó al comité fue una *solución habitacional* para sus postulantes. Un concepto abstracto, que no especificaba en nada las condiciones de diseño de dicha vivienda, ni sobre cómo serían aplicados los criterios de *pertinencia cultural*, amparados en ese momento por el acuerdo de cooperación CONADI-MINVU. Frente a un comité que desde un inicio planteó la voluntad de dar cabida a un modo *más mapuche* de habitar el espacio metropolitano.

En esta etapa la interlocución con la institucionalidad se traslada hacia los equipos técnicos de la EGIS y SERVIU, quienes deben velar por el diseño de los nuevos conjuntos. Sus propuestas están marcadas por la lógica de la estandarización y el uso de modelos ya probados, que han demostrado ser rentables para las empresas constructoras, según la nueva racionalidad de gestión privada de la vivienda social que subsidia el Estado.

Las viviendas

Bajo esta lógica de producción del espacio, la *solución habitacional* que se le presenta en un principio al comité *mapuche* es un *condominio social*. Una tipología de edificios de 4 pisos, con espacios comunes, incluidos estacionamientos. Un tipo de proyecto que ya se ha desarrollado en otros lugares, que ha demostrado ser rentable y el cual será finalmente ejecutado para más de la mitad de los beneficiarios de los otros 14 comités. Sin embargo, este tipo de solución choca profundamente con la visión que tienen las familias *mapuche* sobre lo que deben ser sus viviendas. Como rememora la lamngen AH: *Bueno nosotros desde un principio peleamos por casa, entonces esa era como la lucha, que fuera casa, casa, casa...entonces se buscó una EGIS que pudiera construir una casa que tuviese las mínimas características que nosotros queríamos...Entonces como se argumentó cuando se hizo la solicitud, en tiempos de la Bachelet...se argumentó de que el mapuche necesitaba un patio para el cultivo de hortalizas, para sus*

hierbas medicinales, por este mismo tema de las actividades mapuche que se realizan...machitún, eluwün, las despedidas a la gente que ya descansan...que hacerlo en un departamento era bastante complicado, que no cumplía con las características...ese fue como el argumento.

Su relato refleja las expectativas trazadas y largamente discutidas entre los socios del comité respecto de luchar por acceder a una casa y no un departamento. Una opción que en su argumentación se relaciona no tanto con aspectos formales o estéticos de la vivienda en sí, sino con sus posibilidades de acoger usos *mapuche*. Con expectativas de que el objeto físico fuera compatible con prácticas económicas, sociales, comunitarias, etc, propias de las dinámicas familiares entre *mapuche*. Las que desbordan los límites de un departamento, confinado a un perímetro, sin relación con el suelo.

La vivienda, entendida como *ruka*, como espacialidad donde se encarna la cotidianeidad familiar mapuche, abarca más que sólo su dimensión residencial. Contiene múltiples aspectos que han logrado transmitirse a través del tiempo, que desdibujan los sesgos categoriales impuestos por la política pública hacia la vivienda indígena que reducen su comprensión a un arquetipo físico de carácter *ancestral*, o de condición *rural*.

Varios de los hijos y nietos de desplazados que conforman este comité, mantienen vivos recuerdos cotidianos a asociados a la vivencia de la *ruka*: de sus abuelos contando historias alrededor de la penumbra del fogón; o de las huertas hechas por sus padres y madres en los terrenos tomados, a su llegada a la gran ciudad. Rememora la *lamngen* AH: *Mi mamá cuando llegó aquí, es igual que yo, cuando llegó a su casa nueva, yo me acuerdo, mi mamá tenía unas maravillas preciosas, tenía zapallo, tenía ají, tenía cilantro, todo lo que tú quisieras ocupar, mi mamá lo tenía en, en el patio de la casa. Y era porque ella lo había aprendido desde pequeña. Eso fue lo que aprendió, mi mamá no aprendió a tejer, porque salió muy pequeña de su comunidad.* Estos lugares comunes, entre otros, son parte de una memoria colectiva que se reconstituye al momento de definir lo que se aspira por una *ruka* o vivienda *mapuche* en las discusiones colectivas. Son prácticas que no tienen cabida bajo la racionalidad económica que propicia el diseño de las soluciones habitacionales que se les presentan previamente.

La *ruka*, como esa espacialidad *mapuche* de lo familiar, construye una relación estrecha entre la vivienda y la tierra sobre la que se emplaza. Tanto en términos ontológicos como productivos. Porque construye construir el contacto familiar y cotidiano con la *mapu* (tierra), tanto en una dimensión material como espiritual, para quiénes son creyentes de la cosmovisión

mapuche. Así como recuerda una de las historias comunes que se suelen contar, respecto de la creencia que al caer restos de comida sobre el suelo descubierto de las antiguas *ruka*, éstos alimentaban a la tierra. Los restos no eran considerados *desperdicios*, ni el *piso de tierra* era significado como condición de pobreza material, en aquella visión pretérita. Eran parte de un modo construido y practicado, entre muchos más, de configurar ese vínculo de reciprocidad con la tierra, antes de ser colonizado por las formas *winkas* de habitar.

La *ruka*, en esos términos, no se comprende como un modo de construir una distancia aséptica con la naturaleza, como sí sucede con la vivienda bajo la racionalidad higienista moderna de occidente. Sino por el contrario, la *ruka* da forma a esa relación íntima y material con la naturaleza, que es parte fundamental de la educación *mapuche* tradicional.

La *ruka* como forma física, instituida en el mundo *mapuche* a través del tiempo, fija ese modo de relación entre los sujetos y su medio, a través su propio lenguaje arquitectónico como, por ejemplo, el *Cui-cui dewú* o puente del ratón, nombre que se le da a la viga, bajo la cumblera entre los *orkones*, o pilares principales que servía para colgar los alimentos que se ahumaban. Este nombre naturaliza una comprensión epistemológica del *habitar* que no separa la realidad de los animales y de los humanos, sino que se consideran que son como parte de un todo en co-existencia, el *Icrofil mogen* (Chihhuailaf, 1999). Así sucede también con la norma más importante de su configuración espacial: la orientación de su puerta principal, siempre hacia la salida del sol, lugar desde donde se considera proviene la mejor energía de la mañana, según la cosmovisión *mapuche*; y su contracara, una puerta de menor tamaño mirando hacia el poniente, hacia donde muere el sol y hacia donde se barre y limpia la *ruka* para sacar las malas energías.

La *ruka*, a pesar de la creciente urbanización de las condiciones de vida de las familias *mapuche*, incluidas las de las áreas rurales, también construye una relación productiva con la tierra sobre la que se emplaza y que se puede reconocer hasta hoy como un elemento común a todas las áreas territoriales *mapuche*: *Nagche*, *Wenteche*, *Williche*, *Pehuenche*¹¹⁰, etc. En todos los territorios, es el ámbito de la vivienda familiar siempre hay zonas destinadas a la huerta, al acopio de materiales o al uso del telar, así como también se privilegia las dimensiones y el acondicionamiento que se le da a la cocina en desmedro de los dormitorios, por ejemplo. Todos son aspectos comunes a un modo *mapuche* de organizar el espacio familiar, que muchas veces se ha traspasado a las ciudades y que resurgen como elementos para pensarse y

¹¹⁰ Al respecto hay interesante y extenso trabajo de Boreal Consultores (2016)

discutir al interior del comité. Aspectos supeditados a la predominancia de las características de una vivienda estandarizada por el mercado.

El norte del comité es recomponer o proyectar colectivamente una vida *más mapuche* en la metrópoli, dentro de las posibilidades existentes. Un horizonte alimentado, en parte, por la reproducción de esas prácticas que se han mantenido en el tiempo al interior de los hogares *mapuche* en la ciudad, a través de las generaciones, que los distinguen de las prácticas de las familias chilenas; como, por otra parte, alimentado por una idealización de imágenes que se aspira recuperar o traer al presente, ubicuas en un pasado lejano en el tiempo y el espacio.

Pero finalmente, la argumentación sobre la necesidad de recobrar esta relación ontológica y productiva con la tierra es la que prima, para que los equipos técnicos desarrollen un proyecto de viviendas y no de departamentos, especialmente destinado al comité mapuche. Sin embargo, en términos de diseño, el único rasgo en que se manifestará esta preocupación será en el tamaño predial. La superficie de esto destacará por ser un poco mayor a la de los otros conjuntos de viviendas que contempla el proyecto Bicentenario. Como cuenta la lamngen Antonia: *Ponte tú, que en realidad lo único que salió al final, fue el tema del patio. Porque si uno compara estas casas que son igual de chicas que las del principio, (se refiere al nuevo conjunto de casas azules, contiguo a la villa), pero las del principio tienen un patio la mitad de esto...*

Se plantea así un conjunto de 148 viviendas de 580 uf cada una, con 38 m² construidos, ampliables a 55 m² que se emplazan sobre terrenos que en promedio tienen 5,2 m x 12,5 m. Estas cifras de superficie no son muy distintas a los antiguos conjuntos de los años 80's como la cercana población Los Lagos, pero tienen una condición morfológica distinta. Aquí se agrupan 4 unidades de viviendas en un solo volumen construido al fondo de los sitios, lo que deja más espacio libre a los predios. Esto facilita una ocupación más flexible de los terrenos y posibilita acoger actividades que usualmente no tendrían cabida en una vivienda social común y corriente.

Luego de entregadas las casas éstas se comenzarán a ampliar apareciendo en los patios talleres de costura, artesanía, orfebrería entre otros; donde se fabrican banderas, trajes, tallados en madera y platería mapuche. Se habilitarán espacios para el uso del telar o se ampliarán las cocinas de familias dedicadas a la banquetería mapuche. Se harán huertas para la producción de productos naturales o para tener lawen (hierbas medicinales). Pero también simplemente se ampliarán la cantidad de dormitorios o los recintos propios de la vivienda original, ante lo reducido de la superficie construida, tal como sucede con las viviendas sociales de cualquier período.

Aquí se cuenta con dos dormitorios en un segundo piso; con baño, cocina-living-comedor integrados en el primero.

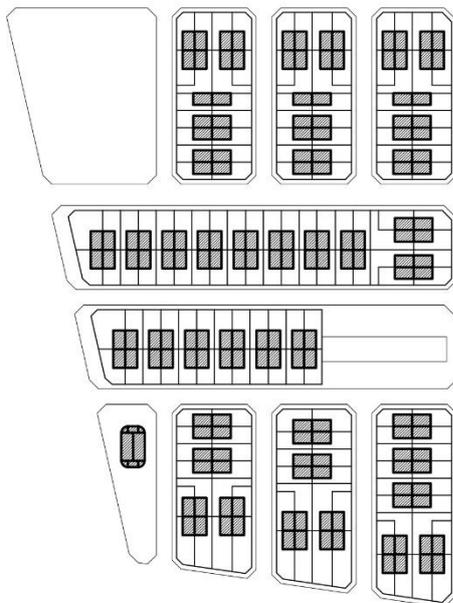
El resultado a un par de años de entregadas las viviendas es que buena parte de ellas estarán completamente ampliadas, desdibujando ese rasgo morfológico de un predio más grande y liberado, que daba cuenta de la particularidad del conjunto frente a otros conjuntos habitacionales vecinos del sector.

Otros temas relevantes como la orientación de la puerta principal hacia la salida del sol, rasgo recogido incluso en los propios manuales de diseño sobre vivienda mapuche editados por el MINVU, son inaplicables frente a un diseño urbano que debe privilegiar la ocupación eficiente de la manzana, por sobre cualquier otro aspecto. Resulta impensable una forma de ocupación predial donde todas las viviendas pudieran quedar igualmente orientadas (mirando hacia el oriente). Al menos para este caso.

Son otros aspectos como la elección y uniformación del color verde de las casas o el uso de banderas mapuche, que son acuerdos estéticos tomados por la comunidad, los que determinan los rasgos físicos más visibles y distintivos de las casas, y que permanecen en el tiempo. Como cuenta la lamngen AH: *al final aquí harta gente ha ocupado todo el patio, lo que sí se pidió que la gente respetara el color...se han dado las dos cosas hay otras personas que han privilegiado el tema de ocupar el espacio en tener hortalizas, por ejemplo, sembrar legumbres y tener un aspecto más verde...*



Ilustración 19: Ampliación hacia los patios. Foto: Mauro Fontana



VILLA BICENTENARIO II
esc. 1:2000

88 viviendas / há
lote tipo 5,2 x 12,5 m

Ilustración 20: Tipo de agrupación de vivienda.
Se observa la dimensión de los patios para huertas.
Foto y plano elaboración propia

Los espacios comunes de la Villa

Finalmente, la mayor cualificación física del espacio se dará a nivel del conjunto urbano, en aquellos aspectos que nos remiten nuevamente al ámbito de las decisiones y la práctica comunitaria *mapuche*. A diferencia de los conjuntos vecinos, aquí aparecen otro tipo de requerimientos y otro tipo de intervenciones sobre el espacio público que marcan una diferencia con su entorno urbano. En lo formal, de acuerdo con el proceso participativo, la Villa Bicentenario II cuenta con tres paños para un uso comunitario: uno ligado a la sede social y una plaza de juegos; uno para un *pichi palin* o cancha de chueca, de dimensiones reducidas para niños; y otro para la construcción de un jardín infantil intercultural.

Es en el equipamiento comunitario que se asocia a estas áreas, donde el comité vuelca sus pretensiones estéticas para plasmar un lenguaje arquitectónico más cercano a lo *mapuche*. Una cuestión que se asocia en lo particular a la figura de la *ruka*, como *forma construida*, pero no asociada a lo doméstico sino a lo comunitario.

Al igual como ha sucedido en muchos lugares de Santiago y en muchas ciudades del país, la *ruka*, se ha vuelto un ícono, el préstamo formal más recurrente, para asociar un espacio construido con la idea de lo *mapuche*. La *ruka*, como forma construida en lo urbano, ha desplazado su funcionalidad y significación desde una dimensión familiar hacia una dimensión pública o comunitaria. Así tanto la sede social entregada junto con las viviendas, como el jardín infantil en construcción, aluden estéticamente a la forma exterior de la *ruka* y los vuelve un hito físico reconocible dentro del sector urbano. Una posibilidad de diseño y construcción otorgada por el nuevo marco de relación *étnica*, con que se incorporan criterios de *pertinencia cultural* a los servicios públicos en general. Una posibilidad bajo la cual también se provoca esta dislocación entre los sentidos y la forma del espacio, al reducir la *pertinencia cultural* a aspectos físicos, deshistorizados y descontextualizados de su función social.

Sin embargo, para la gente de la Villa mapuche, al hablar de *la Ruka*, como elemento singular dentro de su dinámica barrial, se refieren a la sede social que se construye con esta forma icónica, contigua a la plaza de juegos. Bajo la significación que le otorgan aparecen dos nuevos sentidos espacio-temporales sobre un mismo lugar. Por un lado, la edificación configura efectivamente la condición de sede social, porque es la construida destinada a acoger la organización civil de la villa, bajo las formas instituidas por el Estado. Este es el lugar donde se da cabida a la interlocución con múltiples formas organizacionales: donde se recibe a las autoridades de gobierno;

donde se organizan actos solidarios; o donde los funcionarios municipales atienden en terreno.



Ilustración 19: Ruka durante un fin de semana, siendo usada por funcionarios municipales para atención de beca indígena. Foto: Mauro Fontana

Por otro lado, al nombrarla como *La Ruka* también se hace alusión a un *espacio mapuche* que, bajo su forma construida e instituida históricamente como pueblo, posibilita la reconstrucción de modos propios de sociabilidad, que nunca antes tuvieron cabida en lo urbano. La realización de un *eluwün*, o velorio mapuche, la atención médica de una *machi*, o la realización de un *trawün* o encuentro con motivo de la visita de familiares de actuales presos políticos mapuche, abre un nuevo campo de significantes que tienen sentido bajo una historia propia como pueblo. Todas estas formas y modos de ocupación fueron apreciados en el transcurso de esta investigación.

Además de esta sede social existen otras tres edificaciones con forma de *ruka*, que son parte del proyecto de jardín infantil intercultural en construcción, el cual está paralizado hasta la fecha por problemas de financiamiento. Por su condición aún no gravitan en las dinámicas de los vecinos de la villa.

Las otras operaciones que surgen sobre los espacios comunes, aunque visualmente son menos protagónicas, tienen más relevancia en sus prácticas cotidianas. Se trata de tres áreas residuales, producto del diseño predial de las manzanas, que bajo la visión y recursos de los vecinos son destinadas y transformadas en huertas comunitarias. Una destinada a hortalizas y otras dos a plantas medicinales o *lawen*. Esta es una dinámica que lideran mujeres de los distintos pasajes y son parte de una forma de concebir una educación comunitaria hacia sus hijos e hijas, además de hacer una apropiación efectiva del espacio público. Son un modo de colocar en valor bajo sus manos aquellas áreas no valorizados por el capital en el diseño urbano.

Cuenta la lamngen AH: *...el huerto se hace con distintos niños, con distintas mamás, de distintos pasajes...por ejemplo se dice: ah ya hoy día vamos a arreglar el huerto de tal pasaje... y nos juntamos todas en la esquina de allá.*

Si bien las huertas urbanas son una práctica que hoy podemos ver ligadas a grupos de acción ecológica en muchas metrópolis del mundo. Aquí el sentido está puesto en recuperar el uso de ciertos alimentos y medicinas propias del mundo *mapuche* a beneficio de toda la comunidad. Esto requiere de una práctica colectiva permanente, donde a los niños y niñas se les hace tomar responsabilidad del espacio recuperado.

Estos lugares marcan una diferencia respecto del entorno urbano inmediato de los otros conjuntos, pues se trata de un modo ocupación, productivo y estético, efectivo del espacio público. Estos son lugares *recuperados* bajo una dinámica comunitaria, que revierte el estado de abandono que suelen

tener estos sitios en el contexto de las poblaciones circundantes, propiciando un aprendizaje sobre productos que son parte de una visión cultural propia sobre la alimentación y la salud dentro del mundo *mapuche*.

Pero, probablemente, donde adquiere mayor notoriedad esta problematización de lo que significa hoy construir un modo de vida *mapuche* en la metrópoli de los otros conjuntos es en el nombre que se da a las calles de la Villa. Aquí se plasman las expectativas de una lectura propia de la ciudad, desde un lugar distinto como pueblo en el espacio y en la historia. No simplemente como ciudadanos o usuarios pasivos de un sistema de subsidiariedad del Estado, cuya posibilidad de agencia termina con la obtención del bien material.



Ilustración 20: Madres y niños preparan huerta comunitaria durante homenaje a Julio Huentecura.
Foto: Mauro Fontana

Por ley es la autoridad local quien define estos nombres, pero al recorrer el conjunto llaman la atención como los letreros viales intersectan frases en *mapudungun*, con el nombre de la ministra que les aprueba los fondos para sus viviendas, así como con los nombres de tres jóvenes *mapuche* asesinados durante la década del 2000 en el contexto de las movilizaciones por recuperación de tierras comunitarias que se levantan en el sur del país: Jaime Mendoza Collío. Matías Catrileo y Julio Huentecura. Los dos últimos son jóvenes *mapuche*, nacidos en Santiago y que toman la opción política, como otras y otros, de sumarse al *weichan*, o la lucha que comienzan a desarrollar las comunidades reduccionales a partir del año 1998. En particular Julio es nacido en esta comuna y es hermano de tres familias más beneficiarias de este comité.

La lamngen AH nos muestra: *esta es Alex Lemun...los nombres de las calles fueron una propuesta que hizo la directiva de ese entonces...o sea en realidad ellos, no fue como mucho a votación, ellos lo anunciaron en una reunión, dijeron que la intención de ellos era colocar el nombre de los chiquillos, porque correspondía, porque había que reivindicar su lucha y de la forma en que habían caído y todo... y nadie lo cuestionó, nadie en la asamblea dijo yo no estoy de acuerdo, ...nadie lo cuestionó....*

De algún modo la historia contemporánea, con su contingencia y contradicciones se hace presente en los significados que se le otorgan al espacio. El ideario de la *recuperación de las tierras* que entabla el movimiento mapuche a partir de principios de la década de los noventa del S.XX, como estrategia de lucha frente a un tema histórico no resuelto para las comunidades del sur del país y en apelación directa al Estado, es un tema que también tiene su correlato y cobra sentido en las áreas urbanas y en el A.M. de Santiago en particular. Es un factor movilizador y aglutinante que desdibuja las fronteras entre lo urbano y lo rural que se imponen al pueblo *mapuche* en el espacio bajo la visión normativa del espacio. Así se interpreta a partir de las trayectorias inversas de jóvenes como Matías Catrileo y Julio Huentecura, que regresan a las comunidades del sur, habiendo nacidos en la capital.

Precisamente el discurso sobre su acción política que toma este comité, como el de muchos otros y de muchas otras instancias organizativas *mapuche* hoy en la metrópoli, se basa en la idea de estar *recuperando espacios* como pueblo. A pesar de las circunstancias y condiciones materiales concretas de lo que les significa enfrentar la *fita waria*, como familias desterradas y desplazadas de su origen que deben sortear todos los mecanismos y las formas institucionales que rigen sus formas de vida aquí.

Por eso, probablemente, no exista mayor respeto dentro del mundo *mapuche* actual, así como históricamente también lo ha sido, a quien se le reconoce su convicción, valentía o fuerza por morir defendiendo la tierra, la *mapu*, aquella dimensión ontológica del espacio, donde *se es mapuche*. Este es el reconocimiento que se le hace a estos jóvenes, como *weichafe*, como luchadores de su pueblo. Es un ejercicio de memoria y transmisión colectiva como pueblo plasmado en la configuración física del espacio. Así como permanecen hoy figuras como la de Leftraru, Pelantaru, Janequeo, Mañil Wenu, Quilapan, entre tantos, quienes aún persisten en los relatos de las colectividades *mapuche*, urbanas y rurales¹¹¹.



Ilustración 21: Intersección pasajes Jaime Mendoza Collío y Caletera Ventisquero. De fondo se aprecia cierre de vivienda a la usanza de comunidad. Foto: Mauro Fontana

¹¹¹ Un ejemplo de esto, es la conmemoración que se hace desde hace más de 15 años en el Parque Quinta Normal durante el mes de Noviembre, el último Fütu Malon o gran levantamiento mapuche comandado por el toki Quilapán en 1881, en el cual se incendiaron varias ciudades de fundación chilena al Sur del Bío Bío, como último esfuerzo de resistencia al avance militar del ejército chileno sobre el *Wallmapu*.

8.2.3. El *lof*, una espacialidad que se proyecta hacia la metrópoli.

Uno de los aspectos más relevantes de observar es cómo una vez ejecutado el proyecto, con la ubicación obtenida y bajo las formas físicas alcanzadas gracias a las negociaciones, el espacio producido es significado por los miembros del comité como *ganado* al Estado. *Recuperado* a la hegemonía de un marco de relaciones de dominio y producción, que originalmente condicionaban todas sus posibilidades de acceso a la vivienda y definían, unilateralmente, sus posibilidades de vínculo con el espacio. Por tanto, hegemonizaban sus posibilidades de habitarlo.

Ese despliegue de conceptos y prácticas *mapuche* que va revitalizado el comité a lo largo de la postulación y negociaciones no son sólo un recurso funcional a este proceso, sino que se proyectan más allá de éste. Son la base de un *nosotros* (*Inchiñ*) que dinamiza la Villa, pero el cual también se reconfigura tras la entrega de las viviendas, donde cada familia vuelve a sus asuntos particulares. Son parte de una contra-racionalidad del espacio que persiste disputando sus sentidos y usos, a un sistema, pre-figurado hoy en la propiedad individual. En ese proceso se van redefiniendo, a cada momento, las fronteras entre lo colectivo propio y lo individual.

Para Imilán & Paillafilú (2016) el interés del caso de los comités es que *existe la emergencia de un tipo de asociacionismo indígena en la ciudad que, al producir un espacio, al mismo se piensa un modo de habitar la ciudad como forma de reivindicación política y cultural*. Sin embargo, coincidiendo con este planteamiento, para esta investigación ese modo de habitar que erige el comité hay observarlo más allá que sólo una forma de reivindicación, donde se acota la comprensión del espacio a la esfera de la demanda y donde las acciones que se organizan en el espacio por los comités son leídas sólo en función de una clave de inclusión/exclusión, política o cultural, en función del orden dominante.

El espacio producido aquí, ese modo de habitar que se levanta tiene un sentido en sí mismo, porque es la expresión cotidiana de conocimientos, prácticas y objetos, que al ser revitalizadas y articuladas configuran un dominio colectivo propio del espacio, al interior del cual, otras lógicas, otros sentidos aparecen, que no necesariamente están en referencia a la reivindicación frente al orden dominante.

Puede que las formas y los modos de organización cambien en el tiempo, cumplan sus ciclos, ya no involucren a todo el comité, pero la re-articulación de ciertas prácticas, objetos y conceptos, siempre le han permitido al pueblo mapuche, reconfigurar un modo propio de comprender y habitar el espacio. A partir del cual es posible seguir reconstruyendo un tejido social, así como

ejercer un dominio colectivo sobre el territorio, a pesar de todas las yuxtaposiciones y particularismos, que ese proceso suponga hoy, al habitar la gran Metrópolis, el espacio más sometido a la presencia cotidiana del Estado y los flujos de capital. En la ciudad de Latinoamérica con los mejores rankings de competitividad internacional de las últimas décadas, bajo el relato hegemónico con que se la ha tendido a describir.

En la Villa Bicentenario se construyen modos de habitar que expresan nuevos modos de relación en el espacio. Nuevas fronteras que van más allá de las ideas y los objetos formales que terminan configurando esta villa¹¹². Se expresan marcas que se han construido a través del desplazamiento vivencial de cada familia. En el encuentro con *otros* en una población periférica de Santiago y en su posibilidad colectiva en ello. Nuevas delimitaciones a partir del sentimiento de venir de un *lugar en común*, como mapuche y pobladores, aunque provenientes de distintas trayectorias personales a través del territorio, que en un momento, optan por construir una posibilidad colectiva como *mapuche*, un *lugar en común* en la metrópoli. Con todo lo que de ahí en adelante se desenlaza, como espacialidad, como posibilidad abierta al futuro y no necesariamente en función del relato hegemónico unilineal del desarrollo.

En las sutilezas y diferencias de la discusión de esa posibilidad futura en el espacio, de ese proceso colectivo que sostienen y configuran como mapuche frente al Estado y su entorno urbano, se va manifestando la fisonomía de estas nuevas fronteras. Situadas en lugares y formas inimaginadas, hasta hace un par de décadas atrás, tanto para los cánones positivistas del Estado y los científicos sociales, como para los propios mapuche. La negociación de un nuevo paisaje, que es producido a través de la figuras del Estado, pero que surge bajo la intención y la presión que ejercen estas familias mapuche, organizadas en la *waria*. Pertenecientes a un mundo mapuche metropolitano más amplio, que viene reflexionando sobre sí mismo desde muchas aristas distintas, hace décadas y no sólo desde la vivienda, que es un tema reciente. Sino que desde su proceso interno, como pueblo desterrado en ciudades, como diáspora (Antileo, 2012). Si no desde de su condición de sujeto, indio y pobre, sobreviviente en los suburbios de la gran mierdópolis, (Aniñir, 2009); desde su condición agencial, como pueblo organizado hoy en Santiago, desde hace muchas décadas atrás (Antileo & Alvarado, 2018; Curivil, 2012)

El ejercicio de pensarse y desenvolverse, de manera colectiva en el espacio, como mapuche, es un ejercicio que socialmente nunca ha cesado. La propia idea, mapuche, por voz propia y no bajo el etnónimo impuesto, araucano,

¹¹² Más allá de todas las estadísticas, documentos públicos, planos y obras que nos hablan de la villa, construidos por el Estado

constituye un lugar colectivo ganado al Estado al inicio de la década de los noventa¹¹³. La denominación mapuche, es un lugar común hacia el cual convergen las trayectorias familiares de todos los miembros del comité. Es el lugar desde el cual se rearticulan y proyectan en el espacio. Es el lugar de interlocución con el Estado, anclado en memorias basadas tanto en la cosmovisión, la vivencia cotidiana, como en las nuevas formas estatales de reconocimiento indígena.

Pero para estas familias mapuche, pensarse y desenvolverse, de manera colectiva en el espacio, más que a una idealización obedece a la necesidad, concreta y estructural, de acceder a metros cuadrados propios en la ciudad. De adquirir una solución habitacional propia que les permita sortear el apremio del hacinamiento y la violencia que se viven en gran parte sus poblaciones de origen. Procesos en común, tanto para las antiguas poblaciones devenidas de las tomas de terreno, como para las nuevas poblaciones, subsidiadas por el Estado y construidas por privados. Todas áreas periféricas del A.M de Santiago, donde se vivieron y se siguen viviendo, los mayores rigores cotidianos producidos por los ajustes estructurales del Estado, que hicieron de esta ciudad la nueva plataforma de negocios del cono sur de América.

Bajo las nuevas formas de asociación indígena, creadas a partir de la Ley Indígena de 1993, aparecen nuevas posibilidades para este despliegue colectivo como mapuche. Sobre todo, para una población mapuche que vive en las urbes, desterrada y sin (re)conocimiento alguno sobre su condición colectiva en el espacio. Pues aquí no existe, la posibilidad de (re)conocimiento de la tierra propia, ni de dominio comunitario, contrario a la situación que se vive en las fragmentadas comunidades reduccionales rurales, que han venido resistiendo contra esa ruptura espacial, desde tiempos inmemoriales.

El comité Taiñ Newen Ruka Mapu, como mucha población mapuche organizada en Santiago, según el fin que se plantean, en esta caso la vivienda, ese despliegue de lo colectivo lo deben hacer, bajo los nuevos modos y procedimientos formales que impone el Estado a sus formas de vida urbana en su reconocimiento como usuarios indígenas urbanos, por lo general, coincidente con su condición de pobres también. Formas, que en nada se relacionan con las lógicas y los modos propios de (re)conocimiento y organización que se han mantenido al interior del mundo mapuche por

¹¹³ Bajo la presión ejercida por muchas articulaciones colectivas mapuche que emergen en el espacio. Constituidas bajo el amparo de las figuras formales que admitía la racionalidad hegemónica del espacio de aquella época: los Centros Culturales y las Agrupaciones productivas indígenas. Espacialidades que presionaron, durante más de una década, tanto en el campo como en las ciudades, para la abolición del DS.2568 y el reconocimiento formal como pueblo

siglos, bajo conceptos propios que se vuelven a revitalizar, de manera creciente, incluyendo la Futa Waria. Prácticas propias que desarrollan tanto bajo las formas impuestas por el Estado como fuera de éstas, pero todas ancladas a un espacio-tiempo distinto al relato lineal impuesto por el Estado y el conocimiento colonial, aunque en interacción cotidiana con éstos.

El comité, es una articulación de troncos familiares mapuche, con distintas trayectorias a través del territorio, que se proponen caminar juntos para el logro de una proyección colectiva del espacio, frente a un medio, que no presentaba ninguna condición para darle cabida a esto. Familias que, para disputar esta posibilidad, asumen estratégicamente la forma del comité de vivienda, una figura colectiva creada por el Estado, para la gestión privada de la vivienda básica. Porque para la formación de este comité, aparte del número óptimo de beneficiarios óptimos requeridos para la postulación, la inclusión de una variable étnica de discriminación positiva, no es un factor que agilice o facilite la postulación grupal al sistema, aunque si favorece la postulación individual. La carátula mapuche del comité más bien podía revertir, en su momento, un problema para el proyecto, en tiempos de tensas relaciones entre el Estado y las comunidades reduccionales del Sur del país.

La convocatoria mapuche del comité es un factor de congregación y de segregación a la vez, pues sólo admiten familias mapuche. Podían estar casados con chilena o chileno, pero lo importante era querer ser familia mapuche, estar dispuesto a ir a pelear por la casa como mapuche, por esa posibilidad de vivir mejor entre mapuche. Bajo las formas admitidas hoy por el Estado, pero también bajo modos propios, que resurgen del comprometerse colectivamente desde una afirmación colectiva como mapuche, como otredad política, histórica y espiritual, externa al espacio hegemónico.

Relata la lamngen AH: A nosotros cuando nos entregaron las casas,...se hizo una rogativa allá en el Parque Mapuche, que está en la Costanera y desde ahí salimos en marcha para acá a recibir nuestras casas , con vestimentas, las mujeres, los hombres, los niños, los familiares, todos los que quisieran y nos vinimos desde allá caminando por toda la costanera...y hasta acá llegamos...con las banderas, ...yo venía con mi bandera con un coligüe, así como esta esa, varios veníamos así...entonces cuando nos entregaron las casas...aquí se hizo la actividad de la entrega de las llaves...entonces hubimos varios que tomamos nuestras banderas y con nuestra bandera en nuestras manos fuimos a cada una de nuestras casas y la pusimos...y una vez que se puso la bandera entramos a las casas...igual eso fue bonito.

Ese conjunto de objetos y prácticas colectivas que son desplegadas y articuladas por el comité durante el proceso, van respondiendo no sólo la demanda material y la identidad, fijada y estandarizada desde el Estado y el conocimiento dominante, sino que también a su propio sentido cultural de lucha como *weichan*, así como al ánimo que la sostiene, el *newen*. Elementos no verificables o cuantificables de modo científico, pero que están a la base de un modo colectivo propio de comprender y abordar el proceso de postulación, que los distingue del resto de los comités chilenos que son parte del proyecto Bicentenario. Esto tiene expresión en una capacidad organizacional que facilita el trabajo de los funcionarios de la EGIS; que les permite presionar para negociar mejores condiciones urbanas y constructivas del proyecto ante el Ministerio; y finalmente les permite transformar este acto estatal de entrega de las viviendas, en un acto mapuche. Con rogativa al amanecer, marcha y banderas. No esperando ser recibidos por las autoridades, sino que siendo recibidas por éstas a su paso embanderado. Siendo recibidos no como chilenos, sino como mapuche en el nuevo conjunto.

Una vez emplazados aquí, la forma del comité prefigurada por el Estado cumple su ciclo y se va diluyendo en el tiempo. Lo que permanece es la espacialidad construida entre las formas recién erigidas y las prácticas familiares. Emergen nuevos acuerdos sociales a partir de la interacción cotidiana y concreta que produce el insertarse y habitar dentro de un nuevo entorno urbano, todos juntos, ahora como mapuche y vecinos a la vez. Surgen nuevos modos de relación colectiva con el espacio, que ya no tienen que ver con el marco espacio-temporal del comité. Se abren múltiples y nuevas proyecciones, disímiles y convergentes a la vez, así como lo fueron las propias trayectorias que los trajeron hasta el momento de caminar juntos como comité. Se entablan nuevas delimitaciones en el espacio, tanto internas, como externas al colectivo que van reconfigurando las áreas de frontera de los desplazados mapuche.

Un dieciocho de septiembre en la Villa

El primer dieciocho de septiembre en la Villa Mapuche, fecha que simboliza el aniversario del Estado chileno, la mayoría de las casas verdes amanecen embanderadas con el *wenu foye*, el canelo del cielo, la bandera mapuche diseñada el año 1992¹⁴⁴; mientras otras viviendas aparecen con esta bandera y la chilena a la vez; con los años y el arriendo de algunas casas, también se

¹⁴⁴ Esta bandera nace de un concurso hecho por el *Aukiñ Wallmapu Ngulam* o Consejo de Todas las Tierras, en el contexto de las contramanifestaciones de los 500 años del mal llamado Descubrimiento de América. Como señal Bengoa (2014) al comienzo fue solo reconocida por esta organización; pero poco fue siendo adaptada por el público en general.

comenzará a ver la bandera chilena sola en algunas fachadas. La mayoría que iza el *wenu foye*, lo hace como un acto de reivindicación, marcando que en esa casa se pertenece a un pueblo-nación distinto al chileno, en un día cuando todas las poblaciones de alrededor celebran los códigos del patriotismo del régimen republicano. Y quiénes izan las dos banderas, lo hacen reivindicando el hecho que al interior de esos hogares, existen familias *champúrrea*: mapuche y chilena a la vez. Nadie se ha puesto de acuerdo al respecto y ha quedado a la libre elección de cada quién.

El dieciocho de septiembre, es sólo un feriado más y no motiva ninguna organización colectiva especial por parte de la gente de la Villa Mapuche, como si sucede con otras fechas como el *wiñol tripantu*, el año nuevo mapuche. De todas maneras, se trata de una fecha familiar, como lo es en todas las poblaciones de alrededor. Porque es de los pocos días festivos del año en que realmente nadie hace turnos de trabajo y todos permanecen en sus casas. Sumado al hecho que tampoco existen otras actividades mapuche en el resto del Área metropolitana, como si ocurre durante otras fechas festivas del año. Por eso en la Villa mapuche, este día muchos aprovechan el tiempo para arreglar sus casas, mientras otros viajan al Sur. Aunque sólo una minoría lo hace, ante lo costoso de los pasajes en estas fechas.

Por contracara, el quehacer colectivo prevalece de otros modos, aunque ya nunca más a la escala que convocaba el comité. La cooperación y la reciprocidad persisten como formas solidaridad, que se expresan en las diversas formas colectivas que aparecen para afrontar las nuevas circunstancias domésticas que van entrelazando las vidas de los beneficiarios. Ahora internas a un dominio colectivo que han logrado concretar como *mapuche* en el espacio. *Aquí lo que hay en esta agrupación...es que es gente que tenía... que tiene militancia o tiene participación en el mundo mapuche o en el mundo social y son activos dentro de eso, entonces de repente no sé..., o sea a veces, pasa que el fin de semana y te encontrái con alguien que está no sé...que está aquí haciendo una feria de servicios con el municipio en aquí en este espacio y más allá te encontrái con otro hermano que está haciendo una ceremonia mapuche en su casa y más allá te encontrái con otro que está invitando a hacer clases de aeróbica pal jueves y más allá te encontrái otro planificando un aniversario...*

Todas formas que son parte de la convivencia que se forma al alero de este nuevo lugar producido en la periferia metropolitana. De nuevos modos de relación que surgen y se logran profundizar en base a nuevos elementos, sentidos y proyecciones *mapuche* sobre el espacio, que superan en su expresión a generaciones precedentes asentadas en la metrópolis. Pero

modos que responden tanto a nuevos estímulos y desafíos que les otorga la realidad contingente que habitan; como a antiguos, que son parte de una historia y una trayectoria que no olvidan y de la cual también se hacen cargo. Donde lo urbano y lo rural se desdibujan como definiciones cartesianas del espacio impuestas a su realidad, dando una nueva densidad al hecho de plantearse como *mapuche* en la metrópoli. Surgen nuevas marcas, nuevas significaciones del espacio propio.



Ilustración 22: Villa embanderada para el 18 de septiembre 2014. Foto: Mauro Fontana

Reflexiona la lamngen AH: *Yo pienso que igual, bueno, existe siempre la opción, eh, de volver, de regresar al campo, eh... pero no sé si algún día volveré. Pero sí, lo que yo, lo que sí tengo claridad, es que cuando este aquí, todo el tiempo que esté aquí en la ciudad, voy a hacer, de que este espacio, sea un espacio mapuche también. Un espacio mapuche, en el que, en el que también, los no mapuches, también lo entiendan. O sea, y esa es como la pega, nosotros nos planteamos aquí. La otra vez hicimos, me acuerdo pal aniversario de Matías Catrileo, hicimos un pasacalles, con tinku y con mapuche, hicimos...y los demás vecinos, nos miraban, así como, no sé, y estos de dónde salieron. Pero yo lo encontré bello, precioso, el corazón me saltaba, porque yo decía, esto, esto es, si nosotros somos, estamos aquí en la ciudad, nosotros, como dice el hermano Enrique, nosotros somos diásporas, estamos sembrados por distintos espacios y eso no nos hace ni mejor, ni peor, ni mapuche de ciudad, ni mapuche de campo. Somos mapuches, que estamos en este espacio y que, como mapuches, tenemos más que, eh, la obligación, tenemos el derecho de negarnos a desaparecer. Y en esa negación a desaparecer, está el construirse, está el fortalecerse, con otros vínculos, con otros hermanos y tratar de que este espacio, que está en la ciudad, pueda también ser un espacio mapuche. Con los matices que tiene la ciudad, con los códigos que tiene la ciudad, pero sin dejar de ser eso, recuperando el idioma, recuperando el arte que... recuperando todo lo que nosotros podamos recuperar en estos espacios.*

Conmemorando la muerte de Matías Catrileo

A casi un año de entregada las viviendas, se conmemora en la Villa Mapuche la muerte de Matías Catrileo, cuyo nombre lleva uno de sus pasajes. Joven mapuche nacido en Santiago, estudiante de Agronomía de la Universidad de La Frontera, que es asesinado el 3 de Enero del 2008 por la espalda, por una ráfaga de balas disparada por Carabineros de Chile, durante la ocupación que mantenían comuneros mapuche del ex-fundo Santa Margarita en la comuna de Vilcún, en la Región de la Araucanía. Matías es un joven mapuche que, como muchas otras y otros de áreas urbanas y rurales del país, a partir de la década del 2000, emprende un auto-reconocimiento como *mapuche*, que se traduce en una militancia política activa, en función del proceso de recuperación de tierras y control territorial, que comienzan a desarrollar muchas comunidades reduccionales de esta región, desde el año 1998 en adelante. Sobre todo en aquella área comprendida entre las provincias de Arauco y Malleco, que el Estado y la prensa tipificarán hasta hoy como la *Zona Roja*. Áreas de gran densidad poblacional mapuche, en reducciones comunitarias, donde históricamente se ofreció la mayor

resistencia beligerante al Imperio Español y se sigue ofreciendo hoy al Estado chileno¹¹⁵.

Se trata de una jornada conmemorativa que dura todo el día, en la cual se invita a los familiares de Matías y se hace una convocatoria a nivel metropolitano, a través de las redes de comunicación *mapuche*. Personas y organizaciones, *mapuche* y *no mapuche*, de muchos lugares de Santiago asisten. En los terrenos aún sin construir, donde se emplazará el futuro Jardín Infantil Intercultural, se dispone de un extenso perímetro de toldos, a modo de los *küni* o ramadas que se levantan en un *nguillatun* o un *trawün* en el campo, en los cuales se recibe a las organizaciones invitadas. Artesanos, agrupaciones culturales y políticas diversas, tanto *mapuche*, como *no mapuche*, son dispuestas aquí. Al centro se planta un *rewe*, una hilera de árboles nativos, en torno al cual se celebra un *yeyipun*, u oración ceremonial que da inicio a la actividad. Y a unos metros de éste se dispone de un escenario, que durante todo el día ve pasar a artistas *mapuche* y *no mapuche*. Un poco más allá en un toldo central, también se acoge un encuentro de tejedoras *mapuche* que todo el día realizan *trafkintu*, intercambio de conocimientos, entre quienes se acercan para aprender y quienes lo hacen para enseñar.

En un lugar, ubicado en el límite urbano de la metrópoli, circulan personas provenientes de muchos lugares distintos de Santiago durante todo el día. Sobre todo, *mapuche*, que vienen a conocer también por primera vez la villa. La actividad marca un hito inédito para las poblaciones del sector, como para los propios conjuntos habitacionales *mapuche* que han sido construidas hasta la fecha en Santiago. La actividad plantea un modo propio de entender y participar de la contingencia que viven las comunidades reduccionales *mapuche* de las áreas rurales, desde las condiciones urbanas en que se habitan. En la misma villa construida con el aporte del Estado, se conmemora a un joven *mapuche* muerto a manos del Estado.

La demanda *mapuche* que se gesta en el A.M. de Santiago, como la del comité *Taiñ Newen Ruka Mapu*, no se trata sólo de una reivindicación cultural, que aspira a una homologación de derechos como el resto de los urbanitas, bajo una lectura desterritorializada de los sujetos, que cierran sus propósitos en la obtención del beneficio socio-económico, como lo cifra la lectura positivista del Estado. Sino que también problematiza, de manera consciente, un presente como pueblo en el espacio, que reivindica una forma y un modo de habitar propio, que deje de estar asociado al estigma de la

¹¹⁵ Dentro de esta área está Curalaba, donde se da la mayor derrota militar del Imperio español, en toda la Conquista de América y donde se mata al gobernador de turno. Un episodio único en la historia colonial del continente.

barbarie, el pasado, la ruralidad o el retraso material con que siempre se le ha enmascarado, desde la racionalidad hegemónica institucional. Cifrarlo como posibilidad abierta al futuro.



Ilustración 23: Actividades de conmemoración de la muerte de Matías Catrileo, en área común de futuro Jardín Infantil Intercultural (2013). Fotos: Mauro Fontana

Estas prácticas colectivas desarrolladas en el tiempo con un sentido *mapuche* no sólo han permitido una transformación de las formas construidas, sino que también han expandido los límites desde su intención original. Porque cada actividad ha logrado ejercer una recuperación y una transmisión de la memoria como pueblo, así como también una interpelación hacia el medio circundante en que habitan. La experiencia de la Villa, como tantas otras espacialidades *mapuche* de la metrópoli, han logrado ir estableciendo un nuevo horizonte político sobre el espacio habitado por el mundo mapuche aquí, que tiene un alcance transgeneracional y transescalar. Con todas las contradicciones y yuxtaposiciones que esto pueda suponer, para quien quisiera esencializar y rigidizar esta relación de los sujetos indígenas el medio que habitan, a partir de las estructuras ajenas con que se ven obligados a lidiar y usar como ciudadanos urbanizados.

El peñi AP, quien fue invitado a participar junto a su agrupación musical mapuche del Homenaje a Matías Catrileo, vive en La Florida. Es joven, pero lleva años inserto en las dinámicas del mundo mapuche metropolitano. Él, hoy también forma parte de un comité de vivienda mapuche que lleva sólo un par de años de formación. Ve en este tipo de estructuras, así como en el logro concreto que ha obtenido este comité y otros, una oportunidad real para ir recomponiendo un modo colectivo mapuche de establecerse en el espacio, como *lof*. Sabe, por la experiencia de éste y otros comités *mapuche* que emprender este camino serán al menos 8 a 10 años de lucha, para alcanzar lo deseado. Así lo han dictado las experiencias previas, pero está dispuesto a recorrer ese camino.

Relata el peñi AP: *Me integré al comité con mi señora y bueno, supimos que venía nuestra ñawe, así que entramos rápidamente (Risas). Buscando también como esa solución, quizás un poco habitacional, que si bien, claro, obviamente se va a obtener con un subsidio, pero, pero la idea, en el fondo, también es, quizás buscar una experiencia un poco más cercana al tema mapuche y que ya hay algunos conjuntos habitacionales, con pertinencia cultural indígena y era en el fondo, esa necesidad igual. Quizás... vamos a estar entre peñis, siempre va a ser mejor, que quizás, no sé, cada uno buscar por su lado, con el subsidio habitacional, individual. Que se podría hacer quizás, pero, pero, o sea, generar como una comunidad. Aparte de que las casas, si las pueden hacer con algo de diseño mapuche o con algún elemento de la cosmovisión, mejor. Entonces, cuando nos reunimos con nuestra gente mapuche, siempre es mejor y así lo pensamos nosotros, por eso igual nos integramos a ese comité. Quizás formar una comunidad mapuche, no obviamente como las tradicionales comunidades mapuches, pero, en el fondo, igual se genera comunidad, se generan lazos, entre los peñis y las lamienes que componen el comité y ahí en el fondo, estamos*

formando recién, trabajando en la formación del proyecto, bien presentándolo a las instancias que corresponde, al MINVU, SERVIU, municipalidad.

En sus palabras se repite un ciclo de expectativas que también estaban en el origen de la Villa Bicentenario II. Los comités de vivienda se han vuelto una experiencia de aprendizaje como pueblo, porque se ha transmitido y ha permitido su multiplicación, cada vez mayor durante los años de esta investigación. A la fecha según el Gobierno Regional del A.M. de Santiago existe 15 comités indígenas de vivienda y en varias de las entrevistas de esta investigación, de quiénes se proyectan permanecer aquí en el tiempo, aparece la intención de integrarse a alguno. Los discursos se repiten, la posibilidad de lo colectivo, del vivir entre mapuche como *lof*, así como de aspirar a la *ruka*, a un vivienda con un diseño especial, están al centro de sus demandas.

Sin embargo, pese a las experiencias pilotos desarrollada por el Ministerio de Vivienda, aún no existe una política regular de Estado, que zanje una voluntad institucional al respecto. Pues mientras se celebra la incorporación de criterios de pertinencia cultural a las viviendas de familias indígenas, en su consideración de minorías *étnicas*, aún no es claro si el Estado quiere favorecer el agrupamiento *étnico* de éstas en el espacio. En palabras del propio director de CONADI (2014-2017), la visión de dicha repartición pública es fomentar la integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional, por tanto, en las ciudades no deberían plantearse barrios étnicamente segregados. Visión contraria a la que han construido los comités *mapuche* que se han formado.

En opinión del peñi AP: *yo particularmente creo que la segregación es positiva, por eso que te digo, o sea, porque, si bien, las casas mapuches, de hecho que se va a generar un proceso de identidad, en el mismo diseño, se marcan en el espacio, en el territorio, la diferencia y eso no creo que sea malo, no tiene por qué ser malo. Ahora, también ahí entra un debate teórico, de qué es lo que es un gueto, si es un confinamiento forzado de gente o si es una opción. Hoy en día claro, tampoco es la gran opción tener una vivienda social (Risas), pero se puede, si entre optar a una vivienda social estandarizada, con unos bloques, por ejemplo, a optar con un diseño con pertinencia cultural mapuche o a algún acercamiento a eso, mejor. Entonces, es como una resignación, en cierta forma, pero, pero igual con, con decisión y con conciencia, ¿te fijas? Y no tiene por qué ser un gueto tampoco, porque si la gente mapuche está ahí, obviamente va a ser como quizás pa optar a una mejor calidad de vida y con sus hermanos.*

Lo cierto es que, bajo la racionalidad orgánica del espacio, que articula aquella parte del mundo *mapuche* metropolitano que está dispuesta a insertarse en la estructura de beneficios del Estado, los comités de vivienda, y por consecuencia el barrio y la vivienda que se producen a partir de aquí, son parte de una proyección propia en el espacio. Han pasado a constituir parte de un repertorio de prácticas colectivas con las cuales buscan restituir un lugar como *pueblo* en la metrópoli. Una forma de lucha por alcanzar un dominio tanto colectivo como familiar del espacio, bajo condiciones metropolitanas de vida e que viven, que no sería posible si quedaran sujetos al azar de la demanda individual y los patrones de oferta privada del suelo y la construcción. Ante el despojo histórico y el desplazamiento hacia la *fita waria*, los comités son una articulación que permite la recomposición de una proyección colectiva *mapuche*, ahora en la metrópoli.

8.2.4. Un nuevo lugar mapuche al poniente de la metrópoli

Con relación a este elemento, a juicio de Fuster (2015), Imilán & Paillafilu (2016), cuyas investigaciones revisan este mismo caso, coinciden en usar el concepto de *etnicidad*, para interpretar el fenómeno. El planteamiento es que lo que existe aquí, es un uso de la *identidad indígena*, como recurso político para alcanzar ciertas demandas sociales de esta población. En particular para Fuster (2015, p.213) “*el hecho que existan actividades de corte comunitario u organizacionales no significa que se construya comunidad, más bien replica la idea asociativa en función de objetivos específicos, donde la etnicidad puede presentarse como una dinámica más bien instrumental*”.

Desde un punto de vista del proceso social, este concepto tiene un valor explicativo, plausible y coherente con el caso, si consideramos su recorte como un tema asociado a la *vivienda* o, al *derecho a la ciudad*. Bajo un supuesto teórico, donde lo que está en juego, es un derecho social a conquistar por parte de un grupo social postergado o minoritario, dentro de una sociedad mayor. Pero desde un punto de vista de la producción del espacio, la *etnicidad* también es un concepto restrictivo o distractor, si queremos hacer una comprensión más profunda del caso. Una comprensión que tome en consideración a la par del proceso estructural o hegemónico, los alcances que tienen los propios conceptos y acciones, levantadas por esta comunidad en el concierto de su propia historia como pueblo, de su propio devenir en el espacio en contra-racionalidad. Porque desde aquí se pueden confrontar esas claves de observación que naturalizan al Estado-nación como la única forma válida de organización colectiva en el espacio y por tanto, donde todos los sujetos aspirarían a la integración dentro de su matriz.

Desde la perspectiva de esta investigación, el acceso a la vivienda no es lo foco a observar del caso, sino más bien la disputa por los sentidos y el dominio del espacio que se expresan en una forma que se construye y habita, bajo la hegemonía de los modos de producción que impone una sociedad dominante sobre una comunidad históricamente invisibilizada. Hoy minorizada *étnicamente* y fragmentada *espacialmente*, entre comunidades rurales y poblaciones urbanas.

El concepto de *etnicidad*, dificulta leer cómo el proceso que conduce a la construcción de la Villa Mapuche, también se inscribe en un devenir propio como pueblo distinto y organizado bajo sus propias claves en el espacio. Limita la comprensión sobre los alcances que pueden llegar a tener esa articulación de objetos, prácticas y conocimientos que despliegan en el espacio los sujetos durante el proceso y después de éste, bajo las coordenadas interpretativas de su propia historia. Porque bajo la idea de *etnicidad* se reduce el valor explicativo de la condición de pueblo que configuran los sujetos y sus formas, vaciando de contenido histórico y geopolítico a sus agencias, por tanto, vaciándolo de contenido espacial.

Lo *étnico* y sus derivados, son una conceptualización muy usada hoy, bajo la semántica multicultural de las propias políticas públicas del Estado, bajo las cuales se vuelve a reproducir un patrón de comprensión *colonialista* de los procesos sociales y políticos que sostienen los pueblos *indígenas*. Las *etnias*, como se las prefiere considerar, con sus acciones y objetos *étnicos*, se la abstrae del proceso de producción del espacio, al consideradas como esencialidades identitarias asociadas a los individuos, descontextualizadas de los vínculos históricos, epistemológicos y territoriales que han sostenido y siguen sosteniendo como cuerpos sociales con relación a los medios que habitan. Vínculos que fundamentan el desarrollo de esa *identidad* que han traído hasta el presente y proyectan al futuro.

A juicio de esta investigación, bajo la clave de la *etnicidad* que opera hoy sobre el reconocimiento de los sujetos indígenas, sus acciones y problemáticas, se deja de observar el proceso de desposesión material del cual siguen siendo objeto como cuerpos sociales en relación a los territorios que habitan. Bajo los actuales modos liberales de producción, esta clave de análisis naturaliza la asimilación de los pueblos indígenas dentro de nuevos entramados hegemónicos que reordenan su ubicuidad en el espacio, bajo una consideración abstracta de los sujetos y concediéndoles lugar a su acción política sólo en el marco de un curso de integración hacia la sociedad dominante.

Cuando la gente del comité Taiñ Newén Ruka Mapu comienza a reivindicar como parte de su propia semántica de acción conceptos como *lov* (comunidad), *weichan* (lucha), *trawün* (encuentro, reunión), *yeyipun* (ceremonia de agradecimiento), *ruka* (vivienda), cabe la posibilidad que la expresión formal de estas prácticas no se acerque a lo que alguna vez edificaron dentro de una espacialidad mapuche pre-colonizada y continua en el espacio, de las cuales el Estado hoy procura *preservar* su *identidad*, como un elemento disociado de lugares e historias donde se ancla su construcción. Probablemente varios de estos mismos conceptos, en la práctica cotidiana de muchos miembros del comité nacidos en la metrópoli, no hayan significado en el proceso más que un ejercicio de repetición mecánica de cuestiones olvidadas en el relato ausente de sus memorias familiares, silenciadas por la discriminación racial vivida aquí a través de las generaciones. Sin embargo, su utilización no es antojadiza, ni está sólo orientada hacia la obtención de la vivienda. Su enunciación implica una práctica concreta, que ha debido superar las tensiones propias de ser adaptada a las nuevas condiciones de vida urbana y de encontrar un modo de hacer un traspaso de esos conocimientos entre quienes saben y quiénes no.

Estos conceptos *mapuche*, que hoy practicados en las más diversas organizaciones que existen hoy la *futa waria*, encarnan un *modo de hacer propio*, y una reflexión colectiva, un *modo de pensar propio*, que los lleva a distinguirse en su funcionamiento y acción política del resto de los otros 14 comités. Cuestión que también los fortalece como *mapuche*, para llegar a la posibilidad de establecer un espacio de dominio colectivo, bajo los márgenes normativos y prácticos impuestos por la planificación institucional. Porque el fin no es sólo alcanzar un bien, sino es entablar una proyección colectiva en el espacio, propia, distinta a lo dado.

Por eso la práctica de estos conceptos *mapuche* son en sí, modos de establecer dominio del espacio que trascienden los límites físicos y temporales del barrio planificado y su objeto físico construido, la vivienda. Subvierten el sentido de las formas estatales-privadas con que se construyen sus posibilidades de emplazarse hoy en la metrópolis. Lo importante no sólo es pelear por un lugar para vivir, sino un lugar para vivir colectivamente como *mapuche*, todas juntas y juntos. Porque todas y todos han nacido bajo la lucha por las tomas de terreno de sus padres y abuelos, pero antes que todo, son todos *mapuche*.

En este sentido, observar la espacialidad de la Villa Bicentenario II, como conjunción de su emplazamiento, sus formas y sus prácticas, implica ir más allá sólo de explicaciones estructurales como un fenómeno asociado a la vivienda, en tanto demanda social; así como también de explicaciones

culturalistas asociadas a su comprensión como un fenómeno asociado a una emergente identidad mapuche urbana. ¿Qué implicó haber llegado a construir ese conjunto de objetos en ese lugar en específico y bajo esas formas? ¿Qué de lo proyectado por el colectivo quedó plasmado en esas formas? ¿Cómo sus prácticas van dando sentido y reactualizan esa proyección colectiva sobre el espacio? Ahí aparece la espacialidad del lugar con todas sus formas y prácticas.

Hoy todos quienes llegan a la Villa, la reconocen como un lugar *mapuche* en la metrópoli, mientras la lamngen AH, camina feliz sabiendo en su *piwke* (*corazón*), que en una esquina de esa ciudad, que alguna vez fue ajena y extraña a sus padres, hoy está estampado el nombre de su hermano más querido, el que ya partió, luchando por recuperar el territorio usurpado a su pueblo allá en el sur.



Ilustración 24: Mapuche fei tañ inanieafiel tiañ zugu. Ser mapuche implica asumir nuestra historia. Mural frente a la plaza de la Villa. Foto: Mauro Fontana

8.3. Inchiñ Mapu: una ruka en un sitio baldío de la periferia

La lamngen IP ha vivido la mayor parte de su vida en la comuna La Pintana. Ha salido por algunos períodos a vivir a otras comunas como Pudahuel y Pedro Aguirre Cerda, pero las circunstancias la han hecho volver siempre a su *ruka*, la casa de sus padres en la población San Ricardo.

Al igual que la lamngen AH, es hija de padre y madre *mapuche*. Ellos se conocieron acá en Santiago. Su *chao* (padre), *lafkenche*, originario de la comunidad de Lolocoipo, Lago Budi, llegó a los 10 años a vivir a Santiago, bajo la tutela de una tía, para estudiar y trabajar durante la década de los 60's del S. XX. A principios de los años 70's, ingresa a la universidad, bajo los primeros cupos especiales que se abren para estudiantes indígenas en el gobierno de Salvador Allende y se va a vivir al primer hogar de estudiantes indígenas que abre el Estado en esta ciudad, en calle Santo Domingo. Éste es cerrado tras el golpe militar de 1973, para emplazar en ese mismo lugar la 1ª Comisaría de Carabineros de Santiago la cual hasta hoy funciona.

Aquí conoció a su madre, como una estudiante secundaria, que solía frecuentar este hogar, en momentos que se estaba levantando la primera federación de estudiantes *mapuche* de Santiago. Ella, nacida en la capital, era hija de *pu mapuche* del sector de Nueva Imperial, que llegaron a Santiago en la década de los 50's, por motivos laborales. El abuelo materno de la lamngen IP, su *chedki*, era panadero y 20 años mayor que su abuela, su *chuchu*. Ella es traída muy joven a Santiago para ser *niña de mano*, como se llamaba al trabajo doméstico, que excluía las labores de cocina, que ejercían menores de edad en aquella época. Práctica laboral común entre las clases altas santiaguinas, que no se reconocía como explotación infantil como hoy.

Su abuela y abuelo se encuentran en el Parque Quinta Normal, tal como lo hicieron los padres de la lamngen AH y muchos otros matrimonios *mapuche* que se formaron en aquella época. Un lugar común dentro de la sociabilidad mapuche que se rearticula en Santiago, durante la década de los 50 y 60's, tal como lo reconocen Antileo & Alvarado (2017, 2018). Un lugar de referencia en la memoria de muchas familias tal como se recaba en esta investigación como en muchas otras¹¹⁶. Entre ambos levantan su *ruka* en una *toma de terreno*, que después pasará a llamarse Población San Rafael, ubicada en la actual comuna de La Pintana, donde la lamngen IP vivirá hasta los 7 años.

Ésta se encuentra contigua a la Población San Ricardo, un conjunto habitacional construido por el Estado en los años 70's, donde su *chao* (padre) adquirirá una casa que hasta hoy conservan. Una casa que no la comprará bajo

¹¹⁶ Así como también lo devela el célebre trabajo del antropólogo Carlos Munizaga de 1961, considerado como el primer trabajo de antropología urbana del país.

la formalidad de un subsidio estatal, sino mediante un *trafkiñ* con su dueño. Un intercambio, por una parte en dinero y otra en bienes, por el año 1979.

La lamngen IP, se desempeña hoy como promotora de Salud Intercultural del programa PESPI (Programa Especial de Salud de los Pueblos Indígenas), dentro de un equipo de trabajo que conforma junto a 4 personas más de su organización *mapuche*, *Inchiñ Mapu*. En el cual también participan su madre y su hija. Son parte de un modelo de atención primaria en salud intercultural, que ellas mismas han venido inventando y desarrollando, junto al servicio de salud de la comuna de La Pintana, desde hace años, y el cual implementan actualmente en la *Ruka* de la organización.

Esta *Ruka* construida el año 2003, se emplaza a algunas cuadras de la casa de sus padres, en un terreno del municipio de La Pintana. Parte de una faja de terreno que perteneció al campus Antumapu de Ciencias Agronómicas de la Universidad de Chile. Recinto educacional ubicado al sur de la circunvalación Américo Vespucio de aprox. unas 325 Há de extensión y que configura un extenso paño, no urbanizado, con instalaciones educativas y grandes áreas de uso experimental agrícola. Su presencia rompe con la continuidad de la estrecha trama urbana de calles y pasajes de las poblaciones que lo circundan en todas sus direcciones.



Ilustración 25: Lugar de emplazamiento Ruka al costado sur de campus Antumapu. Elaboración propia en base a Google Earth

Es un gran vacío urbano, fuera del mercado de suelo, que se densificó todo su alrededor con vivienda social del Estado, a partir de mediados de la década de los 70's en adelante. Su actual situación urbana lo configura como una gran barrera espacial para la conectividad norte-sur y este-oeste de la comuna, que agudiza, sobre todo, la situación de segregación de las poblaciones que quedan al sur de éste respecto del resto de la metrópolis.

Hacia su límite sur le fue cedida una extensa y longitudinal faja de tierra al municipio, de la cual nunca se hizo ocupación efectiva, manteniéndose como un área eriaza, foco de extensos microbasurales ilegales y donde hoy se emplaza la *Ruka de Inchiñ Mapu*.

La lamngen IP camina todos los días desde su casa hasta la *Ruka*, atravesando la densidad construida de los pasajes de su población. Al llegar a su destino se abre la mirada y parece que la ciudad se acabará. A diario la recibe esta gran extensión eriaza, abierta y abandonada, plagada de basuras, pastizales y las huellas de desdibujadas canchas de tierra a lo largo de todo su borde. Entre ese paisaje desolado, destaca la fisonomía solitaria de la *ruka* y el cerco verde que la rodea, único signo construido de una ocupación permanente y efectiva de lugar, que destaca por cuerdas y cuerdas que dura el descampado que enfrenta las poblaciones. Al cruzar esta avenida y atravesar el tupido cerco verde del sitio, la ciudad desaparece de la vista y con la *Ruka* enfrente parece que se ha ingresado a otro espacio-tiempo. Un paisaje fuera de la producción hegemónica de la metrópoli actual. Otra espacialidad *mapuche*.



Ilustración 26: Acceso al sitio. Se aprecia al fondo izquierda la *Ruka* y por los costados las ramadas que se usan durante el nguillatun (2015). Foto: Mauro Fontana

8.3.1. Inserción urbana: fijación en un bien público en desuso

Este lugar no es obra de la visión de planificación del municipio local o parte de alguna agenda de iniciativas del Estado. A su alrededor todo da cuenta de la situación contraria, de terrenos sin un destino claro, fuera del control institucional y sin ninguna valorización productiva de los mismos. Hasta el paradero del transporte público, ubicado a escasos metros de la *Ruka*, se encuentra desmantelado, a pesar de que sigue en funcionamiento como punto de bajada y subida de pasajeros. Al igual que en el caso de la Villa Bicentenario II, la *Ruka* y todo lo que existe al interior del sitio en que se emplaza, nace de la iniciativa de un grupo de familias *mapuche* organizadas, que proyectan una visión propia sobre el espacio, dando origen a un nuevo tipo lugar en la metrópoli, que hasta hace algunas décadas era inimaginado. Porque bajo la visión municipal, estos terrenos originalmente iban a ser destinados a ser un corral de autos.

La lamngen IP rememora que para que llegaran a edificar la *Ruka* en el actual emplazamiento, hubo un recorrido de varios años de trabajo previo con la municipalidad. Lo que siempre los motivó era contar con un lugar donde levantar un *nguillatun*. Una demanda encabezada por su padre y su madre, quiénes provenían de *Lelfunche*, una de las organizaciones *mapuche* que se formaron en Santiago durante la década de los 80's y que nació bajo el alero de la pastoral indígena. Esta organización *mapuche* marca un hito dentro de la trayectoria metropolitana de los desplazados, pues es la primera en levantar un *nguillatun* y construir una *ruka* en Santiago, en terrenos que les fueron entregados en comodato por la Iglesia Shöenstatt, en las cercanías del paradero 15 de la comuna de La Florida. Un lugar que deben abandonar, a inicios de la década de los 90's, cuando se venden estos terrenos, ante el auge inmobiliario que se desata en este sector y que transformará rotundamente el paisaje de grandes propiedades y paños agrícolas que existían hasta esa época. Proceso urbano que también condicionará, en parte, el derrotero hacia la disolución de esta organización y del *nguillatun* que levantaban. Esto traerá como consecuencia la decisión de sus padres, de retraerse a trabajar como *mapuche* en el territorio donde viven: en su población, en la comuna de La Pintana.

La lamngen IP relata...*y se vinieron para acá (a propósito de sus padres y una tía). Y acá fueron a hablar con el alcalde, a presentarse, que querían hacer eso... siempre han sido como bien diplomáticos mis viejos, ha, han ocupado como esas instancias. Sí, sí y le proponen al alcalde poder tener una organización mapuche y, bueno ya había una organización mapuche aquí, ya había una creada, que es Rayen Mapu. Después se crea esta, la segunda, Inchiñ Mapu. Van a tener conversación con el alcalde para*

proponerle que cree la Oficina de Asuntos Indígenas. De hecho, aquí en La Pintana fue la primera oficina que hubo, eh, en todo el país poh, del tema indígena y ahí, bueno, se crea Inchiñ Mapu y el alcalde que es tan buena onda, en ese tiempo (Risas), nos pasa un... -no, de verdad- nos pasa un, un, un terreno, eh, para que nosotros podamos funcionar ahí. Era un peladero, en realidad. Pero no importa, dijimos, vamos a tener un espacio y lo limpiamos y no importa que tengamos una media agua. Y después, de a poquito empezamos a postular a proyectos, para hacer cierre perimetral, después alcantarillados. Proyectos de muni y de CONADI. Entonces empezamos ahí y después ya postulamos a un proyecto más grande, para tener una casita, una sede social, más que una casa. Los baños... y ahí fue cuando empezamos a trabajar en Inchiñ Mapu.

Inchiñ Mapu comienza a funcionar en la comuna, de manera informal, en el año 1993 y en 1995 saca personalidad jurídica como *agrupación indígena urbana*, bajo una de las categorías de reconocimiento que se instalan con la Ley Indígena de 1993. Con este acto pasan al ámbito de la interlocución *formal* con el Estado. En 1996 se crea la Oficina de Asuntos Indígenas de la comuna de La Pintana, la primera a nivel nacional, y el padre de la lamngen IP, se convierte en su primer encargado; a la par, a la organización se le entrega en comodato un terreno municipal sin urbanizar, que está al interior de la población donde viven y que se ha convertido en un micro-basural. Sin embargo, la organización lo *recupera* y convierte en un espacio útil para sus prácticas *mapuche*. Una gestión que la organización desarrolla, con el apoyo de recursos materiales prodigados por el Estado.

En lo estructural, la génesis de esta espacialidad es una figura no muy distinta al caso de la Villa Mapuche, porque el espacio producido surge desde las posibilidades materiales que les brinda el nuevo ambiente de reconocimiento *indígena* que erige el Estado a partir de la década de los 90's. Bajo éste se logran articular en el espacio las proyecciones de esta organización *mapuche* en particular, con la voluntad de un gobierno local, aún cuando no existe ningún tipo de vínculo formal entre éstos.

Porque, por un lado, la creación de oficinas indígenas municipales no son parte de ninguna política oficial del Estado, sino que obedecen, como en este caso, sólo a la voluntad particular que cada autoridad local tenga a bien en levantarlas. Como, por otro lado, porque cada organización *indígena* que se levanta responde a sus particulares lógicas y estrategias políticas sobre cómo enfrentar ese nuevo ambiente de reconocimiento que otorga el Estado.

En este caso, ambos elementos coinciden y se implican, dando forma el uno sobre el otro. Esto allana el camino de la organización para acceder a un lugar en la metrópoli, pero también hace más difusos los límites del dominio

sobre el *espacio*, bajo los términos que imponen la institucionalidad. En este caso no existe propiedad formal sobre el terreno, sino sólo que derecho de usufructo. La cual no debilita los sentidos de apropiación que construye la organización en el tiempo sobre el lugar, pero si los coloca en una tensión, cada cierto tiempo, ante la amenaza del despojo que aparece tras los vaivenes políticos y eleccionarios del poder local. Todo siempre está sujeto a la buena voluntad de las autoridades de turno.

Por eso al igual que en el caso de la Villa Mapuche de Cerro Navia, el camino hacia la formación de esta espacialidad si bien nace de la visión intencionada sobre el espacio que propone la organización *mapuche*, su viabilidad en el tiempo, no está amparada en la formalidad procedimental de la ley en origen. Todo se juega más bien en el ámbito de las prácticas cotidianas del Estado (Saldívar, 2008). De las interacciones con ciertos funcionarios claves, como el alcalde, que se muestra sensible a la demanda planteada.

Pero a diferencia del caso anterior, la visión *mapuche* que se demanda sobre el espacio aquí no está centrada en un modo colectivo de resolver las necesidades del hábitat de las familias, sino que en un modo colectivo de acoger ciertas prácticas *espirituales* que la organización ya vienen siendo desarrolladas desde años atrás. Aunque en ambos casos las salidas a esas necesidades pasan por resolver aspectos de producción material que conlleva emprenderlos, bajo la forma de vida metropolitana que llevan. Como señala la papay JH, madre de IP, *por muchos años anduvimos errantes para la práctica de nuestra forma espiritual, cuando hacíamos nguillatun, ¿cierto?, teníamos que andar en espacios así arrendados, e incluso, en canchas de fútbol. Ya? Entonces, algunos dirigentes acá, nosotros siempre demandamos, que era importante contar con un espacio, un espacio donde los mapuche pudieran desarrollar las diferentes formas culturales.*

Los troncos familiares que se encuentran en *Inchiñ Mapu*, los reúne el anhelo de establecer un dominio colectivo sobre el espacio urbano, como *mapuche*, desde una perspectiva *espiritual*. En sus formas y modos. Por eso, su demanda material, contiene una reflexión sobre la experiencia del *destierro* en sus vidas, en torno a elementos similares a los presentes en las espacialidades anteriores, pero también otros nuevos. Su búsqueda no está tan centrada en la pérdida de la *lengua* o la *comunidad*, aunque son elementos implícitos a sus preocupaciones, sino que, en la pérdida de conexión con elementos de la *cosmovisión* y la *ritualidad mapuche*, que se producen al habitar en el medio urbano. La pérdida del *nguillatun*, del saber preguntar, pedir y agradecer a la *ñuke mapu* (madre tierra) y los *pu lonkos*

(*espíritus de los antepasados*); la pérdida del *mongen*, la vida; y del *itrofill mongen*, del equilibrio de todas las cosas con todas (Chihuailaf, 1999).

Frente a esta búsqueda y de acuerdo con la reflexión que se cultiva en el *trawün* (reunión) de la organización, van definiendo la estrategia de adoptar las formas del Estado para alcanzar lo que se quiere, lo cual se inicia con la obtención de la personalidad jurídica y el diálogo con las autoridades locales. Lo más importante para ellos y ellas es la posibilidad de acceder a un *lugar* en la comuna para hacer *nguillatun*, a pesar de las condiciones de *vida* que llevan en la *metrópolis*. Un lugar en el cual se puedan juntar a revitalizar una dimensión *espiritual* del *espacio mapuche*.

Esto significa acceder a un lugar en la *waria*, que esté lo más alejado posible, de las condiciones de la *waria*. Alejado de aquellos elementos que los desvinculan de la dimensión de la *mapu*. Un lugar que les permita configurar un *espacio-tiempo* distinto, más cercano a los principios de *vida* que plantea la cosmovisión mapuche. En conciencia de la reciprocidad con la tierra de la cual se vive, y no a espaldas de ésta, como se construye en la *futa waria*. Lo cual plantea la paradoja de buscar un lugar en la gran ciudad, donde puedan abstraerse de las condiciones materiales que esta forma de vida urbana les impone.

En un primer momento les es otorgado un *comodato* que no reúne estas condiciones anheladas, aun cuando en lo práctico, les permite resolver muchas necesidades funcionales de la organización. Por las dimensiones del sitio, compartido con la Junta de Vecinos y en medio del tráfico de la población, es un lugar no apto para levantar un *nguillatun*.

Para seguir revitalizando esa ceremonia, por varios años deben seguir consiguiendo un nuevo lugar cada vez, que no puede ser consagrado. Que no se puede fijar en el tiempo y el espacio, con un uso ritual, así como debe ocurrir con un *nguillatue*, aquel emplazamiento especialmente destinado a acoger la realización del *nguillatun*. Tal como ocurría en los antiguos *lov*, después en las comunidades reduccionales y hoy hasta en las poblaciones periféricas de la *futa waria*. Un lugar donde es posible convocar a los seres materiales e inmateriales que componen el mundo *mapuche*, de acuerdo al protocolo que la *machi* traída del sur disponga.

Como recuerda la lamngen IP se empieza a hacer *nguillatun*, ¿ya? Claro, en La Pintana, con bombos y platillos. El *nguillatun* se hacía... ese era siempre el problema, porque siempre había que estar consiguiendo espacio. Para hacer *nguillatun*. Entonces primero se prestaban las canchas de La Platina, después se prestó una vez aquí, la Facultad de Agronomía, después las parcelas, el Estadio Municipal, entonces, ¿qué es lo que pasaba? Que

culturalmente o espiritualmente, el nguillatun es una ceremonia espiritual, donde al otro día no podís estar jugando a la pelota poh, ¿cachai? Entonces surge esta necesidad de poder tener un espacio propio, para que los mapuches realicen este tipo de ceremonias y jueguen al palín y se organicen y tengan un espacio para ellos. Entonces ahí mi papá hace como gestor de la oficina de la muni, habla con el alcalde, averiguan de este espacio y el alcalde dice, bueno, si tú vas a hacerte cargo, que sé yo, ya...pero este espacio es municipal y va a ser administrado por la Oficina de Asuntos Indígenas y ahí ustedes verán cómo paran los palos, qué sé yo. El alcalde eso dijo, el espacio, el agua y la luz y el cierre...

El terreno al que finalmente acceden y que consideran cumple con todas las condiciones para levantar un *nguillatue*, es abierto, hay tierra y está incluso algo fuera de la dinámica de la metrópoli. Lejos de la bulla de un fin de semana en la población, cuando se reúnen como organización, fuera de los horarios laborales de todas y todos.

La paradoja estructural del terreno es que tanto la *propiedad*, como su funcionamiento *legal*, quedan bajo la administración del *municipio*. Las *prácticas* que la organización desarrolla aquí no quedan legalmente amparadas, como si sucedía bajo la figura del *comodato* en el terreno anterior. Ese contrato que formalizaba el reconocimiento una relación de usufructo colectivo del suelo. Un derecho de uso, aunque no de propiedad sobre la tierra. Una forma-legal que, con toda su precariedad, daba garantías a la relación *practicada* que establecía la organización *mapuche* con el terreno en el que se emplazaba, bajo la racionalidad hegemónica del *espacio* formal que construye la metrópoli. Aquel espacio proyectado hacia la expansión de la lógica de la *propiedad privada* sobre la tierra, bajo sus actuales fronteras normativas.

El emplazamiento de *Inchiñ Mapu* en el nuevo terreno, queda amparado en un convenio *informal*, suscrito bajo palabra con la autoridad local. En la práctica, la organización simplemente pasa a ser una *ocupante informal* de un bien municipal. Ahí, en el lugar adecuado para levantar un *nguillatun*, no existen garantías de reconocimiento sobre el dominio que establece la organización en el espacio, sin embargo, es la gran oportunidad que por años han buscado.

Al igual que muchas otras veces a través de la historia del pueblo mapuche, se confía en la honorabilidad de la palabra comprometida con las autoridades *otras*. Un rasgo protocolar de parlamentación, propio de la práctica política *mapuche*. Aunque también, de acuerdo con la historia, se

sabe que hay que estar siempre atento, porque el *winka* o su Estado, nunca ha sido fiel a su palabra.

Como relata la papay JH: *No hay ningún documento que diga, ya, este espacio es municipal, pero fue entregado para los mapuche. No hay ningún documento de eso. O sea aquí, quien administra este espacio, es la Oficina de Asuntos Indígenas, ellos administran el espacio, pero el terreno es municipal. Bueno, algunas construcciones que hay acá, esas son de nosotros. Por ejemplo si nosotros algún día nos queremos ir, desarmamos la ruca y nos vamos no más, porque eso no es del municipio, es de nosotros.*

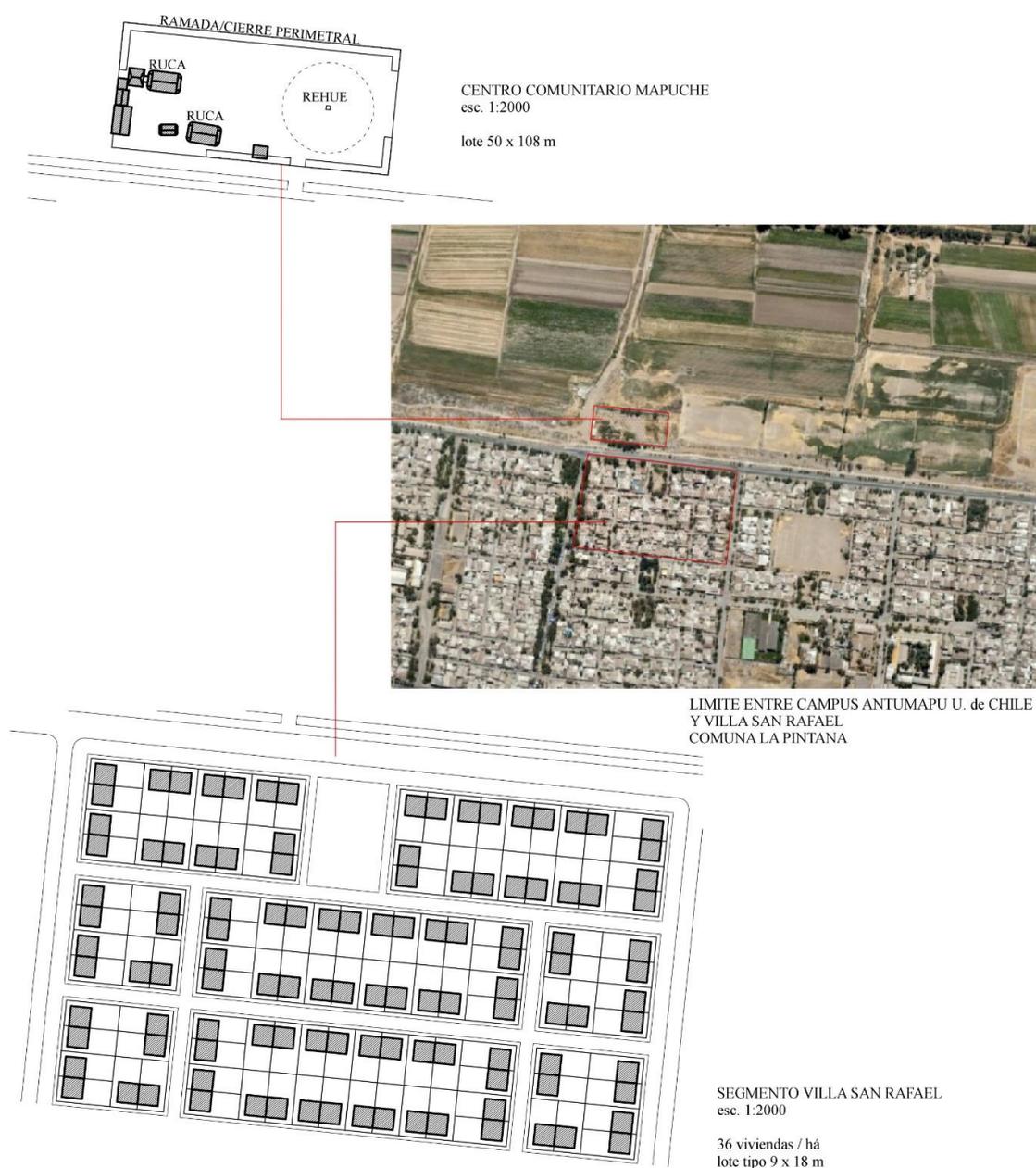


Ilustración 27: Situación urbana del terreno. Sitio descampado, frente a las poblaciones de La Pintana. Elaboración propia en base Google Earth Dibujos: Rafael Bas

8.3.2. Levantando la Ruka: sobre sus modos y forma.

El terreno entregado, de media hectárea, da curso a la imaginación del colectivo. El emplazamiento entrega posibilidades de proyectar nuevas cosas, de expandir el espacio *mapuche*. Lo ganado, ganado ya está y no se volverá atrás según la convicción de quienes componen la organización. Pasa a ser un espacio *recuperado*, destinado a revitalizar las prácticas de muchos *mapuche* que habitan en la comuna. Donde se podrán reunir quiénes saben mucho y quiénes saben poco. Donde podrán enseñar a los *no mapuche* qué significa *ser mapuche*, y en ese acto construir un espacio de respeto. Se trata de otra espacialidad *mapuche* que se produce en el Área Metropolitana de Santiago, a pesar de estar tan lejos de la *mapu*. De su tiempo y espacio.

En esta búsqueda y con la disposición de un lugar más amplio, *Inchiñ Mapu*, aparte del *nguillatun*, comienza a profundizar en el tema de la *medicina mapuche*. Del *lawen* (hierbas medicinales), de la *machi* (quien practica la sanación). De muchos conocimientos, prácticas y productos antiguos que consideran necesarios de rescatar y colocar al alcance de quienes viven en la ciudad, de acuerdo con el pensamiento que construye la organización. Se prioriza el trabajo colectivo con temas relacionados con el concepto de la *salud*, según lo definido dentro del espacio formal del Estado. De la *salud pública intercultural*, bajo las formas de reconocimiento multicultural que surgen a partir de fines de la década de los 90's.

Pero esta búsqueda no es sólo de esta organización en particular, sino de varias más alrededor del Área Metropolitana de Santiago y del país. Al comenzar el nuevo siglo, ya se han levantado varias iniciativas locales, donde organizaciones *mapuche* trabajan en torno a aspectos relacionados con lo que la sociedad otra, tiende a llamar como *medicina ancestral*. Y lo hacen en interlocución con algún estamento del Estado.

El año 2000 se crea el Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas, el PESPI, como todos le conocen, una iniciativa estatal que da forma a estos vínculos y el cual proviene de un Programa de Salud Intercultural implementado por la Universidad Católica, con el que viene trabajando *Inchiñ Mapu* desde hace varios años. Bajo este nuevo programa estatal se busca dar un marco formal, construir criterios en común y un tutelaje, sobre un proceso de prácticas de salud intercultural que se vienen desarrollando en distintos lugares del país, gracias a la iniciativa de organizaciones *mapuche* y la receptividad de ciertas entidades públicas locales y profesionales, muchas veces *mapuche*, interesados en levantar este tema. Una creación dada también bajo el nuevo ambiente de reconocimiento *indígena* que permea a toda la institucionalidad pública. Pera antes, parte de un proceso de re-articulación social, cultural y político como pueblo en el espacio.

La gestión de la Ruka

Para trabajar con el PESPI, el cual se aplica por primera vez en la comuna de La Pintana, y hoy opera en otras 8 más del A.M. de Santiago, *Inchiñ Mapu*, decide construir una *ruka* en el nuevo terreno, la cual erigen el año 2002. Se proyecta con su forma arquetípica, que es complementaria al *nguillatue*, con el que han fundado su presencia en el terreno.

Tal como ocurre con el caso de la *ruka* de la Villa Bicentenario II, el sentido de su forma y uso se desplaza del ámbito familiar hacia lo comunitario¹¹⁷. La *ruka* en la metrópoli no es un lugar concebido para acoger la vivienda, sino la interacción social. Se piensa como un lugar para dar cabida a la reunión de la organización, para atender a quiénes llegan por el programa de salud, para recibir a los funcionarios públicos, para recibir las actividades de otros *mapuche* de la comuna.

Sin embargo, se proyecta bajo la paradoja formal que les significa plantear una construcción propia sobre una propiedad ajena. Sobre un bien público con el cual no existe ni siquiera un vínculo funcional, legalmente reconocido, lo cual le implica una serie de trabas y desafíos para la organización, a fin de buscar financiamiento para la obra.

Recuerda la papay JH: *cuando sale el programa de salud y nos instalamos acá, construimos la ruka, para poder trabajar el tema de la medicina. Y todo lo que hemos logrado, ha sido a través de gestión. Gestiones de proyectos, de buscar recursos, también de auto gestión de nosotros, para poder lograr tener las mínimas necesidades que nosotros tenemos, para el trabajo que desarrollamos... es una ruka multipropósito y muchas veces, nosotros tuvimos que incluso hacer fiestas comerciales, adentro de la ruka, para comprar sillas, por ejemplo, hicimos muchas fiestas comerciales, para poder construir ese baño, que fuera un baño personal que tuviéramos aquí, con los usuarios, porque en ese tiempo no había un baño decente aquí.*

El lugar carece de casi todas las condiciones de urbanización, por lo que llegar a levantar una *ruka* involucra muchos recursos que la organización no dispone y movilizar potestades que no se le reconocen. *Inchiñ Mapu*, como todas las organizaciones en Santiago, no tiene fines de lucro, se ha construido en los tiempos que sus participantes le dedican fuera de sus horarios laborales. Por esta misma razón el financiamiento de una obra pasa por generar recursos sobre los requeridos para la subsistencia familiar.

Dada la indefinición legal que mantienen con el terreno, acceder a recursos del Estado para construir la *Ruka* le es difícil. Cuando se da la ocasión de

¹¹⁷ Carmona (2017), también analiza este desplazamiento de sentido de las *ruka*, que se levantan en Santiago.

acceder a algún fondo, su adjudicación pasa nuevamente por la buena voluntad de ciertos funcionarios públicos, que inventan algún camino o establecen excepciones a las formas procedimentales pre-establecidas, dentro del ámbito de sus posibilidades de actuación, para que los recursos logren bajar a la organización. Aquí, en la práctica, la organización los destina al levantamiento de la *ruka*.

Pero el componente más fuerte que desarrollan para construir la *ruka*, pasa por la *autogestión*. Por generar recursos a través de actividades de cooperación con la comunidad. Por prácticas de reciprocidad que se dan con quiénes también se ven beneficiados de su existencia.

La *autogestión*, en sintonía con la *autonomía*, son conceptos muy fuertes que se instalan en el quehacer político de las comunidades reduccionales que se levantan a fines de la década 90's del S.XX y que también se trasladan al ámbito urbano. Marcan una definición política respecto de un modo de comprender la relación con el Estado, donde se busca desmarcar la dependencia hacia éste, para avanzar hacia mayores grados de autodeterminación como *pueblo*. La *autogestión*, es una práctica cotidiana en ese camino, que también marca una línea divisoria entre organizaciones mapuche, tanto de áreas urbanas como rurales, respecto del grado de sometimiento que se tiene frente al Estado en una mirada más política; respecto del grado de *awinkamiento*, o blanqueamiento, en una mirada más cultural.

Bajo la idea de la *autogestión*, todas las formas de financiamiento resultan válidas con tal de alcanzar la meta propuesta. Aunque incluso algunas parezcan culturalmente incoherentes, a ojos de posturas más esencialistas, más bien foráneas al mundo mapuche. Como recuerda la papay JH: *los proyectos no nos iban a financiar cosas así, entonces nosotros tuvimos que hacer autogestión y una autogestión que nos generara plata rápido, entonces muchas veces hicimos fiestas comerciales, para el 18 de septiembre [risas] Estábamos dos, tres días aquí lleno, con gente bailando... Pero afortunadamente nunca ocurrió nada grave, porque la gente que venía, era casi pura gente conocida e incluso era familia de los propios pacientes, de los mismos usuarios, que venían a colaborar. Entonces fuimos muy criticados por eso también.*

En esta lógica de gestión, la organización desplaza el sentido de propiedad sobre el espacio, hacia las obras que construye. Hacia los objetos que adquiere y con los que desarrolla el lugar. En caso de cualquier problema que se rompa el vínculo de palabra que se sostiene con la autoridad local y que los habilita a estar ahí, las construcciones se desarman y se trasladan

hacia un nuevo lugar. Ese es un escenario que se discute y zanja al interior de la organización, enfrentados a la precariedad formal bajo la cual se emplazan.

Pero también es claro, que de ser el caso, primero lucharán por conservar el lugar, habrá *weichan*, un camino válido a recorrer para cualquier organización *mapuche* que se precie de tal. Pero por lo mismo, también es estratégico evitar llegar a ese escenario, por lo cual todas las acciones de la organización apuntan a afianzar un dominio práctico del espacio. Sumar presencia de personas y organizaciones *mapuche*, que permitan aumentar el trabajo que se desarrolla en el lugar, todo lo cual va complejizando la configuración funcional de la espacialidad.

En la visión de la lamngen IP: *esta ruka...es de Inchiñ Mapu, no es de la muni, no es de la Oficina de Asuntos Indígenas, es de la organización, nosotros mantenemos nuestra autonomía aquí, ¿ya? Entonces al principio, claro, nosotros prestábamos la ruka p'a todo poh, ¿cachai?, pero ya después con tanta pelea - "que tanto esto", "que éste dijo esto", "que éste dijo esto otro"- las mismas organizaciones, se organizaron a través de una red y decidieron mandar un proyecto a la CONADI, para crear otra ruka, para que estas organizaciones que no tienen espacio puedan funcionar. Y se mandó el proyecto y se hace esa ruka allá y se hacen baños públicos y una cocinita. Entonces, la gente de las organizaciones comparte ese espacio y ellos ahí agendan cuando uno lo ocupa un día, otro lo ocupa otro día y, otro, otro día.*

Al ser una propiedad municipal y no estar consagrado un usufructo exclusivo del lugar, como en el caso de un *comodato*, se facilita que se vayan acogiendo más organizaciones *mapuche* de la comuna en el tiempo, del mismo modo como se hizo con *Inchiñ Mapu*. Las cuales ahora además cuentan con el aval otorgado por las confianzas que esta organización ha construido con las autoridades locales.

Esto complejiza la organización espacio-temporal del lugar, para permitir la articulación de todas las organizaciones *mapuche* que se van sumando, pero donde *Inchiñ Mapu* sigue jugando un rol como *ngen ruka* o dueño (no propietario) del espacio producido. Un concepto *mapuche*, que indica el rol de quien invita y acoge a otros bajo su dominio del espacio, de acuerdo con el protocolo *mapuche*, que establece un respeto y una ordenación a partir de quienes ejercen como anfitriones de un lugar. Un reconocimiento que, en este caso, recae sobre aquellos que levantaron el *nguillatue* y la primera *ruka* del lugar.

Pero esta posibilidad de afianzar la presencia *mapuche* en el espacio también se da, porque al ser un recinto *municipal*, varios gastos de mantención son cubiertos por el municipio en su condición de recinto municipal. Esto facilita que los recursos que producen las organizaciones, bajo estrategias formales e informales, puedan ser destinados a equipar el lugar, para construir más dependencias de acuerdo con los objetivos que cada organización se traça y que concuerdan entre todas. En este sentido es un lugar que se comparte y reparte a la vez.

Como cuenta la papay JH: *porque en este espacio, acá tenemos otra ruka, al ladito, esa es una ruka comunitaria, que sirve para todas las organizaciones que funcionan aquí, en la comuna de La Pintana. Entonces cada organización, tiene sus propios objetivos, su propia forma de trabajo. Entonces si fuera en comodato, tendría que dársele a una organización y eso nos produciría conflicto con las otras organizaciones. Ahora tampoco contamos con recursos nosotros, para la mantención del espacio, porque hay que pagar luz, hay que pagar agua, ahora tenemos guardia, entonces nosotros no contamos, ni tampoco nos subvencionan esos dineros, como para nosotros hacernos cargo de pagar esos costos. Así que son esas las limitantes que existen.*

Sobre las formas construidas

Hoy este lugar se encuentra configurado básicamente por dos grandes áreas: una hacia el oriente del sitio, destinada al *nguillatue*, abierta y despejada de obras; y otra hacia el poniente, donde se concentran las construcciones, lo cual incluye las dos *ruka* levantadas por las organizaciones, sumado a otros recintos que albergan cocina, baños y bodegas. Todo el sitio está rodeado por un cerco perimetral, que se encuentra parcialmente arborizado y al cual se adosan en los lados norte y sur, las estructuras de ramadas o *küni*, que son usados por las familias que son invitadas al *nguillatun*. En su acceso cuenta con una garita que acoge al guardia municipal que de manera permanente está aquí.

El área del *nguillatue*, en apariencia, es un lugar sin una ocupación activa, que conserva las huellas del desgaste sobre la tierra que ha producido con el tiempo el baile circular en torno al *rewe* que se realiza durante el *nguillatun*. El *rewe*, aquella hilera de árboles nativos transplantados, consagrados y embanderados, en torno a la cual la *machi* celebra la rogativa, permanece allí esperando la ceremonia que una vez por año levanta la organización. Desde este lugar se aprecia como el borde oriente del cerco no se encuentra intervenido con ramadas, porque es la única orientación que siempre debe permanecer libre de personas y cosas para efectos de la rogativa ceremonial.

No debe haber nada que interrumpa el flujo de energía entre la machi y el lugar donde nace el sol, de donde proviene el mayor *newén*, según la cosmovisión mapuche.

En la cotidianeidad, el *nguillatue*, es un sitio que permanece a la espera del acto que lo termina por configurar como lugar practicado, y en esa condición se le mantiene y respeta. Su sentido se completa sólo en la eventualidad de la ceremonia, el *nguillatun*. Esta es una manifestación espiritual viva que plantea una relación íntima y colectiva con la tierra y sobre la cual ha existido, y sigue existiendo, un celoso resguardo. A pesar de hoy realizarse también en áreas urbanas y tener al alcance muchas tecnologías disponibles, no existen tantos registros o explicaciones sobre esta ritualidad a través los medios formales de comunicación y conocimiento, porque es difícil que se de acceso a ésta. Cuando se asiste a un *nguillatun* quienes convocan siempre hacen un especial hincapié y vigilan que durante su celebración no se filme, ni saquen fotos. Actos como éste, o cualquiera que no sean parte de la ceremonia, pueden alterar las delicadas energías de la *machi* y su comunicación con los *pu lonkos* durante su trance, pudiendo enfermarla. Por respeto a ese celo espiritual, en esta investigación tampoco nunca se buscó ahondar en esta dimensión ritual del espacio mapuche.

Por contaste hacia el otro sector, las *pu ruka*, concentran los tránsitos y las actividades que dan vida a esta espacialidad en lo cotidiano. A diferencia del *nguillatue* y su sentido invariable a través del tiempo, estas *pu ruka*, como todas las producidas hoy en la metrópoli, han sufrido una serie de transformaciones materiales en función del espacio-tiempo en que hoy se emplazan. En general, conservan la fisonomía exterior de su forma arquetípica, pero en su interior y a su alrededor se aprecian una serie de variaciones formales, producto de las transformaciones funcionales que las propias organizaciones *mapuche* han ido desarrollando para responder a las nuevas necesidades que surgen en el trabajo comunitario en la *fïta waria*. Así como también producto de las obligadas adaptaciones materiales que les han debido realizar, producto de la estandarización de los materiales de construcción que se imponen en la vida cotidiana de la *waria*.

Sin embargo, desde hace un par de décadas, bajo la penumbra de sus encumbrados techos que permanece en el tiempo, prácticas colectivas *mapuche*, antiguas y nuevas, han vuelto a tener cabida recomponiendo una activa sociabilidad mapuche que se entreteje en la metrópoli. Desde obras de teatro, actividades turísticas, prácticas medicinales, hasta conversatorios políticos son acogidos bajo estas construcciones. Una forma construida, prácticamente en vías de extinción en las comunidades reduccionales, resurge en áreas urbanas, dando cabida a modos de relación social mapuche,

que no tenían ningún reflejo formal en el espacio urbano hasta antes de este período.

Respecto de las razones sobre el desuso en que cae la *ruka* en las áreas rurales reflexiona la papay JH: *en serio, en el campo ya no hay rukas. Mira, casi ningún machi vive en una ruka, en el sur... en serio y es fuerte, porque... E incluso, el Estado ahora ha hecho algunas construcciones, con una pertinencia indígena, pero con materiales winka, o sea, materiales, no sé, de ladrillos, de zinc, etc., con ventanales y cosas así, pero en lo único que se nota la pertinencia, es en la forma, ¿ya? Ahora yo no encuentro que eso sea malo, porque igual es más sanitario, entre paréntesis. Pero hay algunas machis que todavía, son re pocas sí, las que aún trabajan dentro de una ruca y tienen su rewe y tienen toda esa forma ancestral. Pero la usan más como para trabajar en medicina... Sí porque, mira lo que pasa es que, hay gente mapuche y hay gente no mapuche, que hay muchas cosas, que la sociedad misma, ha metido dentro de la educación o dentro de la mentalidad de los propios mapuche, que vivir en una ruka, es un símbolo de pobreza, ¿ya?, entonces la gente fue cambiando sus viviendas. Por ejemplo, las primeras casas que se empezaron a hacer con zinc, ya era porque ya tenía cuyin (dinero). Ah, tiene buena casa, porque tiene casa de singue (zinc), decían, tiene casa de singue (zinc), le ha ido bien, tuvo harta cosecha, etc., y ahora ya es rico... Pero ahora todo el mundo tiene casas así, bueno, ahora más, con el subsidio. Pero ya después las rukas las empezaron como a desarmar o la dejaron para bodega, para guardar las papas, para tostar, pero no para vivir. Entonces algunas familias mapuche, que han estado en Santiago, vuelven y han hecho alguna rukita, han hecho ya, como algo... por un deseo.*

Bajo esta perspectiva para *Inchiñ Mapu* proponerse levantar la *Ruka* en la *waria*, no es un acto folklórico, sino un acto político y social consciente. No responde a una reivindicación identitaria vacía de contenido espacial, sino por el contrario contiene una profunda mirada sobre las posibilidades de producción de un espacio como pueblo. Erigirla, encierra un acto simbólico de descolonización frente a formas materiales que se han naturalizado como las condiciones *normales* de vida para todas y todos los *mapuche*, tanto en el campo como en la metrópoli. Construir una *ruka*, implica colocar en práctica una serie de conocimientos transmitidos desde decenas de generaciones atrás, a los cuales se les podría perder su rastro en el tiempo. Implica alinearse con el continuum de una historia propia como pueblo. La *ruka*, es una forma que encierra en sí, las coordenadas de un modo de producción del espacio que fue despojado del repertorio de posibilidades de habitar el territorio bajo la racionalidad hegemónica que fue instalando el

Estado y el mercado, al ubicarla como un objeto del pasado, como un signo de retraso material frente a la vivienda urbana moderna.

Pero la *ruka* es una forma construida que, en su invariabilidad formal, a través del tiempo, y a pesar de las nuevas condiciones materiales con que hoy se le construye y las nuevas funciones que se le asignan, sigue encerrando la posibilidad de una espacialidad *mapuche*, por cuanto al construirla se reproducen coordenadas sociales y materiales que siguen vivas en el ejercicio de *habitar* el mundo como pueblo. Exige la presencia de un *rukafe*, de aquel que sabe construir una *ruka*, y de una comunidad dispuesta a ayudar en su construcción cuando se le requiere, porque no existen empresas constructoras que las hagan. Se erige gracias al *mingako*, la forma de trabajo comunitario *mapuche* donde quiénes van a ayudar, en reciprocidad se les atiende con abundante comida y bebestibles. En la forma antigua que aún se conserva en el campo, esto se demostraba con el sacrificio de algún animal grande para comer, mientras se dispensaba abundante *muday* durante todo el día para recibir y mantener con energías a los que se invitaba a cooperar.



Ilustración 28: Interior de la Ruka un día sin actividades, se aprecia el revestimiento de piso, la aislación del techo y luminarias (2015). Foto: Mauro Fontana

En particular, la *Ruka de inchiñ Mapu*, es creada con el objetivo de acoger prácticas de medicina *mapuche*, las cuales han sido desarrolladas en el tiempo bajo un prisma de relación intercultural. En interlocución con los canales formales de la *salud* institucional y sus parámetros. Esto implica que la *ruka*, si bien es levantada bajo la lógica de su forma tradicional, con su acceso principal hacia el oriente, una cumbrera alta, muros bajos y piso de tierra con un fogón al centro, la impronta higienista y funcional de la *salud* occidental es un parámetro de diseño que también se va adquiriendo con el tiempo.

Es así como podemos ver que aparecen varias adaptaciones materiales pensadas para esta *Ruka* en particular: un complejo de techumbre cuenta con un material aislante entre la totora que da hacia el exterior y el interior del recinto; una estructura que no cuenta con los dos *orkon* (pilares de madera romos) que sostiene la cumbrera o *püdüil mamüll*, que liber la planta del recinto; presente algunas ventanas en los muros y una potente iluminación artificial; y un piso que es revestido en cerámicos, dejando un acotado espacio al centro para el fogón, que es tapado cuando no está en uso.

Al respecto la papay JH relata: Es que nosotros fuimos muy criticados por esta construcción de esta *ruka*, porque decían, no, esta no es *ruka*, porque tiene ventana... de vidrio, etc., etc. Pero hay gente que no come ni deja comer *poh*. Nosotros no teníamos muchos recursos y nosotros tratamos de hacer un espacio que se pareciera a una *ruka*, porque una *ruka* original no es como esta, es entera de paja. Pero nosotros quisimos hacer algo intercultural, pero también por una necesidad de trabajo medicinal y es justo con lo que nosotros también hacemos, como tratamiento. Porque nosotros, al principio teníamos de tierra el piso y después pusimos cemento, un radier de cemento. Y después, ya dijimos, no, hay que poner cerámica, porque nosotros hacemos mucha relajación con las personas, entonces colocábamos colchonetas, en el suelo. Entonces fue por una cosa de higiene también, que nosotros pusimos cerámica. Entonces claro, viene alguien que es fundamentalista y va a decir, no, esta cuestión cuándo ha sido *ruka*.

8.3.3. La multiplicidad de la Ruka: de las prácticas comunitarias a la medicina intercultural

La *ruka* se ha levantado. La forma física pasa a ser un referente en su entorno urbano. Una forma que llama la atención al paso desapercibido del transeúnte, en su ubicación solitaria en medio del *peladero*, al otro lado de la avenida. Con su cerco cada vez más verde en el tiempo, fuera de la trama cotidiana de la población. De su bulla, su vorágine y su tiempo, del cual proviene la mayoría de la gente de *Inchiñ Mapu*. Porque la *ruka*, es un objeto que les ha permitido construir un desplazamiento hacia una nueva posibilidad colectiva de emplazarse en la *metrópoli*.

Aparte de los miembros de la organización y las organizaciones *mapuche* que, comparten y convergen en este lugar, el espacio que abre *Inchiñ Mapu*, es hacia los *usuarios*, derivados de un sistema formal de salud. Como también hacia los *extranjeros* que se contactan con ellos, para aprender sobre cosas *mapuche*. Ambas estrategias, son un modo *informal* de sostener económicamente a la organización y sus *necesidades*. Las básicas para seguir proyectándose en el tiempo. Para seguir avanzando en el espacio. Para seguir creciendo como *mapuche* en la *futa waria*.

La sola fisonomía urbana de la *Ruka*, produce una interpelación al transeúnte. Un desafío al paso raudo de las micros que pasan por su costado. Su forma claramente hoy es asociada al pueblo *mapuche* y si alguien que pase no lo sepa, es fácil que cualquiera en la calle se lo pueda reseñar. Anteriores generaciones de *mapuche*, jamás habrían imaginado levantar un *ruka* en la *futa waria*. No, porque no lo hubieran podido *imaginar*, sino porque era bien *sabido* que era muy *mal visto*, presentarse como *mapuche* en Santiago. Frente a ese mismo racismo cotidiano de la sociedad metropolitana, muchas y muchos *mapuche* prefirieron ahorrar sus palabras y ocultar sus apellidos frente a los *winkas*. Pero también muchas otras y otros, los menos, se siguieron *rebelando* contra esto, a su modo. Manteniendo vivo un recuerdo, una historia, un conocimiento, una práctica o un objeto que lo conectaba a los suyos. Con ese origen distinto al relato *formal* del espacio.

La *Ruka* rearticula esa posibilidad de los *sujetos*, de conectarse con otro *tiempo*, con otro *espacio*. Con otros *modos de producción* propios, invisibles, avasallados por la estructura del trabajo y la propiedad que les impone la vida metropolitana. La *Ruka* es un *desafío* en la gran urbe, que evidencia un desplazamiento de la frontera con lo indígena, del lugar que se consideraba debía ocupar el *mapuche* hasta hace algunas generaciones atrás dentro de la sociedad metropolitana. Discriminados y ajenos a la ciudad, bajo la ignorancia y las burlas impelidas por sus apellidos y rostros.

Bajo el influjo de las políticas *multi-culturales* del fin del milenio ya no se ven mal representarse, socialmente, como *mapuche* en el dominio público y eso ha sido un triunfo, como lo consideran muchos a través de esta investigación. Pero otra cosa muy distinta para la gente *no mapuche* es entender *qué es ser mapuche*. Esa es la posibilidad que busca abrir *Inchiñ Mapu*, al utilizar la *ruka*. Abrir un espacio de diálogo entre formas de concebir el tiempo y el espacio muy distintas.

Relata la papay JH...*Sí mira, hay alguna gente, que no es mapuche, que siente respeto hacia nosotros, pero también hay mucha gente, que sigue discriminando, sigue hablando tonteras, que los mapuche son flojos, que los mapuche andan puro peleando, andan quemando camiones, andan haciendo puras tonteras... Eh... sí, que los machis son brujos... Es que aquí existe mucha ignorancia frente al conocimiento o de la vida del mapuche, no conoce mucho sobre eso. Pero nosotros los mapuche, estamos acostumbrados ya a eso, entonces, como que no nos ponemos a llorar si nos dicen indios, estamos acostumbrados.*

El terreno y la *Ruka* configuran un lugar, que permite desconectarse de la lógica productiva de la metrópoli. Que le permita al mapuche y al *no mapuche*, sentir, palpar otro modo de relación con el medio: con la tierra y el terreno que se habita. Otros modos de relacionarse entre las personas, bajo el ritmo circular de la palabra al reunirse en la penumbra de la *Ruka*. Llegar a esto es un propósito y un logro para la organización.

Reflexiona la papay JH: *Nosotros somos muy afortunados acá, porque, en realidad aquí, si tú ves, es un espacio donde lo único que escuchamos son vehículos, yo no converso con nadie de afuera. Entonces la gente que viene para acá, es la gente con la cual nosotros tenemos contacto y desde acá, no molestamos a nadie. Si alguien quiere aprender a tocar trutruca, puede tocarla fuerte y nadie le va a decir nada, en cambio, en mi casa, donde yo vivo, si mi hijo llegara a tocar, les molesta a los vecinos, porque yo vivo en casas pareadas y son sitios muy pequeños, también*

El trawün

Al igual que en la Villa, esta espacialidad está compuesta por familias *mapuche*, que se encuentran y van construyendo un tiempo y un espacio en común como *mapuche*. Como *lof* en la gran ciudad. La lamngen IP relata: *... y lo bueno también, de la organización, que hay gente... la componen familias. y eso ha sido muy bueno, independiente de las diferencias que nosotros tengamos con las familias, pero ha sido muy bueno, porque nos creemos comunidad.*

Similar al caso del *Kom Kim* y el comité *Taiñ Newen Ruka Mapu*, el elemento que da orden y sentido a esta espacialidad *mapuche* es el *trawün*. El espacio de reunión y conversación, al ritmo del mate que se comparte, donde se resuelven los temas que a todas y todos implican. Relata la lamngen IP: *Nos juntamos una vez al mes, hacemos una reunión de asamblea y ahí hablamos temas específicos de la organización, como temas administrativos, proyectos, eh, planeamos qué vamos a hacer durante el año, le ponemos fechas a las actividades, qué sé yo. Pero los otros días del mes, igual nos juntamos, o sea, nosotros, la familia, todos los días está en la ruka, todos los días está en la ruka, porque tenemos muchas actividades y ahora como estamos...bueno, aquí la organización lleva bastante años trabajando el PESPI.*

El *trawün*, es un espacio-tiempo que da continuidad al colectivo que se articula en torno a la *Ruka*, porque configura el lugar del nosotros, el *inchiñ*, en diferentes escalas. Entre organizaciones, entre las familias y al interior de cada familia.

La actividad de la *Ruka*, se sostiene, con las prácticas de todas las familias de la organización. De todo quién quiera darle vida al lugar. Múltiples modos y formas de trabajo colectivo se coordinan al interior de este espacio al calor del *trawün*, para poder producir y sostener la *Ruka* en medio de las condiciones que plantea un sitio eriazo en la precarizada periferia sur del Área Metropolitana de Santiago. Como señala la papay JH: *porque cada persona tiene sus tiempos y tiene sus habilidades también po, porque no a toda la gente le gusta el tema de la medicina. Hay gente que le gusta - bueno, en casi todas las organizaciones pasa- hay gente que le gusta ir a las reuniones, no sé, hay gente que le gusta aprender a hablar mapudungun, hay gente que hace otro tipo de actividades o algunos van cuando hay puro palín o cuando hay Wiñol Tripantu o cuando hay alguna fiesta, ahí aparecen. Pero el sábado, quedamos de acuerdo que todos los sábados de cada mes, nos vamos a juntar y buscamos una estrategia para juntarnos, para que fuera más atractivo, así que estaban todos de acuerdo.*

El turismo

Mientras más iniciativas están andando y más actividades acoge el lugar, más se amplía el conocimiento del medio y las posibilidades de lo que se quiere y puede llegar a hacer. Surge también así la necesidad de más recursos y tiempo a disposición, para nuevas proyecciones que se abren. Frente a lo propio y lo ajeno, bajo los marcos del Estado o fuera de éstos. Todo operando bajo el cobijo de la *Ruka* y su terreno

Relata la lamngen IP: *tenemos bastante vinculación con los centros de salud, con los CESFAM... y por el trabajo que estamos realizando, eh, estamos todos los días acá en la Ruka. Y por las actividades propias que nosotros inventamos poh, de repente. O por ejemplo, ahora estamos con un proyecto de la CONADI, con mapudungun, el sábado hicimos nuestra primera clase, eh... y gente que viene. Por ejemplo, yo ahora estoy haciendo un taller autogestionado de telar, p'a darle vida también al espacio, porque no puede funcionar no más con proyectos poh, no, no, no debe ser. Si los proyectos sirven mucho, mucho, pero tú no podís vivir de los proyectos, no puedes. Una organización no puede funcionar cuando solamente hay un proyecto, tiene que buscar instancias y tiene que buscar, eh, espacios para poder desarrollar.*

El camino recorrido por *Inchiñ Mapu*, les ha enseñado que no se puede persistir o plantear una agenda *mapuche* en esta metrópoli, sólo sometido a la disponibilidad de recursos del Estado o de los funcionarios y gobiernos de turno. Sino que se deben explorar más caminos, no sólo por la cuestión de los recursos, que es indudablemente necesaria, sino también para abrir otras posibilidades de socialización del tema *mapuche*, que sumen a este tiempo histórico de renacer como pueblo.

En esa búsqueda y por los vínculos que desarrollan con el mundo universitario desde hace años por el tema de la salud, es que resulta frecuente que sean contactados por estudiantes extranjeros de intercambio o de visita en el país y que quieren conocer algo de la cultura *mapuche*. El cambio de paradigma de reconocimiento hacia los pueblos indígenas, la apropiación que ha hecho el propio Estado de la imagen *mapuche* como patrimonio país, así como el eco internacional que han adquirido los conflictos en el sur del país, han influido la imagen del *mapuche* y sus expresiones culturales adquieran un interés creciente para los turistas internacionales. Sobre todo en la última década, como les queda claro en *Inchiñ Mapu*..

Cuenta la *papay JH*: *trabajamos turismo también, el turismo que nosotros realizamos durante el año. A veces son dos visitas turísticas que tenemos en el mes y todos los turistas son extranjeros, no son de Chile. Son los gringos que quieren conocer a los mapuche [risas]. Nosotros les presentamos un programa, que tiene que ver con una recepción espiritual, se les hace una rogativa... eh, bueno, se habla un poco del altar mapuche, después viene alguna charla, sobre temas que a ellos les interesa, porque nosotros les mandamos también, a ver qué temas les interesaría. Entonces ellos pedían, la gran mayoría, el conflicto mapuche. Entonces ahí se prepara también material y los que saben hablar un poco de castellano y los que no, vienen*

con traductores, porque aquí nosotros ninguno habla inglés, el José que habla un poquitito. [Risas] Y eso po. Y después de eso, se hace una degustación de comida típica y yo también les hablo de medicina y después salen a jugar palín y todo eso. Es que depende del horario también, porque algunos vienen, por ejemplo, toda la mañana, llegan a las 9 hasta las 4 de la tarde. Entonces a veces hay que recibirlos con desayuno y se quedan a almorzar y algunos vienen por dos horas y depende del horario que ellos tengan, es cómo también nosotros nos adecuamos al programa.

Una de las claves de esta práctica y a la vez su paradoja es que, no siendo una actividad priorizada por ellos mismos, porque su foco de trabajo está en su propia gente, es una actividad que se ha vuelto relevante para la organización debido a la alta demanda que tienen. En gran parte, la razón de esto es una cuestión de localización y el equipamiento disponible, porque muchos de los extranjeros que llegan están de paso por Santiago y muchas veces no tienen tiempo o los contactos como para llegar a una comunidad en el sur del país. Donde además es muy probable, no estén reunidos en un mismo lugar, todos los elementos que aquí se les presentan, como la *Ruka*, el *nguillatue* y el *paliwe* (donde se juega *palín*). O la posibilidad de los conocimientos que aquí se le presentan como la espiritualidad, el conflicto o la medicina, en un lenguaje y un contexto más accesible, a pesar de la diferencia de idioma.



Ilustración 29: Actividad de recepción de turistas. Fuente: Inchiñ Mapu

En este sentido, las visitas turísticas se han convertido en una forma importante de generar ingresos autónomos, pero también de socializar la problemática *mapuche*, tan poco visible en el ámbito metropolitano para una gran mayoría de los habitantes de esta misma urbe.

La medicina intercultural

Uno de los principales aspectos en que invirtió recursos la organización, fue en las adaptaciones físicas hechas a la *Ruka*, para acoger el modelo de medicina intercultural que por más de 15 años fueron madurando y que, hoy, desarrollan bajo el alero del PESPI.

El objetivo primigenio de este programa estatal se planteó como un modo de acercar a la población usuaria *indígena*, al sistema de salud pública, bajo tres principios de implementación: equidad, interculturalidad¹¹⁸ y participación. Sin embargo, en el caso de *Inchiñ Mapu*, la realidad metropolitana determinó con el tiempo, que mucho más gente *no mapuche* terminara siendo derivada con ellos.

Dado los principios propuestos por el programa cada modelo de intervención, cada lugar, cada organización *mapuche* dan expresión a una forma particular de atención. Lo que estandariza el programa son los modos de interacción que se establecen con los profesionales de la salud y el sistema de seguimiento a la gestión y atención de usuarios.

Como revela Carmona (2017) una importante cantidad de las actuales *pu ruka* que existen hoy en el A.M. de Santiago se relacionan con el desarrollo de este programa. Al respecto la autora también distingue entre dos grandes tendencias aquellas *ruka* que trabajan con *machi* y las que no.

Inchiñ Mapu trabajó con *machi* durante algunos años, pero desde hace cuatro optaron por no hacerlo¹¹⁹, debido a una serie de inconvenientes que les presentó esta forma de trabajo para llevar el seguimiento de atención a usuarios. Esto lejos de ser un inconveniente, los motivó a inventar nuevos

¹¹⁸ Según las definiciones del PESPI: se entiende como interculturalidad en salud, a las interacciones dialógicas que permiten visibilizar y conocer las diversidades socio-culturales presentes en la población usuaria de un centro de salud. Se entiende también como interculturalidad en salud, a los esfuerzos dialógicos que lidera el personal de salud, con el objetivo de cubrir necesidades de accesibilidad, atención culturalmente pertinente y satisfacción de usuarios, usuarias y comunidades con matrices socioculturales diversas.

¹¹⁹ A la fecha de las entrevistas hechas el año 2015.

caminos para intersectar el conocimiento *mapuche* sobre la salud y la enfermedad, con el conocimiento *winka*. En base a ese encuentro es que toman sentido también las adaptaciones físicas que se le hacen el recinto y que se mencionaron en un punto anterior.

Señala la papay JH: *este modelo del que nosotros nos hicimos cargo, responsablemente, era complementar con nuestro sistema, a usuarios o a personas, que tuvieran esa calidad de, con problemas de salud mental, llámese depresión, por ejemplo. Mucha gente con depresión, familias mapuche, familias no mapuche. Entonces, nosotros con este modelo, que nosotros creamos, complementamos ese tratamiento que llevan con los profesionales que están en los consultorios.*

Complementa la lamngen IP: *Entonces estos pacientes o usuarios, vienen para acá a la ruka y aquí las chiquillas, bueno, les hacen una oración, primero se les saluda, se les recibe a las personas, se les hace una oración, eh... se les hace masaje, en el cuerpo, eh... se les dan yerbas también, para diferentes dolores, eh, Se hace una convivencia también, una vez al mes, con los usuarios, porque como trabajamos con tres consultorios diferentes, entonces, una vez cada 15 días nos juntamos, a todos los usuarios para que ellos se conozcan, se compartan experiencias y se cree un grupo, ¿ya? Eh y también trabajamos con personas, cuidadores de postrados. ya, con cuidadores de postrados, eh, porque los cuidadores, ellos eh, siempre tienen dolores musculares, dolor a los huesos, porque como mantienen a estos postrados, hacen mucha fuerza y la mayoría de esta gente, cuidadores, son puros adultos mayores, que cuidan a otros adultos mayores y siempre están como encerraditos en las casas, porque no pueden salir. Entonces esta es la instancia donde ellos pueden venir a relajarse, a que se les haga un masaje, que se les haga una atención, a conversar, bueno, a la gente también se les hace sahumero, ¿ya?, se les entrega yerbas para el baño, para el tema de las energías, yerbas que son traídas desde el sur poh, ¿ya? Y también trabajamos con un grupo de personas adictos, que los derivan desde el COSAM. Entonces tenemos como esta red.*

El lugar impacta en los usuarios, la mayoría habitantes derivados de las mismas y densas poblaciones aledañas del sector. Los enfrenta a una nueva condición física del espacio, que los lleva a otro lugar, a otro tiempo, a otras prácticas que desconocen al momento de llegar ahí. Los enfrenta a otras maneras de pensar la salud y la enfermedad, que con el correr de las semanas cobra sentido en sus mentes, en sus cuerpos y por tanto en sus tratamientos.

Relata la papay JH: *nosotros sabemos que esas cosas, nosotros las podemos tratar, con nuestro modelo. Y hay mucha gente que, ha dejado las pastillas, por ejemplo -porque la gente va por una cosa y se enferma de otra- entonces, nosotros viendo -no siendo tan súper inteligentes- bueno ¿cuánto tiempo lleva usted con el sicólogo? Llevo 6 meses... O lleva un año, otros llevan como 4 años. O sea, 4 años tomando pastillas para dormir, para que te quite la ansiedad, ¿cómo está ese hígado? Y en el consultorio no te dan nada, ni siquiera le indican las consecuencias que te puede acarrear el ser crónico, el ser dependiente de pastillas. Entonces, ¿ahí qué entregamos nosotros? Entregamos infusiones, lawen ¿cierto? Para limpiar y proteger el hígado. Entonces mucha gente pensaba que esas hierbitas que nosotros entregamos, era para la depresión y decían, ahora me siento mejor. [Risas] Es que ustedes no están tomando hierbas para la depresión, ustedes están tomando hierba para otra cosa. Bueno y otras cosas que nosotros hacemos, que son propias nuestras...*

Durante los últimos años el número de derivaciones ha ido en aumento considerablemente, hasta llegar casi a las 300 atenciones mensuales el último año (2014), un número inimaginado para las expectativas originales de las cinco personas que conforman el equipo de salud. Con ello también aumentó considerablemente la dinámica de ocupación de la *Ruka*, abierta ahora a la lógica de la atención pública, pero sin ser dejar de ser un lugar *mapuche*, antes que todo, según el propio manejo que le da el equipo de *pu lamngen*.

Al respecto comenta la papay JH: *el año pasado fue un desafío y fijate que no fue difícil, porque nosotros hicimos lo que sabemos, no tuvimos que inventar nada. Lo primero que hicimos fue conversar con la gente y presentarnos, quiénes somos nosotros, por qué somos mapuche, por qué nos sentimos diferentes, cuál fue nuestra formación, o sea, contarles eso. Contarles la importancia de la vida y, como dicen algunas *winkas*, la misión que vinimos a hacer sobre la tierra. Porque casi todos los *chiquillos* que están con este problema, bueno, ellos no nacieron adictos, en el camino se hicieron... y siempre hay una razón. Y la razón principal, es la debilidad que tiene la persona y busca lo más fácil. Y ahí pierde todo, pierde su dignidad, el autoestima. Entonces nosotros reforzamos esa parte, pero también con hartos cuidado, con hartos afectos... Y enseñarles cosas como muy nuestras, por ejemplo, jugar *palín*, qué lo que es el *palín*, eh... cómo se saluda, eh... por qué nos vestimos con atuendo... cosas así.*

En la *Ruka*, como lugar abierto a la metrópoli, a la multiplicidad, se cobija el encuentro y se vuelve a posicionar la palabra, los actos como protagonistas, antes que el artificio técnico y la visualidad que hoy inunda lo público. Aquí

es otro el modo de colocar las cosas en común. Es otro modo de dar lugar al hecho intercultural, que propone el discurso público del Estado, pero que siempre ha construido *Inchiñ Mapu*. Aquí siempre se invita, se recibe y se abre la palabra al otro, desde lo mapuche.

Cierra su reflexión la papay JH: *lo más impactante fue el día de la clausura del año, porque hicimos un almuerzo y ellos se organizaron, hicimos un asado, trajeron su ensalada, bueno, nosotros también pusimos otras cosas y vino el Director del COSAM, la sicóloga del COSAM, la siquiata, todo el equipo vino. Y ellos empezaron a contar po, a contar que cómo había sido venir acá, a la ruka. Y yo ahí me emocioné, o sea, todos acá nos emocionamos, porque ellos hablaban cosas no fantasiosas, si no cosas y cambios que ellos habían tenido acá.*



*Ilustración 30: Encuentro de Red Salud Warriache en Centro Mapu Lawen.
Fuente: Red de Salud Warriache*



*Ilustración 31: Encuentro con estudiantes beneficiarios programa "Actuar a tiempo de SENDA.
Fuente: SENDA, Gobierno de Chile*

8.3.4 Una Ruka y un Nguillatue, un lugar fuera de la metrópoli

Una *ruka* y un *nguillatue*, surgen como dos elementos sacados fuera contexto entre medio del paisaje metropolitano. Fuera del tiempo y del espacio en que les corresponderían estar naturalmente insertos. Ni su forma, ni su materialidad, ni su situación legal, en apariencia, se relacionan con los procesos de producción y dominio aquí se desarrollan. Así como tampoco ya casi lo es dentro de las dinámicas que hegemonizan las actuales áreas rurales del sur del país. Sin embargo, ahí están desafiando la obsolescencia y el abandono del mercado, ocupando el vacío que dejó la planificación territorial.

Donde la racionalidad hegemónica de espacio no logró consolidar su interés, ni posición, la proyección colectiva de una organización *mapuche*, otorga un nuevo sentido al espacio y hace aparecer un nuevo lugar. Para sí y para la metrópoli. Los conocimientos desplazados de su origen, como sus portadores, se vuelven a emplazar en otro espacio-tiempo, co-existiendo con lo que allí ocurre transformando su entorno y siendo transformado por éste. Toda la cotidianeidad que aquí acontece se relaciona con las dinámicas de la metrópoli que la circunda. Usuarios de un sistema público de salud, turistas extranjeros, funcionarios públicos, etc, frecuentan y dan vida al lugar. Sin embargo, a su vez mucho de eso que acontece, con lo cual vienen a encontrarse, no tiene ninguna relación alguna con la racionalidad, ni la temporalidad que esa misma metrópoli les impone.

Entrar a este lugar, tras el cerco verde que lo circunda, la fisonomía y la bulla de la vida metropolitana queda atrás, tal como alguna vez se lo propusieron en *Inchiñ Mapu* en su búsqueda de terrenos. Es abrirse a la posibilidad de comprender y participar de *otro* tiempo y *otro* espacio, no del pasado, sino del presente, en co-existencia. Es abrirse a *otro* relato, que reconoce en ese pasado también un sentido de futuro.

Porque quienes se reconocen, organizan y proyectan como *mapuche* frente a la metrópoli, ya sea en el *Kom Kim*, en la Villa Mapuche o en *Inchiñ Mapu* no lo hacen con un sentido folklórico, ni conservacionista, como lo establece la mirada patrimonial y culturalista del Estado. Sino por el contrario lo hacen con la voluntad de incidir en el futuro. De permear al medio y las nuevas generaciones, revitalizando y reactualizando elementos, prácticas y conocimientos propios, que les permiten persistir en el tiempo frente a las inevitables transformaciones del entorno en que se insertan

Señala la lamngen IP: *Nosotros no, no aspiramos a quedarnos aquí hasta que nos llegue la hora. Nosotros estamos, en algún momento, nosotros*

vamos a irnos al sur... sí, más que a la agrupación, a mi familia...a mi familia. Eh, irse pal sur, ir a trabajar allá. A lo mejor, hacer algo parecido allá, a lo que hacemos acá. ¿Por qué no?, sí, se podría lograr. O de turismo, lo que sea. Ocupar lo que tenemos, la poquita tierra que tenemos en algo para ofrecer. Tampoco la idea es ir a echarse allá en los huevos, ni mirar la naturaleza y las estrellas, porque nadie vive de eso.

Su madre, la papay JH, ratifica estas intenciones: *tengo tierras que me heredaron mis padres y mi marido también tiene tierras, si nosotros tenemos donde irnos para el sur. Mi marido viaja todos los meses al sur... Así, con harto esfuerzo, hicimos la casita. Primero teníamos una media agua de 3 x 6, después, así de a poquito nos fuimos ampliando. Ahora ya somos ricos, porque tenemos cocina y baño. [Risas]*

La utopía del retorno a las tierras del sur, es una reflexión que atraviesa a todos los sujetos y organizaciones *mapuche*, que trazan un lectura sobre lo que ha sido su devenir como familias en el espacio. Los atraviesa y divide, porque en esa comprensión están quienes creen en esa posibilidad y proyectan su trabajo en ese sentido; y quienes no lo ven viable, o no les interesa, y se proyectan como *mapuche* estando en la metrópoli. Pero en ambos casos, alimentan ese sentido de futuro en una mirada a su origen y no en las coordenadas del futuro del progreso material, impuesto por la lógica de la acumulación que configura la dinámica de la metrópoli.

En este sentido el proceso del *nguillatue* y la *ruka*, es un puente hacia esa posibilidad. Reflexiona la papay JH: *Yo creo que nuestro pueblo, tiene muchos estrategas y creo que todos hacemos algo, estratégicamente, o sea, como una forma de resistencia también. O sea que yo, como presidenta o como coordinadora de este programa, eh... también esto es una lucha, también es una lucha. Decir, nosotros sabemos esto, nosotros estamos ayudando a esto, nosotros queremos saber, quiero que nos entiendan, quiero que se sepa, ¿Ya? Otros hermanos, en otros territorios, tienen su propia forma de luchar, de reclamar. Obviamente nosotros somos un solo pueblo, siempre vamos a estar de acuerdo, como una nación, pero no podemos estar en todas las trincheras, porque nosotros cuando éramos jóvenes, igual anduvimos en las marchas, anduvimos en que hubiera una ley indígena... Pasar todos esos procesos en dictadura, desde el golpe para adelante.*

La persistencia de la espacialidad de la *Ruka* y el *nguillatue*, y su conjunción, es parte de una de esas tantas luchas y remiten a una trayectoria particular y colectiva en el tiempo y el espacio. A la historia y cosmogonía de un pueblo. Quien la desconoce por haber nacido en la metrópoli la descubre

al habitarla. Quien la sabe, pero la extravió en su desplazamiento, también la recupera al habitarla.

Al permanecer en la penumbra de la *Ruka*, donde la fisonomía de los rostros y los cuerpos desaparece al calor de las sombras bamboleantes proyectadas por el fogón, el *kütral*, cobra protagonismo la palabra y el *nuträm* (conversación), que con su ritmo conduce a todas y todos de regreso a ese tiempo y espacio propio de conocimiento.

Al ceremoniar el *nguillatun*, activando y completando con el rito el *nguillatue*, también se trae al presente ese tiempo y espacio propio, donde espíritus antiguos y nuevos, donde seres materiales e inmateriales cohabitan, dando forma con sus mensajes a un destino que sigue conduciendo hacia un futuro como pueblo.

En la completitud de ambos actos y lugares, pasado, presente y futuro vuelven a ser uno y se recompone un sentido histórico propio del espacio, como pueblo. Ese sentido que no está recogido ni en las formas, ni en la temporalidad dispuesta por el Estado, ni la metrópoli, cuyas fisonomías desaparecen al momento de desplegar toda la profundidad de estas espacialidades.



Ilustración 32: Ceremonia de finalización de encuentro Red de Salud Warriache, junto al Rewe.
Fuente: Red de Salud Warriache

8.4 La Marcha del 12: el *weichan* en el corazón de la metrópoli

El 12 de octubre es una oportunidad para comprender que en el Chile de hoy, después de más de 200 años de historia como país, cohabitan nueve pueblos indígenas que, a través del tiempo, han sabido cuidar sus raíces. El compromiso es contribuir a la calidad de vida de los pueblos indígenas desde la visión del “buen vivir”, concepto de profundo sentido en la cosmovisión de los pueblos indígenas latinoamericanos, relevando desde las políticas públicas el equilibrio entre el individuo, lo colectivo y la naturaleza.

Alberto Pizarro, Director Nacional de CONADI, (2015)

Mientras el 12 de Octubre del año 2015, el director de CONADI emite esta misiva, la Marcha Mapuche de ese año, por segunda vez en su historia, baja por la calzada sur de la Alameda hasta alcanzar el palacio de gobierno, La Moneda. Va encabezada por un extenso lienzo que copa las seis pistas de la calzada que lleva escrito: *Kiñe Kunuwaiñ Taiñ Weichan. ¡Inkallaiñ taiñ Wallmapu!!* Traducido abajo: *Nuestra lucha es una sola. Defendemos nuestro territorio.*

Lo portan *mapuche* de Santiago y *pu werken* de comunidades del Sur del país. En la medida que se acercan a La Moneda, avanzan con paso rápido, seguidos por grupos dispersos de personas que avanzan tratando de no romper la columna principal de la marcha, en medio de escaramuzas que se suman en sus bordes. Éstas son sostenidas entre jóvenes y carabineros, anónimos ambos, de rostros cubiertos, ya sea por capuchas, cascos o escudos. La columna la componen miles personas. Familias completas; colectivos políticos, artísticos y culturales; personas mapuche, chilenas y de otros pueblos originarios, que avanzan con paso rápido por la Alameda, tratando de seguir el ritmo del grupo que lleva el lienzo principal que encabeza la Marcha. Todos tratando de no romper la continuidad de la columna, mientras en cada esquina más próxima a la casa de gobierno, se presenta una relación cada vez más tensa, entre los marchantes y la policía.

Los más antiguos no recuerdan haber visto nunca una Marcha del 12 con tanta presencia policial. Ni tampoco con tantas y tantos jóvenes encapuchados en la calle. Sin embargo, al parecer nadie se propone interrumpir el caminar que se lleva. Tampoco se trata de la ocasión más desventajosa de la cual tengan memoria, porque las primeras marchas a fines de los años 80, del S.XX, como recuerdan del peñi PC, la papay JH o el peñi JP, se dieron en un contexto en que había que ir contra todo, para ser

realizadas. No estaban autorizadas y muy pocos se atrevían a salir a la calle con sus vestimentas, porque la discriminación social hacia los *indios*, aún pesaba en el ambiente capitalino. En aquellos años, con las 50 o 100 personas que se juntaban en Pza. Italia se avanzaba, ya hubiera que encarar a carabineros o detener el tráfico, la columna de mujeres y hombres *mapuche*, bajaba por la Alameda hasta subir el Cerro Welén.



*Ilustración 33: Marcha sin año exacto, cuando estaba efervescente el caso de Quinquén.
Fuente: Organización Meli Wixan Mapu*

La *Marcha del 12* surge el año 1989, ad portas de la conmemoración de los 500 años de la llegada del *winka* al continente. Es un modo de confrontar la significación naturalizada como *positiva*, que se le atribuía a este *acontecimiento*, hasta esa época, dentro del espacio formal propiciado por el Estado. La levantan *pu mapuche* desplazados en la *fita waria*, los cuales, ninguno participa hoy de su organización. Varios han muerto; otros dejaron de asistir; y otras y otros todavía marchan como una más, con los suyos, entre la muchedumbre.

La Marcha nace como un acto de rechazo, frente a una temporalidad impuesta. Como un acto de resignificación en el espacio frente a una racionalidad que hegemoniza su conocimiento. Marchar desde Plaza Italia hasta ascender el cerro *Welén*¹²⁰, como ocurre en su primer trayecto, es un acto simbólico de descolonización, que cobra suma importancia para las organizaciones *mapuche* que articulan esta espacialidad en aquella época. A través de ésta, recuperan la enunciación, en lengua propia, de un lugar simbólico como pueblo, que había permanecido cautivo bajo la historia colonial de la metrópoli. Devuelven su toponimia original al *wingkul* (cerro), suprimida por el *winka*, al uso público del presente, abriendo una temporalidad distinta en el espacio institucionalizado. Aparece otro modo de leer la metrópoli, otorgando un nuevo (viejo) sentido al espacio.

La Marcha del 12 es un desplazamiento a través del cual se resignifica el relato de la metrópoli histórica y contingente. Es la producción de un proceso de organización colectiva que busca romper con la continuidad del relato colonial del espacio que sostiene el Estado de Chile, hasta inicios de la década de los noventa del S.XX, cuando todavía la fecha del 12 de Octubre, se le otorgaba una connotación de celebración. Cuando todavía se le significaba, única y exclusivamente, como una fecha que marcaba la llegada de la luz civilizatoria de occidente, sobre un continente lleno de indígenas, retrasados en el tiempo. No conocedores de Dios, primero. No conocedores del progreso, después.

La Marcha es una manifestación más dentro de un espacio-tiempo más amplio, de despertar indígena, que se produce a través del continente, a fines del milenio. Con una serie de movilizaciones que desarrollan cientos de comunidades y pueblos originarios, en respuesta a esta marca temporal del colonizador europeo. Movilizaciones que se detonan no sólo contra su simbolismo histórico del pasado, sino frente a las vigentes consecuencias que persisten en el presente, fruto de ese proceso de colonización del espacio

¹²⁰ *Welén*, en la interpretación mapuche usual del término, se dice que viene de la voz *wanglen*, estrella. Un lugar de importancia estratégica y ritual apropiado por los colonizadores *inka*, quienes construyeron una *waka* en su cumbre.

que comienza aquí y que continúa bajo el imperio de los Estados nacionales primero y el Mercado Global después.

Pero la Marcha del 12 de octubre también es otra de las trayectorias que adquiere en la fúta waria, la rearticulación organizativa y política del mundo mapuche, que se desencadena tras la implementación del DL.2568 de 1978, por parte del Estado de Chile y que pone en marcha la llamada Contrareforma agraria. Un proceso que impone la cancelación de las tierras comunitarias mapuche y la pérdida del reconocimiento de la calidad de indígena de éstas y de los sujetos que habitan en ellas. La Marcha del 12, es una espacialidad que se piensa y surge en esta particular etapa de despojo, que comienza a afectar a las y los mapuche, bajo la implementación del proyecto neoliberal al interior del Estado-nación chileno.

Por eso es una instancia que permite problematizar las temporalidades que co-existen en ese proceso de desposesión y desmantelamiento de las condiciones de vida, materiales e inmateriales, que afectan al pueblo mapuche en su desplazamiento a través del espacio. Enfrentado a la presión de la continuidad de un proyecto de colonización económica de sus territorios por parte del Estado. Pero también a las múltiples temporalidades que co-existen en la metrópoli.

La Marcha nace de organizaciones y sujetos mapuche desplazados hacia la mayor metrópoli del país, que se logran articular y levantar, en aquellos años post 1981, cuando termina la aplicación del DL 2568. Se articulan bajo la necesidad de recuperar y revitalizar elementos, tanto culturales como políticos, propios de su organización como pueblo. Elementos con los que enfrentan el genocidio legal dispuesto por el Estado, así como al destierro económico, que padecen como sujetos y familias tras la implementación de este Decreto, que afectó a todas las comunidades reduccionales mapuche del sur del país. Una imposición legal que produjo rupturas, ventas y pérdidas de muchas líneas de sucesión de tierras, para tantas y tantos, que se vieron obligados no sólo a migrar, sino a quedarse definitivamente como desterrados en el área metropolitana de Santiago.

La Marcha del 12, es una espacialidad que surge en contra-racionalidad a la hegemonía de un particular momento de producción del espacio, en que se transita hacia un nuevo régimen democrático-neoliberal, bajo la tutela del Estado. Frente al cual, la población mapuche y otros pueblos indígenas del país, se organizan, presionan y negocian, para recuperar formas de reconocimiento institucional hacia su población, como hacia sus reduccionadas y fragmentadas tierras.

Hoy a la marcha asisten miles de personas, mapuche y no mapuche, siendo la expresión que ha adquirido en el tiempo la trayectoria de un acto de irrupción en el espacio público metropolitano. Nacido con el fin de subvertir los significados de un espacio hegemónico, producido bajo los ritmos de la temporalidad colonizadora del Estado. En la actualidad, la Marcha del 12 se ha mapuchizado¹²¹, bajo el tenor sobre todo de las cosas que hoy afectan al pueblo mapuche en la contingencia. Como pueblo sometido a nuevos procesos de producción del espacio, de colonización territorial del Estado.

Hoy convoca a quiénes se sienten representados o adhieren a alguna de las diversas aristas que esta situación implica, ya sea en lo territorial, político, cultural o existencial. Por lo tanto, tiene una convocatoria en todo el amplio espectro que esto pueda interpretar a los asistentes y que marcan ese caminar mapuche hoy a través de la gran metrópolis globalizada del país.

8.4.1 Inserción urbana: un desplazamiento a través del centro histórico

Todas y todos quienes colaboraron con esta investigación, convergen en esta espacialidad en algún momento de sus vidas. Algunos como convocantes, otros como asistentes. Todas y todos se encuentran este día en Plaza Italia, no sólo con los suyos, sino que también con muchos *pu peñi*, *pu lamngen* y *pu wenuy* (amigos) con los que, una vez al año, se avistan aquí y comparten algún saludo o una palabra. Sobre todo, con quienes se está distante, durante el resto del año, en esa extensa metrópoli.

Este día todas y todos asisten como *mapuche* al mayor evento del año que los concita en el centro histórico de la metrópoli. Proviene de lugares muy distantes, pero estructuralmente no muy distintos entre sí. Vienen a compartir ese modo eventual de *encontrarse*, como *mapuche*, ese día, en ese lugar. Cada año la convocatoria es más masiva y cada año son más heterogéneas las formas en que se manifiesta ese *modo* de *sentirse mapuche* en la capital, ese modo de representarse como tal, según lo interpreta cada marchante, familia o colectivo que llega.

Se encuentran, así como lo hicieron en el Parque Quinta Normal y sus alrededores, anteriores generaciones de desplazados *mapuche*, cuando

¹²¹*Mapuchizarse* un concepto de uso frecuente sobre todo entre jóvenes mapuche urbanos y hace alusión al acto de ir asumiendo y transformando un modo de ser cotidiano en la medida que se toma conciencia de que se es mapuche, entre gente nacida en la ciudad. Esto aplica también a gente no mapuche que va insertando en los códigos de la sociedad mapuche. Curín (2013) retoma en su trabajo este concepto.

recorrían las cantinas y locales de baile de este sector de la ciudad, al bajar del tren, provenientes desde el sur. En ese tiempo anterior, en que los abuelos y abuelas, los padres y madres de muchos de los que hoy asisten a la Marcha, se conocieron y casaron entre *mapuche*. En la evocación de esa generación, la Quinta Normal, es una espacialidad, de encuentro *mapuche*, que surgió bajo las condiciones de inserción que enfrentó cada uno, dentro de un nuevo orden. Dentro de un nuevo sistema de organización del espacio, que se impone en sus vidas cotidianas en esa primera etapa, de llegada a la *fita waria*.

Santiago, la capital del país, es donde se someten y aprenden a llevar las formas y modos de vida de los *chilenos*. Y la Quinta Normal fue ese espacio-tiempo, de domingos de día libre, cuando salían la mayoría de sus trabajos *puertas adentro* en panaderías y casas del *barrio alto*. Bajo regímenes de trabajo sin horarios semanales establecidos. Es la ventana de tiempo propio, que se brindan para encontrarse entre *pu mapuche*; bajo, y más allá de, las formas productivas con las que deben, obligatoriamente, articularse dentro del sistema de vida capitalino. En una época, en que era *naturalizado*, que los *indios*, ocuparan esas plazas de trabajo. Un trabajo racializado, evidencia del colonialismo reproducido al interior del Estado chileno, según plantea Antileo (2015).

Hoy la Marcha del 12, también es una espacialidad de encuentro *mapuche* en la *fita waria*, como lo fue la Quinta Normal. También supeditada a la estructura productiva que llevan los actuales *mapuche* en la metrópoli. Transcurre el lunes que el Estado declaró como feriado legal, a partir del año 1991, bajo la denominación *Descubrimiento de dos mundos*. Antes se hacía el domingo más cercano a la fecha del 12 de Octubre. Días en que la mayoría de la gente *mapuche* no trabaja, ni estudia y puede asistir masivamente a la Marcha.

Esta movilización es un modo de encontrarse y atravesar el casco histórico de la metrópoli como *mapuche*. Es un trayecto simbólico a través de un territorio que fue desposeído hace siglos y sobre el cual se avanza disputando, temporalmente, las significaciones hegemónicas sobre el espacio construido hoy. Resultado de ese permanente proceso colonización del espacio iniciado a partir de la fundación de esta ciudad y sostenido desde aquí hasta el presente. Ayer como Capitanía General, hoy como Estado republicano.

Plaza Italia, el lugar de encuentro

Aquí nosotros salimos...bueno, está la Gladys, estoy yo, está la Juanita, están los otros de acá y todos aquí. Nosotros salimos en marcha pa allá.

Nos juntamos todos en la esquina y casi llenamos una micro. ¡Y así, cuánta gente llega! Gente de Peñalolén, de Puente Alto, con sus lienzos, con sus vestimentas...

Como relata la lamngen AH, sale temprano a la Marcha ese día, con sus *karukatu* (vecinos) de la Villa Mapuche. No son todos, pero son un número importante. Son varios de los que formaron el comité y que soñaron con ser un *lof* en la ciudad. Familias completas con sus niñas y niños, salen juntas con sus atuendos, instrumentos, banderas, matés y ramas de *maqui* o *foye* (canelo), si es que alguien las ha conseguido. Tal como lo hacen cientos de otras familias *mapuche* ese mismo día. Se bajan en Plaza Italia y se encuentran con los que también vienen llegando con sus atuendos, lienzos, banderas e instrumentos, provenientes de otros lugares alejados del centro de la metrópoli.

Poco a poco, la esquina sur-oriente de Plaza Italia, se va copando de personas, colores y ruido. El ambiente es más bien familiar, musical y colorido. Aunque nunca hubo problemas de desorden público, desde el año 2013, el lugar es acordonado con vallas, por orden de la Intendencia Metropolitana. Única entidad pública que se relaciona con esta espacialidad, por cuanto en ésta recae la potestad sobre la autorización de toda manifestación pública realizada en el centro de la ciudad (en coordinación con carabineros y el municipio). Es el único ente estatal que interlocuta con los convocantes y tiene incidencia en la forma de la Marcha, respecto sólo del trazado autorizado, en una espacialidad que ha sido producida fuera de los fondos de cualquier oferta de la política pública, y más bien en permanente crítica y rechazo a ésta. Aunque muchos de quienes asisten, como individuos e incluso organizaciones, están sujetos a mecanismos de subsidiariedad del Estado en sus vidas cotidianas en la metrópoli. La Marcha es producto de la autogestión de los convocantes y de muchos de los convocados. De sostenerse como colectivos organizados con autonomía del Estado, como plantea permanentemente la lamngen PL y el peñi PC en los *pu nutram*.

Comparsas de otros pueblos, prueban sus instrumentos. Grupos de danzas *aymarás*, negras y mestizas calientan sus cuerpos. Mientras más de algún *purrún* (baile mapuche) se escucha en el aire. Varios colectivos chilenos y *mapuche* despliegan sus lienzos y más de algún grito por el pueblo *mapuche* se toma el ambiente por un momento. La figura del *wenu foye* (canelo del cielo), bandera del pueblo-nación *mapuche* desde el año 1992, se alza en coligües y se replica en cientos, quizás miles, de poleras y gorros de los que van llegando. Junto con ella, la bandera del *wenuñilfe*, el lucero del amanecer, emblema existente ya en el siglo XIX, conservado en muchas comunidades del sur del país y que también ha adquirido masividad en la

metrópoli en los últimos años. Todas y todos esperan a los familiares y amigos con los que van a marchar, mientras se aguardan las palabras de los *pu werken*, venidos desde las comunidades del sur y que darán inicio a la marcha.

Relata el peñi CV: *Sí, desde que llegué acá (a Santiago desde Osorno), el 2009, que fui yendo siempre. Pero... a no ser, que me vaya al sur. Como se transformó como un feriado infame, como que al principio era feriado por el día de la raza y ahora, por suerte, ha tomado como otros tintes. Se habla más del día de la resistencia, que del día de la raza. Pero, he aprovechado a veces, de viajar poh. Pero las veces que he estado acá, he ido como con la gente del hogar (Hogar de estudiantes mapuche de Santiago). Vamos con un lienzo, cosas así. Y después nosotros optamos por las clases del Kom Kim, como hace unos tres años. Igual llevamos harto. Es que juntamos a toda la gente de los cursos y les decimos: ¡ya!, nos vamos a preparar pa la marcha. Por ejemplo, una clase la dejamos directamente como a hacer cartulinas, lienzos... sí poh. Entonces es bonito, porque llegamos a Plaza Italia y nos juntamos. Y somos como 60 personas o 40. Y después ya se dispersan, porque queda un poquito la embarr'á, pero...nos juntamos harto. Y creo que el 2011 (alude al año 2012) fue, que salimos todos, como con pancartas, con un lienzo y todo y después nos juntamos como a hacer un matetun (tomar y conversar en torno a la circulación del mate) como afuera del parque (Forestal), del Museo del MAC. Y ahí nos juntamos y era bonito, porque cada uno, como que compartía y después se iban. Pero nosotros siempre nos preparamos como Kom Kim p'a la marcha. Entonces dedicamos como una clase, directamente: ya, ¿qué es lo que diría usted? Y ahí aprovechamos de, de pasar contenido. Entonces, fijo una clase, dejamos de Kom Kim, para preparar el sesgo de salir con... y en mapudungun. Entonces, como que salen con lienzos en mapudungun y con la traducción abajo. Como que, hay una cuestión de subversión, que la letra en mapudungun, va más grande que la otra (risas). Es también como marcar presencia, de que sea.*



Ilustración 34: Marchantes reuniéndose en Pza. Italia. Foto: Mauro Fontana

En Plaza Italia, el punto de concentración, resulta extraño ver a alguien solo, o que no porte algo que identifique su participación en esta marcha. Tal como sucede con los *pu kimelfe* y *pu chillkatufe* del *Kom Kim* que vienen con el peñi CV. Siendo un grupo amplio y diverso como colectivo, compuesto no sólo por *pu mapuche*, construyen un lugar común en la metrópoli, a partir de la revitalización del *mapudungun*. Probablemente entre ellos, no todos están al tanto de quiénes son los *pu werken* que vienen desde el sur, aunque casi todos conocen y comparten los aspectos más generales, de las situaciones que afectan hoy las comunidades del sur del país. Por eso, también hoy están aquí. Desde el *mapudungun* llegan hasta aquí.

También muchas y muchos asisten a esta Marcha desde antes de participar en sus espacialidades de origen el caso del *Kom Kim*, la *Villa* o la *Ruka*. Muchas y muchos llevan años viniendo y han transitado a través de distintos modos colectivos de asistir a la marcha.

Recuerda la lamngen AH: *Y yo en esa marcha de los 500 años (se refiere al del año 1992), fue la primera vez que fui a esa marcha...y me acuerdo que hicimos unos trípticos y esos trípticos era grandes po, los teníamos que sostener entre varios y se armaban y hacían un paisaje y con eso nosotros desfilamos, o sea, marchamos esa vez, pal 12 de octubre. Y esa vez fue cuático, porque nosotros marchamos, pero teníamos la, estaba el Consejo de Todas las Tierras... Y el Consejo de Todas las Tierras, estaba marcando una línea más radical, en ese tiempo, ¿cachai? De como que todo lo otro, que era más, se decían algunos, folclóricos...culturalistas y toda esa cuestión, que en realidad, yo no creo mucho en eso. Pero la cosa, es que en ese tiempo, se daban esos debates, al interior de ese grupo...*



*Ilustración 35: Werken venido desde el sur, dirige su mensaje a la multitud (2013).
Foto: Mauro Fontana.*

Este día se convoca todo un amplio espectro de filiaciones *mapuche*, que se articulan en la metrópoli. Algunas se vienen desarrollando a lo largo de décadas, en ese *pensarse* y *situarse* como mapuche en la *futa waria*. Como lo refleja el propio universo de colaboradores de esta investigación. En este día asisten *mapuche* nacidos en comunidad y otros nacidos aquí; *mapuche* que trabajan en, con y sin CONADI; *mapuche* que pertenecen a organizaciones reconocidas por el Estado y otras que no; *mapuche* asociados a sindicatos y organizaciones chilenas; organizaciones *mapuche* con chilenos insertos en éstas; *mapuche* profesionales, estudiantes, obreros, artistas y micro-empresarios; familias *mapuche* y *mapuche-chilenas*; simpatizantes de la *causa mapuche* y otros enamorados de su *cultura*; chilenos defensores de la tierra, la *mapu*; *pu peñi* y *pu lamngen* de otros pueblos originarios del mundo; etc.

Entre ese abanico de representaciones que concurren a la Plaza Italia ese día, se da el acto de inicio a la Marcha con los mensajes traídos por los *pu werken* de diferentes comunidades del sur, como ocurre desde el año 2013 en adelante, abre un espacio de respeto y silencio entre los marchantes. El bullicio baja y por los parlantes se escuchan atentamente sus palabras. Al finalizar cada uno de los mensajes, hablados parte en *mapudungun* y *winkadungun*, no se escuchan aplausos, sino sólo un ensordecedor *afafán* (grito de fuerza), que es gritado por los miles de los asistentes. Así se entrega *newen* (fuerza, energía) a sus palabras, para que lo lleven a sus comunidades.

Todas y todos los *pu werken*, representan a sectores donde las comunidades y las familias *mapuche*, tienen diferentes y vigentes problemáticas, frente a la estructura de propiedad y usufructo de la tierra, impuesta por el Estado, bajo su racionalidad neoliberal del espacio. Las que suman a las condiciones históricas de desposesión, de más largo aliento, que sedimentan en los lugares que aún habitan. Al finalizar sus mensajes, traídos para los *mapuche* de Santiago, por encargo de sus *pu longko* y *pu lof* (caciques y comunidades), los animadores dan inicio a la marcha y se extiende un lienzo a todo el ancho de la avenida más simbólica del país. Los *pu kona* (gente al servicio) ordenan, con sus *coligües* y *wiños*, la salida de la ancha y larga columna, entre un tropel de periodistas y cámaras que se abalanzan para tomar la mejor imagen del lienzo principal.

Con los años, la marcha pasó de ocupar una pista, a las seis de toda su calzada norte de la Alameda.



Ilustración 36: Salida de la Marcha de Pza. Italia (2012) Fuente: Organización Meli Wixan Mapu.

El GAM, un edificio y una marcha que se transforman

Lo que sucede en la columna de gente que avanza tras el grupo de *mapuche* que encabeza la Marcha, portando el lienzo principal, se ha ido transformando a través de los años. Lejos quedó la protesta contra el quinto centenario. Así como también las peleas que sostuvo la organización convocante, durante la década de los noventa, para sacar de la columna las banderas de los partidos políticos chilenos, que ese día, trataban de posicionarse a la vanguardia de la marcha, como rememora en unos de sus *nutram* el peñi PC. Según su apreciación, quiénes las portaban, no entendían que se trataba de una marcha *mapuche*, encabezada por *mapuche*. Otro rasgo del profundo colonialismo que seguía impregnando las prácticas de los partidos políticos chilenos, a su juicio, dentro de todo el abanico, de tendencias, representadas bajo el espacio formal del Estado. Con los años sus banderas también terminarán por desaparecer de la marcha.

Sin embargo, las visualidades y sonoridades de los colectivos y de las personas que asisten a apoyar hoy, se han multiplicado y cada una marca su ámbito dentro del espacio de la marcha. La cual hoy es mayoritariamente significada como de la *resistencia mapuche*. Las comparsas y grupos de baile que asisten se ordenan y distancian entre sí para no interrumpir sus instrumentaciones y coreografías. Mientras quienes vienen con carteles y lienzos, también marcan sus espacios.

Hay quienes apoyan a algún preso político mapuche de turno y protestan contra la aplicación de la Ley Antiterrorista; otros se manifiestan contra la expansión forestal, o contra algún mega-proyecto de turno que está sitiando alguna comunidad en ese momento; otros reclaman por el derecho al mapudungun o el derecho al agua; otros por el respeto a la infancia mapuche; otros contra la apropiación privada de las semillas, etc, entre muchas otras expresiones más, que se van reactualizando año a año. Motivos no han faltado. De hecho, se han sumado más cada año, lo cual también ha vuelto más extensa columna con el paso del tiempo.

Como recuerda el peñi PC, sobre lo que se manifestaba en las primeras marchas: y ahí salía la -bueno, era más que nada- la guerra contra, digamos, contra la, contra la...digamos, la pacificación. Se hablaba mucho del tema de la pacificación de la Araucanía, en las marchas. Se hablaba mucho también, de la, de la, de la, de la, del mapuche que está acá. También se hablaba un poco de la...del territorio, no se nombraba mucho ese tema. Se nombraba, más que nada, el tema de la, de la...-que se aprovechaba mucho también esa,

esa fecha- se hablaba como del 12 de octubre no más. Hoy día ya no se habla del 12 de octubre en estas marchas, ya no, ya no se habla del 12 de octubre...

El peñi PC, nacido en Santiago, es hijo de desplazados *mapuche* que llegaron en la década de los cuarenta del S.XX a esta metrópoli. Aunque su padre nunca le enseñó el *mapudungun* como a tantas y tantos les sucedió, siempre le inculcó la conciencia y el orgullo de ser *mapuche*. Recuerda haber participado desde muy joven de marchas *mapuche* que se levantaban en Santiago ya en la década de los setenta del siglo pasado. Hoy es miembro de la organización convocante de esta Marcha y cumple un rol fundamental en su animación, arriba del camión-escenario que marca el ritmo de la columna desde hace 5 años y desde donde se lanzan los discursos públicos de los *pu werken*.

Bajando la Marcha hacia el poniente de la metrópoli, el primer lugar importante de resignificación pública que existió para los organizadores de la marcha, hasta la mitad de la primera década del S.XXI, fue su paso frente al, entonces, Edificio Diego Portales. Su significación como símbolo de opresión estatal, acotado para la sociedad chilena, a su período como casa de gobierno durante la dictadura cívico-militar, para el mundo mapuche convocado en la marcha, trascendía esa temporalidad. Su posterior uso como parte del Ministerio de Defensa, en democracia, siguió representando la cara coercitiva del Estado, que acompañó la implementación de las nuevas formas de propiedad y usufructo territorial en áreas *mapuche* del sur del país, bajo una nueva racionalidad democrático-neoliberal del espacio. La imposición de la central Ralko sobre territorios *mapuche-pewenche*, en el año 1996, luego de un prolongado asedio legal, policial y mediático, dirigido por el Estado, dejó en claro a gran parte del mundo mapuche organizado de la época, tanto en comunidades como en la metrópoli, que el Estado, seguía actuando, como históricamente lo había hecho. De nada había valido la lucha por la Ley Indígena de 1993. Por eso durante más de una década, el trayecto de la marcha se detenía frente al edificio Diego Portales y siguió siendo objeto de proclamas y gritos contra el Estado.

En marzo del año 2006, este edificio finalmente fue arrasado por un incendio y la cabeza de la marcha ya no se detuvo más aquí. El Estado decidió recuperar la obra, transformándola, formal y funcionalmente, respecto de su anterior versión calcinada. Se buscó recuperar una vocación pública y urbana contenida en el proyecto original desarrollado para la UNCTAD III. Cambió su programa, su forma, su fachada y toda la relación con la calle y se pasó a llamar GAM. Dio cabida a nuevas dinámicas de uso y apropiación del lugar, sin embargo, permaneció una particular reverberancia sonora. Por esta

condición hoy este lugar, sigue siendo particularmente aprovechado, por varios de los colectivos que van dentro de la columna de la marcha.

Relata el peñi CV: *la Garra Blanca...claro po...que me daba risa, porque yo escuchaba canticos que suenan como del Colo, pero son mapuches (risas). Esto en Santiago no más se da. Claro po, era divertido y aparte, que no solamente marcha de gente mapuche.* Hoy es un lugar privilegiado por miembros de la barra del club de fútbol Colo-Colo, donde lanzan fuegos artificiales y cánticos en apoyo al pueblo mapuche, que provocan estruendo en un largo tramo de la Avenida. Como colectivo organizado, llevan casi dos décadas asistiendo a la marcha. Se trata de familias completas que vienen con las vestimentas y los colores de su equipo y de la bandera mapuche, el *wenu foye*. Se reconocen como *mapuche* a partir de su identidad futbolera. Se declaran incondicionales a su club, cuya nombre viene de un gran cacique mapuche que luchó contra los españoles, así como apoyan la lucha que llevan hoy día las comunidades del sur del país por la recuperación de sus tierras. Otro modo reconocerse *mapuche* en la capital y que marca su espacio en la Marcha, entre tantos otros. Un espacio que también es notoriamente más vigilado por carabineros que el resto de la columna marchante.



Ilustración 37: Paso de la Marcha con performance frente al Edificio Diego Portales (2001). Foto: Mauro Fontana



Ilustración 38: Afafán frente al Edificio Diego Portales (2002). Foto: Mauro Fontana



Ilustración 39: La Garra Blanca pasando frente GAM (2015). Foto: Mauro Fontana

El Welén, donde todo comenzó y continúa

Unos metros más allá aparece el cerro *Welén*, un nombre que a ninguno de los actuales marchantes causaría extrañeza. Probablemente, muy pocas y pocos, por ahí todavía le llaman Santa Lucía, su nombre colonial, prácticamente sepultado entre los *mapuche* que marchan este día. Un proceso de resignificación, fruto de años de marchar, subir al cerro y revitalizar el uso de su antiguo nombre a partir de esta controvertida fecha.

Este lugar constituyó, tal vez, la primera disputa simbólica del mundo mapuche organizado en la metrópoli, al llegar la democracia neoliberal. Recuperar su nombre *mapuche*, era recobrar un sentido propio sobre el espacio. Un sentido para los suyos. Era recuperar memoria sobre un lugar cautivo tras la historia impuesta por el colonizador. Como el símbolo fundacional de la colonización imperial de España sobre territorios *mapuche-pikumche*. Como símbolo fundacional de la colonización republicana, moderna y blanca, bajo el ideario de Vicuña Mackenna, quien, con su proyecto paisajístico del cerro, destruyó prácticamente todos los vestigios de su ocupación ritual anterior, hecha por *pikumche* e *inkas*, a través de siglos. Volver a llamarle *Welén*, significó recuperar un sentido *mapuche* en el corazón de la metrópoli, el cual había permanecido oculto por siglos, bajo varias capas de colonización.

Este siempre ha sido un lugar de detención para la *Marcha del 12*, aunque han variado las formas que adquiere esta pausa en el trayecto, de acuerdo con la dinámica que toma cada año. Sin embargo, existen dos elementos que anclan lo que aquí sucede. Por un lado, la presencia del monolito que recuerda la fundación de la ciudad de Santiago por Pedro de Valdivia, que es objeto, año a año, de pintura o rayados, que surgen espontáneamente por parte de los asistentes, los cuales incluso han llegado a cubrir por completo el texto inscrito en la piedra. Por otro lado, en este lugar, la pendiente natural del cerro hacia la avenida configura una gradería natural, para que los marchantes se congreguen, puedan sentarse y se produzca un acto simbólico de contramarca del espacio que siempre se realiza aquí.



Ilustración 40: Parada frente al Cerro Welén mientras hay discursos (2015) Foto: Mauro Fontana

A través de los años en esta parada ha habido diversos tipos de actividades. Muestras de juego de palín; performance representando la colonización histórica o la represión contingente que pesa sobre el pueblo mapuche; discursos de los werken del sur, emitidos desde el escenario móvil, etc.

Hoy la Marcha ya no remata subiendo el cerro, junto a la estatua de Caupolicán en su explanada superior, como ocurría en las primeras marchas y manifestaciones *mapuche* que se concitaban en Santiago a fines de los años 80's y durante los 90's. Tampoco la Marcha remata en la Plaza Benjamín Vicuña Mackenna, ubicada al costado poniente del cerro, como ocurrió hasta el año 2011, previo al inicio de esta investigación. Un lugar donde los organizadores disponían de un escenario y existía un programa con música, discursos y saludos de otros pueblos y organizaciones que duraba un par de horas después de finalizado el trayecto. Lugar donde también, muchas y muchos, llegaban con sus productos para vender, intercambiar o compartir, mientras se desplegaba toda una sociabilidad mapuche y chilena que copaba absolutamente la plaza e incluso permanecía por horas después de terminado el acto central.



Ilustración 41: Acto de cierre Marcha 2011 en Pza. Vic. Mackenna, al costado del Cerro Welén.
Fuente: Organización Meli Wixan Mapu

Lo que ocurría en esta plaza contigua al *Welén*, eran una serie de dinámicas de intercambio de conocimientos y bienes únicas en la vida metropolitana y de los *pu mapuche* que viven en esta ciudad, lo cual hubiera dado para un extenso análisis. Sin embargo, ese año 2011, la contingencia de la demanda estudiantil chilena atraviesa la temporalidad mapuche de la Marcha y rompe con las dinámicas de encuentro sostenidas a través de la última década. La alta presencia de jóvenes chilenos encapuchados, así como de un fuerte contingente carabineros de fuerzas espaciales, con carros lanza-aguas y lanza-gases desatan enfrentamientos al final del trayecto de la Marcha. Ese año el acto finaliza abruptamente, con un apurado y masivo *purrrún*, baile masivo con que tradicionalmente se cerraba la jornada, interrumpido por las escaramuzas y los gases que inundan la plaza. De ahí en adelante la Marcha no finalizará más en este lugar y comenzará un nuevo recorrido, que coincide con los años en que se concentrará el trabajo de campo de esta investigación¹²².

Durante los dos años siguientes, 2012 y 2013, cuando se obtiene una parte importante del registro fotográfico que insuma esta investigación, la Marcha finalizará en el Parque Forestal, tras el Museo de Arte Contemporáneo, con la expectativa de los organizadores de otorgar más tiempo y espacio a los marchantes para compartir al cerrar la Marcha. Sin embargo, durante estos años el acto de cierre, que usó como escenario, las escalinatas de acceso al museo, tampoco no podrá ser terminado, directamente interrumpido nuevamente por las escaramuzas entre encapuchados y los carros lanza-aguas y lanza-gases. El corolario será la dispersión de los marchantes y con ello el fin de las dinámicas de intercambio con que, por años, remató la marcha.



Ilustración 42: Acto de cierre Marcha 2013 frente al MAC, Parque Forestal. Último año que se hace esta actividad y recorrido. Foto: Mauro Fontana

¹²² Gran parte del registro fotográfico de esta investigación corresponde a la Marcha del año 2013, cuando por segunda y última vez la Marcha, finaliza en el frontis de Museo de Arte Contemporáneo.

La Moneda, un nuevo destino

A partir del año 2014, ante el nuevo escenario que viene emergiendo durante los últimos años y frente a una nueva política de la Intendencia, que prohibirá de aquí en adelante el término de las marchas en espacios públicos, la organización convocante, la *Meli Wixan Mapu* (los cuatro puntos de la tierra), se verá obligada a plantear un nuevo trazado, que incluirá un nuevo lugar de resignificación a su paso: el palacio de La Moneda. En la negociación con la Intendencia sobre las condiciones de la marcha, para extender el trayecto de la Marcha hacia el poniente, la autoridad dispondrá de un trazado que conducirá obligatoriamente a la columna de la Marcha hacia un punto de término irrelevante en calle Echaurren. Un lugar sin condiciones para la reunión final de los asistentes y que sólo facilita la acción de carabineros para la rápida dispersión de la masa.

El nuevo tramo que adquiere la Marcha será el tramo más complejo para la continuidad de la columna en los años venideros. Las crecientes escaramuzas, así como la acción de los vehículos policiales, que circulan en paralelo a la marcha, por la calzada norte de la avenida, agudizarán las tensiones con los manifestantes y apurará el paso de las familias y los colectivos, quienes buscarán evitar la eventual ruptura de la columna. En ese contexto el paso frente a La Moneda se convierte en un nuevo hito natural de contramarca para los marchantes. Frente a su fachada distante, cercada de vallas y de fuerzas especiales de carabineros, los gritos refrendarán aún más la figura de un Estado coercitivo, que está actuando en comunidades del sur, tal como testifican los discursos entregados por los *pu werken*, venidos desde esos lugares. Los significados otorgados al antiguo Edificio Diego Portales, en otro tiempo, se trasladan hacia este nuevo lugar, el palacio de La Moneda.

Pasar frente al palacio de gobierno es el momento de mayor tensión de toda la Marcha (probablemente de todas las marchas desde el año 2000 en que se ha asistido). Carabineros informa por altavoces, a quienes encabezan la columna, que no será aceptada ninguna detención frente al palacio. Sin embargo, la Marcha reduce su paso hasta detenerse, por un breve momento y nadie parece dispuesto a abandonar la columna. En ese momento los *pu kona*, ordenan el espacio para que se aprecie el lienzo frente a las decenas de cámaras que se abalanzan en ese minuto, mientras uno de los *werken* venidos desde el sur, se sube al escenario móvil y clama un breve y enardecido discurso, parte en *mapudungun* y parte *winkadungun*, enrostrando la responsabilidad histórica del Estado frente al presente del

pueblo mapuche. El afán de todas y todos, junto al grito de *marichiwew*, diez veces venceremos, no se deja esperar.

De ahí en adelante, la Marcha continúa, ya sin un orden ni un término claro como el que traía, superado por las carreras y las múltiples peleas abiertas que se desatan entre parte de los manifestantes y carabineros, hasta su llegada al punto final de dispersión impuesto por la Intendencia. Características que se han mantenido hasta su última versión registrada por esta investigación (2017).



Ilustración 43: Marcha 2015, breve detención frente a La Moneda con discursos y arengas. Fotos: Mauro Fontana

8.4.2 El cuerpo de la marcha: Personas, banderas, lienzos, instrumentos y atuendos

Y eso yo creo que es importante, es muy importante, porque, porque imagínate que hoy día yo veo ñañas con vestimenta, de repente, entonces eso es algo que es grande po, es grande po. Hoy día, quizás no te dejan pasar por el frente de La Moneda, todavía, pero va a llegar el momento en que vamos a pasar con nuestros trarilonkos, nuestras lamienes van a pasar con su vestimenta, con todo su atuendo, verdad, van a pasar por la Alameda y nadie les va a decir nada. Pero hoy día, todavía está esa, está esa cuestión...de que, ah chucha...te ven con un trarilonko y te siguen po (risas)

El peñi PC, ha venido prácticamente desde la primera marcha y, desde otras anteriores que se armaron a mediados de los años 80's, cuando toda manifestación chilena o *mapuche* era abiertamente reprimida por el Estado, en áreas urbanas. Hoy lo recuerda con humor, porque salir al centro de la capital vistiendo un *trarilonko* (cintillo) o un *maküñ* (manta), hasta pasada la mitad de la década de la 90's del S.XX, cuando estalla el conflicto por la construcción de la central Ralco con comunidades *pehuenche*, era un motivo de seguimiento policial en la calle, e incluso, detención. Hoy ya no.

Señala el peñi PC: *Claro po, entonces, y los niños po oye, que, que ven esto... y las niñas, verlas vestidas...a los pichiche (niños), verlos en una marcha, es bonito, es, fíjate que uno se, se emociona. Se emociona porque hemos sido tan pisoteados, hemos sido tan, tan eh, mirados en menos, hemos sido tan tildados, no sé po, de tantas cosas, a través de la prensa, que los extremistas, que son, que están ligados no sé con quién, con Europa, iiiahhh!!! (risa), con Europa, iiianda!!!... Puras cosas que no, que no van con el caminar po. Y nosotros hemos, como te digo, de ver todo esto, es algo, es algo tan grande po, algo tan grande que, que se ha ido consiguiendo con lucha. Con lucha, con lo, con la participación de mucha gente, mucha gente. No sé, yo recuerdo la marcha, la marcha más grande de la, del, del, de... del pueblo mapuche, eh, yo creo que fue pa un 12 de octubre, que hubo alrededor de 18 mil personas, que fue una de las más grandes. Yo no podía creerla, yo no podía creerla. 18 mil personas. Bueno y carabineros la baja po, si siempre la baja, los medios (de comunicación) también la bajan (se refiere a las estimaciones de asistencia)*

La marcha que refiere es la del año 2012. En aquella oportunidad la columna que avanzaba al ritmo del *purruñ* (baile mapuche), que marcaba el grupo que encabezaba la Marcha, alcanzó a doblar por calle Miraflores, por un costado del cerro *Welén*, para enfilarse hacia el Parque Forestal, mientras

aún seguía saliendo gente desde Pza. Italia. Era una extensa columna compuesta por distintos tramos de asistentes. Algunos lo componían grupos compactos de personas; otros tramos lo configuraban colectivos de danzantes y de música, que avanzaban más espaciados, haciendo ocupación coreográfica de la calzada; y otros tramos lo conformaban gente dispersa, casi todas y todos con algún lienzo, pancarta, performance o banderas, avanzando a su ritmo y marcando su espacio.

En todas sus versiones, la mayoría de personas *mapuche* va adelante, vestida con sus atuendos *mapuche*. Sobre todo, las *pu lamngen*, de toda edad, que asisten con *sus kupan*, *ükulla*, *chaway*, *trarilonko*, *trariwe* y *trapelakucha* (vestido, manta, aros, cintillo, faja, pectoral). Todo un modo tradicional de vestir, que en la metrópoli es fruto de las múltiples síntesis que cada marchante ha llegado a concebir a través de su trayectoria territorial. Modos de vestir, que al interior del antiguo *wallmapu* estaban culturalmente instituidos y permitían identificar la filiación territorial y familiar de quién portaba las prendas. Un conocimiento que muy pocos de los marchantes manejan. A pesar de lo anterior se puede afirmar que las vestimentas cada año manifiestan mayor dedicación. En éstas se aprecia más tiempo de elaboración y dinero invertido, por ejemplo, en las joyas que portan.

Las joyas cumplen una función de protección en la mujer *mapuche* y se originan de la utilización de las monedas de plata, obtenidas producto del intercambio fronterizo de *cuyin* o ganado, con españoles y chilenos, el cual este pueblo sostuvo hasta pasada la mitad del siglo XIX. Momento en que el Estado Chileno hace ocupación militar y burocrática del antiguo *wallmapu*. Con lo que se produce el saqueo y la apropiación de estas piezas, hoy exhibidas en museos y colecciones privadas.

Estas prendas fueron un modo a través del cual se transformó el sentido de valor otorgado a un objeto clave para el sistema de intercambio *winka*, el cual se lo convirtió en materia prima para otro universo simbólico. Un proceso que marca un desplazamiento del sentido dado a esos objetos, desde un contexto de producción ajeno hacia uno propio, rearticulándoles dentro de otra hegemonía del espacio que se vivía más allá de la Frontera. Así como también ocurrió con la adopción del caballo, bajo la primera etapa de asedio imperial de España, el cual incluso llegó a convertirse en un importante elemento de la ritualidad del *nguillatun* de muchas comunidades, práctica conservada hasta hoy.

Las monedas apropiadas pasan a cumplir un nuevo fin dentro del proceso de producción del espacio, asociado a la protección y la descripción de los

linajes asociados a la mujer que las portaba. Estas piezas de plata, de extendido uso hasta fines del S.XIX, fueron en su mayoría robadas y vendidas tras el ingreso del Estado y los colonos en *Wallmapu* y, hoy, permanecen en museos y colecciones personales, desarticuladas de los linajes territoriales y los universos simbólicos que reivindican sus inscripciones y formas. Silenciadas para la historia del pueblo que las produjo y del que los invadió.

Las mujeres más antiguas, que asisten a la marcha, en general, cargan con trayectorias laborales marcadas por la discriminación racial y remunerativa, dado por su doble condición de mujeres e indígenas, dentro del mercado laboral capitalino. A pesar de esto, es apreciable como a través de sus trayectorias de vida, destinan dinero para adquirir sus prendas, las que lucen con orgullo ese día.

Por su parte los *pu peñi* también van con sus vestimentas *mapuche* a la Marcha, pero con menos rigor. El uso del *trarilonko* (cintillo tejido) es lo más extendido, lo cual se combina con vestimentas corrientes, por lo general, poleras con los más diversos motivos *mapuche* y con todo tipo de combinaciones de prendas *no mapuche*. Para otro grupo importante de éstos sólo las poleras, tatuajes, collares e instrumentos, etc, son su marca de identidad. Modos que se funden con el paisaje de poleras y banderas *mapuche*, que traen muchos chilenos y chilenas que asisten también ese día. Sin embargo, en los últimos años, la *chiripa* (pantaloncillo) así como el *makün* también ha comenzado a ser más revitalizada, sobre todo en las generaciones más jóvenes, nacidas en Santiago. Muchos de ellos también marchan con sus *pu waiki* (vara larga de colihue, usada como lanza), o *wiño* (bastón para jugar palín) recuperando la usanza de los antiguos *konas*, esos jóvenes entrenados al servicio de un *lonko* y del *weichan*, para sostener el antiguo *wallmapu*.

Probablemente el calor de octubre en Santiago sea el mayor disuasivo para que los *pu peñi* no usen *makuñ* (manta) en esta marcha. Sin embargo, en general, los *pu werken* y *pu lonko*, venidos desde el sur, marchan con el *makuñ* puesto.

Al interior del *wallmapu*, el *makuñ*, la tupida manta tejida, no sólo protegía de las prolongadas lluvias, abundantes durante gran parte del año, sino que representaba también una investidura. A través de los *ñimiñ*, símbolos que lleva cada manta, se describía el linaje, el territorio y el nombre de quién la portaba. Algo que han escuchado muchos, pero que pocos ya manejan su conocimiento, tras la desarticulación del *wallmapu*. El *ñimiñ* y el *ñimikan*, constituyen un modo de escritura textil que, bajo claves matemáticas,

permitía dibujar y reproducir figuras específicas sobre la trama de la urdimbre del telar. Estas figuras explicaban conceptos cosmovisionales y territoriales del mundo *mapuche*, algunos de los cuales han sobrevivido y siguen siendo, transmitidos y reproducidos, desde una memoria no datada con siglos de antigüedad. Un conocimiento que es revitalizado entre los círculos de mujeres tejedoras que hoy también se organizan en la metrópoli. Muchas de las cuales también marchan este día. Por varios años, un grupo de ellas marchaba tejiendo telar de cintura al ritmo del *kultrun*.

Es amplio y variado como las personas se representan públicamente como *mapuche* ese día, en el centro histórico de la metrópoli. Señala al respecto de la *lamngen* PL: *porque nadie le dijo a otro... oye, esto así... tienes que ir con esto. Si bien hay una consigna principal, una organización que lo convoca, existen comunidades que vienen, pero todos están presentes. Están presentes desde el mapuche que trabaja con la CONADI, están presentes incluso partidos políticos, están todos presentes. O sea igual puede haber una utilización por parte de algunos, pero el grueso de esa columna de gente que clama por y exige, el respeto a los derechos mapuches, está libremente convocada.*

De acuerdo con esa apreciación, los lienzos y pancartas que visten la Marcha de punta a punta son muy diversos y son parte importante también de la visualidad y forma que adquiere la Marcha. En cada uno de éstos hay una consigna que adhiere en algún punto a ese amplio abanico de sentidos con que esto se puede interpretar el respeto a los derechos *mapuche*, en medio de la mayor metrópoli del país, tal como describe la *lamngen* PL. Cada lienzo y pancarta es una interpretación libre sobre esta amplia adhesión.

Por eso, finalmente, lo que establece cierta hegemonía visual en la Marcha, por sobre todo es la presencia de la bandera *mapuche*, el *wenu foye*. Una bandera creada el año 1991, mediante un concurso organizado por el *Aukiñ Wallmapu Ngulam*, Consejo de Todas Las Tierras, en el contexto de las manifestaciones que surgen frente a la celebración del quinto centenario de la colonización española y bajo el llamado político que esta organización hace en esta época a recuperar las tierras ancestrales y reconstruir la nación *mapuche*. Se trata de un emblema que, paradójicamente, termina siendo aceptado y oficializado por el propio Estado y cuyo uso se ha extendido uso a todo ámbito social y político, tanto al interior de la institucionalidad como fuera de ella. Aunque también es un símbolo resistido en esos años, entre ciertas organizaciones y comunidades, como la propia *Meli Wixan Mapu*, principal organización convocante de la Marcha, quienes no creen en un principio en el uso de un símbolo a la usanza *winka*; y entre quienes reivindican otros emblemas como el *weñulfe*, que fue usado hasta el siglo

XIX en muchos *pu lof* que resisten militarmente la invasión chilena y argentina.

Reflexiona el peñi PC: *al final, la bandera se posiciona sola en la lucha. La bandera se posiciona sola, en la lucha. Y eso para mí, es algo admirable, es algo, es algo tan sorprendente. Sola la bandera, hoy día está en todo el mundo.* La bandera hoy es un claro elemento de interlocución cultural, a nivel masivo, que encarna la idea de la existencia del pueblo *mapuche*, tanto para la propia sociedad *mapuche*, como para la no *mapuche*.

8.4.3 La espacialidad del *weichan*, más allá de la metrópoli.

Reflexiona la *lamngen* PL: *La marcha mapuche hoy día es un espacio de... un pequeño espacio de liberación. Puede tener muchas críticas la marcha, pero ahí cada uno va como quiere ir, y a expresarse de la manera que quiera ir a expresarse. Eh... el que nunca usó vestimenta, ese día se prepara para ir bien arregladito y busca lo que le es, era propio, eh... los niños van todos también con sus vestimentas, cosa que no es tan común, es más común en ciertos grupos, pero todavía no es algo masivo. Y ese día van todos también con sus pensamientos e ideas plasmadas en algún afiche, en algún lienzo. Entonces es un pequeño espacio de liberación, y es un espacio que, yo lo veo hoy día como, aún sigue siendo un espacio todavía autónomo. No sé cómo vaya a terminar algún día la marcha, no sabemos, pero cada, cada metro de la Alameda, igual fue conseguido gracias al trabajo de mucha gente, por muchos años atrás, entonces hasta ahora se ha seguido manteniendo yo creo, ese legado.*

Probablemente, la mayor espacialidad de encuentro *mapuche* en la metrópoli no está financiada por Conadi, ni por ningún tipo de institución. No figura en ninguna de las cartografías de organización indígena que reconoce el Estado en la metrópoli y sus consignas principales, no tienen que ver con ningún tipo de demanda urbana de la población *mapuche*. Los mensajes que inundan la marcha, en su mayoría, se relacionan con la situación que afectan a las comunidades del sur del país y sus luchas, frente a diversas formas en que se manifiesta la expansión neoliberal en el sur del país. Y sobre otros aspectos más transversales como *pueblo*, que también permanecen en disputa, como el derecho al *mapudungun* o la *medicina mapuche*.

Permanentemente subestimada y brevemente representada en los medios formales de comunicación y control oficial, la Marcha del 12, ha sido una posibilidad construida en el espacio, a través de la trayectoria de varias generaciones de desplazados llegados a la *futa waria* que se han organizado. *Yo creo que la marcha ya termina siendo casi una tradición auto impuesta, porque nuestros antiguos dijeron, este día no tenemos que celebrarlo, tenemos que conmemorarlo, en el sentido de decir, que aquí empieza el inicio de esta nueva resistencia y marca la descolonización. Entonces, de ahí nos planteamos en un discurso que se contrapone a un discurso que desarrolla el Estado.*

Así lo reflexiona la *lamngen* PL, quien llegó a estudiar a Santiago el año 2006 y aquí conoció la Marcha. A través de ésta, accedió a todo un mundo *mapuche* capitalino que no sabía que existía hasta antes de su llegada y con el cual se fue involucrando, hasta hoy ser parte de la organización que

convoca a esta manifestación. Aunque en muchos sentidos le sigue resultando algo extraño el modo de ser de los *mapuche* de la *fita waria*, con los años fue asumiendo, como muchas y muchos que conocen esta masiva Marcha, que se trata de una práctica propia de su gente en esta gran ciudad. Es una espacialidad con la que se marca una presencia como *pueblo* en el espacio metropolitano que no existe en otro lugar ni momento, fuera de la formalidad prefigurada por el Estado chileno y en diálogo con la sociedad metropolitana.

Para esta *lamngen*, la Marcha es una espacialidad que le permite sentirse parte del presente de su pueblo, pese a estar lejos de las tierras de su padre. Es un lugar de encuentro y hermandad con historias familiares similares a la propia, con las que se intersecta en esta gran metrópoli, a pesar de existir distancias generacionales de por medio. El encuentro intergeneracional, que aquí se propicia, abre una posibilidad de comprender, de mejor manera, el desplazamiento que han debido desarrollar como personas, familias y pueblo, a través del territorio. La Marcha, configura un espacio-tiempo común, para las distintas trayectorias que les ha tocado vivir a una y otra generación de *mapuche*, bajo las condiciones estructurales impuestas a sus vidas. Similares y distintas a la vez en cada época. Aquí se desarrolla una conciencia y reflexión colectiva sobre lo que ha implicado plantearse como *mapuche* en esta *fita waria*, a lo largo de varias décadas, con lo que han dado más densidad de conocimiento sobre su relación social con el *otro*, el chileno y su sociedad en esta metrópoli.

Señala la *lamngen* PL: *Tengo unas tías que llegaron a trabajar acá a los 15 años y eran, prácticamente esclavas (servicio doméstico, puertas adentro, sin horarios establecidos), entonces, esa relación de poder que ejercían sobre nosotros, por el hecho de ser los indios, igual ha estado cambiando un poco, en el sentido que ya no es tan grotesca esa discriminación, pero igual existen, eh...pero igual existen, eh... el racismo existe, absolutamente, pero yo creo que es una relación que va avanzando...avanzando hacia un, un... hacia un estado de respeto. Porque hay muchos chilenos que hoy día respetan a los mapuches, hay muchos que les gustaría ser mapuche y eso es como súper raro, que un chileno, que dice ser chileno y que ande con una bandera mapuche, igual te dice algo. Entonces algo está pasando en algún, no sé, grupos, de ellos, que hoy día hay un... algo se giró y están mirando hacia nosotros, no sé por qué están mirando, puede ser porque ven que queremos proteger lo nuestro, queremos proteger... algunos ecologistas dirán, el medio ambiente, no sé...*

El espacio que abre la Marcha en el dominio público se enuncia desde una *otredad* como *mapuche* en la metrópoli, sin embargo, lo que allí ocurre

cobra sentido, también para una parte de la sociedad *no mapuche*. Sea por solidaridad, simple empatía o porque las demandas planteadas tienen eco sobre asuntos que también afectan al resto de la sociedad chilena, hoy la Marcha la compone también un importante contingente de personas y organizaciones *no mapuche*, cuestión que la diferencia de sus primeras versiones. Lejos han quedado las intenciones de partidos políticos chilenos de posicionarse en la Marcha, bajo la actitud colonialista de considerar el tema indígena, como un punto más dentro de una agenda nacional. En cambio, el *weichan*, la lucha mapuche y su interpelación directa al Estado, se ha posicionado como el principal elemento aglutinante y diferenciador en el espacio. A partir de éste, la Marcha ha evolucionado, reactualizado la identidad de los propios marchantes que se convocan este día.

El *peñi* CC, nacido en Santiago y bisnieto de desplazados *mapuche* que llegaron a la capital, reflexiona: *Yo pienso que, que la marcha del 12, es como el evento mapuche, en general de Santiago. Es como la instancia para... visibilizar, visibilizarse primero y también... bueno, decir, acá estamos; acá estamos, también existen mapuche en la ciudad o si se quiere decir de alguna forma, eh, el mapuche urbano también está presente, cierto. Y también se están dando ciertas dinámicas acá, que son precisas de, de, de, que sean mostradas. De que este otro ente del Estado, cierto, eh, visualice esto y sepa de que se están haciendo cosas acá po. Tiene claramente tintes políticos.*

La Marcha, más allá de la heterogeneidad social y visual que la compone, se ha convertido en una expresión del *weichan mapuche* en la metrópoli. Un concepto profundo que ha llegado hasta el presente en boca de los propios *pu lonko* y *pu werken* de comunidades del sur que, desde fines de la primera década del 2000, asisten a la Marcha a compartir su mensaje, invitados como principales oradores que se dan cita este día en el evento. El *weichan* encarna la voluntad de resistencia y persistencia del pueblo *mapuche*, frente a cada etapa colonial: la Inka, la española, la chilena y hoy la transnacional. Este concepto conduce a un lugar común en la memoria histórica de muchas y muchos, que toma forma hoy en la figura de quiénes han caído en esa resistencia y no se olvidan, desde Leftrarú hasta Matías Catrileo. Así como también de quiénes se siguen levantado, generación tras generación, tanto en el campo como en las ciudades. Se trata de la lucha por no desaparecer como *mapuche*, con todos los componentes que ello implica: territorio, cultura, lengua, cosmovisión, etc. ¡*Marichiwew!*!, “si uno cae, diez se levantan”, se traduce el grito que se escucha tras la intervención de cada *lonko* o *werken* durante ese día. Una arenga que es repetida constantemente por los miles de asistentes en el transcurso de la marcha.

Reflexiona el peñi PC: *Felizmente, o sea, felizmente para, para el movimiento mapuche, en Santiago, es bueno eso, que se haya conseguido que ya no se hable del día de la raza. Para mí es importante, es algo que se ha ido, que se ha ido ya, eh, ¿no cierto?, se ha ido, eh, desterrando, o sea, digamos, saliendo ya, del, del, del, de la, del vocablo ya. Hoy día, aunque te pongan en un medio de comunicación o que te digan por la radio, a través de la prensa escrita, que te digan, eh, marchó el pueblo mapuche, en, eh... luchando, eh, marchó el pueblo mapuche, ¿no cierto?, reivindicando su lucha, a su weichafe (el o la que lucha) que llegaron a Santiago, es algo, es algo grande, es algo que yo creo que nunca, yo creo, nadie se imaginó. Que, que, por ejemplo, en esta última marcha, también en la anterior, también, ¿no cierto?, que hayan venido tantos werkenes, eh, cabros que están eh, que están en este proceso de recuperación de la tierra, de la recuperación de nuestra cultura, eh, de la recuperación de todo lo que, de todo lo que concierne el caminar mapuche. Entonces uno se siente bien de todo lo que se hizo anteriormente.*

Hoy, parece lejano el motivo que dio origen a esta Marcha, ya nadie de los asistentes reconoce el 12 de octubre, como el día del *Descubrimiento de América*. Para las generaciones más jóvenes, simplemente es el día de la *Resistencia Mapuche*, lo cual también abre un abanico de nuevas posibilidades de cómo se significa este hecho en el espacio. En los años recientes, en el contexto en que se da el trabajo de campo de esta investigación, esto se manifiesta en el tipo de consignas que emergen. En interpelación al rol del Estado y los intereses capitalistas que operan hoy en las comunidades del sur del país, pero también en una creciente interpelación a la propia población *mapuche* que habita en la capital.

Las consignas escritas en el extenso lienzo principal que encabezan la Marcha año a año, que es la principal intervención visual que desarrolla en su paso por el casco histórico de la metrópoli, dan cuenta de esta transformación. El año 2011, previo al inicio de esta investigación, el lienzo decía en letras principales: *Contra el capitalismo colonizador avanzamos hacia la liberación*. Seguido abajo en letras menores: *Basta de testigos sin rostro. Fin a la Ley Antiterrorista*. El año 2015, cuando se hace el registro más extenso de esta actividad, el lienzo llevaba escrita su frase principal en *mapudungun*: *Kiñe kunuwain taiñ weichan ¡¡Inkallaiñ taiñ Wallampu!!* Abajo, en letras menores, se leía su traducción: *Nuestra lucha es un sola. Defendemos nuestro territorio.*

La imagen del lienzo de aquel año, siendo llevada por *mapuche* de Santiago y representantes de comunidades del sur del país, deteniéndose frente al palacio de La Moneda, fue ampliamente difundida en redes sociales, sin embargo, ningún medio de comunicación formal difundió alguna nota de

prensa de la Marcha como si ocurría en años anteriores. Una imagen invisibilizada del espacio formal representado por los medios. Con ello se invisibiliza la paradoja de un pueblo masivamente asentado en la *metrópoli*, desde hace generaciones, pero cuya mayor expresión organizada en el espacio público, sigue interpelando a la recomposición de un territorio propio como pueblo, ubicado en el sur del país.

8.4.4 Un pueblo que marcha, un caminar mapuche en el corazón de la metrópoli

La Marcha del 12 abre un sentido de futuro, distinto al instalado en el espacio hegemónico de la metrópoli. Es una espacialidad que va abriendo nuevas posibilidades, nuevas proyecciones, que no se fijan en la condición física de los lugares por donde transita, ni en la condición estanca de una identidad esencializada impuesta por las políticas públicas a los sujetos que la desarrollan. Los límites de la espacialidad de la Marcha son siempre fluctuantes y se transforman a través del tiempo, pero sin dejar de dar forma a una alteridad que se yuxtapone y contrapone, de manera permanente, al relato totalizante de occidente, en el cual se insiste en inscribir, única y exclusivamente, la historia urbana de la metrópoli que atraviesa. Se trata de una espacialidad en devenir, producida en contra-racionalidad al espacio colonial formalizado por el Estado, que al ritmo de su desplazamiento, va abriendo nuevas claves de futuro para quiénes la habitan, marchando ese día.

Reflexiona el peñi PC: *Me inyecto de energía también, cuando veo, cuando veo en las marchas, a jóvenes, me inyecto de energía, me inyecto, de newen (fuerza), de ver niños, porque yo digo que, que mi sangre no va a terminar, mi sangre va a continuar. Independiente que en la población, el peñi esté pensando otra cosa, independiente que el peñi esté, esté, no sé, viviendo su mundo; que llega de su pega y que se sienta a ver televisión y que se olvida de todo y que, y que más rato está el partido y que vamos con la chela y vamos pa allá y vamos pa acá.*

La Marcha es un acontecimiento que permite a quiénes se reconocen como *mapuche*, bajo las condiciones cotidianas de la *fñta waria*, romper con sus rutinas, para encontrarse, diferenciarse y esperar un futuro como *pueblo*. Sobre todo, para quienes no permanecen organizados el resto del año. Ese día, sus formas de vida, homologadas con la del resto de los habitantes de la metrópoli, desaparecen y comparecen sumados a un *Inchiñ*, un nosotros como pueblo, lejos de la tierra propia. Ese día no importa la edad, la filiación política, si se llevan uno o dos apellidos mapuche, si se nació en el campo o en la ciudad, si se habla o no *mapundugun*. Sin ser una práctica ritual, la Marcha, con su paso disruptivo por el centro de la ciudad, abre un espacio de compromiso, desde el cual se alimenta la identidad de los *pu mapuche* que habitan en esta gran metrópoli.

Reflexiona la lamngen AH: *O sea, si uno saca de cuenta, ¿cuántos años son de marcha? ¿20?... es la vida de una persona. O sea, una persona, un joven que tiene 15 o 18 años, si lo han llevado desde pequeño, es de él también. Y yo creo, que en ese sentido, eh, la marcha como que junta eso.*

29 años se lleva realizando esta Marcha, invisible a los ojos de la metrópoli de clase mundial. Para quienes asisten regularmente y para quienes se van sumando con los años, la Marcha representa un lugar único dentro de la vida metropolitana que llevan. Para muchas y muchos que han nacido y crecido en la periferia de esta *fūta waria*, este desplazamiento eventual a través del centro histórico de la ciudad ha tenido una relevancia biográfica trascendental, porque aquí se ha emplazado su despertar como *mapuche*. Desde este lugar han trazado nuevas trayectorias hacia las comunidades del sur y hacia sus propias biografías familiares, recomponiendo con ello un acontecer y un sentido de pertenencia a un pueblo. La Marcha ha contribuido a desplegar la memoria y la imaginación de los sujetos y con ello sus posibilidades como colectivo en el espacio, el cual se encuentra diseminado y fragmentado, bajo las formas de vida impuestas en esa extensa metrópoli.

Al respecto prosigue su reflexión la *lamngen AH*: *Y lo que siempre valoré de ese espacio, era que, era una marcha, pero distinta a las otras, no era una marcha que terminaba en la nada y que todos se iban para su casa. Era una marcha, que tenía una segunda parte, donde la gente se queda. Conversa, comparte, toma mate, se encuentran los que no se ven hace 10 años, con el que venía del sur. Yo, por ejemplo, en esa marcha, siempre veo hermanos, que los veo solamente ahí, no los veo en ninguna otra parte más. Ya sea porque están en Temuco y justo vienen pa la marcha, ya sea porque viven, no sé, en Buín y se fueron pa otro lado, o porque a lo mejor ya no participan de actividades mapuches, en su diario, en su cotidiano, pero a la marcha, no dejan de ir.*

La Marche del 12, hoy conocida como de la *Resistencia Mapuche*, constituye un lugar único en la metrópoli, de temporalidad y materialidad breve, que ha ido creciendo y proyectando en el tiempo. No porque exista un ejercicio de planificación institucional detrás, sino porque se asume como una herencia colectiva por parte de quiénes se van sumando a ella en el tiempo. Es parte de un caminar colectivo *mapuche* que avanza en la metrópoli iniciado un día 12 de octubre, que se ha ido transformando en el tiempo por decisión de los convocantes de turno, como por las dinámicas de la propia sociedad que se inserta. Por la relación que se desarrolla entre ambos elementos a través del tiempo.

Comparte la *lamngen AH*: *y lo otro que digo yo, el tema de, de, de todas esas dinámicas, eh, eh, que se dan, que eso no, no, no hay que perderlo, no hay que perderlo, es un espacio que ha costado, un espacio que ganaron gente que ya no está, que se murió. Entonces claro, que se murió, pero el espacio está. Entonces, yo creo que con eso, es una responsabilidad, eh, hay*

una responsabilidad. Y la responsabilidad, no es solo si la Meli convoca, pero no es solo de la Meli (actual organización convocante), es de toda la gente, que en algún momento, ha hecho suyo ese espacio, ha hecho suyo ese espacio...tiene que conservar esa esencia, que es la resistencia y como es un espacio de resistencia, es un espacio que tiene que, que agrupar. Que tiene que tener esa capacidad de recibir a todos los mapuche, aunque sean unos más atravesados que otros, aunque sean unos más, cachai... somos todos, porque eso es el pueblo po, así es nuestro pueblo.

La Marcha del 12 atraviesa la füta waria, enarbolada de banderas, lienzos, músicas y performance. Producida y significada, por cientos, miles de sujetos que despliegan ese día una espacialidad como pueblo, en el corazón del lugar del otro. Durante ese día, durante esas horas de encuentro, se abren nuevos significados a ese lugar y todo lo que ocurre allí vuelve a ser propio. La extensa columna la componen sujetos, que pueden estar o no reconocidos como indígenas hoy, bajo las formas legales que despliega el Estado, sin embargo, lo que los hace estar presente ahí, no es eso, sino la voluntad de expresarse y sentirse como parte de un cuerpo social vivo. Más allá de la escenografía de la metrópoli a través de la que transitan, la recomposición colectiva que aquí se sintetiza es fruto de las condiciones que habitan cotidianamente quienes asisten, así como de la interpretación que han dado a sus propias trayectorias, personales y familiares, a través de generaciones. Las y los desplazados mapuche convergen aquí, este día, entrelazados a una creciente red de espacios propios que emergen en la metrópoli neoliberal, todos frutos de luchas silenciosas, alimentadas por la certeza de ser parte de un pueblo y una cultura distinta, que va más allá, de lo normativizado dentro del espacio formal en que los reconoce el Estado.

9. Espacialidades *pu mapuche*, la construcción de la alteridad en la metrópoli neoliberal.

La Marcha del 12 de Octubre, la mayor manifestación mapuche organizada hoy en la metrópoli, revitaliza dentro del imaginario político de sus asistentes la idea del *wallmapu*, el otrora país mapuche. Aquel territorio propio, reconocido por la corona española, desarticulado por la acción militar de los Estados chileno y argentino a fines del S.XIX. Su uso hace sentido en los asistentes, a pesar de que para muchas y muchos de ellos, sus proyecciones de vida ya están orientadas a permanecer en la *Füta Waria*, la capital de ese Estado que borró de toda cartografía oficial, política pública, así como texto escolar, el reconocimiento de esa antigua territorialidad mapuche. Forzando, desde ese momento en adelante, la chilenización de las descendencias de este pueblo, mediante la imposición de una nacionalidad, un idioma, una religión, un sistema educativo, así como de nuevos modos de producción sobre la tierra, la *mapu*. Ese sustrato espiritual y material, vital en su desarrollo como pueblo, desde tiempos inmemoriales. Al menos desde el año 65 d.c, según la datación científico arqueológica establecida por Dillehay (2011), sobre el montículo ceremonial llamado *Maykoyakuel*, ubicado en la zona de Lumaco. Evidencia material de un paisaje ritual construido gracias a un sistema político, social y religioso, jerarquizado y organizado en el espacio, según releva este autor. El cual dio forma al actual, reducido y fragmentado, pueblonación mapuche.

Las espacialidades analizadas a través de esta investigación, a nuestro entender, siguen teniendo relación con esa trayectoria histórica propia de organización del espacio, aunque ahora bajo condiciones de producción absolutamente ajenas a las de ese origen que han propiciado su permanente reducción y fragmentación. Son lugares que encarnan aquello que, desde las ciencias sociales, podríamos enunciar como la intersección entre *estructura* y *agencia*. Y que desde una concepción crítica del *espacio*, como la abordada en este proceso investigativo, podríamos definir como lugares donde comparecen racionalidad hegemónica y contra-racionalidad, en una articulación siempre paradójica y contradictoria de objetos y prácticas.

Las espacialidades *mapuche* en la actual metrópoli son una expresión, material y subjetivada, de relaciones de contacto y dominación colonial establecidas entre sociedades distintas, que se reconocen mutuamente como un *otro* en el espacio. Históricamente construidas y que hoy se siguen desarrollando bajo la hegemonía de nuevos dispositivos de colonización del espacio, de carácter neoliberal. En este sentido, son lugares de frontera, porque corporizan los límites y permeabilidades establecidas, entre esos cuerpos sociales y de conocimiento distintos.

Según las categorías de análisis establecidas en esta investigación, en las espacialidades se reconocen tres lógicas que se implican de manera permanente: la proveniente de los conceptos, objetos y prácticas mapuche; la de las políticas públicas y los regímenes normativos del Estado; la de los objetos y dinámicas propios de la metrópoli en la cual se emplazan.

9.1 La espacialidad en lengua propia

Como se analizó en el capítulo 6, la revitalización de ciertos conceptos claves del *mapudungun* en la vida cotidiana que llevan los desplazados *mapuche* en la metrópoli, ha sido fundamental para rearticular, durante las últimas décadas, una comprensión propia del espacio como pueblo habitando esta gran ciudad. Reestableciendo con ello una proyección colectiva en el espacio que va más allá de las actuales condiciones hegemónicas en la que se ven obligados y optan por insertarse los sujetos y afianzando un lugar de habla propio.

La revitalización de la lengua implica, tácita y explícitamente, no sólo la reapropiación colectiva de ciertos conceptos y sus significados, sino también sus usos sociales, por tanto, del despliegue en el espacio que conllevan. Traerlos al presente -y a presencia- abre una discusión y una comprensión colectiva sobre el contexto cultural y material en que se propiciaba sus usos de éstos en otros tiempos y lugares, así como también sobre sus posibilidades de uso hoy y aquí.

Las tensiones afloran y colocan en evidencia la circulación de conocimientos y prácticas, que dan fundamento a nuevas delimitaciones del espacio social en que habitan los sujetos. El uso del *mapudungun*, aunque sea acotado a ciertas palabras, contribuye con los desplazados *mapuche* a recuperar una comprensión propia del espacio, que se revela y adapta a la gran ciudad. Contribuye a develar, en parte, las formas y los modos que van adquiriendo las espacialidades que desarrollan como sujetos organizados, en interacción con las condiciones estructurales de la metrópoli que habitan. A partir de sus usos, se activa una semántica propia del espacio y con ello la indagación de otras posibilidades de articulación política, social y cultural, distintas a la hegemónica. Por tanto, propicia la emergencia de otros lugares de enunciación política, desde donde se vuelve a mirar no sólo su condición de sujetos y pueblo, con relación a un territorio histórico reivindicado en el sur y a ambos lados de la cordillera, el *wallampu*, sino también con relación al lugar actual que ocupan aquí hoy, la *fíta waria*.

La metrópoli, no es el medio *natural* de reproducción del *mapudungun* y, probablemente, una minoría de los *mapuche*, que hoy se emplazan aquí, sean *hablantes* de esta lengua. Sin embargo, es un hecho que el uso activo de

muchos de estos conceptos dentro de las actuales espacialidades mapuche, emplazadas hoy en la metrópoli, se encuentran en franca expansión respecto de hace cuatro décadas atrás. Pese a no ser la lengua dominante ni estar ligada al presente desarrollo liberal del espacio en que se les revitaliza.

Actualmente el uso de esta lengua en la metrópoli se aprecia en diversos contextos: con fines ceremoniales, dentro de algún *nguillatun* realizado en la periferia metropolitana; con fines políticos, contenida en los discursos de los *pu werken* venidos desde el sur durante cada marcha del 12 de Octubre; con fines educacionales, dentro de los currículums opcionales de enseñanza básica de las escuelas públicas; con fines informativos, en señaléticas y folletos promocionales de reparticiones públicas; entre tantas otros usos más domésticos y menos visibles socialmente. Todos modos que dan cuenta de una expansión del *mapudungun* hacia el ámbito metropolitano, un panorama insospechado hasta hace unas décadas.

Estas situaciones son la evidencia de lugares en la metrópoli donde se intersectan alteridades mutuamente definidas: en relación a los *indígenas urbanos* desde la óptica del Estado chileno; en relación a los *winka* o chilenos (gente otra) desde el punto de vista del mundo *mapuche*. Ambas categorías conceptuales, rígidas y mutuamente excluyentes entre sí, definen el reconocimiento de la presencia de un sujeto *otro* en el espacio, a partir de distintas matrices epistemológicas que se encuentran en co-existencia. Evidencia de las tensiones que persisten entre una racionalidad hegemónica del espacio y una contra-racionalidad; entre un sujeto colonizador y uno colonizado.

Entre esos modos de reconocimiento que mutuamente designan la presencia de un *otro*, inscrito en el lenguaje de ambas racionalidades, se va dando forma a las diversas espacialidades producidas por los desplazados *mapuche* en su intersección con la metrópoli neoliberal. Éstas contribuyen a delinear nuevas relaciones de frontera entre cuerpos sociales distintos, en un contexto distinto al que históricamente se las redujo hasta casi finales del S.XX, en las áreas rurales del sur del país. Configuran parte de los nuevos límites y permeabilidades que se dan entre modos distintos de producción y organización del espacio que se yuxtaponen y son resueltos en la vida cotidiana de los sujetos.

Evidenciar esta doble enunciación de un *otro* que implican las espacialidades *mapuche*, es abrir la posibilidad de decolonizar su comprensión como fenómeno. Superar su análisis basado sólo en el reconocimiento de la exterioridad alterativa de ese sujeto *otro* que las habita, desde la óptica de quien hegemoniza la producción del espacio, para indagar en la condición dialógica que contienen esas espacialidades en respuesta a ese marco de reconocimiento impuesto. Pues son configuraciones, construidas y practicadas

en la metrópoli, que dan forma al encuentro entre estas mutuas de *otredades* en co-existencia.

Las genealogías de cada una de las espacialidades analizadas en esta investigación revelan que cada caso responde, por un lado, a un corpus de conocimientos y prácticas propias desarrolladas por los sujetos, como individuos, colectividades y pueblo, que son posibles de ser enunciadas desde su propia lengua, marcando su alteridad frente al medio circundante; como, por otro lado, también responden a los márgenes normativos y canales formales que establece el Estado en función de reconocerlos como *indígenas urbanos* en la metrópoli, marcando su condición de sujetos *otros* internos al país, bajo sus actuales códigos de gobernanza neoliberal.

Sin embargo, una cuestión importante de diferenciar es que todo ese corpus de conocimientos y prácticas propias, más allá de los límites que les permiten a los sujetos establecer con ese medio-*otro*, sobre todo, les posibilita dar continuidad y proyección a un espacio-tiempo propio que conforman como pueblo más allá de las actuales condiciones materiales en que se encuentra confinada su población. Un espacio y tiempo histórico común, el cual a pesar de encontrarse hoy físicamente reducido y fragmentado, sigue siendo sostenido tanto a través del imaginario como de las prácticas cotidianas que desarrollan los *desplazados mapuche* al erigir sus espacialidades en la metrópoli. En las múltiples escalas y/o dimensiones que esto implica, ya sea entendido como *wallmapu*, espacio nación; *mapu*, espacio material y espiritual; *lof*, espacio comunitario; *ruka*, espacio familiar; *trawün*, espacio de encuentro; *waria*, espacio del otro; o *füta waria*, espacio del poder del otro.

9.2 La espacialidad bajo las imposiciones del *otro*

Todas estas nociones epistemológicas *mapuche* sobre el espacio que, de distintos modos, se develan en la investigación, van quedando contenidas y contribuyen a dar forma a las espacialidades analizadas, aun cuando no son *objetivamente* visibles para la racionalidad hegemónica. Porque no comparecen bajo la formalidad ni la materialidad ni los conocimientos proyectados por el Estado y el mercado, y su fruto, la gran metrópoli o *füta waria*. Esa estructura de dominio y producción territorial, desde donde, hasta hoy, se sigue pensando y ejecutando la colonización del otrora *wallmapu*, y la explotación de la *mapu*, mientras se perpetúa el reconocimiento de los sujetos como *indígenas* o *menoría étnica* interna a su jurisdicción. Ese lugar desde donde se sigue comandando ese proceso de permanente desplazamiento de los medios de existencia *mapuche* en reemplazo de otros, bajo los cánones de desarrollo impuestos por el Estado sobre los sujetos y el territorio. Causa central de la desposesión y el masivo desplazamiento de las y los *mapuche*

hacia Santiago, a través de todo el S.XX. hasta nuestros días; así como también de su permanente agencia, en resistencia hacia ese proceso.

Porque las espacialidades investigadas, precisamente dan cuenta de un proceso de agenciamiento frente a la continuidad de ese proceso de colonización liberal del espacio que sigue operando sobre los sujetos y los lugares que habitan, ya sea en áreas rurales o urbanas. Dan cuenta de un correlato entre desposesión, desplazamiento y agencia, a través de la cual toma curso la producción de esos ámbitos de dominio que desarrollan las organizaciones *mapuche* dentro de la metrópoli, con el fin de *recuperar espacios como pueblo*, como casi todas y todos los colaboradores significan en los *nutram* desarrollados en esta investigación.

Pero también es cierto que, más allá de toda esa intencionalidad *mapuche* que sustentan los sujetos, las formas visibles que adquieren esas espacialidades, están inevitable y fuertemente determinadas, por las condiciones normativas y físicas sobre el espacio, que impone la racionalidad hegemónica. Sus fisonomías están definidas por las condiciones estructurales de la gran metrópoli, aquel lugar donde la racionalidad del Estado y el Mercado se conjugan más estrechamente, dominando todas las dimensiones de la vida cotidiana de los *mapuche*. Donde todas las relaciones que pueden establecer los sujetos con la tierra o *mapu*, están mediadas por la regulación estricta sobre la propiedad y el uso del suelo que determina esa hegemonía.

Como se analizó en el cap.7, a casi 100 años de la ocupación militar del *wallmapu*, la reactualización neoliberal del Estado, provoca una nueva y drástica transformación de los modos de vida *mapuche*. Bajo las nuevas formas productivas y de reconocimiento que se otorga a los sujetos y su medio, que vuelven a reducir sus vínculos con el territorio, ahora, a una exclusiva comprensión de la propiedad privada de la tierra. Tanto en áreas urbanas como rurales.

Esto es radical en un primer momento, a fines de la década de los setenta del S.XX, cuando se cancela absolutamente el reconocimiento de la condición de *indígena* y colectiva, tanto de los sujetos, como de las tierras rurales que habitaban, propiciando la individuación de las comunidades reduccionales. Cuestión que se matiza en un segundo momento, a partir de principios de los noventa del S.XX cuando se recompone el reconocimiento *indígena*, centrado esta vez en los individuos y en organizaciones funcionales, de manera fragmentada entre áreas rurales y urbanas y bajo un nuevo prisma multicultural. El cual privilegia el reconocimiento de atributos culturales, que se esencializan y encarnan en los sujetos, descontextualizándolos de las relaciones territoriales e históricas en que se fundan esas claves.

A través de ese proceso se configura durante las últimas décadas, de manera estructural, el destierro legal de los sujetos desplazados hacia áreas urbanas, a diferencia de lo ocurrido con generaciones anteriores de *mapuche* que

llegaban a Santiago y seguían siendo considerados parte de sus comunidades reduccionales. Tras las transformaciones neoliberales, quiénes siguen llegando a la gran metrópoli, pierden el reconocimiento sobre cualquier tipo de vínculo formal con sus tierras de origen, no sólo porque se desafecta el dominio comunitario sobre éstas, sino porque además las nuevas formas de propiedad individual que se implementan, aplican sólo para aquellos sujetos que pueden demostrar una presencia efectiva en éstas. Esto significa que las tierras son divididas sólo entre aquellos individuos que siguen habitando cotidianamente en las áreas rurales. Quiénes migran a Santiago u otras ciudades, a partir de este período, pierden cualquier posibilidad de injerencia sobre las otrora tierras comunitarias de las cuales provienen.

Este nuevo escenario es el marco de profundas divisiones familiares que atraviesan el relato de muchos de las y los desplazados y sus descendientes que montan las espacialidades analizadas, porque para ellas y ellos se fractura la posibilidad de seguir sosteniendo vínculos hereditarios con sus tierras. Volver para reclamar derechos de uso o propiedad, significa entrar en disputas legales con sus propios hermanos y familiares, bajo un nuevo marco de relaciones impuesto, ajeno a su cultura y sus formas de resolución de conflictos tradicionales.

En definitiva, el *destierro*, el estar sin tierra o lejos de ésta, como experiencia material e inmaterial es un elemento común al relato de los desplazados *mapuche* en Santiago, que se desarrolla a través de las generaciones, pero que adquiere connotaciones más dramáticas a partir de este momento neoliberal. Estos sujetos pasan a configurar un nuevo segmento al interior de la sociedad *mapuche*, como los *mapuche* sin *mapu*, en una contradicción ontológica con sus presupuestos cosmovisionales. Sin embargo, este proceso de destierro queda oculto bajo la nueva enunciación de las políticas públicas, que naturaliza la fragmentación de los sujetos entre rurales y urbanos, a partir de la última década del S.XX. Bajo los nuevos canales formales de reconocimiento establecidos sobre la población indígena, los desterrados, aparecen *per sé* visibilizados como sujetos urbanos, deshistorizados y desespacializados, sin dar cuenta del proceso de desplazamiento territorial que han vivido, así como tampoco de la pérdida de derechos sobre sus tierras comunitarias que han padecido tras ese primer momento de transformación neoliberal del espacio, bajo lo que se reconoce como la *Contrarreforma Agraria*.

Quiénes llegan o nacen en la metrópoli de este momento en adelante, ya no tienen ningún vínculo formal con las tierras reduccionales de las cuales procedieron ellas y ellos, o sus padres y madres. Se impone una nueva realidad normativa dicotómica urbano/rural, como dos ámbitos espaciales disociados entre sí, tras lo cual se invisibilizan las relaciones y continuidades existentes entre ambos y que se siguen construyendo en la cotidianeidad de los sujetos,

sus memorias y prácticas. Se oculta la persistencia de los vínculos familiares, comunitarios y como pueblo que se siguen desarrollando entre ambas esferas de producción del espacio hasta hoy, a pesar de esa realidad normativa impuesta y que los disocia, pero también muchas veces los une, precisamente, luchando contra esa fragmentación.

A su vez, emerger en la metrópoli reconocidos como *indígenas urbanos*, se les construye como una categoría funcional a una nueva formulación que se hace de los sujetos como *usuarios diferenciales*, dentro de un nuevo sistema de subsidiariedad del Estado, establecido con las transformaciones neoliberales. Esa condición *diferencial* de los sujetos con respecto al resto de la sociedad nacional, se establece según una distinción étnico-cultural que se hace de éstos, de acuerdo con procedimientos legales establecidos por el Estado, en los cuales se privilegia un exclusivo criterio de ascendencia sanguínea y no territorial como era antes. Se configura una alteridad ya no en base a las comunidades territoriales, sino de los individuos, en función de demostrar la tenencia de apellidos de origen indígena dentro de las líneas familiares hasta una tercera generación de ascendencia.

Este criterio valida a los sujetos como *usuarios* para el sistema estatal y establece a su vez los nuevos límites de lo que se reconoce como *indígena*, dentro del nuevo espacio formal establecido para éstos en las áreas urbanas. Lo cual segrega a todos aquellos sujetos o manifestaciones que se reconocen como *mapuche*, a partir de procesos y formas propias de autoadscripción política, social o cultural, que también se despliegan en la metrópoli, pero que no cumplen con las formalidades que el Estado dispone. Así como también deja fuera a todos aquellos sujetos invisibilizados por décadas, producto de un sistema de registro civil de personas que cambió o castellanizó nombres y apellidos, bajo el arbitrio de los funcionarios públicos de turno, que interpretaban y anotaban las inscripciones de muchas y muchos mapuche que no hablaban el castellano al ingresar a las ciudades a través del S.XX.

Dentro de ese espacio formal definido por el Estado, durante los últimos 25 años, los *mapuche* emergerán en las áreas urbanas reconocidos principalmente como *individuos* y *asociaciones indígenas*. Esta última categoría se instaurará tratando de recomponer un símil de reconocimiento con las desmanteladas comunidades reduccionales de las áreas rurales. Pero su lógica territorial, organizacional y productiva, en ningún caso será como éstas, sino que responderá a la estructura de cualquier organización funcional civil reconocida por el Estado como Juntas de Vecinos, clubes sociales o deportivos. Se establecerán así dos tipos de usuarios, a través de los cuales se reconocerá la presencia de los desplazados *mapuche* en la gran metrópoli, para la lógica de la acción pública. Sin embargo, estas figuras no les brindarán ninguna posibilidad de recomponer derechos colectivos sobre la propiedad y

usufructo de la tierra, como los perdidos al cancelar y abandonar las comunidades reduccionales.

Pese a esta situación, como reconocen la mayoría de los funcionarios públicos mapuche y no mapuche, bajo la figura de las *asociaciones indígenas*, se abre un marco para que durante las últimas dos décadas se forme un número creciente de organizaciones *mapuche*, que interlocutan de manera mucho más efectiva con distintas reparticiones del Estado, respecto de aquellos usuarios individuales y de otras organizaciones funcionales chilenas. A alero de esta figura se articularán sujetos que actuarán de manera organizada con objetivos claros en función, principalmente, de recomponer prácticas culturales propias como pueblo al interior de las urbes, estableciendo mejores canales de atención, negociación y colaboración con los distintos mecanismos de atención del Estado que el resto de usuarios del sistema. Se conforman como usuarios orgánicos, que a través de sus demandas y acciones van moldeando las propias estructuras de relación impuestas por el Estado. Paradójicamente, la figura ajena de las *asociaciones* se convierten en un motor fundamental para la recomposición comunitaria e identitaria que desarrollan como pueblo al interior de la gran metrópoli durante las últimas décadas, pero en ningún caso será el único.

9.3 La espacialidad como encuentro de racionalidades bajo la metrópoli neoliberal

Bajo este nuevo momento de producción del espacio, la mayoría de los desplazados *mapuche* se verán obligados a interactuar o responder frente al nuevo espacio formal de reconocimiento definido por el Estado, con el fin de levantar sus espacialidades dentro de la estructura metropolitana. Intersectarán sus propias lógicas espaciales, con las formas físicas y normativas que hegemonizan la producción de la metrópoli, recurriendo muchas veces a este nuevo marco de reconocimiento *indígena*. Pero éste no será el fin de sus demandas como presupone la lógica de la acción pública, sino será sólo el medio, principalmente, para acceder a un lugar dentro de la metrópoli y a condiciones materiales que les permitan levantar sus espacialidades aquí. Así se verifica de distintos modos en los casos analizados en esta investigación.

Entre la formalidad periférica y la informalidad céntrica. Paradojas sobre la ubicuidad y la recomposición del dominio colectivo del espacio.

Como se observó en los testimonios de los desplazados y sus espacialidades, emplazarse como *mapuche* en la metrópoli, bajo estas nuevas condiciones

estructurales, demandará un esfuerzo de permanente articulación y lucha frente a este *medio-otro*, la *fīta waria*, en dos planos principales: una dimensión familiar, ligada centralmente al acceso a vivienda; y una dimensión comunitaria, asociada al acceso a lugares donde poder realizar prácticas culturales y colectivas propias de su desarrollo como pueblo.

En la dimensión familiar, es transversal a todos los colaboradores de esta investigación, que la solución más generalizada y casi la única vía para emplazarse en la metrópoli en esta etapa, será mediante el acceso a una vivienda subsidiada por el Estado y ya no mediante las *tomas de terreno* como fue la tónica recurrente de generaciones anteriores de *mapuche*. Este será el mecanismo a través del cual los desplazados podrán volver a rearticular una relación de dominio con la tierra, bajo una formalidad reconocida por el Estado. Pero también será el mecanismo a través del cual se volverá a fragmentar, una vez más, su ámbito de dominio colectivo como pueblo, reducido ahora a la esfera de la propiedad privada individual y el uso habitacional exclusivo del suelo.

Pero este mecanismo de subsidio, ni siquiera operará, en origen, bajo los principios del nuevo reconocimiento multicultural hacia los sujetos *indígenas*, sino por el contrario, operará sobre la base de la homogeneización de sus condiciones de vida, con relación al resto de la población urbana. Pues se trata de un sistema de acceso universal a la vivienda, que se implementa por igual para todos los chilenos y chilenas, y el cual, a su vez, está supeditado a la distribución territorial impuesta por la especulación del mercado de suelo y la estandarización material. Por tanto, se trata de un sistema homogeneizante y segregador, ajeno a cualquier concepción *mapuche* del espacio.

Sólo durante la última década, se propiciarán algunos cambios en estas políticas de vivienda, fruto de la presión y acción organizada que ejercerán los comités *mapuche* de vivienda, que se forman por auto-adscripción voluntaria, como el caso del comité *Taiñ Newen Ruka Mapu* analizado en esta investigación. Sus luchas inducirán algunas adecuaciones, aunque menores y de carácter experimental, dentro de la política pública, orientadas principalmente a aspectos físicos del espacio, bajo lo que se llamará como *diseño con pertinencia cultural*.

Sin embargo, lo de fondo que podrá en cuestión este comité y otros, no es sólo la condición física del espacio al que se accede, sino que, sobre todo, la localización y el reconocimiento de lo comunitario dentro de la estructura metropolitana. Porque emplazarse como *mapuche*, desde una dimensión familiar, implicará para este comité luchar contra individuación y atomización de sus troncos familiares que ha ido sedimentando bajo los modos de producción en la gran ciudad. Un proceso que se agudiza fuertemente durante las dos primeras décadas post arreglos neoliberales, cuando las familias *mapuche* se ven sometidas a un sistema de asignación de viviendas

que los dispersa de manera unifamiliar por toda la periferia metropolitana, bajo el único y estricto criterio de la oferta económica del valor del suelo.

A partir de la última década, emplazar esta dimensión familiar de lo *mapuche* en la metrópoli, desde ellos mismos, dejará de ser entendido como una cuestión individual como la concibe el sistema estatal y pasará a ser una lucha por emplazar una dimensión comunitaria sobre el dominio del espacio. Lo cual refiere no sólo a las condiciones físicas del diseño de los conjuntos y sus espacios comunes, sino también en sostener una condición de proximidad entre troncos familiares, muy contraria a las tendencias del crecimiento metropolitano, que no opera bajo esta lógica.

Esta lucha por recuperar una dimensión comunitaria del espacio también cobrará sentido entre los desplazados *mapuche* de Santiago con relación al acceso a terrenos libres o abandonados dentro de la metrópoli, para desarrollar actividades colectivas propias como pueblo, como la celebración del *nguillatun*, el *palín*, el *trawun*, entre otras. En general, estas búsquedas se orientarán hacia lugares de propiedad del Estado y fuera del interés inmediato del mercado, en los cuales las organizaciones mapuche ven una posibilidad de proyectar una ocupación distinta a la dispuesta por la lógica hegemónica, que es también la que los ha llevado a su condición de abandono. A pesar de esta situación, el único vínculo de dominio que se les concederá con relación a estos terrenos y sólo a aquellas organizaciones *mapuche* reconocidas formalmente por el Estado que demandan su uso, será el préstamo o usufructo de éstos bajo figuras como el *comodato*. Sin embargo, nunca se les concederán derechos de propiedad, como demuestran el caso de todos centros ceremoniales y *ruka* que se extienden hoy por el Área Metropolitana.

Como en el caso de la *Ruka Inchiñ Mapu*, analizada en profundidad en esta investigación, dicho reconocimiento de dominio incluso estará reducido sólo al mero consentimiento de uso otorgado sobre el terreno a la organización, de manera informal o de palabra por las autoridades locales. Por lo que se conformará como una espacialidad bajo la paradoja de ser el fruto de una ocupación informal de un bien público, por parte de una organización formalmente reconocida por el Estado y que recibe aportes de éste, pero que no puede invertir formalmente dichos recursos en el lugar. Con ello no existirá ningún tipo de reconocimiento de derechos colectivos sobre la tierra, como los desposeídos en las comunidades reduccionales que dejaron atrás los desplazados *mapuche*, a partir de los ajustes estructurales. Tampoco esto significa que en los hechos, la organización le otorgue un sentido y una práctica de apropiación colectiva al lugar, que se reivindicará como un espacio recuperado y propio, y por el cual se estará en permanente estado de tensión y negociación con las autoridades de turno, para perpetuar su ocupación comunitaria.

Como demuestran el caso de la *Ruka Inchiñ Mapu* y la *Villa Bicentenario*, los mecanismos de reconocimiento y financiamiento estatal otorgarán oportunidad de un emplazamiento a los desplazados *mapuche*, pero sólo bajo la figura de la propiedad individual del suelo o del préstamo temporal a organizaciones legalmente reconocidas. En áreas desvalorizadas por el mercado y localizadas exclusivamente en la periferia metropolitana, perpetuando con ello una ubicuidad dentro de esta estructura urbana que tuvo la población *mapuche* a través de todo el S.XX. Habitando lugares y sectores de la metrópoli, desvalorizados socio-económicamente y donde se cruzan elementos raciales, configurando límites sobre el espacio social que siguen vigentes, pero los cuales no se hacen visibles formalmente para el resto de la sociedad metropolitana, a través de las formas de conocimiento estatal y científico, recién hasta fines del milenio.

Sin embargo, esto no significa que su presencia organizada en la metrópoli hoy se limite a estas áreas de la metrópoli, por el contrario, como lo mostraron el caso del *Kom Kim* y la *Marcha*, la ocupación del centro histórico, también es crucial en sus dinámicas de revitalización como pueblo en la *fñta waria*. Frente a la dispersión periférica institucionalizada que se consolida a través de las generaciones de desplazados, el centro se convierte en un lugar estratégico de convergencia territorial y enunciación política-cultural para los *mapuche* frente al medio dominante. Como metrópoli y como país.

Porque mientras el centro, desde un punto de vista socio-económico, es parte de la zona de mayor plusvalía de la metrópoli y, por contracara, la de menor presencia habitacional *mapuche*, desde un punto de vista histórico, es también donde se encuentran *cautivos* los hitos más importantes de su presencia como pueblo en estos territorios. Lugares y toponimias, invisibilizadas tras un proceso de colonización territorial emprendido hace casi 500 años, que los desalojó de estas tierras; y un posterior proyecto republicano emprendido desde aquí hace 200 años, que fundó y consolidó su relato histórico decimonónico, sobre la base de la ausencia indígena en la metrópoli. Omitiendo en éste siglos de habitación pre-colonial de esta cuenca.

Bajo esa paradoja, en este centro histórico, sedimentó una estructura de poder, desde la cual se siguen comandando las condiciones la vida impuestas a los *mapuche*, tanto de áreas rurales como urbanas. Pero también aquí tienen cabida las espacialidades desarrolladas por *mapuche*, como la *Marcha* o el *Kom Kim*, con su carácter eventual y contra-hegemónico. Como espacialidades no sujetas a la formalidad de ninguna institucionalidad que las reconozca, pero que dan forma a su presencia como pueblo en la gran ciudad. El acto de reunirse a aprender *mapudungun* o reivindicar su territorio histórico como pueblo, el *wallmapu*, no es parte de las formas ideológicas, culturales ni físicas que den cuenta de la metrópoli colonial que permanece,

pero son actos que se cobijan bajo ésta, haciendo emerger una relectura de su hegemonía territorial, bajo el despliegue de las espacialidades *mapuche*.

A pesar del carácter transitorio de estas espacialidades desarrolladas en el centro histórico, en ellas se recompone un domino colectivo sobre el espacio, en tanto pueblo, que no está contenido en ninguna de las formas de reconocimiento indígena dispuestas por el Estado, al igual como ocurre con los casos de las espacialidades emplazadas en la periferia. Pero aquí se suma el hecho que ni siquiera existe un reconocimiento formal de las organizaciones que las producen, aunque en la práctica, éstas mantienen una permanente interlocución permanente frente al orden hegemónico del espacio, para sostener su presencia eventual en esta área de la ciudad. Ya sea mediante las negociaciones establecidas con la Intendencia Metropolitana por sostener un trazado como en el caso de la Marcha, o frente a las instituciones universitarias en el caso del *Kom Kim*, para ser acogidas informalmente sus actividades al interior de éstas.

Entre la dependencia estatal y la subversión de las formas, la paradoja medio-fin

Las paradojas derivadas de esta lucha por una ubicuidad y la recomposición de un dominio colectivo como pueblo dentro de la estructura formal metropolitana que revelan todas las espacialidades investigadas, también se extienden hacia la configuración física de éstas y los modos de financiamiento que las posibilitan.

Por un lado, las espacialidades que alcanzan una mayor consolidación física, como la *Ruka Inchiñ Mapu* y la *Villa Bicentenario*, son también las que más dependen de las formas de financiamiento estatal para erigirlas. Estas espacialidades que tienen una condición de mayor permanencia y configuran una alteridad física más evidente frente al orden circundante de la metrópoli, son fruto no sólo de las prácticas culturales que las sustentan, sino que también de los principios morfológicos que son reinterpretados en la urbe, a partir de una concepción cosmovisional propia. Orientación, relación con la tierra, convergencia circular, materialidad, etc, son parte de esas búsquedas que van quedando plasmadas en la condición física de las espacialidades producidas.

Sin embargo, al depender de fuentes de financiamiento estatal y, por tanto, estar sujetas a la aprobación y estandarización de sus procedimientos, las formas resultantes que llegan a erigirse son un fruto de la negociación de esos principios cosmovisionales, frente a la estructura de poder imperante. A mayor dependencia, como el caso de las viviendas, mayor rigidez para poder implementar físicamente esos modos *mapuche* de comprender el habitar,

pues deben incorporarse dentro de un sistema de objetos, universalizado para todos los usuarios del sistema público.

En la medida, que es menor esa dependencia, las formas también se liberan, como sucede con el caso de la *Ruka*, la cual es financiada complementariamente con recursos obtenidos mediante otras vías, bajo autogestión de la organización. En sí se trata de una forma construida que no responde a ninguna prefiguración normativa de construcción vigente hoy dentro de la metrópoli, por lo cual se erige bajo un limbo de cierta informalidad también, pero que es admitida bajo los parámetros de concesiones multiculturales que establece la política pública durante las últimas décadas. Sin embargo, a pesar de ser una obra de características aparentemente tradicionales, no deja de ser una forma negociada, pues no responde sólo a los principios formales *mapuche*, sino que también presenta una serie de adaptaciones materiales y de diseño, fruto de la mirada higienista que se le imprime en función de acoger las prácticas de salud pública en su interior.

En ambos casos, al ser espacialidades producidas bajo mayores grados de dependencia hacia el Estado, son formas que también son concebidas como ámbitos para acoger la interlocución con éste. De algún modo la *Ruka* de *Inchiñ Mapu*, así como la *ruka* o sede social de la Villa, se transforman en lugares donde se da cabida a la relación protocolar establecida con el Estado por parte de las organizaciones. Donde se suele recibir a las autoridades políticas o acoger la atención de funcionarios públicos. Paradójicamente, bajo la forma construida con características más tradicionales del mundo *mapuche*, se propicia la interlocución más formal con ese orden hegemónico *otro*.

Mientras, por otro lado, las otras espacialidades como el caso del *Kom Kim* y la *Marcha*, en la medida que optan por ser desarrolladas de manera independiente a las formas de subvención estatal, también ven reducidas sus posibilidades materiales. Las prácticas que les dan orden y sentido, están supeditadas a las posibilidades de cabida que se les brindan circunstancialmente bajo las formas ajenas de la metrópoli. A la voluntad de instituciones, que ni siquiera reconoce formalmente su existencia como organizaciones. Sin embargo, esto también les permite desarrollarse con una mayor libertad frente a esa racionalidad hegemónica en que se ven insertas, configurando mecanismos de resignificación simbólica sobre los lugares que ocupan, que nace desde la propia enunciación que se hace de éstos. Porque las salas que se ocupan no acogen una clase, sino un *trawün* en torno a la revitalización de una lengua propia; o la Alameda no es la principal avenida del país, sino el escenario del *weichan*, de la lucha de un pueblo que avanza, descolonizando los significados de los hitos históricos que la construyen y permanecen cautivos en ella.

De todas maneras, todas las espacialidades, en distintos grados y formas, configuran a través tanto de sus prácticas como de sus formas físicas, un campo de subversión de los sentidos hegemónicos del espacio en que se inscriben, en función de entablar las proyecciones propias que trazan los desplazados *mapuche* en su ocupación. Las cuales, en ningún caso calzan o tienen como fin último las prefiguraciones dispuestas por el Estado para reconocerlos como sujetos u organizaciones indígenas dentro de la metrópoli. Todas las espacialidades dan cuenta de procesos que, desde abajo, van modificando las prácticas cotidianas de la acción pública, produciendo inflexiones dentro del espacio formal en que se pretende circunscribir la presencia y acción indígena organizada en las ciudades. E incluso, en sentido inverso, van permeando estas formas normativas.

Así tenemos desde los criterios diferenciales que se aplican a la localización y diseño del conjunto en el caso del comité *Newen Taiñ Ruka Mapu* por parte del Ministerio de Vivienda; la implementación de un modelo de atención pública de salud intercultural en la comuna de La Pintana, al interior de una *Ruka*, bajo las particularidades de la experiencia desarrollada previamente por *Inchiñ Mapu*; la utilización que hace el Ministerio de Educación de los servicios del *Kom Kim* y sus metodologías, para capacitar a nuevos educadores tradicionales inventados bajo la nueva política pública de educación intercultural; hasta la autorización de un trazado admitido exclusivamente y por 29 años, para la *Marcha del 12 de Octubre*, pasando frente al Cerro Welén y hoy frente al palacio de La Moneda, concedido por la Intendencia Metropolitana. En todos los casos el espacio formal y hegemónico, dispuesto por la lógica del Estado y el Mercado, se van adaptando también a las condiciones particulares que demandan las organizaciones, para la producción de sus espacialidades, aunque sea de manera acotada y particular a cada caso.

9.4 Los rasgos comunes de las espacialidades bajo las diferencias de sus fisonomías

Frente a la aparente diversidad de casos que representan las distintas espacialidades investigadas, a la luz de las transformaciones neoliberales del Estado en que se inserta su producción, así como de las concepciones epistemológicas que portan los desplazados *mapuche* que las erigen, es posible concluir que éstas presentan varios elementos en común, que las hacen reconocibles como expresiones de un mismo fenómeno del espacio: el desplazamiento de la relaciones de frontera entre la sociedad mapuche y el Estado de Chile hacia el interior de la metrópoli neoliberal.

Los elementos que comparten definen su núcleo, límites y permeabilidades, y dan cuenta de un modo reconocible de ir construyendo una proyección propia en el espacio por parte de las organizaciones *mapuche* que las levantan. Por

contrario, son las formas visibles externas que adquieren estas espacialidades las que se transforman y varían caso a caso, según las diversas aristas que les presenta la racionalidad hegemónica del espacio en el transcurso de ese proceso de formación.

En primer término, todas las espacialidades observadas nacen a partir de la trayectoria de individuos y familias *mapuche*, desplazadas de su origen territorial que, en distintos momentos y lugares de su inserción en la metrópoli, tienen la necesidad de reinstalar sus prácticas y conocimientos *mapuche*, en la cotidianeidad de sus vidas. Ese es el detonante. Sin embargo, su concreción y proyección en el tiempo, en todos los casos, se construye al calor de dinámicas colectivas que entablan con otros miembros de su pueblo, pero también con otros *no mapuche*, más allá de las estrictas formas de reconocimiento dispuestas por el Estado. Para algunos estas formas son estrategias a utilizar, para otros constituyen sólo un medio de cooptación a rechazar, pero en ningún caso son leídas como un fin en sí mismo a alcanzar.

En segundo término, todas las espacialidades están compuestas por distintas generaciones de *mapuche*. Desplazados directos y descendientes nacidos en la metrópoli, a veces, hasta de cuarta generación, que convergen en la producción de estos lugares. No existe una segmentación etaria en su definición y se reconoce en éstas una permanente dinámica transgeneracional de transmisión de conocimientos, prácticas y objetos *mapuche*. Esta dinámica contribuye a reforzar un sentido de pertenencia de los sujetos a un espacio-tiempo común como pueblo y cultura, distinto a la sociedad hegemónica bajo el Estado-nación; así como también contribuye al desarrollo de una reflexión colectiva consciente de su presente, excéntrica a sus lugares de origen.

Esa doble situación de pertenencia y excentricidad, hace que las espacialidades contengan elementos de aglutinación social y cultural, pero no de clausura espacial, frente al medio metropolitano que habitan cotidianamente. En este sentido plasman un sentido de diferenciación, no así segregación. Son las condiciones estructurales, ajenas a la voluntad de los sujetos, las que determinan la segregación social y racial, que manifiestan vivir los sujetos en sus biografías de inserción en la gran ciudad. Las espacialidades *mapuche* se trata de lugares abiertos, permeables a la sociedad y la estructura física de la metrópoli en que se emplazan, y se constituyen como ámbitos de interlocución e interpelación frente a ese medio-otro, que encarna la *fita waria*, desde sus propias categorizaciones epistemológicas.

Se configuran como ámbitos de dominio sobre ciertas relaciones de la vida metropolitana que llevan los sujetos y las organizaciones *mapuche*, en los cuales logran dar sentido y organización al espacio, a partir de la revitalización de elementos culturales, sociales y políticos propios. La configuración de esos lugares en medio de la dinámica metropolitana, afianzan por sobre todo la

proyección de un lugar de habla común como pueblo, frente a la racionalidad hegemónica del espacio.

Entre todas las espacialidades y al interior de cada una de éstas, se recompone una suerte de pan-espacialidad mapuche, porque en ellas se desdibuja la fisonomía de los diversos orígenes territoriales que tienen los sujetos desplazados que las componen. En estas espacialidades no se hace explícita la diversidad conocimientos, prácticas y objetos que aquí se articulan y se comprende todo lo que en ellas ocurre, simplemente como mapuche. Diferencias que si eran distinguibles bajo la antigua geo-política del *Wallmapu* y que aún lo siguen siendo, en menor medida, entre las distintas comunidades y sectores mapuche resilientes en las áreas rurales del sur del país.

En la metrópoli todas estas diferencias se sintetizan, bajo el manto de un relato común como pueblo y cultura, que fortalece lo *mapuche* como el gran lugar común de interlocución frente a la sociedad *otra* y su Estado. En este proceso los diversos modos *mapuche* de ocupación del espacio que surgen en la actual metrópoli, a través de la utilización de un repertorio común de objetos como la bandera, las vestimentas, el *kultrun*, la *ruka*, etc; así como de un repertorio común de acciones como el *trawün*, el *weichan*, el *trafkiñ*, el *mishawun*, etc, dan continuidad a esta pan-espacialidad mapuche, que hoy es sostenida más allá de la fragmentación rural/urbana que establece el Estado sobre los sujetos y sus territorios, teniendo un potente efecto diferenciador hacia el resto la sociedad nacional.

En todos los casos los sujetos y su producto, las espacialidades, reflejan la concreción de una reflexión y una acción colectiva organizada en el espacio que está en permanente en interlocución con la esfera estatal, desde una condición de alteridad en el espacio que se sigue construyendo desde ambos lados. Todas las espacialidades, en lo inmediato, dan cuenta de procesos vivos de agencia y negociación que se han instalado frente al espacio formal dominante, en demanda de aspectos materiales e inmateriales que condicionan sus posibilidades actuales de emplazamiento como *mapuche* en la metrópoli. Pero en el largo plazo, dan cuenta también de la recomposición de un entramado social, político y cultural con conciencia histórica de sí, que se proyecta en la metrópoli, pero más allá de ésta, en base a otras formas de relación con la tierra y el territorio, la *mapu* y el *walllmapu*. Y, sobre todo, no desde lo individual, sino desde lo familiar y comunitario, la *ruka* y el *lof*.

Por eso, todas las espacialidades investigadas, de un modo u otro, plantean procesos que subvierten los vigentes sentidos normativos del espacio, basados en una exclusiva comprensión especulativa sobre el uso y propiedad de la tierra que configura la hegemonía actual de la metrópoli neoliberal. Esos sentidos se colocan en permanente tensión y transformación al interior de las

espacialidades, abriendo otras posibilidades de relación de los sujetos con su medio, atinentes a sus propias formas culturales y políticas de organización del espacio, que vuelven a ser revitalizadas bajo las condiciones imperativas de ese *otro* hegemónico.

De acuerdo con esta recomposición analítica podemos concluir que la espacialidad de la Villa Bicentenario, encarna la posibilidad del *lof*, de la revitalización de lo comunitario bajo las formas de un conjunto de viviendas emplazado en un confín desvalorizado de la metrópoli; la espacialidad de la Ruka *Inchiñ Mapu*, encarna la posibilidad del encuentro con la *mapu*, de la revitalización de una cosmovisión en medio de un lugar abandonado por el interés público; la espacialidad del *Kom Kim*, encarna la posibilidad del *mapudungun*, de la revitalización de la lengua al interior de espacios institucionales que históricamente negaron su uso; la espacialidad de la *Marcha del 12*, encarna la posibilidad del *wallmapu*, del encuentro y recomposición de un pueblo en medio de aquella metrópoli, desde donde se ha producido históricamente su despojo y su ausencia del espacio hegemónico, normado desde aquí.

10. WARIATUN, EL RETORNO A LA HIPÓTESIS

Wariatun, ir a la ciudad, hacer ciudad. Un concepto que se aparece en medio del proceso de esta investigación y que de alguna forma parece nombrar a cabalidad, en ese momento, lo que ha significado para las y los *mapuche* esta experiencia de desplazarse hacia un territorio ajeno, que se hace propio en el andar de muchas y muchos, a través de las generaciones.

Wariatuaimi, profundiza el peñi HM, en nuestro último *nütram*, cuando comento que utilizaré este concepto para titular la investigación, señalándome: *porque el mapuche del campo siempre piensa que va al pueblo, para después volver a su tierra. Wariatuaimi, tú vas a la ciudad para volver después.*

La utopía del retorno al *wallmapu*, a la comunidad, o alguna ciudad del sur, es un tema que estuvo presente en todos los *nütram* sostenidos con quienes colaboraron con esta investigación. Incluso entre quienes nacieron en la metrópoli y entre los *no mapuche* que participan de las espacialidades investigadas. Porque hoy, al interior de la sociabilidad *mapuche* metropolitana, está muy instalada la discusión, si ser *mapuche* pasa o no por volver a las tierras del sur. Un tema que divide aguas y también aglutina, que también se manifiesta entre los colaboradores de esta investigación. Así como lo hacen otros marcadores internos que suelen establecer segmentaciones al interior del mundo *mapuche* metropolitano, como la cantidad de apellidos *mapuche* que se portan, si se habla *mapundungun* o no, o el manejo de ciertos protocolos culturales.

Porque las espacialidades *mapuche* como lugares de encuentro de múltiples trayectorias individuales y familiares, así como lugares de circulación de la palabra, colocan en evidencia esa riqueza de posturas y transformaciones que siguen en desarrollo al interior de este pueblo, en su desplazamiento a través del espacio. Enfrentado por siglos, una y otra vez, a condiciones ajenas que le han obligado a replantear sus emplazamientos.

La paradoja detonante de esta investigación reparaba en cómo explicar que la espacialidad *mapuche* más masiva de Santiago, la Marcha del 12, su principal motivo de interlocución fuera la lucha por la liberación de las tierras del sur, por una retirada del *capitalismo colonizador* como versaba uno de sus lienzos y no por demandas urbanas de quienes están aquí asentados. Esos que comparten las mismas necesidades de toda la población metropolitana precarizada y como revelan los indicadores del Estado, siempre en mayor proporción que los *no indígenas*.

Cómo se explicaba, en clave del espacio, este vínculo evidente que se expresaba ese día entre los marchantes y las comunidades del sur del país, pero que ninguno de los vigentes mecanismos de reconocimiento formal del Estado refleja. Qué sucedía con esa relación en tantos otros espacios mapuche que hoy que se levantan en esta área metropolitana.

¿Cómo son estas espacialidades que produce hoy la población mapuche en el Área Metropolitana de Santiago? ¿Cuál es su relación con las transformaciones en los modos de producción y las formas de reconocimiento sobre los sujetos indígenas que propicia el Estado de Chile tras sus ajustes neoliberales? ¿Cuál es su relación con la interpretación que otorgan los desplazados sobre su propio devenir como pueblo a través del espacio? Fueron estas las preguntas que se fueron puliendo y orientaron la investigación.

Primer enunciado de la hipótesis

La hipótesis que se desarrolló fue, en primer término, que estas espacialidades que surgen tras los ajustes estructurales del Estado se tratarían de *lugares donde se evidencia un activo proceso de negociación, política y cultural, de los límites de su condición de pueblo en el espacio.*

De algún modo, el caso de la Marcha del 12 resultaba muy gráfico en aquello, donde la reivindicación de una territorialidad histórica como pueblo, el *wallmapu*, era el gran factor aglutinante que se colocaba en interpelación al Estado. Sin embargo, esta negociación de los límites como pueblo, no resultaba tan evidente, en inicio, con relación a los otros casos, sobre todo la Villa, el cual, si bien tenía un claro componente de interlocución y negociación con el Estado, era fácil reducir la comprensión de este proceso como una cuestión funcional y finita de la obtención del bien, la vivienda, sin comprender los componentes como pueblo que le implicaban. Comprender, como otras investigaciones lo habían hecho, ese despliegue de prácticas *mapuche* desarrolladas por el comité, sólo como una estrategia funcional a ese objetivo.

Bajo este supuesto se asume, implícitamente, que la forma de la propiedad privada, brindada por la institucionalidad, se constituye en un nuevo marco de integración de los sujetos *otros* dentro la sociedad metropolitana dominante, bajo estrictos criterios socio-económicos que finalmente, fragmentan y reducen su comprensión como pueblo a los límites de la unifamiliaridad.

Por eso lo interesante de observar, fue como las marcas y las prácticas comunitarias plasmadas en el espacio público trascendían a la posterior a la obtención de la vivienda, profundizando esa diferenciación con su entorno, que ya no era funcional a los objetivos originales del comité, sino que a una postura política como pueblo que se proyectaba en el tiempo y la ocupación del espacio. A través de las cuales se daba relación y continuidad con los

procesos desarrollados en las comunidades reduccionales del sur del país y los desarrollados por otros sujetos *mapuche* de la metrópoli con los que se articulaba desde acá.

Hoy el comité prácticamente se ha disuelto e incluso existe una división interna entre los *karukatu* (vecinos), pero que, paradójicamente, también evidencia una mayor discusión interna dentro de los propios códigos *mapuche* que se han fortalecido al interior de este lugar. Una posibilidad que no hubiera existido de no erigirse el conjunto. Parte de las familias han levantado su propio *nguillatun*, que ceremonian en el área agrícola que aún existe junto al conjunto, mientras los otros siguen asistiendo al *nguillatun* histórico del cual casi todos provenían. Así también al interior se ha levantado un nuevo machi y han sido varias las ocasiones en que se han organizado *trawün* con comuneros provenientes de las comunidades en conflicto del sur. Mientras todos alrededor reconocen claramente este lugar como la Villa *Mapuche*.

Así mismo las dinámicas de la *Ruka*, abiertas a la lógica del intercambio cultural e incluso en trabajo directo con el Estado, no dejan de plantear estas mismas diferencias y delimitaciones, en tanto pueblo y cultura, respecto del entorno urbano en el cual se emplaza. Sus prácticas también se enlazan y dan continuidad a una relato espacio-temporal con la contingencia que se vive en el sur del país, que se presenta incluso, preferencialmente a los turistas que la visitan.

Situación similar ocurre con el *Kom Kim*, donde además se potencia el hecho del dar comprensión al espacio ajeno que se habita desde una lengua propia. De establecer neologismos que permitan revitalizar y avanzar en un modo de situarse desde códigos propios, como pueblo, en un territorio estructurado absolutamente por una racionalidad otra.

Se releva y establece esta diferencia discursiva que instalan los propios sujetos, a través de toda esta investigación, de su condición de pueblo y no de etnia u otros conceptos asociados, remarcando la condición política del vocablo, por tanto, su condición espacial, ahí donde opera la diferencia según Massey (2005). Porque el concepto está asociado a un territorio que reside en el imaginario, así como en la práctica material de todos quienes levantan estas espacialidades, el cual siguen configurando y reivindicando en sus dinámicas.

La enunciación actual sólo del concepto *mapuche* es una negociación que sigue inserta en un histórico y vigente proceso de disputa por el dominio del espacio, que las organizaciones que están detrás de estas espacialidades claramente han acompañado y comprenden, a partir de los acotados ámbitos de acción que plantean sus demandas y configuraciones. No estableciendo esa fractura o fragmentación urbano-rural que configuran las políticas públicas y reproduce gran parte de la academia colonial, sino que a la inversa, buscando

modos de reconfigurar esa continuidad espacial negada permanente como pueblo a través de la historia republicana.

Segundo enunciado de la hipótesis

Siguiendo con el enunciado anterior, la hipótesis planteó que las espacialidades se trataría de *áreas de frontera, tensionadas, por un lado, por nuevas formas de reconocimiento sobre los sujetos indígenas y nuevos modos de producción impuestos en el territorio por el Estado de Chile a partir de sus ajustes neoliberales; y, por otro lado, por nuevos modos colectivos de producción y significación del espacio que desarrolla la propia población mapuche, a partir de la revitalización de un repertorio de conocimientos y prácticas propias, que desarrollan bajo las condiciones estructurales y cotidianas que posibilitan sus vidas en la metrópoli.*

Tal como se desarrolla en la investigación, las nuevas formas de visibilizar lo indígena y al indígena en lo urbano por parte del Estado, abre un campo nuevo de interacción y de acción subsidiaria hacia estas poblaciones. Hacia quienes aceptan y se involucran con las formas procedimentales de su reconocimiento.

Lo que se pudo comprobar es que este hecho abre un campo nuevo de tensiones al interior del mundo *mapuche*, porque en la interpretación de algunos aceptar la condición urbana, como se revela en varios de los *nütram*, es aceptar proyectarse en lo urbano y con ello abrir la posibilidad del despojo definitivo como pueblo. Porque significa renunciar a la tierra y a la utopía del retorno. Una amenaza tan grande como el DL 2568 de 1978, porque representa una nueva forma de fragmentación de su condición social y cultural como pueblo. Mientras que otros lo interpretaban como el gesto mínimo que debía hacer el Estado con quienes ya estaban despojados, sin opción de volver. Por tanto, una oportunidad por aprovechar.

Quiénes se desplazan y emplazan en Santiago en este período post reformas neoliberales, tal como se desarrolla ampliamente en la investigación, sus trayectorias de vida están claramente insertas en procesos de desposesión individual inducidos por el Estado. Donde las nuevas condiciones de producción en las áreas rurales, extractivistas y a escala global, desarticulan sus posibilidades de subsistencia; mientras que las nuevas condiciones de producción urbanas, especulativas y a escala global también, los hacen dependientes de los mecanismos de subsidiariedad del Estado y perpetúan su condición de habitantes periféricos de la metrópoli.

Bajo la tensión de ese contexto que impone el Estado surgen muchas formas de re-articulación colectiva *mapuche* que se espacializan en el Área Metropolitana de Santiago a partir de este período. Bajo las nuevas formas de reconocimiento y no. A pesar de aquello, llama la atención que no existen dos

lecturas entre los colaboradores sobre el rol que juega el Estado con lo que ocurre en las áreas rurales, tanto entre quiénes se desplazan durante ese período, como entre quienes ya están aquí o han nacido aquí. El despojo y el destierro son un absoluto acuerdo y alimenta en gran parte el sentimiento y las definiciones que como pueblo entablan en el espacio.

Sin embargo, no es igual de clara la lectura sobre las condiciones urbanas en que se instalan. Están llena de matices, pues muchos han optado por proyectarse aquí y observan los beneficios de ese proceso, con relación a las condiciones de vida de las actuales áreas rurales desposeídas. Aunque probablemente una de las lecturas transversales que aparecen entre quienes se convocan en estas espacialidades, es que la mayoría de los *mapuche* siguen siendo habitantes de sectores periféricos y pobres de la metrópoli. Antiguos y nuevos. Esa condición impuesta a sus formas de vida, se suma a la marcación racial de la cual son objeto por la sociedad mayoritaria en su ingreso a la metrópoli, aunque hoy con menor preponderancia que generaciones anteriores, dado los cambios en las formas de reconocimiento, así como de una negritud que ha tomado ese lugar en el presente de la metrópoli neoliberal. Esa yuxtaposición de raza y clase, ubicua en lugares específicos de la metrópoli, que los afecta, configura parte de los distinguos de la identidad y de la espacialidad que forjan como *mapuche* desplazados en la *fīta waria*.

Bajo estas tensiones, las diferencias entre las espacialidades que se forjan dentro o fuera de los mecanismos estatales, se desdibujan y se vuelve más claro con el correr de la investigación, que los elementos en común que las estructuran a todas, son conceptos provenientes de su propia sociedad y cultura, que entran en interacción con esas otras estructuras que el mundo metropolitano les presenta, que son apropiadas o no, según criterios políticos y estratégicos. Como logramos acotar, las espacialidades adquieren coherencia interna, a partir de conocimientos, prácticas y objetos propios, que se reiteran uno y otra vez, articulando los lugares y dinámicas, que reconstituyen su dominio como pueblo en el espacio.

Llama la atención, en los pocos años de esta investigación, como este proceso de visibilización y apropiación mapuche del espacio metropolitano se multiplicó, dejando de responder, a nuestro juicio, a las lógicas de lo que algunos autores podrían entender como *estrategias de inserción*, para situarse claramente como mecanismos de reproducción de un pueblo que no sólo se ha asienta y no se asimila, sino que se encuentra en expansión en el espacio metropolitano. Sujeto a múltiples transformaciones e hibridaciones, pero en expansión desde sus propios conceptos.

Uno de los particulares prejuicios, que me asistían al inicio de la investigación era que aquellos espacios que devenían de los mecanismos de subsidiariedad del Estado, probablemente no se les pudiera identificar como espacialidades

mapuche, por cuanto sus formas y modos responderían a pre-figuraciones burocráticas, ajenas a la intencionalidad de los sujetos. Se trataría de formas derivadas de los mecanismos de asimilación estatales de toda época. Sin embargo, lo más interesante fue observar y comprender, en particular en el caso de la Ruka y la Villa, que los procesos hablaban absolutamente de lo contrario. Las formas estatales eran más bien adaptaciones de la burocracia frente a formas y proyecciones que las organizaciones ya venían desarrollando y habían logrado instalar en la discusión de las agencias estatales.

En ese proceso estaban contenidos conceptos propios *mapuche* que también movilizaban a las otras espacialidades que se producían fuera de los marcos normativos y subsidiarios del Estado. Conceptos como *trawün*, la junta, o *weichan*, la lucha, etc, que conducían a modos de organizarse y movilizarse en el espacio, no en la búsqueda del *reconocimiento*, como suele instalarlo la discusión académica, sino de *recuperar* espacios propios como *mapuche*, como lo significan la mayoría de los colaboradores de esta investigación.

Probablemente muy pocos *mapuche* hoy en la metrópoli hablan del *winka* como sujeto-otro. Sobre todo, entre aquellos nacidos aquí y en la medida que la mirada racista más evidente de la sociedad metropolitana se ha trasladado hacia otros sujetos sociales, como los nuevos migrantes internacionales. Sin embargo, la práctica de esos conceptos coloca en evidencia la vigencia la condición de *frontera* desde la que se siguen comprendiendo la relación con el mundo chileno y su Estado, desde la sociedad *mapuche*.

Todas estas espacialidades nacen de disputar una posibilidad que no era admisible en el dominio formal del espacio establecido por la racionalidad hegemónica del Estado, sin embargo, se disputa esa posibilidad y se cambia es curso. Porque no era admisible en origen que las clases del Kom Kim y la labor del peñi HM, fuera reconocidas formalmente dentro del espacio universitario, pero desde hace un año son un curso opcional dentro de la malla curricular de la facultad que los acoge. No era admisible construir la Villa en los terrenos que el comité proponía, pero ahí se construy no sólo un conjunto para ellos, sino para otros 14 comités. No era admisible otorgar propiedad o comodato del terreno para levantar la *Ruka*, sin embargo ahí permanece erigida bajo distintas administraciones municipales. No era admisible que los indios marcharan por la Alameda un 12 de octubre, sin embargo, hoy avanza una columna de 15 mil personas cada año, desviando el tránsito de la metrópoli.

Las *fronteras* constituyen el lugar donde se manifiesta esa permanente disputa y negociación sobre los límites del dominio del espacio. Donde se expresa en términos de Haerbaest (2002) el *control sobre los desplazamientos a través del espacio*. Son el lugar donde se da cabida a las prácticas de intercambio entre cuerpos sociales distintos y en ese ejercicio se propicia la construcción de un lugar donde comparecen mutuas *otredades* en el espacio. Bajo estas condiciones se posicionan y producen las espacialidades

mapuche, en la metrópoli neoliberal, disputando los dominios de la propiedad y usos normados y subvirtiendo los sentidos hegemónicos de la producción del espacio.

En este punto es donde es importante reconocer el papel que juega el Estado como ente que incorpora sus propios intereses en las formas de conocimiento y reconocimiento que ejerce sobre los sujetos indígenas, sus desplazamientos y sus lugares. Cómo va cambiando esa línea divisoria a través del tiempo. Pero también reconociendo que esta es solo la expresión de la superficie de contacto, porque hacia al interior de las espacialidades imperan otras lógicas, cuestión que con el correr de esta investigación se volvió de mayor interés comprender.

Tercer enunciado de la hipótesis

Se planteó que estos lugares se caracterizarían por la convergencia de distintas generaciones migratorias, distintas experiencias de re-anclaje a las condiciones urbanas de vida, las cuales se articulan e integran aquí, bajo el paraguas de una racionalidad espacio-temporal propia como pueblo y cultura, que les permite re-organizarse en el presente. Una racionalidad del espacio, la cual deviene de manera anterior y se proyecta más allá, de las formas y los límites actuales admitidos por el Estado-nación.

El transcurso de esta investigación permitió observar con mayor claridad, que era difícil recortar, única y exclusivamente, las espacialidades en función de aquellas generaciones de desplazados *mapuche*, tras los arreglos neoliberales del Estado. Porque en todas convergían desplazados nuevos y emplazados antiguos de distintas generaciones. Cada una contenía una rica variedad de miradas generacionales, de trayectorias diversas que convergían en ellas. Con un fuerte componente familiar en general. En ese sentido es posible afirmar que las espacialidades *mapuche*, se constituyen como espacios trans-generacionales e inter-generacionales.

Estas características hacen más evidente la condición de pueblo y cultura que implican las espacialidades, porque es observable como existe un flujo de conocimientos, prácticas y objetos que están siendo colocados en circulación y discusión de manera transversal. Que les son propias a todas y todos, sin distinción etaria. A partir de los cuales se estructuran los modos y las formas de las espacialidades. Se desarrollan unos más que otros en cada lugar, porque cada colectividad opta por darle mayor realce a uno o a otro aspecto, pero en general en todos comparecen los mismos elementos: el *mapudungun*, el *trawün*, la *mapu*, la *ruka*, *wallmapu*, son un patrimonio que a todas y todos pertenece.

Desde ahí, tomando en consideración a Santos (2000), es que comprendemos que al interior de las espacialidades se construye un espacio-tiempo en común, bajo una racionalidad propia o contra-racionalidad frente al orden hegemónico, como miembros de un cuerpo social anterior y distinto al Estado-nación, desde la cual interpretan su situación presente y su proyección futura en el espacio. Siempre en alteridad al actual orden hegemónico.

Cuarto enunciado de la hipótesis

Por último: *Lo que se evidenciaría en estos lugares es la revitalización de modos de proyección colectiva en el espacio que están colocando en tensión nuevamente las definiciones de su territorialidad histórica, desplazando paulatinamente las relaciones de frontera sostenidas frente al Estado, o la racionalidad colonizadora del espacio, hoy de corte neoliberal, hacia el interior de la dinámica metropolitana.*

La Villa *Mapuche* es proyectada por el comité no como conjunto habitacional, sino como *lof*, y se convierte en un referente para otros comités de vivienda *mapuche* que surgen en la metrópoli. En la *Ruka, Inchiñ Mapu* avanza con un modelo *mapuche* de salud intercultural, junto a otras organizaciones que plantean lo mismo y proyectan esto a nivel nacional. En el *Kom Kim*, se proyecta la revitalización del *mapudungun* hacia todas y todos en la ciudad, mientras se plantean el necesario e inevitable surgimiento de una nueva variante dialectal propia en la *füta waria*. En la Marcha del 12 se proclama la recuperación de las tierras *mapuche* y la proyección del *Wallampu* en el corazón de la metrópoli neoliberal.

Todas son proyecciones nacidas de las colectividades que están detrás de las espacialidades y apuntan no sólo a sus intereses organizacionales cerrados, sino que a contribuir con la construcción de un espacio común como pueblo. Iniciativas que tienen coherencia en función de la configuración de un dominio propio en el espacio y no de las formas de producción hegemónica. Pero son proyecciones que nacen desde la *Füta Waria*, desde ese lugar del poder del *otro*, excéntrico a las comunidades del sur, cuestión que inevitablemente vuelve a tensionar las definiciones propias, los límites de esa territorialidad mapuche que se re-imagina, desde muchos lugares distintos, pero bajo el imperio de una misma metrópoli. Desde muchos lugares fragmentados por la desposesión y el desplazamiento histórico impuesto a este pueblo desde aquí y que hoy se ve enfrentado a esta nueva etapa de colonización liberal del espacio bajo las estructuras del Estado-nación.

Más allá de la hipótesis

Señala Harvey (2007, p.230) que *el proceso de formación estatal dependía, y sigue dependiendo, de la creación de ciertos tipos de interpretaciones*

geográficas (desde la cartografía de límites hasta el cultivo de un sentimiento de identidad nacional dentro de dichos límites).

En el caso del continente americano, una de las interpretaciones geográficas más cruciales que deberán desarrollar los Estados, a través de su historia, será el lugar que se otorga a los pueblos originarios dentro de sus configuraciones territoriales, las cuales desarrollarán sobre la base del exterminio, asimilación y el expolio, material e inmaterial, de estas poblaciones y sus hábitats. Procesos venidos desde la anterior etapa colonial, que son continuados bajo las nuevas formulaciones modernas del poder. Sobre todo, en casos de países como Estados Unidos, Canadá, Chile o Argentina, donde el régimen colonial anterior no llegó a penetrar en profundidad los dominios indígenas y es el proyecto del Estado-nación moderno el que emprende la conquista militar de éstos. Junto a ello la implementación de un nuevo régimen productivo liberal del espacio, con el que se da forma y ocupación a los nuevos territorios nacionales.

En estos casos, los indígenas y los territorios que habitan, serán un objeto clave de las nuevas interpretaciones geográficas, con que se justificarán las guerras de conquista que se emprenderán contra estos pueblos, reconocidos como *otros internos*, enemigos de los propósitos de progreso de las nacientes naciones en formación. Estas interpretaciones se deberán ir renovando en la medida que no se produce el exterminio absoluto de estos pueblos originarios y se deba ir justificando el nuevo lugar que ocuparán dentro de las configuraciones estatales en desarrollo, bajo los distintos horizontes civilizatorios que se tomarán como referencia y hacia los cuales se irá proyectando la hegemonía del espacio conquistado.

En el caso del Estado de Chile, a partir de 1992, bajo la consolidación de un nuevo horizonte civilizatorio, de carácter liberal y global, se asumirán nuevas interpretaciones geográficas sobre estos pueblos indígenas, en particular sobre el *mapuche*, el cual se comenzará a visibilizar, habitando mayoritaria y crecientemente en áreas urbanas, versus su presencia decreciente en áreas rurales, donde se consideró habitaba exclusivamente durante casi todo el S.XX. Se establecerá así una nueva interpretación fragmentada y estanca de su condición de pueblo, haciendo foco en las condiciones de emplazamiento de su población, pero sin visibilizar las dinámicas de desplazamiento, históricas y contingentes, que desarrollan entre ambas áreas del territorio, bajo la continuidad de un espacio-tiempo propio que siguen habitando, adscritos a su propia historia como pueblo y cultura.

Junto al nuevo encuadre surge también una re-interpretación de su condición de *otredad* ahora como *minoría étnica* fragmentada entre esas dos nuevas realidades territoriales en que se reconoce su presencia. Mientras la alteridad para la población *mapuche* rural, deja de ser representada en función de la

condición campesina que se le imputó por décadas, y se pasa a una clave ecosistémica, donde se refrendan las relaciones entre sus modos de vida *ancestrales* y los sistemas naturales, en vías de extinción, que habitan; por otro lado, la alteridad de la nueva población *mapuche* urbana es formulada en clave cultural, como un conjunto de atributos identitarios, desterritorializados y deshistorizados, que heredarían los individuos con independencia del lugar que habitan. A pesar de las aparentes contradicciones de dichas definiciones sobre ambas operará también una interpretación transversal a éstas que las unificará: la condición de retraso material o pobreza que afectaría a toda su población, tanto en áreas urbanas como rurales. Condición de base a nivelar, para configurar la esquiiva integración definitiva de este pueblo con el resto de la población nacional. Sobre esta nueva interpretación geográfica operará la gran mayoría las nuevas políticas públicas, que desde fines del milenio se aplicarán sobre la población mapuche.

Pero estas interpretaciones no estarán aisladas y se supeditan a otras lecturas que establece el Estado, de mayor relevancia para la consolidación territorial del nuevo proyecto liberal al que adscribe, las cuales también operarán sobre la base de esta comprensión dicotómica y fragmentada del espacio. Así mientras, por un lado, las áreas urbanas, y en particular las metropolitanas, se convertirán en el foco prioritario para una nueva visión normativa del espacio, según la cual se las comprenderá como el soporte material de un nuevo tipo de desarrollo, dentro de un espacio global de acumulación, sustentado en la aglomeración humana y la generación de valor sobre la base de la especulación del uso y propiedad privada del suelo, (donde el A.M. de Santiago pasará a ocupar el rol clave dentro de un Estado altamente centralizado). Por otro lado, las áreas rurales y naturales, ausentes de visión normativa, serán el foco un intenso y expansivo proceso de *commoditización* de recursos naturales, que operará sobre la base del despoblamiento y la transacción especulativa de estos recursos en un mercado de demanda global a futuro. Ambas interpretaciones aparentemente autónomas entre sí, tampoco visibilizarán los intrínsecos vínculos, funcionales y productivos, que se sostienen entre ambas áreas territoriales dando continuidad al espacio neoliberal.

Bajo estas nuevas interpretaciones geográficas, el Estado reconocerá a los pueblos indígenas, de manera funcional a estas nuevas dinámicas territoriales. Como señala Rodríguez (2011, pág. 154) *las reformas del Estado basadas en el multiculturalismo han producido un sujeto social que en términos políticos es dirigido por las órdenes gubernamentales nacionales e internacionales en torno a mostrar las transformaciones democráticas, tolerantes e incluyentes de la diversidad cultural en el sistema capitalista, lo cual se reduce a entender a la cultura como rasgo desligado de la economía, relacionado como manifestación de la espiritualidad de la humanidad.*

Es por esto que cuando, a fines del milenio, las agencias *mapuche* comienzan a cobrar notoriedad pública, tanto en áreas rurales como urbanas, contraviniendo los procesos productivos y normativos imperantes en esos territorios, son desafiadas las interpretaciones geográficas fragmentadas, estancas y culturalistas con las que el Estado había prefigurado el nuevo lugar de los sujetos indígenas dentro del nuevo entramado de poder. Emerge a la vista un activo proceso de recomposición espacial y temporal como pueblo, que tensiona y resquebraja los sentidos hegemónicos otorgados al espacio por el Estado por más de 100 años. Frente a esto su institucionalidad no sólo reforzará una acción dirigida a la culturalización y economización de sus demandas, sino que también volverá a operar bajo la lógica de interpretar su condición de *otredad*, en la vieja clave del *enemigo interno* enfrentado a los intereses de la nación.

Ambas lógicas se yuxtapondrán estratégicamente y le permitirán al Estado de Chile, durante las últimas dos décadas el ejercicio de una acción subsidiaria y coercitiva a la vez que operará sobre la población *mapuche*, reforzando la fragmentación de su visibilidad como pueblo en el territorio, diferenciado entre áreas rurales y urbanas. Entre indígenas legalmente reconocidos e indígenas enemigos del desarrollo. A través de este ejercicio dicotómico se perpetuará estratégicamente un proceso de reducción de sus posibilidades como pueblo en el espacio, que será reforzado por un marco estructural y normativo, presente tanto en áreas rurales como urbanas, donde todas las posibilidades de dominio, serán reducidas, única y exclusivamente, a la forma de la propiedad privada de la tierra.

Entre los intersticios de esas interpretaciones geográficas hegemónicas que darán continuidad a la producción de su reconocimiento como sujetos *otros*, subordinados al espacio normado del Estado neoliberal, durante las últimas décadas se emplazarán y desplazarán a través del territorio múltiples organicidades *mapuche*. Estas que construirán puentes y avanzarán hacia la construcción de mayores posibilidades de reconstituirse como sociedad y pueblo en el espacio, desde sus propios conceptos epistemológicos. Avanzarán hacia mayores grados de descolonización frente a mecanismos de objetivación científica y política, bajo los cuales aún permanecen cautivos como sujetos por más de 100 años, en su consideración como *otros internos y minoritarios* a la nación unitaria

Bajo ese juego dicotómico de lo visible e invisible, de lo formal e informal, de lo legal e ilegal, de lo rural y urbano, etc, impuesto por la racionalidad *winka*, se ha ido tejiendo una frágil y cambiante trama de relaciones, que están reconfigurando las fronteras entre sociedades distintas que co-existen en el espacio, pero que evidencian bajo una relación de subordinación colonial. Por tanto, bajo una tensa co-existencia, donde está viva la disputa por los sentidos

hegemónicos del espacio, hoy bajo los particulares códigos de este momento neoliberal de su producción.

Cuando emergen estos *otros* relatos, no hegemónicos, que convergen en el espacio, es donde para Massey (2005) cabe la idea de la espacialidad, como expresión de la posibilidad política. Porque para esta autora el *espacio/espacialidad* es la condición necesaria para la existencia de la diferencia, la cual entiende como *cambio a través del tiempo*. Y el *cambio* como producción de lo nuevo, de *algo que no está determinado por la disposición actual de las fuerzas*. Según esta autora las concepciones hegemónicas de espacio (como las que genera el capitalismo o el Estado-nación), han reprimido el significado de la *espacialidad* como algo abierto y activo, por lo tanto, no ha habido posibilidad de comprensión de la diferencia, ni aceptación de la coexistencia, de la existencia de múltiples historias a la vez constituyendo el espacio.

Para esta autora la necesidad de un abordaje, desde esta perspectiva abierta y activa del espacio, reside en la posibilidad de rescatar o recomponer los saberes particulares, plantear nuevas interrogantes y abrir caminos a hacia una *política de la relación*, o sea, una política en el reconocimiento de la espacialidad y no de la identidad. Que exponga los *mapas de poder* sobre los que se sustenta la construcción de identidades de manera de suprimir las diferencias reales y abrir la condición de futuro no escrito aún. Una postura contraria a lo que plantea el relato hegemónico moderno, universal y unidireccional del desarrollo occidental, que sigue encarnando el Estado nación.

Al investigar el caso del *desplazamiento mapuche hacia el Área Metropolitana de Santiago*, desde la comprensión de las espacialidades *mapuche*, se buscó comprender esos mapas de poder, no cartográficos. Poder tensionar la condición positivista y colonial de la pregunta por la *otredad indígena* situándola en el marco del *espacio*, entendiendo esta como la esfera del encuentro. Problematizar la relación entre las transformaciones espaciales propiciadas por el Estado neoliberal y los, continuos y crecientes, procesos de rearticulación hacia áreas metropolitanas, que ha debido desarrollar la población *mapuche* durante las últimas décadas, develando la interrelación que está detrás. Dentro de un contexto donde, más allá de los discursos globalizantes y los particularismos, al Estado-nación le sigue cabiendo la potestad hegemónica de definir: quiénes son los *otros* al interior de su territorio; cuáles son los mecanismos de control sobre sus desplazamientos; y cuáles las formas de vida, óptimas para éstos, de acuerdo con los paradigmas de desarrollo que adopta en cada época.

Pero bajo la posibilidad de contrastar, como buscó develar esta investigación, que frente a esa situación hegemónica también está abierta la posibilidad de comprender como esos *otros* logran establecer sus propias definiciones de sí y

de ese orden ajeno; de construir sus propias rutas; y abrir sus propias posibilidades de vida. A pesar de la clausura hegemónica que por siglos los ha despojado, reducido y fragmentado, transformando de manera permanente sus condiciones de existencia.

En conciencia que la enunciación de la idea de la *espacialidad mapuche*, se trata sólo de un artefacto conceptual más, que intenta enmarcar la esquiva realidad y que en ningún caso corresponde a una forma propia de comprender y definir las formas organizativas, ni los lugares que han levantado las y los mapuche en la metrópoli durante las últimas décadas desde sí, considero que este concepto plantea un recurso teórico interesante, para recomponer nuevas lecturas cartográficas sobre la otredad indígena en el espacio más allá de la instaladas por el Estado y la academia tradicional. Y abrir con ello, otras miradas más liberadoras sobre los significados de las acciones emprendidas por los sujetos, frente a un orden hegemónico basado en el Estado y el Mercado, que en su naturaleza jamás darán respuesta a la condición colonial en que aún se encuentran. Ni menos aún, desandarán el proceso de despojo que se encargan de seguir perpetrando en sus territorios de origen, en función de intereses globales.

En este sentido, al cerrar esta investigación más que abrir una reflexión esperanzadora sobre nuevas posibilidades de acción del Estado; volver a enunciar, por enésima vez, la situación *mapuche* como una *problemática a resolver* para la nación; o colaborar con profundizar en la comprensión de un nuevo sujeto *indígena urbano*, producido más por la invención de los lentes académicos que por la auto-adscripción de las personas; prefiero dejar abierta una mirada mucho más esperanzada en que las reflexiones de esta investigación, puedan colaborar con el fortalecimiento del encuentro con ese *otro* lugar epistemológico, con esos *conocimientos* sobre el espacio. Conectar con esos relatos *mapuche* sobre el espacio que, por voz propia, ya desde hace algunas décadas un creciente número de intelectuales y no intelectuales mapuche viene asumiendo y levantando sistemáticamente y de los cuales esta investigación se vio considerablemente favorecida y nutrida. Donde la relación con la tierra, donde la noción de lo colectivo colocadas al centro del conocimiento, involucran otras construcciones muy distintas en el espacio, a las que hoy admiten los parámetros de un sistema de acumulación abstracto, individualista y universal, sostenido por el Estado y el Mercado.

Porque la situación presente e histórica de los pueblo indígenas en general, a mi juicio, no versa sobre la falta de reconocimiento de un *otro*, de sus formas y sus modos, sino de la imposibilidad de admitir la interrelación con ese *otro*. De admitir la simple co-existencia y la co-construcción del mundo, y asumir que no existe un único modo, una única historia, organizando nuestro devenir en el espacio. Pero, sin lugar a dudas, eso es una utopía, incluso un desvarío,

para las actuales posibilidades de imaginación política que nos brinda el clausurado conocimiento indexado y los sistemas de gobierno que sostiene.

Hoy el pueblo mapuche está repartido en todas las metrópolis del país y en cada una de ellas existen procesos organizados en el espacio similares a algunos de los aquí fueron descritos y analizados. Avanzando y transformándose, en ese ejercicio de pensarse y redibujarse como pueblo en el espacio, una vez más en su historia, más allá de las estructuras de turno en que se ven inmersos, pero en inevitable interacción con éstas.

11. TABLA ILUSTRACIONES

| | |
|---|--------------------------------------|
| Ilustración 1: Familia mapuche en el Jardín de Acimatación de París 1883. Fuente: Zoológicos humanos: Fotografías de Fueguinos y mapuches en el Jardín d´Acclimatation de París, siglo XIX. Christian Báez y Peter Mason. | 33 |
| Ilustración 2: Esquema conceptual sobre categorías de análisis para comprender los desplazamientos y las espacialidades observadas. Elaboración propia. | 49 |
| Ilustración 3: Mapa Población Indígena Estimada en América Latina y el Caribe: período 1990-2000. Fuente: Banco Mundial- International Land Coalition_2002 | 54 |
| Ilustración 4: Foto aérea kuel llamado Ñachekuel en las cercanías de Lumaco. Fuente: Monumentos, Imperios y Resistencias en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales. Tom Dillehay (2011)..... | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 5: Convivencia familia Neihual Loncon al interior de Kiñe Ruka, Buin (2013). Foto Mauro Fontana..... | 83 |
| Ilustración 6: Trayectoria de ajustes estructurales que impactan sobre la visibilidad indígena en el espacio e hitos en emergen las espacialidades analizadas en capítulo siguiente. Elaboración propia..... | 115 |
| Ilustración 7: Mapa Temático de los Pueblos Originarios Región Metropolitana de Santiago. Fuente: Gobierno Regional Metropolitano de Santiago..... | 121 |
| Ilustración 8: Izquierda puerta de acceso a oficina peñi HM, junto a caja de ascensores y baños del edificio. Foto: Mauro Fontana..... | 130 |
| Ilustración 9: Parte del equipo Kom Kim, día del lanzamiento del libro (2013) Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew | 136 |
| Ilustración 10: Comentarista en acto de lanzamiento del libro. (2013) Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew | 136 |
| Ilustración 11: Pu chillkatufe observando el nuevo libro (2013). Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew | 137 |
| Ilustración 12: Mishawun al final del acto de lanzamiento (2013). Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew | 137 |
| Ilustración 13: Momento del mishawun en el intermedio de una clase (2015). Croquis: Mauro Fontana | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 14: Actividad de cierre talleres en Ruka de Mahuidache, comuna de El Bosque (2013) Foto: Equipo Kom Kim Mapudunguaiñ Waria Mew..... | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 15: Emplazamiento Villa Bicentenario II. Elaboración propia sobre base Google Earth..... | 159 |

| | |
|---|--------------------------------------|
| Ilustración 16: Vista límite entre Villa Bicentenario II (derecha) y otra villa del proyecto Bicentenario (izquierda) Foto: Mauro Fontana..... | 159 |
| Ilustración 17: Entrega de Viviendas al comité Taiñ Newen Ruka Mapu (2013). Fuente: EMOL..... | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 18: Hijos familia Huentecura Llancaleo en la Población Herminda de La Victoria (1969 aprox). Fuente: Archivo Mapuche Waria Mew | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 19: Tipo de agrupación de vivienda. Se observa la dimensión de los patios para huertas. Foto y plano elaboración propia | 182 |
| Ilustración 20: Ampliación hacia los patios. Foto: Mauro Fontana | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 21: Ruka durante un fin de semana, siendo usada por funcionarios municipales para atención de beca indígena. Foto: Mauro Fontana | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 22: Madres y niños preparan huerta comunitaria durante homenaje a Julio Huentecura. Foto: Mauro Fontana | 186 |
| Ilustración 23: Intersección pasajes Jaime Mendoza Collío y Caletera Ventisquero. | 188 |
| Ilustración 24: Villa embanderada para el 18 de septiembre 2014. Foto: Mauro Fontana..... | 195 |
| Ilustración 25: Actividades de conmemoración de la muerte de Matías Catrileo, en área común de futuro Jardín Infantil Intercultural (2013). Fotos: Mauro Fontana | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 26: Mapuche fei taiñ inanieafiel tiañ zugu. Ser mapuche implica asumir nuestra historia. Mural frente a la plaza de la Villa. Foto: Mauro Fontana | 204 |
| Ilustración 27: Lugar de emplazamiento Ruka al costado sur de campus Antumapu. Elaboración propia en base a Google Earth. | 206 |
| Ilustración 28: Acceso al sitio. Se aprecia al fondo izquierda la Ruka y por los costados la ramadas que usan durante el nguillatun (2015). Foto: Mauro Fontana | 207 |
| Ilustración 29: Situación urbana del terreno. Sitio descampado, frente a las poblaciones de La Pintana. Elaboración propia en base Google Earth | 213 |
| Ilustración 30: Interior de la Ruka un día sin actividades, se aprecia el revestimiento de piso, la aislación del techo y luminarias (2015). Foto: Mauro Fontana..... | 221 |
| Ilustración 31: Actividad de recepción de turistas. Fuente: Inchiñ Mapu | 227 |
| Ilustración 32: Encuentro de Red Salud Warriache en Centro Mapu Lawen. Fuente: Red de Salud Warriache..... | 231 |
| Ilustración 33: Encuentro con estudiantes beneficiarios programa "Actuar a tiempo de SENDA. Fuente: SENDA, Gobierno de Chile..... | 232 |

| | |
|--|--------------------------------------|
| Ilustración 34: Ceremonia de finalización de encuentro Red de Salud Warriache, junto al Rewe. Fuente: Red de Salud Warriache | 235 |
| Ilustración 35: Marcha sin fecha exacta, cuando estaba efervescente el caso de Quinquén. Fuente: Organización Meli Wixan Mapu | 237 |
| Ilustración 36: Marchantes reuniéndose en Pza. Italia. Foto: Mauro Fontana | 243 |
| Ilustración 37: Werken venido desde el sur, dirige su mensaje a la multitud (2013). Foto: Mauro Fontana | 244 |
| Ilustración 38: Salida de la Marcha de Pza. Italia (2012) Fuente: Organización Meli Wixan Mapu | 246 |
| Ilustración 39: Paso de la Marcha con performance frente al Edificio Diego Portales (2001). Foto: Mauro Fontana | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 40: Afafán frente al Edificio Diego Portales (2002). Foto: Mauro Fontana | 250 |
| Ilustración 41: La Garra Blanca pasando frente GAM (2015). Foto: Mauro Fontana | ¡Error! Marcador no definido. |
| Ilustración 42: Parada frente al Cerro Welén mientras hay discursos (2015) Foto: Mauro Fontana | 251 |
| Ilustración 43: Acto de cierre Marcha 2011 en Pza.Vic. Mackenna, al costado del Cerro Welén. Fuente: Organización Meli Wixan Mapu | 252 |
| Ilustración 44: Acto de cierre Marcha 2013 frente al MAC, Parque Forestal. Último año que se hace esta actividad y recorrido. Foto: Mauro Fontana | 253 |
| Ilustración 45: Marcha 2015, breve detención frente a La Moneda con discursos y arengas. Fotos: Mauro Fontana | 254 |

12. BIBLIOGRAFÍA

- Alto Comisionado de Las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (1994). Proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. La Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. Recuperado el 30 octubre de 2007. De <http://www.unhcr.cl/spanish/indigenous/>.
- Alvarado, C. (2015). La emergencia de la ciudad colonial en Ngülu Mapu . En C. d. Mapuche, *Awükan ka kuxankan zugu wajmapuy mew* (págs. 107-140). Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Alvarez, V., & Imilan, W. (2008). El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 23-49.
- Ancán, J., & Calfío, M. (1999). Retorno al país mapuche. Reflexiones preliminares sobre una utopía por construir. *Liwen n°5*, 43-77.
- Aniñir, D. (2009). *Mapurbe*. Santiago: Pehuén.
- Antileo, E. (2012). Migración Mapuche y continuidad colonial. En C. d. Mapuche, *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (págs. 193-213). Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Antileo, E. (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*, 71-96.
- Antileo, E., & Alvarado, C. (2017). *Santiago Waria Mew. Memoria y fotografía de la migración mapuche*. Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Antileo, E., & Alvarado, C. (2018). *Fütra Waria o capital del Reyno. Imágenes, escrituras e historias mapuche en la gran ciudad 1927-1992*. Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Aquino, A. (2012). *De luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Aravena, A. (2003). Los mapuches-warriaches; procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. *América Indígena*, 162-188.
- Augé, M. (2001). *Ficciones de fin de siglo*. Barcelona: Gedisa.

- Baronnet, B., Mora, M., & Sthaler-Sholk, R. (2011). *Luchas "muy otras"*. San Cristóbal de la Casas: Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco.
- Becker, i. (2013). Juegos de lenguaje: hacia una aproximación al discurso colonial . En S. Rivera, *Alternativas epistemológicas. Axiología , lenguaje y política*. (págs. 101-115). Buenos Aires: Prometeo.
- Bengoa, & José. (2000). *La Emergencia Indígena en América Latina*. Santiago: LOM Ediciones.
- Bengoa, J. (2014). *Mapuche, colonos y Estado Nacional*. Santiago: Catalonia.
- Bengoa, J., & Valenzuela, E. (1984). *Economía Mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad Mapuche contemporánea*. Santiago: PAS.
- Blomley, N. (2014). Disentangling Law: The Practice of Bracketing. *Annual Review of Law and Social Science*, 13-48.
- Boccaro, G. (1999). Mapuche: Resistencia y Reestructuración Entre Los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII) . *The Hispanic American Historical Review*, 425-461.
- Boreal, C. (2016). *Informe Final. Caracterización de los usos y hábitos de vivienda de los Pueblos Indígenas para el diseño de soluciones habitacionales*. Santiago: Minsiterio de Vivienda y Urbanismo.
- Bourdieu, P. (2010). *La miseria del mundo* . Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Braudel, F. (1986). *La dinámica del capitalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1986). *La dinámica del capitalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Brenner, N., & Theodore, N. (2005). Neoliberalism and the urban condition. *City*, 101-107.
- Campos, L. (2008). *Relaciones Interétnicas en pueblos originarios de México y Chile*. Santiago : Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Carmona, R. (2014). Mapuche Urbanos y Gobierno Local. *Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Carmona, R. (2017). *Rukas mapuche en la ciudad*. Santiago: Universdiad Academia de Humannismo Crisitiano.

- CEPAL. (2014). *Los pueblos Indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago: Naciones Unidas.
- Cheuquelaf, M. (2015). Espacios de Representación Mapuche: un caso de re-territorialización de la identidad cultural en Cerro Navia . *Boletín de Geografía UMCE* 35, 1-24.
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: Pehuén.
- Choay, F. (2004). El reino de lo urbano y la muerte de la ciudad. En A. M. Ramos, *Lo urbano. 20 autores contemporáneos* (págs. 61-72). Barcelona: UPC.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2013). *Teoría desde el sur*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas. (2003). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas*. Santiago: Gobierno de Chile.
- Contreras Painemal, C. (2007). *Koyang: Parlamento y Protocolo en la diplomacia mapuche-castellana SXVI-XIX*. Berlín, Alemania: Ñuke Mapu. Centro de Documentación.
- Coña, P. (2010). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén.
- Cornejo, L. (2013). *Santiago Prehispánico. Patrimonio Arqueológico de la Región Metropolitana*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Correa, M., Molina, R., & Yañez, N. (2005). *La Reforma Agraria y las Tierras Mapuche. Chile 1962-1975*. Santiago: LOM.
- Curín, F. (2013). Las nuevas prácticas políticas de los jóvenes mapuche, en Santiago de entre 1998 y 2011. *Seminario para optar al grado de licenciado en sociología y al Título de sociólogo*. Santiago, Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Curivil, F. (2012). Asociatividad Mapuche en el espacio urbano. Santiago 1940-1970. En C. d. Mapuche, *Ta ññ fjike xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (págs. 161-190). Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- De Mattos, C. (2010). *Globalización y metamorfosis urbana en América Latina*. Quito: OLACCHI.

- De Mattos, C., Figueroa, O., Bannen, P., & Campos, D. (2006). *Huellas de una metamorfosis metropolitana 1970/2000. Santiago en EURE*. Santiago: Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales.
- De Ramón, A. (2000). La población informal. Poblamiento de la periferia de Santiago de Chile, 1920-1970. En C. De Mattos, *Huellas de una Metamorfosis Metropolitana* (págs. 279-297). Santiago: LOM.
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Deslauriers, J.-P. (2004). *Investigación Cualitativa. Guía práctica*. Pereira: Papiro.
- Dillehay, T. (2011). *Monumentos, Imperios y Resistencias en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. Santiago: Ocho Libros.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz : Plural.
- Edmons, P. (2010). Unpacking Settler Colonialism's Urban Strategies: Indigenous People in Victoria, British Columbia, and the Transition to Settler-colonial city. *Urban History Review*, 4-20.
- Escárzaga, F. (2004). La Emergencia Indígena contra el neoliberalismo. *Política y Cultura*, 101-121.
- F., L., & Vergara, R. (2000). *La transformación económica de Chile*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- Foerster, R., & Montecino, S. (1988). *Organizaciones, Líderes y Contiendas mapuche (1900-1970)*. Santiago: CEM Ediciones.
- Fontana, M. (2008). Cuarenta años de transformaciones socio-espaciales en el territorio mapuche de Lumaco. *Tesis para optar al grado de Magíster en Asentamientos Humanos y Medioambiente*. Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Fuster, X. (2015). (Re)conocimiento de la ciudad mapuche. Etnicidad y construcción del hábitat en la Villa Bicentenario de Cerro Navia. *Tesis Magister*.
- Geertz, C. (1996). *Tras los hechos, dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gissi, N. (2010). Migración y fronteras identitarias: los mapuche en los márgenes de la metrópoli santiaguina. *Lider*, 19-36.

- Hale, C. (2004). Rethinking indigenous politics in the era of the "indio permitido". *NACLA Report on the Americas* 38, 16-21.
- Hamnet, C. (1994). Social Polarisation In Global Cities: Theory and Evidence. *Urban Studies*, 401-424.
- Harvey, D. (13 de diciembre de 2003). *El nuevo imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión*. Obtenido de La herramienta: <http://www.herramienta.com.ar>
- Harvey, D. (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2008). *La condición de los posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hoffmann, O., & Rodríguez, M. (2007). *Los Retos de la Diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México, D.F.: Publicaciones de la Casa Chata.
- Huinca, H. (2012). Los Mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas. En C. d. Mapuche, *Ta ñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (págs. 91-120). Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Imilán, W., & Paillaofilú, A. (16 de marzo de 2016). *Contested-cities*. Recuperado el 25 de septiembre de 2017, de <http://contested-cities.net/CCmadrid/nuevas-luchas-por-la-vivienda-de-pueblos-originarios-en-chile-creando-conocimiento-para-crear-ciudad/>
- Imilan, W., Margarit, D., & Garcés, A. (2014). *Poblaciones en movimiento: Etnificación de la ciudad, redes e integración*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Jiménez, D. (2001). La percepción espacio-temporal en el choque de culturas hispana e indígena en iberoamérica y el problema de la modernización. *Revista Crítica Jurídica* n°19, 67-84.
- Labbé, F., & Llévenes, M. (1986). Efectos distributivos derivados del proceso de erradicación de poblaciones en el Gran Santiago. *Estudios Públicos*, 197-242.
- Le Bot, Y. (2009). *La gran revuelta indígena*. Puebla: Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.

- Leyva, X., & Speed, S. (2008). Hacia una investigación descolonizada: nuestra experiencia en co-labor. En X. Leyva, A. Burguete, & S. Speed, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia una investigación de co-labor* (págs. 34-59). México D.F.: CIESAS.
- Macedo, J. (2016). De las posibilidades de la alteridad como medio de construcción de democracia. *Tesis para optar al grado de Doctor en Derecho*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mançano, B. (2011). Territorios, teoría, política. En G. Calderón, León, & E., *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el mediomambiente*. México, D.F.: Itaca.
- Margarit, D. (s.f.). Territorios migrantes: fronteras socio-espaciales. *Planeo*, 2016.
- Margarit, D., & Bijit Abde, K. (2014). Barrios y población inmigrante: el caso de la comuna de Santiago. *INVI*, 19-77.
- Marimán, P. (1997). La Diáspora Mapuche: una reflexión política. *Liwen n°4*, 216-223.
- Marimán, P. (2014). Situación histórica y contemporánea del Ngulumapu. En F. Escárzaga, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social". Volumen III* (págs. 179-187). México D.F: UNiversidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- Massey, D. (2005). Filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En L. Arfuch, *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (págs. 103-127). Buenos Aires: Paidós.
- Massey, D. (2005). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En L. Arfuch, *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (págs. 102-127). Buenos Aires: Paidós.
- Massey, D. (2008). *Ciudad Mundial*. Caracas: El perro y la rana.
- Montalvo, R., Carrasco, N., & Araya, J. (Agosto de 2005). Contexto económico y social de las plantaciones forestales en Chile. El caso de la comuna de Lumaco, región de la Araucanía. . *Colección del WRM sobre plantaciones, n°3*. Montevideo, Uruguay: I. Rosgal.
- Montecino, S. (1990). Invisibilidad de la Mapuche urbana. *Cuaderno Mujer y Límite*, 23-24.
- Munizaga, C. (1961). *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago*. Santiago: Universitaria.

- Neiman, G., & Quaranta, G. (2006). Los estudios de caso en la investigación sociológica. En I. Vasilachis, *Estrategias de Investigación Cualitativa* (págs. 213-237). Madrid: Gedisa.
- Orellana, A., Vicuña, M., & Moris, R. (2016). Planificación Urbana y calidad de vida: aproximación al estado de la planificación local en Chile. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*.
- Osorio, J. (2014). *El Estado en el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del poder*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pairicán, F. (2014). *Malón, la rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago: Pehuén.
- Pichinao, J. (2015). La mercantilización del mapuche mapu. Hacia la expropiación absoluta. En C. d. Mapuche, *Awükan ka kuxunkan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (págs. 87-105). Santiago: Ediciones Comunida de Historia Mapuche.
- Porma, J. (2015). Violencia colonial en la escuela: el caso de la comunidad José Porma en el siglo XX. En C. d. Mapuche, *Awükan ka kuxankan zugu wajmapu mew* (págs. 189-205). Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Porter, L. (2010). *Unlearning the Colonial Cultures of Planning*. Burlington: Ashgate Press.
- Portes, A., & Roberts, B. (Febrero de 2005). *La ciudad bajo el libre mercado: la urbanización en América Latina durante los años del experimento neoliberal*. The Center for Migration and Development. Working paper series. Princeton University.
- Prévot-Schapira, M.-F. (2001). Fragmentación espacial y social: concepto y realidades. *Perfiles Latinoamericanos*, 33-56.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. (págs. 201-246). Buenos Aires: Clacso.
- Rasse, A., & Sabatini, F. (2013). Alteridad étnica y socio-económica en las ciudades chilenas. En P. d. Desarrollo, *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: la interculturalidad en las prácticas sociales* (págs. 183-209). Santiago: Programa Conjunto Fortalecimiento de las Capacidades Nacionales de Prevención de Conflicto Intercultural.
- Rivera, S. (2013). *Alternativas epistemológicas. Axiología, lenguaje y política*. Buenos Aires: Prometeo.

- Rodríguez, G., Gil, J., & García, E. (1999). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Santiago: Aljibe.
- Rodríguez, L. (enero de 2011). El indio permitido en el estado multicultural. Patrimonio cultural y etnofagia en la tardo modernidad. *Boletín de Antropología Americana*, 47, 153-172.
- Saldívar, E. (2008). *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México, D.F.: Plaza y Valdés S.A.
- Sánchez, E. (2014). Santiago de Chile: por la razón o por la fuerza. Aproximación histórica al estudio de la fragmentación socio-espacial en Santiago de Chile . *XI Simposio de la Asociación Internacional de Planificación Urbana y Ambiente* . La Plata.
- Santos, B. d. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: LOM.
- Santos, M. (1996). *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos Tau.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel Geografía.
- Sepúlveda, B., & Zúniga, P. (2015). Geografías Indígenas Urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, 127-149.
- Serje, M. (2011). Los dilemas del reasentamiento. Introducción a los debates sobre procesos y proyectos de reasentamientos. En M. Serje, & S. Anzellini, *Los dilemas del reasentamiento. Debates y experiencias de la Mesa Nacional de Diálogos sobre Reasentamiento de Población* (págs. 17-42). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Stehberg, R., & Sotomayor, G. (2012). Mapocho Incaico. *Boletín del Museo de Historia Natural*, 85-149.
- Strabuchi, W. (2003). El último monumento. *ARQ*, 52-57.
- Thiers, J. (2013). Los mapuche en Santiago: algunos antecedentes empíricos. En P. d. Desarrollo, *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: la ninterculturalidad en las prácticas sociales* (págs. 153-158). Santiago: Programa Conjunto Fortalecimiento de las Capacidades Nacionales de Prevención de Conflicto Intercultural.
- Universidad Indígena Originaria Intercultural Unik-Oruro. (2009). *Memoria UNIK*. Oruro: PNUD.
- Valdés, M. (2008). Migración interna indígena y no indígena en América Latina. *Estudios Avanzados*, 113-133.

- Veracini, L. (2010). *Settler Colonialism: a Theoretical Overview*. New York: Palgrave Macmillan.
- Villalobos, S. (2013). *Incorporación de la Araucanía. Relatos militares*. Santiago: Catalonia.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo*. México, DF: Siglo XXI.
- Wolfe, P. (1998). *Settler Colonialism and the Transformation fo Antropology*. London: Cassell.
- Wolfe, P. (2006). Settler Colonialism and Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, 387-409.
- WRM. (2004). Chile Modelo Forestal Destructivo. Montevideo: Movimiento Mundial por los bosques tropicales .
- Ziccardi, A. (2008). Pobreza y exclusión social en las ciudades del siglo XXI. En CLACSO, *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social : Los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI* (págs. 9-33). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Zúniga, P. (2016). Localización de centros de salud interculturales en la Región Metropolitana: ¿integración y acceso para los mapuche urbanos? *Planeo*.

13. ANEXOS

GLOSARIO DE TÉRMINOS DEL MAPUDUNGUN

El presente glosario es sólo un guía abreviada y simplificada de los términos usados en la tesis, porque como es explicó al inicio de ésta, muchos contienen más de una acepción y prevalece el contexto de uso que se le da en la articulación dentro texto de investigación.

Se utiliza el grafemario Unificado, aunque existen algunos términos con dos grafemarios, porque son recogidos de modo textual, desde los textos que fueron citados.

| | |
|------------------------------------|---|
| <i>Afafán</i> | Grito de fuerza |
| <i>Akuikui militar, kupatungen</i> | Llegaron los militares, nos pegaron |
| <i>Aónikenk</i> | Tehuelche, grupo no mapuche fronterizo con la sociedad mapuche que habitó al norte de la Patagonia. |
| <i>Ayllarewe</i> | La agrupación de nueve rewe, dentro del antiguo sistema político-religioso de alianzas entre lof |
| <i>Az mapu</i> | Antiguo sistema de normas mapuche |
| <i>Butalmapu; butanmapu</i> | Las grandes tierras o regiones en que se dividía el dominio del wallmapu. |
| <i>Champúrrea</i> | Mestizo(a) |
| <i>Chao</i> | Padre |
| <i>Chaway</i> | Aros |
| <i>Chedungün</i> | Hablar de la gente. Variante dialectal Williche |
| <i>Chilkatufe</i> | Estudiante |

| | |
|--------------------------|--|
| <i>Chiripa</i> | Pantaloncillo corto masculino |
| <i>Cui-cui dewú</i> | Puente del ratón. Viga bajo la cumbrera de la ruka, que servía para colgar los alimentos que se ahumaban en el fogón que estaba al centro. |
| <i>Cuyin; kulliñ</i> | Hoy se interpreta como dinero. Antiguamente hacía referencia al ganado |
| <i>Eluwün</i> | Ceremonia funeraria mapuche |
| <i>Epew</i> | Cuento |
| <i>Füta waria</i> | Gran ciudad; metrópoli |
| <i>Icrofil mogen</i> | Concepto que habla de la diversidad de todos los seres vivientes co-existentes. |
| <i>Inchiñ</i> | Nosotros |
| <i>Kamolfünche</i> | Gente de otra sangre, con connotación de respeto. No es lo mismo que el winka |
| <i>Karukatu</i> | Vecino |
| <i>Kaskawillas</i> | Sonajas metálicas |
| <i>Kewun</i> | Lengua |
| <i>Kimelfe</i> | Profesor |
| <i>Kimün</i> | Conocimiento |
| <i>Kimün mapuche</i> | Conocimiento mapuche |
| <i>Kisulelay ta mapu</i> | Ningún espacio se encuentra solo |

| | |
|---------------------------------------|--|
| <i>Kom kim mapudunguaiñ waria mew</i> | Todos hablaremos mapudungun en la ciudad. |
| <i>Kuel; rewekuel</i> | Montículos de tierra y piedras en la cima de algunos cerros ceremoniales. Tumba de lonko y machi de importancia y lugar donde se celebraba el Nguillatun antiguamente. |
| <i>Kultrun</i> | Tambor ceremonial |
| <i>Küini</i> | Ramadas que se levantan en torno al <i>nguillatue</i> , para acoger a las personas en los descansos de la ceremonia del <i>nguillatun</i> |
| <i>Kupalme; kupalme</i> | Vínculo sanguíneo que une al mapuche con su comunidad |
| <i>Kupan</i> | Vestido femenino mapuche, por lo general, de color negro |
| <i>Lafkenche</i> | Gente del mar. Identidad territorial de quienes habitan en el borde costero. |
| <i>lamngen</i> | Hermana |
| <i>Lawen</i> | Hierbas medicinales |
| <i>Lelfun</i> | Campo, espacio abierto. |
| <i>Llellipun; yeyipun</i> | Oración espiritual |
| <i>Lof; lov</i> | Comunidad histórica; comunidades; comunidad precolonizada. |
| <i>Longko; lonko</i> | Autoridad política tradicional. Cabeza de un linaje sanguíneo y territorial, basado en el lof. 2. Cabeza |
| <i>Machi</i> | Autoridad espiritual que dirige el nguillatun en gran parte de las comunidades. |
| <i>Mahuidache</i> | Gente de la cordillera |

| | |
|--------------------------------------|---|
| <i>Maikoyakuel</i> | Nombre del kuel más antiguo datado Dillehay. No se sabe una traducción exacta |
| <i>Makuñ</i> | Manta tejida masculina |
| <i>Malón</i> | Acto de rebelión mapuche; ataque; represalia. |
| <i>Malowiñon</i> | Gritos de fuerza, similar a la idea de afafán |
| <i>Manquehue</i> | Lugar de cóndores |
| <i>Mapocho</i> o <i>mapuchoco</i> | Agua terrosa |
| <i>Mapu</i> | Tierra |
| <i>Mapuche</i> | Persona de la tierra |
| <i>Mapuche</i> <i>rakizuam</i> | Pensamiento mapuche |
| <i>Mapudungun</i> | Hablar de la tierra; lengua mapuche |
| <i>Mapurbe</i> | Neologismo inventado por el poeta mapuche David Aníñir, con su poema homónimo, y del cual se han valido muchas investigaciones contemporáneas para definir al mundo mapuche urbano. |
| <i>Marichiwew</i> | Diez veces venceremos; si uno cae, diez se levantan. |
| <i>Matetuaimi</i> <i>lamngen</i> | ¿Se servirá un maté hermana? |
| <i>Meli</i> wixan <i>mapu</i> | Los cuatro puntos de la tierra, denominación del territorio ancestral mapuche |
| <i>Menoco</i> | Afloramientos naturales de agua de vertientes. |
| <i>Mingako</i> | Trabajo colectivo en reciprocidad |

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Mishawun</i> | Acto de compartir y comer de un mismo plato |
| <i>Mishawiin</i> | El compartir, los alimentos y la palabra, en el encuentro |
| <i>Muday</i> | Bebida tradicional fermentada |
| <i>Nagche</i> | Gente de los bajos. Identidad territorial de quienes habitan en la vertiente oriental de la Cordillera de Nahuelbuta, en la zona Lumaco, Purén, Traiguén |
| <i>Newén</i> | Fuerza |
| <i>Nguillatun</i> | Ceremonia de alianza espiritual y política más importante del mundo mapuche |
| <i>Nguillatue</i> | Lugar consagrado donde se realiza el nguillatun |
| <i>Nguillatun</i> | Principal ceremonia espiritual mapuche |
| <i>Ngulumapu</i> | Las tierras <i>mapuche</i> al occidente de la Cordillera de Los Andes. |
| <i>Nuträm</i> | Conversación entre cercanos. Es un concepto que delimita un espacio de comunicación oral, de intercambio de conocimientos propio del mundo mapuche. |
| <i>Ñawe</i> | Hija por parte del padre |
| <i>Ñimiñ</i> | Símbolos tejidos que van en mantas, fajas y cintillos. |
| <i>Ñuke</i> | Madre |
| <i>Ñuke mapu</i> | Madre tierra |
| <i>Ñuñoa</i> o <i>ñuñowe</i> | Lugar de la planta del yuyo |

| | |
|--|--|
| <i>Palín</i> | Juego tradicional, mal reconocido coloquialmente como <i>chueca</i> . |
| <i>Paliwe</i> | Cancha donde se juega el palin |
| <i>Papay</i> | Denominación a mujer mayor con tono de respeto |
| <i>peñi</i> | Hermano |
| <i>Pewenche</i> | Gente de la araucaria. Identidad territorial de quienes habitan en las zonas altas de la Cordillera de los Andes |
| <i>Pewma</i> | Sueño |
| <i>Pewmatufe</i> | El que tiene el rol de interpretar los sueños. |
| <i>Pichi palin</i> | Cancha pequeña de palin |
| <i>Pichiche;</i> <i>pichikeche</i> | Niños |
| <i>Picunche</i> | Gente del norte. Identidad territorial del quienes habitaron al norte del Río Bío-Bío. |
| <i>Pifilka</i> | Instrumento de viento |
| <i>Pu</i> | Partícula que pluraliza al sustantivo que acompaña |
| <i>Dungun</i> | Conceptos, palabras. |
| <i>Kona</i> | Gente al servicio de una tarea o un lonko. |
| <i>Püdiül mamüll u</i> <i>orkon</i> | Pilares de madera romos que sostiene la cumbrera de la Ruka |
| <i>Puel-mapu</i> | Territorio mapuche al oriente de la cordillera |

| | |
|---------------------------------|--|
| <i>Purrun</i> | Baile mapuche |
| <i>Quila</i> | Vara, semejante al bambú, que se utilizaba como lanza y para la construcción del ruka |
| <i>Reñma</i> | Familia |
| <i>Rewe</i> | Lugar donde se ofrenda en el ceremonia del Nguillatun, compuesta por una un hilera de árboles transplantados y embanderados. |
| <i>Rokiñ</i> | Colación o comida |
| <i>Ruka</i> | Casa. Espacio familiar mapuche. Hogar |
| <i>Rukafe</i> | Constructor de ruka |
| <i>Taiñ newen ruca mapu</i> | La fuerza nuestro hogar y nuestra tierra |
| <i>Trafkintun</i> | La práctica de intercambio |
| <i>Trafkiñ</i> | Intercambio, trueque |
| <i>Trapelakucha</i> | Pectoral de plata femenino |
| <i>Trarilonko</i> | Cintillo tejido |
| <i>Trariwe</i> | Faja tejida femenina |
| <i>Trawiin</i> | Encuentro, junta o reunión |
| <i>Trutruka</i> | Instrumento de viento |
| <i>Tuwün; tuwvn</i> | Vínculo territorial que enlaza al mapuche con su comunidad |

| | |
|--------------------|--|
| <i>Ükulla</i> | Manta femenina que va sobrepuesta. Rebozo |
| <i>Waiki</i> | Vara larga de colihue, usada como lanza |
| <i>Wallmapu</i> | Territorio político mapuche, que mantuvo autonomía política de la corona española y del Estado chileno y argentino hasta 1881. Comenzaba al sur del río Bío-Bío hasta la actual región de Los Lagos por el lado de Chile (ngulu mapu) y hasta el Atlántico, por el lado argentino (<i>Puel-mapu</i>) |
| <i>Waria</i> | Ciudad. El espacio de la sociedad winka |
| <i>Wariatuaimi</i> | Tú vas a la ciudad y volverás |
| <i>Wariatun</i> | (Neologismo) Ir a la ciudad. Hacer ciudad |
| <i>Warriache</i> | Gente de la ciudad; mapuche que habitan la ciudad |
| <i>Wechekeche</i> | Jóvenes |
| <i>Weichafe</i> | Guerrero, el que va a la lucha |
| <i>Weichan</i> | Guerra, lucha |
| <i>Wekufe</i> | Espíritu maligno |
| <i>Welén</i> | Cerro Santa Lucía. Se presume viene de la voz <i>wanglen</i> , estrella. |
| <i>Wenteche</i> | Gente de los altos. Identidad territorial de quienes habitan corresponde hoy a la provincia de Malleco |
| <i>Wenufoye</i> | Canelo del cielo. Nombre dado a la actual bandera mapuche |
| <i>Weñülfe</i> | Primera estrella del amanecer. Hace alusión a la antigua bandera mapuche de color azul con un estrella blanca |

| | |
|--|--|
| <i>Werken</i> | Vocero de un <i>longko</i> o comunidad |
| <i>Williche</i> | Gente del sur. Aquella identidad territorial mapuche que comenzaba en las tierras al sur de Lanco, y que hoy reconocemos como la X y XIV región. |
| <i>Wingkul</i> | Cerro |
| <i>Winka</i> | Sujeto colonizador, el hombre blanco, usurpador de la tierra. El otro. |
| <i>Winkadungun</i> | Idioma del winka. Español |
| <i>Winkakoyagtun</i> | Sistema de parlamentación diplomática sostenido con la sociedad winka española |
| <i>Wiño</i> | Bastón para jugar palin |
| <i>Wiñoltripantu;</i> <i>wetripantu</i> | Año nuevo mapuche |
| <i>Witral</i> | Telar |

Descendientes de desplazados

| Identificación | Fecha nacimiento | País de origen | Nivel educacional formal | Residencia actual | Ocupación actual | Afiliación mapuche | Actividades Estado | Proyección espacial futura | Familiares desplazados al AMS | Comunidad | Localidad | Identidad territorial | Modos salida desplazado | Ocupación original | Foto intermedios | Ocupación intermedias | Residencia legal/vivienda | Ocupación legal/vivienda | |
|----------------|------------------|----------------|--|--------------------------------|--|---|---|---|--------------------------------|-------------------|--------------------------|-----------------------|-----------------------------------|--|------------------|-----------------------|---------------------------|--|---|
| AH | 1972 | Español | Educador diferencial (trabaja) | Cerro Negro, 2013 (expropiada) | Edic. Diferencial en Colegio público en Cerro Negro | Villa Mapuche, Taller Taller Ad (Lillo), Koro Tem, Organizaciones políticas (UR, Ngipitun, Cerro Negro, Wiñoi Ngipitun) | Beca indígena, Beca de vivienda | Permanecer y crear espacio en Mapuche Siglo XXI | Padre / Madre | Talle (mapo) | Cerquue | Mapuche | Sociedad de tierras | | | | | | |
| AA | 1973 | Español | Enfermera (Trabajo Social) | Santiago, 2010 (reventada) | Enfermera CHES, Consult. Signo | Ngipitun, Xenui Ngipitun / Organizaciones políticas / Marcha Mapuche | Trabajo Consult | Espacio urbano en el sur | Padre / Madre | ? | ? | Lakkenche / Huilliche | ? | ? | ? | ? | | ? | |
| IP | 1974 | Español | | La Florida, 2014 (allegado) | Profesora de salud intercultural, La Pirutana | Compañera y activista, Beca de vivienda, Beca de Mapuche Ngipitun, La Pirutana, Wiñoi Ngipitun | Beca indígena, Beca de vivienda, Beca PSP, Pape | Regreso al sur al tiempo | Padre / Madre / Abuelo Materno | Loctoye / Chetura | Lago Budi / Nge Imperial | Lakkenche / Mapuche | Educativa / Trabajo | Escuela itinerante en misión religiosa | | | | Quinta Normal, Sn. Rafael, Sn. Riquelme (1979) | Cuidador de autos / estudiante secundario |
| EA | 1983 | Español | Astrofísica (trabaja) / Doctorado en Estudios Latinoamericanos | La Florida, 2013 (allegado) | Investigadora profesora, honorarios, univ. de Chile, Kinelle | Exposición, Beca / Marcha mapuche / Comandante de Historia Mapuche / Organización política (MAMU), Ngipitun, Wiñoi Ngipitun | Beca Ford | Espacio urbano en el sur | Abuelo / Abuelo Materno | Comillhue | Titula | Lakkenche | Irregularidad sucesión de tierras | ? | Lota | Minero carbon | La Legua 1959 | | |
| AP | 1989 | Español | Profesor Historia (trabaja) / Magister en Urbanismo | La Florida (reventada) | Tallerista interdisciplinaria en el Mapuche | Organización jóvenes mapuche Wñi, Marcha Mapuche, Ngipitun, Wiñoi Ngipitun | Fondo Municipalidad La Florida, Consult, Beca Conicyt | En Santiago como mapuche | Abuelo / Abuela | ? | ? | Pikunche | | | | | | | |
| CC | 1997 | Español | Profesor Historia (trabaja) / Magister en geografía | Sgo. Centro (reventado) | Profesor secundario | Marcha Mapuche Ngipitun, Wiñoi Ngipitun | | ? | Babuelo paterno | ? | ? | Lakkenche | | | | | | | |

