



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

SECRETARIA DE POSGRADO

MAPURBEKISTÁN

DE INDIOS A MAPURBES EN LA CAPITAL DEL REYNO

Racismo, segregación urbana y agencias mapuche en Santiago de Chile

Claudio Andrés Alvarado Lincopi

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia y Memoria

Director: Dr. Ramiro Segura, UNLP – IDAES/UNSAM – CONICET

La Plata, Agosto 2016.

Agradecimiento

Muchas personas han sido cruciales en este andar de la palabra. Han sido años de ir caminando, conversando y discutiendo las reflexiones que aquí aparecen, todos esos cruces de historias e ideas se han volcado acá como texto, el cual considero más colectivo que personal. Toca agradecer entonces.

En primer lugar a mis padres, Claudio Alvarado Galaz y Jimena Lincopi Collio, sin quienes todo esto sería imposible. A mi hermano Marcelo Alvarado Lincopi, por las reflexiones, el cariño y la militancia. A mi tío Luis Lincopi Collio, por el apoyo y los encuentros fortuitos en la Biblioteca Nacional. A Juan Carlos Lincopi Collio, mi niño, por todas las conversaciones. También a Hernán Lincopi Collio, quien habla con abrazos. Por cierto, a Carlos Felipe Lincopi Bruch, compañero, primo y filósofo de la praxis.

También debo agradecer a quienes han construido con su ejemplo y palabra las ideas aquí esparcidas. A Enrique Antileo, por la amistad, el compañerismo y la solidaridad. A Antonia Huentecura y Segundo Paillal, hermanos y amigos que han sido cruciales para entender la lucha y el cotidiano andar de nuestro pueblo. A Simón Añiñir, Manuel Díaz Calfiú, Patricia Lienlaf, Claudio Caniullán, Janis Quinchavil, Alison Kurillan, Daniela Millaleo, Guillermina Reiman, Mauro Fontana, Raul Cariñe, Pablo Curivil, Fernando Pairicán (gracias por el título de la tesis!), quienes en distintos momentos y de diversas formas me han hecho ver y reflexionar críticamente sobre los quehaceres del movimiento mapuche.

A los hermanos y hermanas del Centro de Estudios e Investigación – Comunidad de Historia Mapuche, quienes con sus palabras y textos han hecho madurar mis reflexiones, les han dado cause y densidad, todo mediado por la camaradería y la solidaridad. En la Comunidad de Historia Mapuche he encontrado un lugar para reflexionar de manera crítica e intervenir políticamente en la batalla de las ideas, bajo una hermandad reunida que reconoce heterogeneidades internas enclavada en la lucha de nuestro pueblo.

Por cierto, cómo no agradecer la hermandad latinoamericana que tuvo lugar en La Plata mientras cursaba la maestría. Vaya un abrazo a Silvia Stoehr, a Patricia Cely, a Facundo Vergara, a Elías Sánchez, a Humberto Menamente, a Yazmin Conejo, a Héctor Turriza, a Alexander Aldana, a María Clemencia Vallejo, a Brenda Oliva, a Javiera Libertad, a Lucía Abbattista, y demases compañeros y compañeras que buscando no olvidar llegan a la ciudad de las diagonales. Le debo también muchísimo a Jorge Campos y a Cristóbal Pérez, compañeros y amigos que estimularon reflexiones, festividades y resistencias desde el *cuchitril*.

Por supuesto, un abrazo y miles de gracias para la solidaridad de la familia de Karem, mi compañera, quienes extendieron sus brazos para sentirme en casa en mi estadía en Bogotá. Vaya un abrazo para la Señora Mariela, la Señora Esperanza, Don Orlando, para Zulma, Pablo, Daniela y Zara, para Edwin y Jenny.

Son también los profesores cruciales en esta historia. Paula Raposo, por todas las enseñanzas y la infinita solidaridad. Ochy Curiel, compañera feminista y anti-racista que como profesora logra romper los muros entre militancia y quehacer académico. Y, por supuesto, Ramiro Segura, una de las personas más brillantes que he tenido el gusto de conocer, y que como profesor y director de tesis supo guiar mis intuiciones y descubrimientos.

Un lugar fundamental para Karem Pérez, compañera amada, con quien he podido caminar y reflexionar entre La Plata, Bogotá y Santiago, las tres ciudades que han visto nuestro andar. A Karem no solo le debo la compañía y el ánimo permanente para poder terminar estas líneas, sino que también muchas de las reflexiones expuestas acá fueron primero largas conversaciones caminando nuestras ciudades.

Gracias por todo.

*Como siempre, a la memoria de Josefina Collio Huechuqueo y Carlos Lincopi Imilqueo.
Mis muertos, quienes caminaron las calles que transitan estas palabras.*

Resumen

Buscamos observar las porosidades entre la ciudad de Santiago y el cuerpo mapuche, reflexionar sobre sus articulaciones conflictivas mediadas por una historia colonial persistente que sedimenta relaciones y memorias de segregación, tensionadas por agencias mapuche que se presentan primero subterráneas, micropolíticas, para emerger durante las últimas décadas como intervención pública y transformadora de la urbe. Estas porosidades en tensión constituyen nuestro centro interpretativo mediante el cual se cruzan procesos de racialización en el devenir segregador de la ciudad desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestra actualidad, las que se encuentran en permanente contradicción con lo quehaceres de los estigmatizados, particularmente la sociedad mapuche en la capital, que a contrapelo de su expulsión logra constituir ejercicios hacedores de ciudad desde la negación de sus historias.

Estas historias negadas, tanto por la oficialidad de la urbe como por cierta esencialización actual derivada de prácticas multiculturales de lo mapuche, son presentadas acá mediante memorias de agravios y dignidades que tuvieron lugar en Santiago producto de los procesos de expulsión de *Ngülumapu* como parte de la continuidad colonial del Estado de Chile sobre el pueblo mapuche. En Santiago, fueron dolorosas experiencias laborales, sustentadas en un racismo inferiorizador, las que se internalizaron como biografía personal y colectiva de la migración mapuche, la que construyó, como forma de sobrevivencia, procesos de borramiento de las marcas identitarias aunque manteniendo ejercicios de subterráneas solidaridades y amores escenificados durante los 50' y los 60' fundamentalmente en el Parque Quinta Normal.

Finalmente, estos procesos de segregación socio-racial en tensión con una memoria guardada en el aparente silencio de la intimidad, tienen su emergencia pública bajo el contexto de surgimiento político e identitario mapuche vivido durante las últimas décadas. Esta expresión viva y sonante de una quehacer mapuche en la ciudad, desde nuestro punto de vista, constituye precisamente la expresión más evidente de una urbe en permanente conflicto por su definición, en donde lo mapuche tiene un papel particular en tanto hacedores de ciudad.

Palabras claves: Segregación socio-racial, continuidad colonial, memorias subterráneas, topografías conflictivas, mapurbe.

Indice

INTENCIONES, LECTURAS Y PROBLEMAS	6
TRABAS Y DESATES PARA PERDERSE EN LA CIUDAD	18
<i>Dos “posibles” fragmentos y un pasado contingente.</i>	19
<i>Topografías urbanas conflictivas: capitalismo y memorias en disputa.</i>	21
<i>¿Desde dónde hablar?</i>	26
<i>Ciudad y archivo</i>	30
<i>Indicios, conjeturas y montajes</i>	32
LA CIUDAD PROPIA Y EL CAIRO INFECTO	35
<i>Racismo, estigmas y un pasado que no pasa en Santiago de Chile</i>	36
<i>Segregación y estigma en el Santiago neoliberal</i>	46
SANTIAGÓNICO	65
<i>La herida colonial</i>	66
<i>Sujetos del dolor, lugares de memoria</i>	69
<i>Memorias de violencias y dignidades</i>	71
<i>Santiago warria mew</i>	79
<i>En los límites de la ciudad propia</i>	85
<i>Racismo en la periferia</i>	96
WARRIACHE Y MAPURBES PERFORANDO LA CIUDAD	104
<i>De memorias subterráneas a pugnas manifiestas</i>	105
<i>Límites multiculturales, continuidades coloniales</i>	111
<i>Del Santiagónico al wariatun</i>	121
<i>De warriache y mapurbes</i>	141
PALABRAS FINALES	160
<i>Glosario</i>	166
<i>Bibliografía</i>	172

INTENCIONES, LECTURAS Y PROBLEMAS



Imagen 1. Solange Star cruzando fronteras.

Marcar el cuerpo es un ejercicio permanente, irrenunciable. De manera constante nuestros cuerpos se ven sometidos a innumerables formas de condecoración y estigma. Aquellas marcas operan como ensamblajes temporales que se inscriben en la espacialidad de la piel. El tiempo, es decir la historia, se escenifica espacialmente bajo tensiones y conflictos siempre movedizos. No se trata de temporalidades lineales, con principio y fin, sino de tiempos densos, contradictorios, superpuestos conflictivamente. Solange Star, seudónimo de la vedette Raquel del Carmen Quilares Collio, en 1992 adornó las páginas del diario La Cuarta, un informativo de derechas que utiliza como forma de comunicación una exageración del habla popular. La Cuarta es leído por los sectores empobrecidos, un diario de bajo costo que apela a los supuestos gustos de los machos populares: crimen, fútbol y

mujeres. Allí, como decía, en 1992, año de conmemoraciones y protestas por el V Centenario de los primeros pasos coloniales, se publicó la imagen que da comienzo a nuestro texto. Una vedette mapuche. Su cuerpo trazado por una morenidad india que se inaugura en su rostro taciturno, de una provocación melancólica. Los indios, ya lo sabemos desde Hollywood, tienen una prestancia pensativa, cabizbaja, retraída. Los adornos tradicionales, aquellas huellas de un pasado invariable, marcan de forma definitiva el cuerpo de Solange Star como perteneciente a una historia indígena. Ahí, en su cara de melancolía india y en sus ornamentos, nuestra vedette logra instituirse como mapuche. Por otro lado, aquella tanga ochentera enrevesada en su piel morena denota aquel otro espacio de posible femeneidad. Todas aquellas marcas buscan definir el cuerpo del Raquel Quilares Collio, aunque acá de modo contradictorio, tensionante.

Se podrán decir varias cosas. Desde la óptica de un esencialismo radical estaríamos frente a un acto de violencia que trastoca la tradición de la mujer mapuche. Desde el feminismo podríamos acusar la cosificación del cuerpo femenino como objeto de deseo sexual. Desde el constructivismo subjetivista habría en la imagen una interesante crítica a la objetivación del cuerpo, la que alentaría una desconstrucción de las fronteras culturales. Pero lo que menos se diría es que detrás del ejercicio performativo de Solange Star hay una práctica política que pone en tensión no tan solo la imagen clásica sobre lo mapuche, sino que al mismo tiempo habría una intervención solapada del cuerpo sexual dominante. Es perverso. El patriarcado como sistema de dominación, en un contexto de apertura multicultural, abre una persiana para trastocar la idea de belleza, pero siempre manteniendo el cuerpo de mujer como un posible objeto de consumo, como una mercancía sexualizada multicultural. En ese campo dominante Rocío agenció una estrecha micropolítica desde donde poder afirmar una efímera popularidad que probablemente buscaba. Es decir, pareciese que en un primer momento tanto la cosificación sexual del cuerpo, como el multiculturalismo despolitizado, permiten aquella imagen, la cual devela la dominación patriarcal y colonial.

Sin duda de esto hay mucho. Ahora bien, debemos realizar un ejercicio vital para una comprensión compleja de todo repertorio de acción subalterna. Primero, es urgente no pensar los cuerpos estructuralmente inferiorizados como pasivos; es cierto, la segregación hiere independientemente de nuestras subjetividades, pero aquellas vidas marcadas por la dominación solo adquieren inteligibilidad en la experiencia misma de inferiorización, y en aquella experiencia se vuelcan también las tensiones y conflictos propios de cualquier régimen de poder. Entonces, nuestras preocupaciones deben estar centradas en la articulación asimétrica entre sistemas de dominación y agencias subalternas, la cual adquiere carne solo en la experiencia. De este modo, Solange Star, como

vedette mapuche, realiza su acto de subversión removiendo roles y esencias dadas, trastoca los sentidos comunes sobre lo mapuche y sobre los cuerpos femenizados, pero no interrumpe el régimen de dominación (¿qué acto realmente lo hace?), sino por el contrario lo mantiene, lo reactualiza.

Todo lo anterior ocurre sobre el cuerpo de Solange Star. Allí se traslapan tiempos y significaciones, que conviven conflictivamente en el acto performativo. Es el cuerpo, como territorio en disputa, quien capilariza las tensiones, donde se hacen carne las violencias y agencias posibles. De este modo el cuerpo aparece como el espacio donde la historia ocurre. Es que no es posible pensar los tiempos, siempre densos, conflictivos y multilineales de modo etéreo, sino que justamente la historia es aprehensible en su cristalización material. En el espacio queda enclavada la práctica social, desde aquella morenidad significada por el racismo hasta las prendas de vestir que dignifican los cuerpos, desde el susurro tenue de una conversación hasta las bombas de un golpe de Estado en la ciudad. El espacio es intervenido históricamente por prácticas sociales que se lo apropian y disputan en un constante devenir, transformando aquellos espacios en lugares y territorios, es decir, en campos de identificación y conflicto. Dos espacios se nos aparecen con fuerza: uno, ya lo dijimos, el cuerpo; el otro, la ciudad.

Así como el cuerpo, la ciudad se encuentra intervenida por diversas temporalidades. Quizás en la ciudad esto es más evidente en la medida que vemos claramente cómo se traslapan edificaciones de modalidades estéticas y funcionales disimiles y contradictorias. Sobre próximas ruinas se abalanza la arquitectura *post* que renueva a modo patrimonial agónicas construcciones convertidas en centros comerciales. En roídos teatros se asoman las multinacionales del cine o, en su defecto, ferias artesanales, tiendas del *retail*, farmacias o bancos. En alguna calle de la ciudad se enfrentan momentáneamente algún turista primermundista con un vagabundo de lejana descendencia africana, mapuche, castellana. Pues, en la ciudad se traslapan y entroncan diversos y conflictivos tiempos.

Por cierto, tanto en el cuerpo como en la ciudad, los conflictos por los sentidos hegemónicos de los espacios están atravesados por jerarquías que limitan las significaciones posibles, las cuales son heredadas de una cristalización histórica, es decir -como señala Marx- los seres humanos hacemos la historia, pero la hacemos bajo condiciones dadas. En otras palabras, convocando a Stuart Hall (2003 [1996]), se trata de pensar que aquellas marcas en el espacio urbano y corporal se encuentran en una permanente tensión entre procesos de sujeción y subjetivación; en aquel *punto de sutura* se presentan dominios, negociaciones y resistencias por la posibilidad de significar el cuerpo y la ciudad. Sobre estos conflictos, jerarquizados socio-racialmente, se deslizarán las próximas letras, poniendo énfasis, por supuesto, en las vidas mapuche migrantes y residentes en Santiago de Chile. El cuerpo mapuche y

la capital de Santiago aparecerán como espacios marcados por el racismo y la continuidad colonial, pero también como territorios en disputa por su significación.

Todo esto, sin decirlo, penetra el campo reflexivo e interventor de la memoria, en tanto ella actúa como sostenedora de sentidos comunes y legítimas prácticas contemporáneas. Con ello las luchas por la memoria son luchas por los posibles horizontes de acción, es decir, son ante todo luchas políticas. Esto en el cuerpo y la ciudad es evidente, en tanto la memoria se corporiza, adquiere vitalidad en tanto aparece como una construcción material que puede presentarse a modo de pancarta, muchedumbre, insignia, cicatriz, busto, edificio, palabra, muralla demolida. La memoria si bien puede transitar en un silencio aparente que simula una condición etérea, existe realmente en tanto adquiere una materialidad conflictiva, siempre móvil, tensionante en su definición. Allí donde duele la biografía o donde baila amorosamente la vida emerge la memoria como prueba de existencia, es ella la que nos ancla a espacios y tiempos que operan como sedimentaciones que condicionan mas no determinan nuestras resistencias y negociaciones contemporáneas, en tanto siempre podemos volver a reinterpretar los pasados que nos interpelan. Entonces, es necesario reflexionar sobre aquel movimiento constante de anclaje y desanclaje de la memoria en el espacio. Nosotros, acá, nos detendremos en la ciudad y el cuerpo como territorios donde la memoria transita como marca móvil en permanente contradicción. Veamos pues.

*

Entre las múltiples consecuencias que trajo la desposesión territorial de *Ngulumapu* por el Estado chileno, la migración mapuche a Santiago de Chile es uno de los fenómenos más complejos. El zambullido en el escenario urbano, entendido como parte de la continuidad colonial, goza de particularidades atravesadas por relaciones de opresión y lucha articuladas. La raza, la clase y el género aparecen como marcas de sujeción que establecen el lugar del *indio* en la urbe capitalina, y desde esos mismos lugares, ya sea negándolos o problematizándolos, han surgido disputas por los sentidos de ciertos espacios urbanos. Este proceso ha provocado al menos dos desplazamientos interesantes: por un lado, una reactualización de los procesos de identificación mapuche y, por otro, una nueva mirada sobre las percepciones culturales que se tenían sobre la ciudad. Ambos, mapuche en la ciudad y redes de significaciones urbanas se intervienen jerárquicamente; el espacio es surcado por nuevos matices y representaciones, mientras que las marcas territoriales y corporales del racismo y la estigmatización en la ciudad hacen lo propio con la población mapuche. Ahora bien, estos movimientos están atravesados

actualmente por la lógica neoliberal: el consumo y la tolerancia multicultural, lo que agrega una particular dificultad para entrever tanto prácticas de estigmatización, como procesos de identificación y proyectos de aceptación de la diferencia por intermedio de su vaciamiento político.

En este sentido, mi interés general explora las tensiones que resultan bajo los procesos de identificación mapuche en la ciudad de Santiago y como ello muta la imagen clásica de la urbe metropolitana y, por otro lado, cómo las lógicas raciales y neoliberales proyectan al mismo tiempo procesos de acumulación de capitales por medio del negocio inmobiliario que expulsa a los márgenes de las ciudades a lo indígena y popular, a la vez que celebran “tradiciones originarias” camuflándose bajo la perspectiva multicultural. De este modo, los cruces entre procesos de racialización en la ciudad, los discursos y prácticas mapuche en Santiago y las narrativas de inclusión del multiculturalismo, hacen emerger una urbe abigarrada, en donde el último ladrillo que lo edifica en lo físico y en lo imaginario nunca pega completamente, y más bien dispara nuevas posibilidades de ciudad, practicadas e imaginadas, entre otros espacios, por donde circula la población mapuche.

*

La realidad mapuche en Santiago ha sido analizada desde múltiples perspectivas y poniendo énfasis sobre distintas problemáticas. Por un lado, se han desarrollado estudios de las tendencias laborales de migrantes mapuche (Bengoa y Valenzuela, 1984), así como también se ha investigado sobre la invisibilidad de la migración mapuche (Montecinos, 1990). Por otro lado, existen investigaciones que han puesto el énfasis en reflexionar sobre la constitución de procesos de asociatividad y organización mapuche en la ciudad, situándose ya sea sobre las formas organizativas (Ancan, 1994; Lavanchy, 2002; Curivil, 2006; Curin, 2013) o sobre sus demandas (Ancán y Calfío, 1999). Igualmente se han desarrollado reflexiones a partir de lo que se ha identificado como formas de recomposición identitaria (Cuminao, 1998; Aravena, 2003), e incluso se han generado investigaciones que vinculan los procesos de identificación con el desarrollo de organizaciones sociales y políticas mapuche en la ciudad (Osorio, 2009; Huenchún, 2012).

Ahora bien, desde hace algunos años ciertos investigadores e investigadoras mapuche han comenzado a pensar la cuestión racial como constituyente del entramado estructural y relacional de la sociedad mapuche posterior a la arremetida colonial del Estado de Chile (Comunidad de Historia Mapuche, 2012). Con ello se ha potenciando una interpretación que apunta a configurar la migración mapuche a Santiago como parte de la *continuidad colonial*, desde donde emana la posibilidad de hablar

de una diáspora mapuche, permitiendo abrir una lectura que vincula los procesos políticos de reivindicación autodeterminista y territorial en *Ngulumapu*, con las configuraciones organizativas e identitarias en Santiago (Antileo, 2012a). Además, se señala, esta formación colonial asienta jerarquías socio-raciales que se encarnan en los territorios y cuerpos mapuche, lo cual abre la posibilidad para hablar sobre, entre otras temas, trabajos racializados en Santiago (Antileo, 2015). Desde acá, por cierto, aunque valiéndome también de las otras perspectivas e investigaciones reseñadas, pretendo avanzar en la constitución reflexiva del presente texto.

Por otro lado, y referido a la segunda línea de fuerza temática que pretende abordar esta tesis, las escisiones socio-espaciales urbanas, que constituyen una poderosa realidad en Santiago de Chile, han sido interpretadas como resultado sólo de un régimen desigual, es decir, han primado los criterios económicos para leer la cuestión de la segregación urbana (Sabatini, Cáceres y Cerdá, 2001). Esto parte de una noción que les permite imaginar esferas de la realidad autónomas, en donde lo económico puede desarrollarse desligado de sedimentaciones de sentidos y de relaciones de poder sustentadas en la intersección de jerarquías de raza, clase y género. Frente a esta lectura que limita la comprensión a esferas dislocadas, pretendemos avanzar un análisis que observe las diferentes articulaciones entre territorio, diferencia y desigualdad para comprender la segregación socio-espacial en la ciudad, y en particular para adelantar un marco interpretativo sobre la diáspora mapuche en Santiago de Chile.

Del relevamiento realizado se desprende que la reflexión ha apuntado sobre todo a pensar la situación mapuche en la ciudad, ya sea desde la invisibilidad, la asociatividad, los procesos de identificación o como posibilidad política. Ahora bien, estas investigaciones, que sin duda son vitales para mi proceso interpretativo, carecen de una observación que analice los cruces que existen entre ciudad y población mapuche, y no indague tan sólo acerca de cómo lo mapuche se inserta y reactualiza su identidad en la urbe. Pareciese, desde esta perspectiva, que la ciudad no sufriera modificaciones en sus imaginarios, que no se marcara por los tránsitos y apropiaciones mapuche, que la territorialidad urbana marcara los cuerpos, mas éstos no inscribieran sus historias en calles, avenidas o plazas del Gran Santiago. O que, por otro lado, aunque ya bastante rebatido, la identificación mapuche estuviese sólo restringida a procesos de “revitalización” cultural, entendiendo a ésta como aquello tradicional, aquello que se “recupera”, lo que encierra una concepción de continuidad entre cultura e identidad, como si las fronteras de la cultura fueran también las fronteras de las identificaciones.

*

Entonces, articulando las dimensiones adelantadas sobre el colonialismo, los procesos de identificación y las apropiaciones conflictivas de espacios urbanos por parte de la población mapuche en Santiago, emerge el objetivo más general de nuestra investigación, a saber: *Reconocer y analizar a Santiago de Chile como un territorio en disputa, en donde operan tensiones en relación a los sentidos y prácticas de habitarla, advirtiendo jerarquías socio-raciales y procesos de identificación y apropiación mapuche de la ciudad.*

Para ello es vital sumergirse en diversas cristalizaciones históricas y dinámicas de agencia subalterna mapuche, que permiten comprender el desarrollo conflictivo de la urbe capitalina. Primero, entonces, es ineludible analizar aquellos procesos históricos que funcionan como sedimentaciones desde donde podemos observar una configuración cultural atravesada por “estigmas territoriales y corporales” que actúan como marcas de clasificación y estratificación tanto de manera general en el entramado segregador de la ciudad, como específicamente en las vidas mapuche migrantes y residentes, en las cuales se entronca como forma de dominación la continuidad colonial y los estigmas segregadores propios de la historia de la urbe capitalina. De esta manera me pregunto ¿cómo se materializan las articulaciones entre jerarquías raciales y desigualdades económicas en los procesos de estratificación territorial en la ciudad de Santiago de Chile, y de qué forma ello interpela la realidad mapuche urbana? Es decir, por un lado, tendremos como uno de los objetivos complementarios de este trabajo reflexionar sobre los cruces entre segregación y jerarquías socio-raciales en la ciudad de Santiago y, vinculado con lo anterior, analizaremos de qué forma se marcan los cuerpos mapuche con estigmas que inferiorizan sus vidas en la ciudad. Para esto ahondaremos en las experiencias de la migración, dando cuenta tanto de los procesos de racialización, como también de una micropolítica mapuche expresada en los espacios laborales, recreativos y residenciales, todo para comprender como aquellas experiencias operan como memorias presentes en los procesos de identificación de jóvenes mapuche la actualidad, es decir, ¿de qué forma se expresó la continuidad colonial en las vidas mapuche en la ciudad, y qué estrategias son posibles de analizar como agencias soterradas, y cómo ellas edifican una memoria que reviste los procesos de identificación actual?

Dicho esto, y como otro objetivo complementario, es imprescindible volcarnos sobre las dos dimensiones que recorren nuestra reflexión: el cuerpo y la ciudad. Para ello interpretaremos las tensiones en los procesos de identificación mapuche mediante el análisis de producción artística y de difusión política en la ciudad, mediante una reflexión sobre los usos del pasado, siempre conflictivos,

que inscriben los cuerpos mapuche como lugares de evocación tradicionalista o como territorios de abigarramiento cultural, en modo de pregunta, ¿de qué manera se expresa y materializa la edificación de una memoria mapuche en Santiago, y cómo ella constituye un campo conflictivo, abierto y en disputa entre los agentes políticos y artísticos mapuche en la capital? Del mismo modo nos cuestionamos ¿cuáles son aquellos espacios que el movimiento mapuche de Santiago disputa como territorios políticos y qué efectos tiene aquello en la memoria oficial de la ciudad? Para ello examinaremos la apropiación, por parte de organizaciones y personas mapuche, de espacios en la ciudad de Santiago que operan como lugares de encuentro, memoria y disputa de sentidos, lo cual nos permitirá reflexionar sobre la ciudad como una topografía conflictiva desgarrada por segregaciones socio-raciales y tensionada, dado este marco de jerarquías, por aquellas biografías racializadas. Por cierto, sobre todo para pensar las últimas décadas, no podemos dejar de advertir las estrategias multiculturales en el escenario urbano, que buscan estampar un tipo de diferencia despolitizada en la ciudad de Santiago, y cómo ello obliga a repensar tanto el racismo como marca segregadora, como las identificaciones mapuche y sus disputas por los sentidos de la capital.

*

Pues bien, ya adelantadas las intenciones y problemas que guiarán el andar de la palabra, me remito a dar una pequeña caracterización de la estructura narrativa del texto. Pero primero, un por qué. El tiempo no constituye un continuum homogéneo y vacío, sino que por el contrario es una construcción en donde se debaten y traslapan múltiples historias, procesos, temporalidades. Ello plantea dos dimensiones posibles y, desde mi punto de vista, complementarias.

Walter Benjamin (2008 [1942]: 21) señala que no es posible conocer el pasado más que como este relampaguea en un instante de peligro, lo cual siempre se desarrolla en el tiempo del ahora. Esto implica pensar el ejercicio de historiar como una práctica política donde el pasado permite afirmar o desatar actuales coyunturas, es decir, desde nuestros presentes es posible perforar aquellos pasados generando una ruptura de la continuidad. Todo esto nos permite pensar el tiempo histórico del quehacer historiográfico radical como uno en donde se rememora aquellas batallas perdidas por los vencidos, a los cuales debemos redimir en nuestro aquí y ahora mediante una interrupción de la continuidad histórica. Esto es cavilar la revolución de modo mesiánico. A contracorriente de cualquier tipo de historicismo, acá no hay cristalizaciones históricas, sedimentos que constituyen nuestras formaciones culturales e identitarias, más bien se trata de pensar el tiempo histórico como un presente que puede

intervenir, según las urgencias contemporáneas, las imágenes del pasado. Por cierto, en nuestro texto, de esto hay mucho. Y es que pienso la historia de modo no ontológicamente distinta a la memoria. Si bien es útil su diferenciación en términos analíticos, su distancia no es absoluta, la historia como la memoria, o más bien el ejercicio de historiar y rememorar, constituyen prácticas arraigadas a sus presentes de producción y a los posicionamientos políticos de cada quien. Así las cosas, como primer elemento, creo necesario intervenir la continuidad temporal como un acto contrahistórico que desate desde nuestro presente los pasados que develan el triunfo colonial.

Por otro lado, Marc Bloch (1982 [1949]) señala que la historia es el quehacer investigativo sobre los seres humanos en el tiempo. Cuando señala tiempo está diciendo que la historia se encarga de reflexionar sobre los cambios y continuidades producidos por la humanidad. En Bloch tampoco hay linealidad homogénea y vacía, ni menos una postura sobre el pasado como un tiempo muerto, inmóvil, resuelto. Quizás la diferencia con Benjamin sería que en Bloch existe una preocupación por el pasado en tanto nos permite comprender nuestra contemporaneidad, mientras que el primero solo vuelve al pasado para interpelarlo, no para buscar en él las herencias que limitan y permiten nuestros quehaceres. Gramsci (1970), más cercano a Bloch sobre este asunto, es quien radicaliza una suerte de historicismo, pero desde un pensamiento dialéctico, es decir, siempre movedizo, cambiante y contradictorio. Para Gramsci el estudio de la historia implica zafarse de determinaciones, tan comunes en ciertos manuales del marxismo mecanicista, y pensar el tiempo como un flujo de constantes cambios que nos condicionan, aunque no determinan. La filosofía de la praxis (Sanchez Vazquez, 1980) es la máxima de este modo de comprender el tiempo histórico, en tanto se advierte que no hay posibilidad de construir una teoría revolucionaria por sobre la historia, sino que ella, como diría Mariategui, debe ser creación heroica, es decir, le compete a cada pueblo construirla bajo una comprensión cabal de su historia, de sus posibilidades y trabas.

El tiempo como un presente desde donde se busca fracturar la continuidad y el tiempo como un proceso que se cristaliza en nuestro presente, parecen dos concepciones irreconciliables. Pero ahí están los textos de Fanon (1983 [1961]), de Ángela Davis (2004 [1981]) o de Mariategui (2008 [1926]). Ellos nos permiten pensar una construcción narrativa donde el tiempo se encuentra repleto de contradicciones derivadas del capitalismo, el patriarcado y el sistema colonial, las cuales operan en el presente como sedimentaciones que le dan carácter y sustancia a nuestro presente. Es un tiempo denso, abigarrado, pero que se configura, bajo múltiples tensiones, como los marcos mediante los cuales se desenvuelven las resistencias, negociaciones y acomodamientos. Y son justamente aquellas tensiones en su definición las que nos permiten pensar la posibilidad de dinamitar la continuidad histórica de la

dominación, aunque siempre ese dinamitar estará custodiada aunque sea someramente por los sedimentos del pasado.

Entonces, lo que busco acá es comprender las tramas simbólicas, los horizontes de posibilidad y las relaciones de poder de una historia socio-racialmente constituida. Todo esto desde un arraigo espacial, temporal e identitario que no deseo neutralizar, sino que por el contrario pretendo que aparezca como lugar de enunciación reconocible, desde donde fracturar modestamente la continuidad colonial.

¿De qué forma? Bueno, primero, y vinculado con lo anterior, desarrollaré un debate metodológico y teórico en torno al “conocimientos situado” como posibilidad investigativa. Del mismo modo, indagaré sobre el poder significativo de los pormenores, para dar cuerpo a una perspectiva que apunte una metodología situada en los quehaceres prácticos y discursivos de la población mapuche en Santiago. En segundo término me volcaré a pensar la constitución socio-racial del modelo segregador de la urbe capitalina. Acá nos preguntaremos sobre la existencia de una continuidad en los marcos de exclusión desde la modificación urbana emprendida durante las últimas décadas del siglo XIX, y como existe una variación en las características del estigma en el contexto de maduración del patrón neoliberal durante los 90' del siglo pasado. Posteriormente, nuestro tercer capítulo se vuelca a interpretar, en clave anti-colonial, las memorias que son posibles de recoger, en diversas publicaciones y soportes, de la migración mapuche a Santiago. Se trata de comprender cómo en sus biografías es posible entroncar aquella historia de la ciudad delimitada en el capítulo anterior, con el peso del estigma del indio devenido desde la fractura colonial actualizada mediante la ocupación estatal del territorio mapuche para la segunda mitad del siglo XIX. Junto con ello reflexionaremos también sobre una micropolítica mapuche plausible de visualizar en la ciudad, caracterizada por una mimesis que operó como negociación y resistencia al estigma colonial. Hasta acá nos encargaremos de examinar aquella cristalización histórica que definió roles dentro de una sociedad jerarquizada, es decir, hasta el tercer capítulo construiremos el devenir socio-racial de la ciudad de Santiago y del cuerpo mapuche durante el siglo XX. Nuestro cuarto y último capítulo se encargará, sin perjuicio de que se realice de manera fugaz en los anteriores, de analizar los formas actuales de intervención mapuche al pasado oficial de la ciudad, alterando aquel pretérito que se cristaliza espacialmente como trama simbólica de la historia patria, aunque en la actualidad cruzado por un multiculturalismo que le suma complejidad a la comprensión de los procesos de exclusión socio-racial en la ciudad. Además interpretaremos dos modos de intervención-apropiación del pasado mapuche que se presentan como disputas por una memoria posible; esto se observará pensando en los diversos y posiblemente contradictorios usos del

pasado en los procesos de identificación mapuche en Santiago. Con ello, los capítulos segundo y tercero serán, considerando la problemática presentada en torno a la concepción del tiempo histórico, los que se dediquen a pensar aquellas cristalizaciones que articulan un sistema de segregación en Santiago y las formas micropolíticas que la sociedad mapuche inmigrante agenció para reponerse al contexto colonial. Y luego, posicionándonos en aquel tiempo-presente que interviene el pasado según como este relampaguee en un instante de peligro, reflexionaremos en el último capítulo sobre los modos de intervención mapuche a la ciudad oficial y al cuerpo mapuche como lugar desde donde se sostiene la identificación.

Por cierto, el orden de los capítulos también se sostiene mediante una reflexión central en la trama del texto. Es decir, no es solo la concepción del tiempo histórico la que ha definido la secuencia narrativa del argumento, sino que también el contenido mismo ha sido fundamental. En este sentido, la preocupación por la ciudad y el cuerpo como escenarios de sedimentaciones históricas, de apropiaciones identitarias y de disputas territoriales ha sido central para la decisión narrativa. Es ahí entonces que, luego de realizar una discusión teórico-metodológica, nos adentramos en primer término a discutir sobre el carácter de la ciudad de Santiago, desde el cruce de un desarrollo urbanístico segregador que ha modificado su exterioridad, mas no profundidad, desde el impulso modernizador hasta su modificación neoliberal, con un análisis que se vuelque a pensar lo racial como elemento ineludible de su historia. En este capítulo, *Santiago Segregado*, la ciudad es nuestro elemento movilizador. La siguiente reflexión se tuerce, sin descuidar la ciudad como escenario interventor/intervenido, a tramar un análisis del cuerpo mapuche desde su materialidad marcada por lo colonial y subjetivada por la propia biografía, que nos permite pensar aquellos cuerpos como escenografías en movimiento entre estigmas de inferioridad y agencias micropolíticas. Es así que nuestro tercer capítulo, *Santiagóniko*, se vuelca a interpretar el cuerpo mapuche inmigrante y su historia en la ciudad. Todo esto nos permitirá, ya en nuestro último capítulo, *De warriaches y mapurbes en la capital del reyno*, articular la dimensión corporal y urbana, poniendo énfasis en las tensiones por sus sentidos y significados, es decir, me concentraré en las memorias disímiles y contradictorias que otorgan tramas narrativas conflictivas, todas ellas espacializadas en la ciudad y el cuerpo mapuche.

Pues bien, como se ve, al menos dos preocupaciones sustentan el orden de nuestra narración. Una, si se quiere, situada en los problemas de la filosofía de la historia; la otra más imbricada a los quehaceres de las ciencias sociales, aunque más allá de esas fronteras que siempre debemos buscar corromper, lo que encontramos es una preocupación por comprender nuestro devenir en el espacio como seres sociales que en su constante construcción son intervenidos e intervinientes.

TRABAS Y DESATES PARA PERDERSE EN LA CIUDAD

Dos “posibles” fragmentos y un pasado contingente.

Turismo. Una pareja de jóvenes turistas *gringos* llegan a Santiago de Chile un jueves. Su vuelo aterriza en Pudahuel a las 11 de la mañana. Tienen 10 días para conocer los lugares típicos de la capital, ir a Valparaíso-Viña del Mar y visitar un viñedo. También tienen ganas de conocer a los *araucanos*, pero piensan que no les alcanzará el tiempo, porque les dijeron que ellos vivían a 10 horas por tierra al sur de Santiago. Aun así quieren disfrutar del paseo. Ya listos para su aventura *sur-sudaka*, toman un taxi que los llevará al Hotel relativamente económico, céntrico y seguro ya reservado por Internet. El taxista, gracias al curso básico de inglés que tomó por un convenio entre su sindicato y el Ministerio del Turismo, logra entablar una dificultosa conversación. Les comenta algunas características de Santiago, dónde deben ir a comer, qué cerros tienen que subir, les nombra algunos museos, les advierte sobre la delincuencia. En fin, esas cosas típicas. Los gringos sólo asienten moviendo la cabeza. El taxista no sabe si logra hacerse entender, se frustra y no les vuelve a hablar. Durante el viaje por la autopista concesionada la joven gringa mira los carteles publicitarios y el río Mapocho; piensa que ella perfectamente podría estar en algunos de esos carteles, se pregunta cómo conseguir el contacto de algún publicista, también reflexiona sobre el color café del río, lo encuentra horrible.

Los gringos, 10 días después, un domingo, están haciendo el camino de regreso desde el Hotel al aeropuerto. Finalmente no pudieron visitar a los *mapuche* (se enteran que así se denominan ellos, no *araucanos*) en la Región de La Araucanía, aunque un día tuvieron la oportunidad de ver a muchos caminando por una céntrica avenida de Santiago protestando por algo que no lograron entender. El taxi que los llevaba al aeropuerto tenía como adorno una pequeña bandera mapuche. El gringo la reconoció, en una feria artesanal la había visto, y le dijo al taxista –apuntando la bandera- “mapuche”. “Yes”, dijo el conductor del taxi con cierta gentileza. En ese momento iban pasando por la autopista que divide la Comuna de Cerro Navia y Renca, entonces el taxista, esposo de una mujer mapuche, después de asentir en inglés, apuntó hacia el otro costado del Mapocho y dijo “allá hay más mapuche”. Era domingo y se celebraba el último día del *Nguillatún* organizado en el Parque Mapuche de Cerro Navia. Los gringos se quedaron mirando cómo se perdía el parque en su camino de regreso.

Antropólogo. En el *Nguillatún* de Cerro Navia había un antropólogo. Invitado por uno de los asistentes se dedicó a comer carne, papas y sopaipillas, y a tomar muday. También tomó algunas cervezas. Cuando tenía algún tiempo, sacaba de su bolso una libreta donde hacía anotaciones. Participó activamente de las rogativas, no se perdió ninguna. El día domingo, después de un día y una noche

comiendo, tomando, conversando y *purruqueando*, ya se encontraba cansado. Aun así quiso resistir hasta el final de la ceremonia. Al terminar el *Nguillatún*, el antropólogo se fue agradeciendo a quien lo había invitado y quedaron en reunirse una semana después para seguir conversando. Nueve meses más tarde el antropólogo entregó su tesis de Maestría titulada: “Ritos, Ceremonias y Religiosidad Mapuche en Santiago de Chile”. El antropólogo y quien lo invitó aquel domingo al *Nguillatún*, un año después, perderían el contacto.

Valdivia y Vicuña. En 1889 Pedro Lira pintó un cuadro icónico en la Historia del Arte chileno. El óleo de Lira intentaba representar la fundación de Santiago de Chile. El conquistador Pedro de Valdivia en postura elegante y dominadora apuntaba, desde la cumbre del Cerro Santa Lucía, hacia el valle del Mapocho como dando instrucciones. Durante la época en que Lira pintó aquel cuadro, Benjamín Vicuña Mackenna hacía lo propio: transformar aquel lúgubre cerro en el símbolo de triunfo de la modernización burguesa y el momento era registrado por una fotografía. Ambos, Valdivia y Vicuña, Vicuña y Valdivia, se traslapan. En el óleo de Lira, Valdivia aparece en el centro del cuadro; en la fotografía sobre la renovación del Cerro Santa Lucía, Vicuña también. Ambos, hombres, dominadores, blancos, en la imagería chilena de finales del Siglo XIX, representan quienes son aquellos que pueden fundar y refundar la ciudad; quienes tienen la posibilidad de pensarla, imaginarla e intervenirla.



Imagen 2 y 3. ¿Quién puede intervenir desde las alturas? ¿Qué vidas logran escalar el montículo pedregoso para trazar con sus dedos calles y avenidas? Es curioso cómo la imagería de fines del siglo XIX pensó al Valdivia fundador y cómo Vicuña Mackenna se pensó a él mismo, ¿habrá pensado Vicuña en Valdivia durante la sesión fotográfica? Porque es claro que fue una sesión programada, Vicuña buscaba ser recordado de aquella forma, tenía plena claridad de su posición en la historia, ser el Haussman chileno.

Topografías urbanas conflictivas: capitalismo y memorias en disputa.

La trama urbana es heterogénea y variable, es decir, está compuesta de múltiples dimensiones que mutan, se transforman, varían. Además estas variables, que surgen desde diversos lugares de enunciación, desde múltiples y posiblemente contradictorios posicionamientos políticos e identitarios, se encuentran en marcos de jerarquías y prioridades. En otras palabras, la ciudad está conformada por variadas líneas de intervención, pero algunas logran situar con mayor fuerza sus propuestas de ciudad, haciéndolas hegemónicas en la cotidianidad urbana. Entre las dimensiones, la económica-capitalista se nos aparece actualmente como preponderante: las carreteras que cruzan la ciudad, desde industrias a centros comerciales, desde hoteles a aeropuertos, las líneas del metro que trasladan a millones desde hogares a trabajos, y viceversa, las industrias y edificios, todo en la ciudad pareciese un engranaje para la producción, la circulación y el consumo de las mercancías. Además, el suelo mismo en la ciudad capitalista deviene en mercancía, su valorización sostenida bajo el capital inmobiliario recrea territorios urbanos de privilegio y otros de segregación; todo ello, constituye a las urbes en territorios de reproducción y movilidad de mercancías, en zonas de instalación de inversión inmobiliaria, lo cual genera grandes cantidades de plusvalía, a la vez que constituye segregaciones imposibles de superar dentro del mismo modo de producción que las engendra (Moncayo, 1981; Pradilla, 1984). Cuando los turistas transitan por las carreteras que conectan el centro de la ciudad con los aeropuertos, no sólo van sobre cemento tirado al piso con fines de comodidad, sofisticación e internacionalización urbana, sino van sobre un soporte para la circulación de mercancías y capital.

No obstante lo anterior, la ciudad no logra sellar sus sentidos bajo el mandato del capital, dado que además de control, la urbe es también territorio de transgresiones, negociaciones culturales y economías otras. Múltiples temporalidades conviven, se yuxtaponen y contradicen en las ciudades (Canclini 1998), es por ello que no existe la posibilidad del relato oficial y único de la urbe.

La ciudad, como el cuerpo, se encuentra entre tensiones que la buscan significar, es un escenario para las personificaciones y la construcción de memorias e identidades. La ciudad latinoamericana es performance y travestismo arquitectónico, dado que las vueltas de esquina no son solo desviaciones necesarias para el urbanismo fundamentado en el damero, sino son nuevas ciudades, nuevas calles, historias e imaginarios. De este modo la ciudad, como el papel en blanco, se raya a todas direcciones y temporalidades; nunca la mansión, el burdel, el conventillo, la plaza pública es la misma para cada generación, clase, nación o género. La ciudad se nos presenta como un “mosaico de imágenes entrelazadas, de espacios que adquieren unidad a partir de encontrarse unos sobre otros, de tiempos que se contraponen entre sí y se contradicen” (Salazar, 2006: 31)

Esas imágenes entrelazadas, es decir aquellas referencias mentales que ordenan y le dan característica a la ciudad, son las representaciones urbanas que transitan por calles y avenidas reconfigurando la ciudad física, son nuestros imaginarios que recrean lugares, monumentos, edificios, y dotan a éstos de significaciones particulares que nos permiten ubicarnos, dotar a la ciudad y dotarnos a nosotros mismos de una identidad urbana específica. Estas representaciones guían procesos y conductas cotidianas, “el imaginario crea imágenes actuantes, imágenes-guías, imágenes que conducen procesos y no solo representan realidades materiales o subjetivas” (Hiernaux, 2007: 20). En este orden, concibo -siguiendo a Armando Silva- que los imaginarios urbanos operan como “construcciones sociales de la realidad” (2006: 91-147), son ellos, nuestros imaginarios, los que dan sustancia al cuerpo urbano, marcan la ciudad, la referencian, haciendo de él un almacén fragmentado de lugares con heterogéneos sentidos.

Ahora bien, estos imaginarios de ciudades posibles no gozan de estatus simétricos, dado que la objetivación y anclaje de las representaciones sociales (Rizo, 2006) han sido durante el capitalismo de forma desigual, ya que la ciudad, como materialización del proyecto moderno, es el espacio en donde se establece espacialmente el poder político y los centros de comercialización y producción. Esto plantea nuevos problemas para el control del territorio, ya que el “hecho de que la ciudad no fuera sólo un lugar de mercado sino también un lugar de producción obligó a recurrir a mecanismos de regulación homogéneos y coherentes” (Foucault, 1996: 61).

Con todo, podemos señalar que la ciudad es un territorio en donde, primero, se inscribe todo un “sistema de soportes materiales” para la producción, circulación y consumo de mercancías (Pradilla, 1984), es decir todo en la ciudad es un engranaje para la reproducción del capitalismo y, por otro lado, existen sedimentaciones de sentidos que forjan la estratificación urbana bajo un entramado de opresiones caracterizadas por cuestiones de *desigualdad* y *diferencia* (Wacquant, 2007). Ambas cuestiones son fundamentales para comprender las disputas por los sentidos de la ciudad, sobre todo considerando que el territorio urbano, tal como señalan Segura y Caggiano, “es el escenario resultante de la sedimentación de constricciones, fronteras y prescripciones, y, en cuanto tal, condiciona a los actores; a la vez, es el producto inacabado de prácticas que no se reducen a esos condicionamientos y que desafían esas constricciones y fronteras, exponiendo a sus agentes a penalizaciones, estigmatizaciones y control” (2014: 30).

Así, los imaginarios urbanos si bien son multilineales, en el sentido de que conviven temporal y espacialmente, son desiguales geopolíticamente, se encuentran no solo atravesados por circunstancias cotidianas y operaciones culturales, sino están dentro de relaciones de poder que hacen de ciertos

imaginarios hegemónicos, mientras que otros se encuentran en situación de subalternidad. Esto nos obliga a pensar la ciudad dividida en espacios de mayor y menor poder, en espacios dentro de las ciudades que concentran capital político y simbólico. En otras palabras, hay una doble dimensión de la desigualdad espacial, por un lado, hay jerarquías urbanas que se traducen en la oposición centro-periferia y, por otro, hay desigualdades en la posibilidad de fijar sentidos sobre territorios y lugares en la ciudad, las cuales, ambas, están atravesadas por la articulación del racismo, la clase y el género.

En este sentido, ¿cómo articular estas disputas por los territorios urbanos, estas topografías conflictivas (Huffschmid, 2012), con la cuestión de la memoria? o mejor aún ¿de qué modo las batallas por la memoria se materializan, se concretizan, se anclan, en el escenario urbano?

Piere Nora establece en su clásico *Les lieux de mémoire* (2009) que la memoria está forjada en espacios, lugares, cuerpos, textos, objetos. En este sentido, a las ciudades podríamos pensarlas también como dispositivos cargados de experiencias, identidades, memorias, textos escritos, reescritos y por escribirse.

La memoria siempre enfatiza los recuerdos que son significativos para el presente, se constituye desde un hoy edificando imágenes que permiten organizar nuestros discursos y prácticas contemporáneas. De este modo, encontrar la realidad del pasado, eso que realmente sucedió como prometían los historiadores positivistas, siempre estará mediado por una carga contextual, por tiempos y espacios en donde se narra lo ya acontecido, en definitiva por lugares de producción de conocimiento (De Carteau, 2006). Ya lo indicaba Walter Benjamin cuando decía que “articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (2008 [1942]: 21).

En la memoria se articulan los prejuicios, los malestares, las situaciones familiares, los conflictos políticos, las crisis económicas, las transformaciones culturales, para presentar lo vivido como un determinante del hoy, positiva o negativamente. Existe entonces un uso selectivo de la memoria en donde intervienen procesos y actores diversos que construyen y formalizan relatos del pasado, “se trata de actores que luchan por el poder, que legitiman su posición en vínculos privilegiados con el pasado, afirmando su continuidad o su ruptura” (Jelin, 2002: 40). Con ello, pensar sobre los usos de la memoria y la historia, sus tránsitos, edificaciones y borraduras nos invita a dialogar con los contextos de elaboración y mutación de esas “*verdades*”, muchas veces contradictorias y en disputa.

Lo anterior adquiere aún mayor complejidad cuando sabemos que existen políticas de la memoria que ocupan el espacio público para generar, a partir de ciertas lecturas, determinados

discursos del pasado con fines políticos en el hoy (Jelin, 2002: 39-62; Traverso, 2007). Estas operaciones simbólicas, desde el siglo XIX, han sido hegemónicas en América Latina por los Estados nacionales, quienes han hecho de la *historia patria* la religión secular de su institucionalidad, desarrollando conmemoraciones, monumentos y panteones a los que definen como héroes, fortaleciendo una identidad nacional construida a imagen y semejanza de nuestras oligarquías (Colmenares, 1997). Así, estas operaciones político-públicas de cosificación y propagación de una memoria, lo que Pollak denomina *encuadramiento de la memoria*, permiten “mantener la cohesión de los grupos y las instituciones que componen una sociedad, para definir su lugar respectivo, su complementariedad, pero también las oposiciones irreductibles” (Pollak, 2006: 25). La memoria, de esta manera, se nos presenta al mismo tiempo como un aglutinador y como un disociador, que nos entrega códigos de convivencia, identificación y segregación.

Ahora bien, esta supuesta función cohesionadora de la memoria no logra suprimir las contradicciones y tensiones de las sociedades. Por el contrario, al existir políticas de la memoria dominantes que se plasman en el espacio público, visibilizan los malestares subterráneos al mismo tiempo que niegan esas otras memorias. Como señala Enzo Traverso, “hay memorias oficiales alimentadas por instituciones, incluso Estados, y memorias subterráneas, escondidas o prohibidas” (Traverso, 2007:48), que se encuentran en conflicto, y que por lo tanto “al definir aquello que es común a un grupo, por un lado, se refuerzan los sentimientos de pertenencia, pero por otro, esas memorias pasan a ser imposiciones, formas específicas de dominación y de violencia simbólica” (Da Silva Catela, 2010: 121)

¿Qué recordamos entonces? Sin duda, no es lo que aconteció realmente, no podemos traer el pasado al presente si no es por medio de una interpretación, que opera tanto en la memoria como en la historia, en donde existen procesos de sacralización, mitificación y amnesia (Traverso, 2007:29). La memoria, con ello, se transforma en un campo de disputa, en donde lo político y lo cotidiano se funden para tramar narrativas que fundamentan la praxis de los procesos actuales.

En fin. En esta reflexión sobre memoria y ciudad encontramos algunos cruces que nos permiten seguir avanzando. En primer término, estimamos que ambas se articulan de manera complementaria y conflictiva, en el sentido de que cada una, bajo tensiones constantes, hace a la otra y se transforma a sí misma en esa relación, de modo que 1) la *memoria* muta o se cosifica, entre otras cosas, por el curso de las disputas de los territorios urbanos y, al mismo tiempo, 2) la *ciudad* cambia de sentido, es imaginada de distintas maneras, al tensionar memorias dominantes y subterráneas en la trama de la ciudad. Por cierto, esta enumeración y distinción es sólo analítica, dado que en la realidad ambos procesos se

entroncan inevitablemente; la ciudad y sus sentidos sólo mantienen coherencia bajo una materialización de una memoria determinada, la cual, sincrónicamente, se ve alterada por los usos políticos del espacio público, y así viceversa, en otras palabras, memoria y ciudad se intervienen de modo permanente, constante, lo que nos permite afirmar que son realidades siempre conflictivas, móviles, volubles, históricas.

*

...los turistas van de vuelta en taxi al aeropuerto, a unos 200 metros de la autopista logran distinguir una multitud de gente reunida en un parque, el taxista les dice que son mapuche...

...un mapuche se detiene por un segundo a mirar los autos que pasan al otro lado del río, por la carretera. Un antropólogo le pregunta al mapuche qué es lo que está mirando, “nada” –responde...

*

Dos fragmentos “posibles” en tanto verosímiles. ¿Han ocurrido? No lo sé, pero quizás. Hace no mucho tiempo, por ejemplo, una amiga de izquierdas me invitó a una conversación con unos gringos, eran sureños, lo sé porque les pregunté por *Breaking Bad* y me dijeron que vivían en Albuquerque, donde se grabó la serie. Yo me interesé entonces, les quería preguntar sobre su ciudad, encontrar alguna pista en sus palabras sobre Walter White, el personaje principal de la serie... como si existiese. Pero mi inglés no es nada bueno, y el traductor que moderó nuestro diálogo, muy amable por lo demás, tenía claro los fines de la reunión. Los gringos eran de izquierda, progresistas, unos humanistas del primer mundo, miembros de algún tipo de organización que no recuerdo, y estaban en plan de turismo militante, entonces la idea era que yo, junto con una amiga mapuche, la Antonia, habláramos de nuestra historia y del movimiento mapuche. Los gringos tomaban notas, escuchaban la traducción de nuestras palabras, parecían muy interesados. Pero a pesar de las buenas intenciones la frontera parecía inamovible, y no es necesariamente el imperialismo o el idioma, sino que todos sabíamos en esa mesa que era muy probable que no nos viéramos nunca más en nuestras vidas. Todo era breve, pasajero, pero además había desde el primer momento una posición no dialógica. Lo puedo llegar a entender, los gringos estaban interesados en nuestra palabra. Pero es ahí cuando es posible comprender que hasta la amabilidad por conocer al otro puede estar sostenida en relaciones de poder y jerarquías (Todorov, 1998 [1982]). El propio multiculturalismo funciona de ese modo. Entonces, ¿ocurrieron nuestros posibles fragmentos? No lo sé, pero quizás. Y en esa posibilidad de existencia, en su condición verosímil, descansa su uso argumental.

¿Desde dónde hablar?

Los antropólogos hace ya unas décadas vienen problematizando su posición frente a los sujetos investigados. La imagen de quien va, con una mirada neutral, a descubrir costumbres y saberes a alguna comunidad o sociedad, es actualmente, de alguna manera, una representación en vías de marchitarse. Y no es que sea muy optimista, pero hay que ser justos, muchos antropólogos, o digamos investigadores que utilizan la etnografía, han problematizado su posición sobre todo en dos sentidos. Por un lado, se han preguntado hasta qué punto la construcción de conocimiento no ha sido una producción dialógica y, por otro, cómo aquel diálogo se encuentra cruzado por relaciones de poder.

Y es cierto, si bien quien va, pregunta, toma notas, graba y luego escribe es el investigador, sería injusto pensar que el resultado final es solo producto de su imaginación solitaria; siempre la producción de conocimiento es un resultado de diálogos múltiples, por lo que los relatos son construidos dialógicamente entre investigadores y sujetos investigados. Ahora bien, antropólogos y sociólogos han advertido acá una dificultad: la existencia de un diálogo no equivale a decir simetría. Desde este problema han existido dos líneas de fuga.

Los primeros han defendido la posición del investigador, han señalado que no es lo mismo quien investiga y quienes son investigados, así han puesto el acento en los fines y objetivos de una investigación para sustentar la distinción. No han vuelto, por supuesto, a considerar que la producción de conocimiento es una cuestión solitaria e individual, solo han querido sostener lo que llaman la “autonomía de la investigación”, para que de esa manera las y los investigadores no se transformen en simples correas de transmisión. Entonces quien investiga puede incluso ser militante de una causa, estar con la clase obrera, los indígenas, los homosexuales, los migrantes, pero debería mantener siempre la posibilidad de separarse cuando sea necesario. Gérard Althabe explica esto de la siguiente manera:

“Los antropólogos se encuentran con los sujetos en un marco de comunicación que no está estructurado sobre la base de considerarlos como extraños, ni está neutralizado por los dispositivos de separación edificados por las demás ciencias sociales. En consecuencia, sin protección, *corren el riesgo de disolverse en la perspectiva de los sujetos* y, en última instancia, de reunirse con las disidencias que se desarrollan en los márgenes de las ciencias sociales donde *los investigadores, invirtiendo los términos de la separación, reducen al máximo su diferenciación de los sujetos y se identifican con ellos en la búsqueda de una fusión imaginaria*. Sumergidos en las relaciones cotidianas con los sujetos cercanos, deben *construir y proteger la autonomía de su investigación* convirtiendo esas relaciones en uno de los ejes de la investigación. De tal forma, el antropólogo se transforma en un actor entre otros del campo social del cual intenta dar cuenta. No neutralizará su implicación en el campo considerándolo un obstáculo, sino que hará de ella uno de los elementos de su modo de producir conocimiento” (2006: 32)

Acá se evidencia aquella apreciación que considera el ejercicio investigativo situado en marcos de comunicación y diálogo, y al tiempo se intenta poner freno a aquella disidencia que busca establecer una “fusión imaginaria” con los sujetos investigados. Es lo que Norbert Elias llama “doble en enlace” (1990), es decir, aquella posición del investigador que le permite estar dentro y fuera del campo a investigar, pertenecer al contexto y abstraerse cuando sea necesario, para así volver a sus objetivos.

Los segundos, en contraposición de aquellos que aún buscan tener momentos de refugio, de abstracción, de encierro, intentan abrir las ciencias sociales (Wallerstein, 1996), con la finalidad de transformar la investigación social en una herramienta para la emancipación social. Para ello, no sólo reconocen lo dialógico de la labor investigativa, sino que rompen con los dos momentos canónicos de la metodología oficial: primero investigar (pesquisar) y luego actuar (describir, interpretar). Frente a ello, emerge la posibilidad de la investigación-acción. Andrés Aubry, sobre esto, señala:

“El investigador diligente pretende una investigación exhaustiva, compleja, con la suficiente información, que le toma tanto tiempo que a la hora de actuar la realidad investigada es ya la del pasado; como estamos en periodo de crisis y de virtual mutación –que justifica la urgencia de una investigación–, la realidad evoluciona rápidamente y la descrita se vuelve obsoleta. El diálogo intelectual/actor no trabaja así, “investiga resolviendo”, *las dos etapas se traslapan de manera simultánea convirtiéndose en las dos vertientes concomitantes de un mismo proceso de investigación acción*” (2011: 64)

Si concebimos la posibilidad de investigar, reflexionar y actuar como etapas que se traslapan, la autoría de las interpretaciones son difícilmente individualizables, dado que emergen bajo lo dialógico, son intrínsecamente colectivas. He ahí las entrañas de la co-labor (Leyva, Burguete y Speed, 2008), aquel ejercicio que intenta sobreponerse a las lógicas coloniales de investigación social, las cuales operan bajo lógicas extractivistas y desde la arrogancia académica, para elevar una propuesta de producción de conocimiento que sostenga la posición de investigador/a y sujetos/as de manera simétrica y colaborativa.

Así las cosas, bajo el problema de lo dialógico, nos encontramos con estas dos posibilidades, por un lado, los que intentan resguardar la posibilidad de la abstracción solitaria y, por otro, los que intentan profundizar el diálogo. Ambos lugares nos sitúan en posturas políticas. Adscribirse a una de ellas, no es, como nada en ciencias sociales, un ejercicio neutral. Y aquí un posicionamiento: mis afinidades, como se podrá advertir, giran más en relación con la segunda propuesta, concibo mis propias reflexiones como resultados de conversaciones y caminares que escapan a una mirada restringida a un “trabajo de campo” momentáneo, mi propia adscripción política-identitaria de mapuche nacido en la ciudad no me permite el momento de contemplación. Pero tengo un problema: qué ocurre en este momento, es decir, qué ocurre cuando me siento frente a mi computador, cuando

efectivamente no tengo sino sólo recuerdos, ¿es este momento acaso el instante de la detención, de la abstracción?

Una tercera línea de fuga problematiza aún más las anteriores apuestas investigativas. Las dos presentadas, si bien se contrarían cuando reflexionan sobre el lugar de investigador, nunca diluyen la distinción investigador/investigado, y es ahí donde ponen el explosivo, sobre todo, las *black feminist*. Patricia Hill (2012) señala que las mujeres negras, bajo combinadas formas de opresión, han resistido levantando también múltiples experiencias, desde las cuales han reflexionado. Con ello, experiencia y conciencia se tornan basamento en la producción de conocimiento. Desde este lugar, hablar y escribir dejan de significar el fin tortuoso de metodologías que intentar encontrar “verdades”, la antropología científica sufre un descalabro al penetrar la experiencia como posibilidad de conocimiento, el “otro” puede hablar desde sus múltiples lugares de enunciación, y se prescinde del ojo observador de la ciencias sociales coloniales. Es lo que la feminista Donna Haraway (1991) ha masificado como “conocimiento situado”, aquella posibilidad de evadir el objetivismo y el relativismo, dos caras de la misma moneda, mediante un posicionamiento crítico que nos permita hablar desde nuestros lugares identitarios y políticos; experiencia y conciencia crítica se nos aparecen, como plausibles movilizadoras de nuestras producciones de conocimiento.

Entonces de vuelta: ¿el momento escritural es acaso el instante de la detención, de la abstracción? A mi modo de ver, no. Si nuestros conocimientos son engendros dialógicos, y concebimos con ello que los momentos de investigación/reflexión/acción se traslapan, durante el ejercicio escritural explotarán nuestros posicionamientos; si existe tal instante de alejamiento, será más bien nuestro momento de atrincheramiento político, no una abstracción neutralizadora, sino un ensimismamiento situado, el cual por cierto, a la vez, siempre constituye un lugar de enunciación construido colectivamente. Nunca estamos solos escribiendo, siempre hay fantasmas: autores, militancias, voces perdidas, balbuceos, gritos, callejeos, canciones, fotografías, conversaciones...recuerdos y reflexiones individuales producidas de manera colectiva y criticadas situadamente.

Todo lo anterior conlleva la segunda problematización en el campo de la etnografía: la relación de poder entre investigadores e investigados. Un par de veces fui entrevistado como miembro de una organización mapuche de Santiago, la *Meli Wixan Mapu*. Como política interna la organización tenía sólo una solicitud a los investigadores, que de ser posible enviaran al terminar sus tesis una copia digital del documento. La mayoría de las veces nunca llegó nada. En las dos oportunidades que fui entrevistado mi contraparte fueron mujeres europeas, me hicieron preguntas de cómo era ser mapuche en la ciudad, qué hacía la organización, en fin, una serie de consultas que intentaban saber qué era eso

de ser un mapuche urbano organizado. Después que nos despedimos nunca más supe de ellas. Estas dos experiencias hicieron eco al leer al *peñi* Herson Huinca:

“El mapuchógrafo piensa que sin él las personas de las comunidades no tienen voz. La práctica del mapuchógrafo subalterniza al actor Mapuche, sea que este último venga del espacio rural o del espacio urbano (...) [la] geopolítica de la investigación donde el colonizado continúa siendo estudiado como objeto, sigue reproduciéndose en la actualidad. Se realizan muchos estudios sobre la sociedad Mapuche, pero sin la sociedad Mapuche. En otras palabras el mapuchógrafo(a) vive de lo *Mapuche*, pero sin lo *Mapuche*” (2012: 115)

Así las cosas, cuando logramos “producir” conocimiento sobre nuestras historias, y no sólo aparecemos como informantes, “habitualmente nuestras voces no adquieren un estatus dialógico puesto que de inmediato emerge el cuestionamiento sobre la falta de “imparcialidad” de nuestras investigaciones”, dado a la visión oficial cartesiana que sitúa de un lado al investigador y del otro al investigado o la lectura weberiana que pone de un lado al político y del otro al científico. Lo curioso de ello, es que tal impugnación cae sobre quienes nos situamos, y “no es parte de la (auto) reflexión cotidiana de quienes nos interpelan, de sus propias prácticas y las posiciones que ocupan” (Nahuelpan, 2013a).

Esta segunda dimensión de los problemas en la investigación social (las desigualdades de poder entre investigadores e investigados), no tiene, por cierto, su origen limitado en el campo de las actuales ciencias sociales, sino son consecuencias de opresiones devenidas de relaciones capitalistas, coloniales y patriarcales que la investigación social muchas veces reproduce. Ahora bien, la salida a esta dificultad no se encuentra necesariamente en la generación de investigaciones realizadas exclusivamente por quienes sufren, de alguna u otra manera, las opresiones analizadas, ya que la reactualización de las tecnologías de la dominación actualmente permiten el ingreso de indígenas, aunque todavía minoritarios, al campo de la investigación social. Y aquí volvemos, y cerramos. Porque la cuestión no se trata exclusivamente de hacer participar al “otro” en la producción de conocimiento, sino que ese otro se sitúe críticamente, como señala Aura Cumes (2012), no sólo enarbolando una identidad controlada, sino potenciado una mirada múltiple, cambiante, no encuadrada, ni esencialista, sobre ellos/nosotros mismos.

*

... el antropólogo se compromete , va a algunas marchas, aguanta un día y una noche despierto en el Nguillatún al que fue invitado por su informante. Dos años después desaparece. Los turistas desaparecen en 10 días, y sólo saben que se llaman mapuche y cuál es la bandera que los representa...

¿Qué diferencia al antropólogo del turista? ¿El tiempo de estadía y la cantidad de conocimiento sobre el

Otro?

Ciudad y archivo

La ciudad se nos manifiesta desigualmente diversa, es un campo de batallas políticas y simbólicas, es la materialización máxima del capitalismo y un lugar donde habitan también sus posibles destructores; en este sentido cumple la posibilidad de edificarse oxímoron. Visto así, es irrealizable construir un relato acabado sobre la ciudad, siempre serán posibles y variadas formas de entrada, recorridos y salidas. Entonces: ¿cómo narrarla?, ¿con qué elementos?, ¿desde dónde contar una historia urbana?

La ciudad se pretende regular, darle cause homogéneo, mediante políticas públicas que buscan controlar múltiples transgresiones. El urbanista, así como el curador del Museo o el encargado del Archivo, aborrece el desorden, reniega el caos del mundo. Pero la ciudad, como el Museo o el Archivo, expele contradicciones y temporalidades heterogéneas, a pesar de su origen y regular control, despierta constantemente memorias denegadas que buscan explotar sus contenidos en los territorios en disputa: la ciudad, el museo y el archivo.

Didi-Huberman nos advierte que no identifiquemos un archivo, por más proliferante que sea, como el protector de hechos y gestos del mundo, dado que sólo nos entrega vestigios, huellas sueltas del pasado; “lo propio del archivo es la laguna, su naturaleza agujereada”. Además, siguiendo a Benjamin, nos comenta sobre lo gris de todo archivo, y no solamente por su carácter sombrío, nebuloso, sino porque aquel guarda documentos del horror, cenizas sueltas que quedaron de las llamas erguidas por los vencedores. Entonces, si la ciudad es al archivo en su incontrolable regulación, lo es también en su naturaleza agujerada y, por supuesto, en su condición de custodio de documentos de barbarie. Dice Benjamin:

“todos los bienes culturales que abarca su mirada [la del historiador que cepilla la historia a contrapelo, la de quien asume la mirada del materialismo histórico], sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. *No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie*” (Tesis VII)

Así como los documentos de campañas militares, o los oficios burocráticos de la instalación colonial, o las fojas que registraron los trámites empresariales, también los edificios, las calles, los monumentos, lo hoy calificado como patrimonial, guarda el sentido benjaminiano sobre los artefactos culturales. La barbarie, definida por las violencias utilizadas para los fines de la dominación, es intrínseca a la construcción de la ciudad, basta observar los brazos que construyeron desde empedrados hasta los modernos edificios de nuestras capitales, y de qué forma aquellas urbanizaciones fueron

componente vital de los encuadramientos corporales, de la ortopedia social y urbana.

Explorada la ciudad desde la posibilidad de ver en ella un archivo, nos enfrentamos a similares problemas que los del historiador: una naturaleza agujerada, lo azaroso de tener frente a nuestros ojos un documento, el silencio aparente de las fuentes, su condición fragmentada, su situación de ser muestra de barbarie. Acá, una vez más, nos debemos un posicionamiento. La historia, los relatos sobre nuestros pasados, no se relacionan con lo que realmente aconteció, la ciudad tampoco se puede narrar bajo condiciones objetivas, ya lo hemos visto; entonces aquí, nuevamente, Benjamin nos facilita la reflexión: “articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro” (Tesis VI). Narrar las tensiones de una ciudad no será entonces un intento por mostrar cómo se evidencian objetivamente aquellas fracturas, sino cómo ellas logran constituir relatos y prácticas contra-hegemónicas que buscan zafarse del peligro, es decir, de ser instrumento de la dominación. Asimismo, la estrategia de Benjamin para rastrear y apoderarse de aquellas huellas, no fue buscar perlas maravillosas constreñidas a contextos delimitados y rigurosos, sino traslapar temporalidades y temáticas, a modo de *citas fuera de contexto*, con ello, más que buscador de perlas, el oficio de historiar tendría relación con “bandoleros que roban sus opiniones a los viajeros” (Taussig, 2013: 261). Desde una mirada benjaminiana entrar al archivo, y también a la ciudad, nos remitiría a una estrategia de búsquedas fragmentadas de dizques perlas, cual bandolero extrayendo palabras sueltas de viajeros, es decir de sujetos momentáneos, imposibles de encuadrar.

De este modo, la estrategia investigativa rondaría por aquella que intenta *detectar detalles*: una muralla pintada, una marcha, alguna anécdota, una fotografía, un poema, una barricada, una bandera alzada, alguna actividad, una conversación, no como sostenedores de verdad, sino como disparadores de preguntas y reflexiones, que permitan a la vez rescatar una ciudad silenciada en los relatos urbanos oficiales y levantar una cartografía situada. En otras palabras, se trata de generar un movimiento de zoom, de juegos de escalas, que otorgue la posibilidad de rastrear fulminaciones, indicios, para sostener conjeturas bajo temporalidades y temáticas diversas, es decir, realizar montajes que traduzcan el caos urbano en un encuadre situado, manchado, comprometido.

Indicios, conjeturas y montajes

Todo lo anterior emerge desde un rescate que busca traslapar lecturas, montar textos. Por un lado, otra vez, Benjamin, en sus estudios sobre la ciudad, nos invita –según Kohan- a generar un movimiento de extrañamiento, de perderse sobre la ciudad conocida. Para ello nos entrega dos posibilidades: la mirada microscópica y la perspectiva del viajero que ha vuelto (Kohan, 1994). Mirar detenidamente, hasta perderse en la observación, desde la perspectiva del conocedor de la ciudad, pero con el fin de aprender a extraviarse, es una posibilidad investigativa que arrojaría nuevas lecturas sobre los fragmentos urbanos, sobre aquellos detalles que permiten leer una totalidad, una historia que envuelve tiempos heterogéneos y contradictorios. Los últimos dos años, antes de comenzar a escribir estas líneas -y lo digo sin ánimo de grandilocuencia sino sólo con la intención de ubicar mis palabras- estuve por fuera de Santiago, viviendo entre La Plata y Bogotá, y de alguna manera la ciudad que ocupa mi reflexión se me ha vuelto medianamente ajena, quizás no tanto como el viajero de la primera mitad del XX, pues hoy las tecnologías de la comunicación nos permiten establecer relaciones espaciales distintas, tal como señala Abu-Lughod (1999). Aun así, intentaré aprovechar aquella temporal lejanía para piratear aquel movimiento de Benjamin cuando vuelve a Berlín, será una imitación destañada y sudaca que me permita perderme nuevamente por callejones ya caminados, buscando qué cosas nuevas o añejas me pueden volver a decir.

El extrañamiento, como posibilidad metodológica, también nos invita a observar supuestas insignificancias, y aquí, quién mejor que Ginzburg (2008). Tal como las *Black Feminist* y después Haraway vinieron a poner el conocimiento de modo situado, localizable y crítico (como hizo hace mucho tiempo antes Marx) y así sobreponernos al debate binario entre objetivismo y relativismo, Ginzburg nos puso en sintonía con un modelo epistemológico surgido hacia fines del siglo XIX al que no se ha puesto mucha atención y que, de igual modo, viene a proponer una vía que nos ayuda “a sortear el tembladeral de la contraposición entre ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’”: el paradigma de inferencias indiciales. Para el historiador italiano este método interpretativo se basa en lo secundario, en aquellos datos marginales que pueden considerarse reveladores, tal como lo realizaba Morelli al poner atención en los rasgos pictóricos para situar una obra dentro de una escuela artística determinada, o cuando Arthur Conan Doyle escribía sobre un Sherlock Holmes que tenía la sagacidad de resolver grandes encrucijadas policiales a partir de “insignificantes” indicios, o aun más cuando Freud señalaba que la técnica del psicoanálisis se encuentra estrechamente emparentada con el método morelliano, dada su capacidad “de penetrar cosas secretas y ocultas a base de elementos poco apreciados o inadvertidos, de detritos o desperdicios de nuestra observación” (2008:189). Ginzburg observó y trenzó

las tres anteriores reflexiones, indicando que en “los tres casos se presiente la aplicación del modelo de la sintomatología”, es decir, aquella disciplina médica que permite diagnosticar con sistemas superficiales, “a veces irrelevantes para los ojos de un profano” (2008, 192). Para Ginzburg, este método quedó en desuso al posicionarse hegemónica la lógica investigativa de la física “galileana”, en donde prima la cuantificación y reiteración de hechos desde las cuales se disparaban dos caminos: la inducción y la deducción. Frente a ello, el autor de *El Queso y los Gusanos*, propone sacar de las injustas garras del olvido aquel método que se sostiene en aquello no cuantificable, ni reiterado, en aquello irrelevante que pasado por el tamiz de la conjetura abre nuevas posibilidades interpretativas, tal como lo logró mostrándonos la historia de Menocchio, y con él, mirar desde un ángulo, antes no percatado, lo que la historiografía tradicional ha llamado Renacimiento. Antes de acabar con Ginzburg, un auto-aviso de ruta. Algunos historiadores escépticos han querido situar al historiador italiano como uno de los alentadores de la corriente posmodernista, dada la centralidad en los fragmentos de los escritos micro-históricos. El mismo Ginzburg ha respondido señalando al menos dos cosas: primero, entrar al pasado por medio de aquellos fragmentos anómalos no significa, como para los posmodernistas, no entroncar aquellas insignificancias en totalidades, en otras palabras, no hacer una apuesta cognoscitiva; y segundo, la posibilidad conjetural, en la cual existe la *intuición* como herramienta, no conlleva a pensar que los relatos del pasado constituyen ficciones, dado que existe el veto de las fuentes, lo cual nos situará en conjeturas, sí, pero conjeturas controladas (Ginzburg, 1993; 1994).

Muy bien, acercándonos cada vez más a un posible final de capítulo, debemos comenzar a rendir cuentas y abrir también algunos callejones y avenidas por donde circule el hilvanar de los siguientes apartados. He intentado señalar que la ciudad es un territorio de tensiones y disputas, por lo que una investigación sobre ella obliga a tomar posiciones, una mirada que me neutralice me dejaría por fuera del campo de batallas en el que busco conscientemente participar. Ahora, dada la situación incompleta de la ciudad (tal como lo sería cualquier Archivo), me veo obligado y seducido a volver sobre los fragmentos, que transformados en indicios me permiten aventurar conjeturas que vinculen temporalidades y temáticas diversas y contradictorias... pero ¿cómo se vinculan?

Me veo en la necesidad de volver con Didi-Huberman, quien ya nos permitió descifrar el contenido agujerado y gris de todo Archivo, el que intenté asemejar con la ciudad. Considerando lo anterior, el mismo autor nos propone una salida hacia otros laberintos, lo cual acá no deja de ser positivo, considerando las múltiples nuevas posibilidades que eso abre. Didi-Huberman nos dice que debemos volcarnos hacia nuestra imaginación (¿conjeturas?) para desarrollar desde ahí montajes, los

cuales nos permitirían

“escapa[r] de las teleologías, hace[r] visibles las supervivencias, los anacronismos, los encuentros de temporalidades contradictorias que afectan a cada objeto, cada acontecimiento, cada persona, cada gesto. Entonces, el historiador renuncia a contar “una historia” pero, al hacerlo, consigue mostrar que la historia no es sin todas las complejidades del tiempo, todos los estratos de la arqueología, todos los punteados del destino” (2008: 5)

El montaje sería el siguiente paso de la conjetura, la que nos comprometería a componer relatos que superpongan, tal como opera la memoria, tiempos y espacios que se encuentran y contraponen. Un collage barroco que nos permita entrar en tensiones, encuentros, disputas, acomodamientos, memorias dominantes, permitidas y subterráneas. Y otra vez, casi inevitablemente, es posible volver a Benjamin, pero ahora desde la lectura de Beatriz Sarlo, cuando describe un posible método investigativo-poético benjaminiano:

“Benjamin es sensible a lo más extraño, a lo excepcional, a lo fuertemente excepcional de la experiencia; descubre en lo raro el significado general, en lugar de buscar lo general en lo habitual y en la acumulación de lo mismo. Su mirada es fragmentaria, no porque renuncie a la totalidad, sino porque la busca en los detalles casi invisibles (...) La forma de la evidencia histórica se encuentra en las imágenes que condensan, como la iluminación poética, elementos muy lejanos, cuyo vínculo era secreto pero no inmotivado” (2011: 33)

Aquel vínculo secreto es traído al texto mediante un ejercicio de *collage*, montajes que permiten conectar espacios y temporalidades supuestamente inconexas. En fin, se trata de una apertura investigativa que me permitirá arrojar nuevas lecturas sobre los fragmentos urbanos, sobre aquellos detalles que permiten leer en ellos una totalidad, una historia que envuelve tiempos heterogéneos y contradictorios, arrojándome a pesquisar indicios, aquellos pormenores poderosamente significativos que, tal como señala Sarlo (2009), constituyen ese “barroquismo de superficie” que puede permitir generar una mirada de conjunto mediante aquellos destellos por donde se manifiestan constricciones, disputas y agencias políticas e identitarias. Todo lo cual emerge desde una lectura de la ciudad que no observa el espacio “en sí”, sino que busca comprender los modos de representar, lo que implica volcar la mirada desde la sustancias a los efectos, desde la ciudad física a la topografía (Huffschmit, 2012), es decir, buscaré reflexionar sobre “la materialidad de la memoria en la traza urbana, sus lugares, marcas y vacíos”, considerando que toda materialización de la memoria en la ciudad es, ante todo, una constitución de topografías conflictivas.

LA CIUDAD PROPIA Y EL CAIRO INFECTO

De Vicuña Mackenna a los Chicago Boys

Racismo, estigmas y un pasado que no pasa en Santiago de Chile

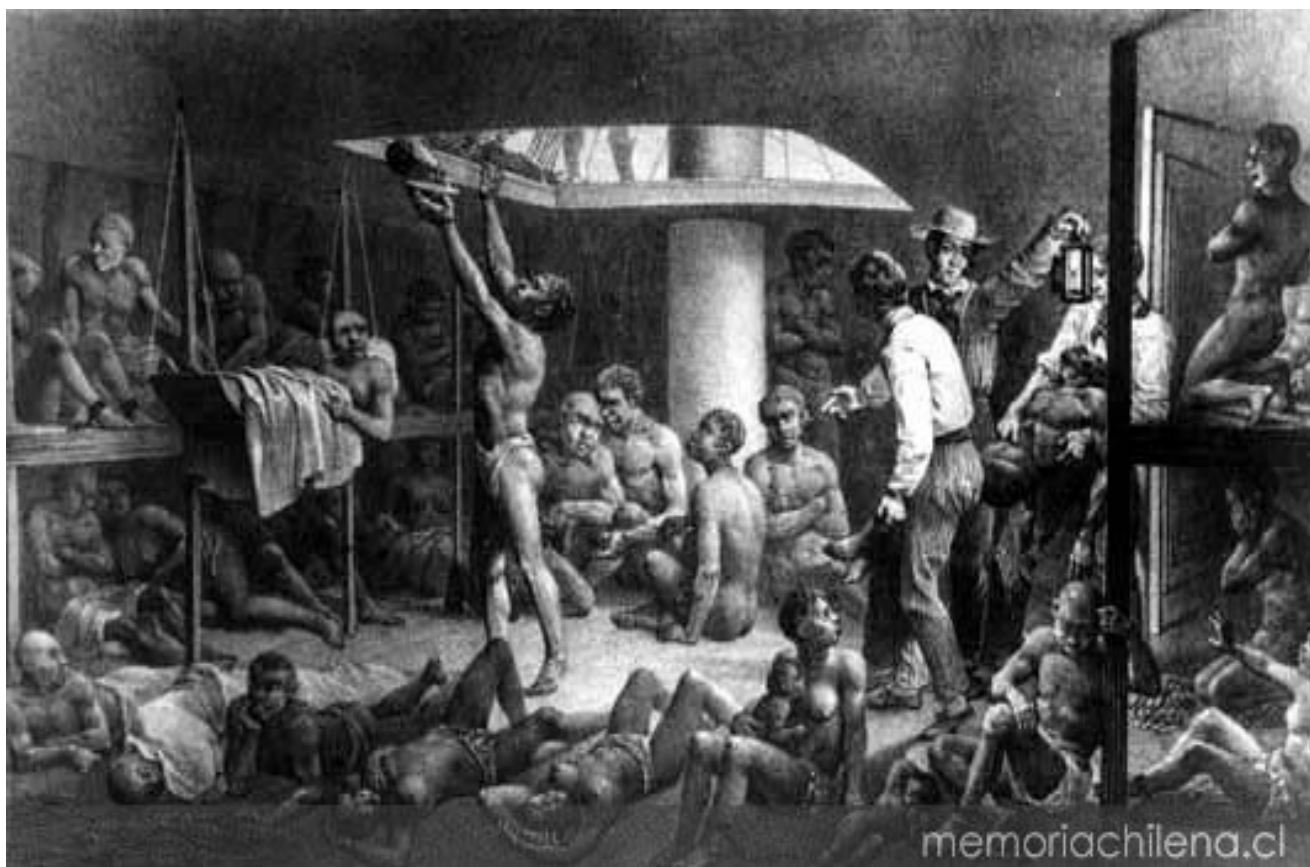


Imagen 4. El Atlántico fue testigo de innumerables barcos cargados de cuerpos racializados, que cargaban con el estigma de la piel como marca de inferiorización, lo cual legitimó por largos siglos la explotación de seres humanos del continente africano, fuerza de trabajo que permitió la acumulación necesaria para el impulso capitalista.

Juan Mauricio Rugendas (1802-1858), pintor alemán, viajero incansable por la América Latina del siglo XIX, parte fundamental del romanticismo pictórico en Chile, dejó entre otras obras la que aquí se reproduce, denominada *Negros encerrados en un navío*. Rugendas es recordado por su costumbrismo idealizador, mediante el cual edificó la imaginería de un espíritu nacional asentado en paisajes naturalizados de la chilenidad campesina y popular. Ahora bien, el pintor alemán, así como intentó instalar supuestos rasgos originales de la nación, también generó una crítica a la construcción misma de la modernidad. *Negros encerrados en un navío* es una obra que en tiempos abolicionistas tensiona la construcción de las repúblicas latinoamericanas, aquel ideario liberal-conservador de la nación patricia cuya población descendía de los barcos (específicamente de los que zarpaban desde

puertos europeos, por supuesto) o de aquellos países en que la negrura era opacada por la voracidad racial del hombre blanco-europeo, era cuestionada por el pincel del alemán Rugendas. Antes que los intelectuales poscoloniales avizoraran que la modernidad está entroncada al colonialismo, nuestro pintor trazaba la historia oculta de Nuestra América, aquella construida sobre cuerpos racializados, es decir, inferiorizados mediante un ejercicio pigmentocrático, ubicados desde el pensamiento racista como elementos explotables, como cuerpos utilizables en la maximización del plusvalor capitalista. Es que la raza constituye una invención entroncada a la modernidad y el capitalismo. La acumulación originaria de Marx no se debería comprender sin la centralidad de los estigmas que cargaban los pueblos y territorios conquistados, despojados y colonizados, es decir, es imposible hablar de la circulación del capital y las mercancías, incluso hasta hoy, sin prever las significaciones que envuelven la imagería del otro oprimido. La idea de raza (De la Cadena, 2008) determinó roles y jerarquías, acuñó en un primer momento la diferencia en torno al pigmento como desigualdad natural; es lo que en América Latina se llamó sociedad estamental. Todo ello, por cierto, ha configurado largos años de colonialismo, modificando su apariencia durante cinco siglos, mediante el cual se han extraído los recursos que se han convertido en la base material del proceso de industrialización y modernización capitalista.

“América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000: 202)

El capitalismo articulado a la racialidad de los cuerpos y territorios despojados han constituido parte fundamental de la larga historia colonial, la cual se ha enraizado en las múltiples relaciones entre deseables e indeseables, entre condecorados y estigmatizados, hasta nuestra contemporaneidad. De este modo, pensamos con Pablo González Casanova (2006) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010), que la emergencia de las repúblicas latinoamericanas no ha superado la matriz colonial, sino que sólo ha modificado su exterioridad mediante lo que se ha identificado como colonialismo interno, el cual nos permite adentrarnos en las turbias aguas del pensamiento liberal-conservador que fundó el ideario

nacional de Nuestra América; quizás la metáfora de que “los argentinos descienden de los barcos” es el más claro reflejo del racismo como constitutivo del ideal nacional.

El colonialismo interno abre paso a reflexiones que analizan la consolidación de las repúblicas del continente como herederas de una matriz colonial fundada en la conquista y colonización europea, pero atravesadas durante la segunda mitad del siglo XIX por renovadas formas de legitimación, ya no construidas desde la otredad continental, sino esgrimidas como fronteras interiores, territoriales y morales, que se presentan para el ideario nacionalista criollo como lastres en el camino a la civilización y el progreso. Entonces, frente a estos lastres, nuestros intelectuales y militares decimonónicos, cargando con el “peso del hombre blanco”, no hicieron más que ejercer lo que delimitaba su destino: colonizar y controlar los territorios infectados de indígenas, negros y pobres; el progreso lo exigía, la nación lo requería... ¡civilización o barbarie!

A modo de esclarecimiento, las palabras de Pablo González Casanova:

“La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, ***los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal***; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. Si, como afirmara Marx, “un país se enriquece a expensas de otro país” al igual que “una clase se enriquece a expensas de otra clase”, en muchos estados-nación que provienen de la conquista de territorios, llámense Imperios o Repúblicas, a esas dos formas de enriquecimiento se añaden las del colonialismo interno” (2006: 410)

Ahora, el colonialismo interno se sustenta y adquiere vitalidad en la inferiorización del colonizado. Lo indio o lo negro se encuentra, hasta hoy, infectado por “defectos ancestrales” que entorpecen el andar civilizatorio, es por eso que no es tético para nuestras derechas contemporáneas, de cada rincón de América Latina, elevar sus proclamas contra la migración boliviana o colombiana, esos cuerpos tan claramente marcados por el estigma de la piel deben evitarse. Las fronteras

materializadas en vigilancia aduanera, ante la morenidad negra e india, adquieren rigidez.

Por cierto, el racismo no es un acto singular, no está delimitado por la tolerancia y la lucha contra la discriminación, tiene efectivamente actos concretos y relacionales, en ellos se reproduce, pero corresponde más bien a un sistema de jerarquización entre superiores e inferiores bajo significaciones culturales de específicos rasgos corporales o creencias religiosas, aunque aquellas características realmente no tienen ninguna importancia en la trama del racismo; fue en un momento lo judío, lo moro, lo indio, incluso fue lo populacho, los descamisados, hoy puede ser lo inmigrante, lo indígena, lo negro. Muy poco importan los rasgos que son construidos como estigmas, o más bien importan en la medida de analizar las singularidades de cada proceso de racialización, pero lo crucial es comprender el hecho de que las jerarquías y desigualdades son mantenidas tanto bajo la explotación del hombre por el hombre, como por construcciones culturales de carácter racial, y por cierto patriarcal, generacional, etc. Estas construcciones culturales, a contrapelo del pensamiento posmodernista, no son únicamente narrativas ubicadas en el plano de las subjetividades, alterando imaginarios sin anclajes, sino que son construcciones, que al igual que un edificio, gozan de una materialidad concreta, en otras palabras, como señala Alejandro Grimson (2011), volviendo a Searle, las construcciones culturales son ontológicamente subjetivas y epistemológicamente objetivas, es decir, un rasgo corporal no conlleva un significado intrínseco, ontológico, pero si ese rasgo es adjetivado, y esa adjetivación se transforma en sentido común para parte de una sociedad, el portador del rasgo, bajo la construcción de verdad de esa sociedad en específico, sufrirá en carne propia las ventajas o vejámenes según el adjetivo utilizado para calificar aquel rasgo, es decir, las construcciones “sólo existen gracias a prácticas humanas históricamente situadas; pero su existencia, lejos de ser una creencia caprichosa del observador, es empíricamente verificable” (Grimson, 2011: 26). Así, la morenidad calificada como inferioridad es una construcción racista, pero con efectos concretos en relaciones sociales, económicas, políticas, institucionales. Entonces, la construcción de superioridad e inferioridad puede estar constreñida a cuestiones religiosas, la actual islamofobia en Europa y Estados Unidos por ejemplo, o mediante una escala social determinada por una pigmentocracia no reconocida, o por un discurso frente a los inmigrantes venidos desde países calificados como inferiores. El estigma que legitima la violencia puede variar según contextos, pero siempre impone jerarquías sustentadas en la otredad construida.

Es inevitable no volver a Fanon (1973). Lo negro para el pensador-militante martiniqueño no era algo dado, no existía lo negro fuera de la relación sistémica que lo racializaba, en este sentido, como muy bien señaló después Stuart Hall, lo negro no existe, sino se deviene en negro, es decir, “la

cultura no es una forma de ontología, de ser, sino de *llegar a ser*” (2013: 174). Esto trae consecuencias políticas determinantes en los procesos de liberación del yugo colonial, en tanto el proceso de descolonización no significará para Fanon volver a supuestos gestos originales, sino más bien se trata de abrir caminos bajo las acciones desarrolladas aquí y ahora en torno a la liberación; sobre esta problemática deberemos volver en algún momento para analizar los procesos de identificación mapuche en Santiago. Por ahora es necesario señalar que este devenir en negro constituye el resultado de procesos de jerarquización socio-racial, en donde la otredad define tanto superioridades e inferioridades, como posibles cohesiones internas atravesadas por el racismo. En este sentido, Etienne Balibar identifica al racismo como un fenómeno social total que mediante prácticas, discursos y representaciones, articulados en torno a diversos estigmas, organizan sentimientos que terminan confirmando estereotipos afectivos que permiten “atestiguar la formación de una comunidad racista (o de una comunidad de racistas, entre los que reinan, a distancia, lazos de "imitación"), y también el modo en que, como en un espejo, los individuos y las colectividades que son blanco del racismo (sus "objetos") se ven obligados a percibirse como comunidad” (1991: 32). Es decir, lo negro, como lo indio en tanto colectividad, no constituye una realidad ontológica, se construye mediante una marca corporal y/o cultural significada como estigma, proceso mediante el cual se pueden edificar, con tensiones propias de cada contexto, comunidades de pertenencia.

Así, por ejemplo, lo indígena representó una categoría colonial que hoy permite la articulación política e identitaria entre diversas expresiones culturales definidas como inferiores desde el lugar del colonizador, algo similar ocurre con la identificación a lo mapuche, en tanto aún se discute hasta qué punto la cohesión identitaria actual responde más a los procesos de colonización que a nociones pre-coloniales, cuestión que, desde mi punto de vista, tiene poca importancia en el desarrollo político e identitario mapuche actual, en tanto los procesos de identificación más que situarse desde tradiciones inmóviles, son construcciones asentadas en los quehaceres contemporáneos, construyendo una memoria actualizada y operativa para las actuales coyunturas, tal como veremos en un próximo capítulo. Pero aún más, tal cohesión, siempre problemática en el campo de los racializados, tiene mayor claridad en las zonas de privilegio, la *comunidad racista* tiene mayores capacidades, según Balibar, de reproducción imitativa, en tanto son ellos los guardianes del mito aristocrático, legitimado mediante la condecoración de sus cuerpos y subjetividades.

Nuestras élites criollas edificaron una sociedad escindida simbólica y materialmente, construyeron fronteras territoriales y corporales para ensalzar sus experiencias y subjetividades. Luis Barros y Ximena Vergara en su criticado libro *El modo de ser aristocrático. El caso de la oligarquía*

chilena hacia 1900 (1978) describen ciertos rasgos que compondrían la esencia de un momento de la clase dominante, dando cuerpo a un análisis atiborrado de generalizaciones de ciertos tópicos, lo cual ha sido justamente el punto de la crítica historiográfica (Marco León, 1997). Ahora bien, más allá de la generalización, Barros y Vergara dieron cuenta de una élite que se construyó, con todos los posibles matices internos, mediante un ejercicio de diferenciación frente a un otro, ya sea mediante la posesión de capital o de un linaje, las que serían finalmente las dos principales ópticas para adjudicarse pertenencia a la oligarquía local.

Esta diferenciación, que erigió la comunidad aristocrática de la *belle époque chilienne*, tuvo despliegue escénico, se materializó en la construcción de la ciudad burguesa y modernizadora desde fines del siglo XIX. Esta escenificación de la frontera les permitió la construcción de un nosotros y de una otredad constitutiva, mediante el encuentro y la articulación en tertulias y salones que les permitía conformar la autoconciencia de privilegio naturalizado. Así, tal como señala el historiador Manuel Vicuña, "quienes socializaban al interior de estos espacios, en atención al carácter exclusivo de los mismos, pusieron en práctica principios de reserva social que, se puede inferir, denotaban un alto grado de autoconciencia grupal" (1996: 27). Esta comunidad aristocrática forjó, en aquellos espacios de articulación, la escenografía móvil de su escisión socio-racial, y la ciudad fue intervenida bajo la mentalidad de una élite que se pensó poseedora de una naturaleza y una cultura iluminada por la tradición del apellido y el progreso mercantil. Las familias dignas atestaron los espacios públicos construidos y sacralizados en plena vorágine capitalista, cuando la expansión comercial estimuló el librecambismo como elemento dominante de la economía nacional, no el productivismo del artesanado y el proto-empresariado criollo, sino un patriciado cómodo mediante la apertura de casas comerciales articuladas con mercaderes extranjeros (Salazar, 2009a). Así, los capitales acumulados no fueron puestos en grandes cantidades en la maximización del plusvalor mediante la modernización de los medios productivos; lo importante no fue construir un empresariado industrializador, sino una élite mercantil que logró acumular grandes cantidades de capitales mediante la explotación de la fuerza de trabajo y la extracción y comercialización de recursos bajamente manufacturados. Así, la renta, la plusvalía, fueron más bien a parar en la construcción de una ciudad imitativa, una ciudad con aires modernos solventada en una sociedad no modernizada, por donde el dandismo criollo posó sus pasos. El paseo de la Alameda, el Teatro Municipal, el Club Hípico, el Cerro Santa Lucía, la Quinta Normal, entre los principales, fueron proyectos urbanos de la élite aristocrática que, más allá de sus diferencias internas, se cohesionó y edificó una ciudad escindida, una ciudad fracturada por la otredad.

La ciudad patricia tuvo claros contornos, dentro de ella hubo una política pública urbana y fue ahí donde se construyeron los símbolos de la patria emergente. Quien pensó esta ciudad con delicada dedicación fue Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1883), quien aparecerá de manera intermitente en nuestro texto. Vicuña Mackenna, abogado, político e historiador, exiliado en su juventud de conspiraciones liberales, es uno de los hombres prolíficos de la historia patria, sobre todo por los buenos oficios desarrollados en su paso por la Intendencia de Santiago entre los años 1872 y 1875. Estos buenos oficios, por cierto, se califican según los honores presentados para higienizar el cuerpo urbano. Se es un prohombre en este contexto en tanto se traiga aquellas indicaciones formuladas por la ciudad moderna de Haussmann en el París de la segunda mitad del siglo XIX. La higienización de la urbe implicó sacar aquellos cuerpos marcados por el estigma de la mugre insalubre y moral. De ahí provino la necesidad del *Camino de Cintura*, proyecto urbano de Vicuña Mackenna para separar la *ciudad propia* del *Cairo infecto*, del *aduar africano* (Ahumada, 2014).

Las referencias espaciales del intendente nos hablan de un elemento fundamental en la historia de occidente: para él son el Cairo o África las referencias histórico-espaciales que identifican a los arrabales; es la otredad parisina llevada a la construcción de las fronteras interiores que definirían a la oligarquía y a la emergente burguesía rentista nacional, es esa otredad constitutiva del nosotros aristocrático. En últimas, orientalismo en Santiago del Nuevo Extremo. La ciudad de Vicuña Mackenna emerge de este modo como un proyecto implementado para la segregación. Ahora bien, aquella escisión de la urbe santiaguina no obedeció simplemente a cuestiones de higiene en códigos de salubridad pública, sino que aquella higienización observaba a la ciudad de las primeras décadas republicanas como un cuerpo enfermo al cual se le debe sanar de su infección fundamental: la población proletaria mestiza que encarna una nueva raza interna, salvaje y bárbara, inferior intelectual y moralmente, cargando con el estigma de la pobreza. En palabras del propio Vicuña Mackenna:

“peores son esas pocilgas inmundas que agrupadas en los suburbios de nuestra población, i mui principalmente en los que me ocupo, que mas que destinados a dar albergue a civilizados seres humanos, parecen chozas o tolderías de salvajes, cuya incapacidad intelectual y moral les impidiera mejorar su propia condición” (1872: 26)

Aquí el estigma que inferioriza está relacionado con las formas de habitar la ciudad de las poblaciones populares; pareciese así que el pigmento no fuese el primer llamador que avisa la condición de inferioridad, sino más bien la naturalización de la jerarquía está puesta en otros rasgos no propiamente corporales. ¿Es posible entonces llamar a esto racismo? Pues, la operación que naturaliza la inferioridad y superioridad efectivamente se ejecuta de la misma manera, adjetivando una marca y

generando prácticas de segregación bajo el amparo de esa adjetivación. Es que el racismo no conlleva la existencia de razas, en este sentido, puede haber racismo sin razas. Ahora, hay quienes bajo un ideal de pulcritud taxonómica dirían que, de lo hasta acá dicho sobre la ciudad de Santiago, operaría más bien un clasismo, en la medida de que lo que se encuentra en juego son relaciones de clase adjetivadas bajo un contexto cultural; pero en últimas, todo esto importa muy poco, en tanto aquella marca, ya sea la pobreza, el color de piel, la religión, las prácticas identitarias, son prueba, para el ojo colonial, de un estigma que legitima y naturaliza la inferioridad del poseedor. Los habitantes de las chozas populares, en aquel arrabal del Santiago decimonónico, les correspondía la otra ciudad, el *aduar africano* donde deberían depositar sus vidas salvajes y su incapacidad moral e intelectual.

El sueño de Vicuña Mackenna, por cierto, sólo duro algunas décadas, la plebeyización del centro urbano de la ciudad fue abriéndose paso tanto por la necesidad de la vivienda, como por la fortificación de las organizaciones de trabajadores que utilizaron el centro de la ciudad como espacio de divulgación y confrontación política.

“Fue entonces -señala el historiador Gabriel Salazar- cuando la élite inició su fuga de la Gran Ciudad. Y abandonó sus palacios "cultos" (de calle Dieciocho, de la calle Ejército, de la Alameda, del Centro) a la chusma. A lo que viniera. Y se refugió, primero, en torno al cerro Santa Lucía. Y después en Providencia. Y más tarde en El Golf, en Vitacura, en Lo Curro, en Los Dominicos, en La Dehesa. Hasta chocar con las montañas. Y siempre fue seguida, paso a paso, tramo a tramo, por la chusma, por un ejército de nanas, por batallones de comerciantes minoristas, transportistas, taxistas, delincuentes y traficantes. La masa mestiza demostró ser leal, pegajosa e indesalojable de la espalda de la élite: tenía que trabajar, vender y comer. En su desesperación, la élite se enconchó como caracol, o como señores feudales en sus castillos, y construyó condominios con murallas, vigilantes y rondines. Con perros y alarmas eléctricas. Con miles de 'rubios' niños prisioneros en la eliticidad de sus colegios, en la elegancia globalizada de los *malls*, en el silencio conspicuo de los parques escondidos” (2009b: 16)

Porque es cierto, nuestra élite ya no habita la ciudad parisina, pero ha dejado su estela simbólica. Su tufo aristocrático ha quedado impregnado en la memoria de la ciudad mediante la monumentalización de su historia para hacerla pasar como la historia nacional. Por cierto, actualmente existe toda una recuperación, vinculada con el turismo, del paisaje histórico heredado por la oligarquía, y son instancias gubernamentales en conjunción con capitales privados los que se apropian de la monumentalidad decimonónica y la presentan como la memoria oficial de la ciudad, profundizando con ello la estela simbólica de la aristocracia en el centro de la ciudad. Pero también esas calles, sin la monumentalidad necesaria, representan en el imaginario colectivo el espacio del poder. Así, no es para nada casual que en sus últimas palabras, Salvador Allende dijese: “Sigán ustedes sabiendo que, mucho

más temprano que tarde, de nuevo se abrirán *las grandes alamedas* por donde pase el hombre libre, para construir una sociedad mejor”. En la memoria colectiva nacional, las Alamedas de las Delicias representan un territorio por antonomasia relacionado con el poder. Una Alameda cerrada es la metáfora ideal para indicar la hegemonía del régimen oligárquico, de este modo, en las palabras de Salvador Allende resuena el *Camino de Cintura* de Vicuña Mackenna, aquel centro de la ciudad, atravesada por la Alameda, protegida del populacho. El gobierno de la Unidad Popular es así la consumación del arrabal tomándose la ciudad parisina, el Golpe Militar es el martillo de Vicuña Mackenna reordenando la *ciudad propia*. Entonces, más allá de que la élite hoy no habite el centro de la ciudad, aún su perfume ronda por calles y avenidas. Y por cierto, como veremos, la segregación socio-racial aún se encuentra latente en la ciudad neoliberal de Santiago.

Segregación y estigma en el Santiago neoliberal

*“Me gustaba que se llamase Yasna, me gustan los nombres que avisan la pobreza,
esos nombres como Jhonatan y Jenifer,
esos nombres que dicen cuidado con el perro quiltro,
que marcan terreno, que avisan la selva.
La Clase Media hace chiste con esos nombres,
les parecen ridículos y graciosos
sobre todo cuando son deformaciones anglo que se mezclan con un pobre Pérez o un pobre Carrasco,
se ríen y en la noche se van a la fiesta kitsch de La Blondie.
Se llamaba Yasna y la amé tanto.
La clase media se ríe en función de los nombres connotadores de pobreza,
ahí intentan marcar su diferencia, sus privilegios, su idílico origen común,
pero la Clase Media omite los apellidos, ellos también son Martínez y Hernández,
aunque anteceditos por Camilos, Ignacios y Franciscas.
No se meten con los apellidos, porque desde ahí son desplazados.
Lo que representa Deivid para la Clase Media,
es lo mismo que representa Soto para la Clase Alta.
Se llamaba Yasna Rivas y la amé tanto”*

Pablo Paredes

Es curioso que los debates sobre desigualdad y segregación urbana en Chile la mayoría de las veces esquivan la cuestión de la racialidad como elemento constituyente. Pareciese que el racismo como categoría analítica y relación constitutiva apareciera sólo en la medida de tener frente a nuestros ojos a un *negro*, la mayoría de las veces un exótico inmigrante caribeño. Todo esto es curioso en la medida que refleja tanto aquella idea, cada vez más frágil, de un país sólo escindido por cuestiones de tipo socio-económicas, y porque nos habla también de investigadores que, quizás sin saberlo, consideran que los temas del racismo sólo atañen a sujetos con pieles negras, como si efectivamente existiesen las razas. Y, aún más, ubicar las jerarquías raciales como elemento periférico de las tramas de la segregación en Chile, es contemplar la realidad bajo una esferización añeja y conservadora, como si las cuestiones de índole económica no estuviesen repletas de significaciones culturales, o que las

prácticas y discursos políticos estuviesen despojadas de procesos de identificación, o que las relaciones sociales no estuviesen condicionadas a posiciones que pueden operar, según lo tipificado como hegemónico, como estigma o condecoración.

Francisco Sabatini, un eximio académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile, llega aún más lejos. Él no tan sólo considera que las cuestiones de tipo económico son los elementos centrales para leer la segregación urbana en Chile y América Latina, sino que además pontifica las políticas urbanas neoliberales en tanto permitirían disminuir las brechas urbanas, cuestión que se evidenciaría por ejemplo en la construcción de barrios cerrados en comunas periféricas, ¿cómo es posible?, bueno, en sus palabras:

“tomar los muros de los nuevos condominios como indicadores de alzas en la segregación residencial, es al mismo tiempo una idea equívoca y un simplismo. De hecho, se podría argüir, con mejor base empírica y más consistencia lógica, exactamente lo contrario, a saber, que los muros han facilitado el emplazamiento de grupos medios y altos en zonas populares. Estarían facilitando disminuciones en la segregación” (Sabatini y Brain, 2008: 9)

Es casi inexplicable como un muro para Sabatini puede conllevar una dimensión integradora, sobre todo bajo la fórmula que él utiliza. Es decir, efectivamente un muro puede operar como un corredor que articule diversidades a contrapelo de la imaginación primaria de quien mandó a construir la muralla divisoria, en otras palabras, un muro (material o imaginario) no logró impedir el amor mutuo entre Romeo y Julieta. Ahora bien, un muro constituye por esencia un artefacto de violencia simbólica y real, quien edifica el muro busca no mezclarse, niega la posibilidad de la hibridez dado que considera al otro peligroso, foráneo, no digno de su estatura; en últimas, la muerte de Romeo y Julieta se debe a la rigidez del límite. A lo que se niega Sabatini, el paladín de la ciudad neoliberal, es ver al neoliberalismo como un reproductor de segregaciones que edifica lo que Maristella Svampa ha denominado para el caso bonaerense como *brecha urbana*, la cual puede ser caracterizada entre otras cuestiones por el levantamiento de los muros de la ciudad privatizada “prontamente convertida en el refugio de las clases altas, medias-altas y sectores medios en ascenso” (Svampa, 2004: 12). La noción de refugio instalada por Svampa nos permite pensar que efectivamente hay una intención de aislamiento en toda edificación de un muro. Ahora, ¿quién es el otro del cual se busca escapar? Antes de intentar una repuesta, déjenme señalar algunas ideas más para punzar los dichos de Sabatini.

Los muros que permiten instalar residencias de grupos medios y altos en sectores urbanos tradicionalmente populares no sólo constituyen la prueba más páfida de la brecha urbana, sino que además el emplazamiento de estos condominios cerrados se realiza muchas veces expulsando

justamente a pobladores precarizados. El negocio inmobiliario ha diseñado una ciudad profundamente escindida y desigual,

“la política habitacional de mercado en Chile perpetúa la crisis habitacional tanto en los barrios céntricos como en la periferia. En pleno boom inmobiliario, hay una proliferación del inquilinato en el centro y pericentro de Santiago, mediante la cual la inmigración reciente busca un espacio en casas antiguas y en nuevas formas de “conventillo”. Pero no sólo los inmigrantes viven mal en el centro. Los programas de vivienda social han sabido desplazar a las clases populares hacia propiedades ubicadas en la lejana periferia” (Casgrain, 2014: 60)

En otras palabras, la edificación de condominios y de complejos habitacionales para sectores con mayor nivel de endeudamiento, ha conllevado la realización de una ciudad que se presenta como antípoda de la integración. Por cierto, desde una perspectiva precisamente económica, todo esto se ancla en la privatización urbana estimulada por el modelo neoliberal, entonces, si bien la metropolización es un fenómeno que en Latinoamérica se viene desarrollando desde el modelo de intervención estatal (1940-1980), durante la instalación y desarrollo del patrón de acumulación neoliberal ha sufrido modificaciones que han derivado en una nueva forma de entender las metrópolis. Veamos brevemente algunos de los elementos de esta perspectiva, con la finalidad de poder robustecer nuestro análisis.

En nuestro actual desarrollo urbano, comandado por el neoliberalismo, tres son las características fundamentales, según Pradilla: 1) los grandes desarrollos inmobiliarios mixtos, 2) los centros comerciales socialmente diferenciados y, 3) las unidades habitacionales cerradas (2010; 507-533). En primer lugar, los grandes desarrollos inmobiliarios mixtos, son aquellos proyectos urbanos que apuntan a constituir espacios de múltiples usos: habitacional, comercial, financiero, recreativo, etc. Estos se caracterizan por el uso intensivo del suelo, los altos precios de los inmuebles y las construcciones de altura. Gozan de un estatus urbano especial, fueron edificadas como representaciones del triunfo neoliberal y, como tales, hacen sentir su presencia apabullante frente a quienes no tenemos los recursos para utilizarlos más que como visitantes fugaces. Son espacios que segregan, y que además son instalados en antiguos espacios de encuentro como puertos, industrias, o incluso sobre viviendas desplazadas. Estos *corredores urbanos*, pensados como una proyección al exterior del esplendor económico, en la interna no son más que espacios habitados y gozados por unos para y sobre el desmedro de otros.

Del mismo modo, y quizás de forma aún más intensa, los centros comerciales de la era neoliberal están diseñados para segregar y privatizar el espacio público. Por un lado, estos grandes *Malls* están trazados para la movilización en automóvil, la vía pública no está construida para

peatones, dado que lo público, y esta es una segunda característica, es desplazado al interior del centro comercial; las calles y las plazas son interiorizadas por los centros comerciales, sustituyendo los espacios de encuentro exteriores y públicos por espacios de encuentro interiores y privados. Así mismo, su lógica de seguridad privada es excluyente, dado que en muchas ciudades bajo los estereotipos socio-raciales los guardias actúan imposibilitando el ingreso de los sujetos pobres y racializados. Todo lo anterior, convierte a los centros comerciales en espacios centrales de segregación y privatización de lo público.

Por último, el impulso creciente de las unidades habitacionales cerradas demuestra aún más esta lógica de privatización y segregación. Según Pradilla, este fenómeno en particular es el resultado de los efectos no deseados del patrón de acumulación neoliberal: la inseguridad creciente, la violencia urbana individual, organizada y estructural, el individualismo imperante, la publicidad del capital inmobiliario generador de un deseo-necesidad y la legalización de propiedad en condominio. Todas ellas alimentan la aparición creciente de condominios cerrados, countries y barrios privados. Estas urbanizaciones tienen materializaciones para la segregación, como aquellas rejas o muros y vigilancia privada que impiden el libre acceso a estos espacios, fragmentando así la trama urbana. La ciudad se ve dividida en espacios de mayor y menor poder económico, los lugares antes públicos pasan a constituir sectores dentro de barrios privados; plazas y calles, antes de bien público, actualmente pasan a constituir bienes privados. La metropolización, expresión colosal de la ciudad, pierde la sustancia ideológica de las urbes, la cosa pública debatida en la ciudad como escenario democrático por antonomasia, hoy bajo su crecimiento exuberante se privatiza, segregando a la población urbana, e imposibilitando encuentros democráticos... Privatizar y segregar, van de la mano.

Pues, la modificación neoliberal del espacio construido ha generado nuevas fracturas, ha profundizado las segregaciones urbanas, lo sabemos. Estas brechas, como hemos visto, no tienen como única geografía posible las zonas residenciales, sino que la ciudad entera, bajo dinámicas de movilidad, esta cruzada por segregaciones: los corredores urbanos, los condominios, los centros comerciales, los parques, el transporte, los sitios turísticos, las universidades, constituyen territorios en donde se movilizan diversas brechas articuladas entre sí, profundizado o subvirtiendo los límites posibles de lo incluido y lo segregado.

Ahora, si bien la privatización se configura dentro de la ciudad neoliberal como el garante más visible y evidente del muro divisorio, en tanto fractura la ciudad entre quienes pueden adquirir bienes y servicios y quienes no, diríamos, tensionando con Pradilla, que existen significaciones culturales que sujetan las brechas socio-económicas, es decir, los espacios y cuerpos de la marginalidad se encuentran

marcados, son territorios y habitantes infectados, cargando con estigmas que florecen en los ojos de vigilantes. Con ello, el margen no es una situación puramente económica, sino conlleva significaciones que movilizan nuestras relaciones laborales, institucionales, sociales, cotidianas. Clyde Mitchell, en sus estudios sobre ciudades en África, establece la existencia de lo que denomina como *relaciones categoriales* (1990), concepto que permite pensar que aquellos vínculos diarios entre la diversidad de sujetos que conviven en la urbe están sustentadas en estereotipos, en marcas y estigmas corporales, siempre visibles, que permiten clasificar y ubicar a la población. Así, tal como *Terminator* lograba identificar con sus ojos cyborg a quien debía matar o defender, nuestros ojos están entrenados para categorizar, ubicar y estigmatizar. Estos estigmas, finalmente, denotan la dimensión racial del problema, comprendiendo lo racial, como ya hemos insistido, por fuera de la supuesta existencia de razas, sino como categoría analítica que nos permite problematizar todas aquellas construcciones, con efectos materiales en la realidad, que identifican y cosifican a un grupo humano como inferior mediante características visibles en el fenotipo o en las manifestaciones culturales, las cuales quedan inscritas con fuego como marcas que definen estatus y roles naturalizados.

Entonces, contra Sabatini, diríamos que los muros constituyen justamente la materialidad de la segregación en la ciudad privatizada, la cual, y acá tensionando con Pradilla, se constituye no sólo bajo dimensiones económicas (potencial de endeudamiento y compra), sino que esto se cruza con los estigmas que fortifican las brechas urbanas. En últimas, y para seguir con la idea del muro, las residencias cerradas no sólo buscan separar a quienes pueden y no pueden alcanzar una vivienda en su interior, sino que tienen la intención de separar aquellos cuerpos condecorados de aquellos estigmatizados. Habitar un condominio implica un cierto blanqueamiento.



Imagen 6 y 7. La idealización computarizada como táctica de marketing es posible bajo el amparo de un sentido común que visualiza una imagen de ciudad como sublime. Por cierto, el ideal solo interviene a nivel de lo representado, aunque con efectos en la valoración del producto. Tal valorización, en una sociedad atravesada por estigmas como marcas de segregación, depende de un marketing que niegue la presencia de cuerpos adjetivados con las marcas de la inferiorización.

Los condominios buscan negar su exterioridad inevitable, es el lugar del refugio que permite alejarse de los territorios por donde transitan los cuerpos negados. Esto adquiere claridad al revisar la publicidad inmobiliaria. Las mercancías, por lo general, son publicitadas bajo la glorificación exagerada de su existencia real, es decir, la Coca-Cola existe, la conocemos, aunque claro, cuando la vemos en televisión o fotografiada en un gran cartel situado estratégicamente en la ciudad, aparece mucho más refrescante de lo que realmente es, aun así, la mayoría de nosotros, los consumidores, conoce su sabor. Pero ocurre que en el caso de la publicidad inmobiliaria reina una construcción icónica e imaginaria del proyecto residencial, es imposible conocer el producto final cuando solo hay una imagen computarizada y una oficina con aire acondicionado, planos y maquetas. Es el imaginario de la ciudad propia lo que se vende, es la promesa de un blanqueamiento social por vía de la adjudicación de una residencia. Además, esta publicidad transporta a los compradores a un *continuum* espacial y temporal. Por ejemplo, las dos imágenes previas rescatadas de Internet ofrecen un estilo de vida, no sólo una residencia, sino un territorio limpio, sin conflictos, seguro, confortable, pero una corresponde a una inmobiliaria bonaerense y la otra a un proyecto en la ciudad de Santiago. Beatriz Sarlo señala, pensando desde Walter Benjamin, que los shopping-mall “son un invento que se separa definitivamente de la temporalidad y la intemperie (...) unifican su forma y repiten escrupulosamente una tipología” (2011: 55), en definitiva, buscan la difuminación de las diferencias nacionales. Algo similar podríamos señalar en relación con la publicidad inmobiliaria, la cual busca vender una idea de *confort* mundializado, sin lastres para la cotidianidad de sectores medios y acomodados, son las nuevas construcciones simbólicas de la *ciudad propia*, de aquella ciudad que se pretende separada de los estigmatizados. Los muros de las residencias cerradas son de algún modo la reactualización del *Camino de Cintura* de Vicuña Mackenna. Aunque claro, no son equivalentes, ya que Vicuña –pese a todo- imaginó una ciudad. Hoy, en cambio, nos proponen irnos de la ciudad, solo así es posible comprender la erosión del espacio público, a lo cual nos referimos en páginas anteriores, y estas propuestas incrementan su fascinación y su ganancia cuanto más degradada, peligrosa y sin servicios esté la ciudad. De este modo, es evidente que, para el pesar del imaginario segregador, la publicidad solo adquiere gracia en el proceso de venta, lo cual ya es bastante en la medida de que es posible la especulación del valor de los inmuebles a partir del imaginario segregador, pero en la

cotidianidad post-venta, en el trajín diario de la ciudad, se deben crear nuevas estrategias para mantener aquel ideal que permitió la especulación, es decir, la publicidad atrae a quienes pretenden escapar o mantenerse fuera de los territorios de segregación, pero deben inventarse fórmulas permanentes para mantener el muro que divide condecorados de estigmatizados. Por cierto, como ya señalamos, estos muros en la ciudad contemporánea son muros móviles, aparecen constantemente en diversos espacios mediante aquellas relaciones categoriales que permiten marcar los cuerpos con objetivos clasificatorios. Veamos algunos pormenores poderosamente significativos.

Lollapalooza es un festival de música que en los Estados Unidos de los 90' sintetizó y masificó la cultura juvenil norteamericana relacionada con el rock alternativo. Este festival desde hace algunos años tiene su versión en Santiago de Chile, así como los hay en Buenos Aires, Sao Paulo, Berlín, Tel Aviv y Bogotá. En Santiago Lollapalooza, para nuestro análisis, tiene dos elementos fundamentales y relacionados. Por un lado, el costo de las entradas configura la primera escisión, cerca de \$100.000 pesos en un país en donde el 50% de la población gana menos de \$300.000 (Fundación Sol, 2015), y esto se vincula con el segundo elemento, Lollapalooza irgue la estrategia segregadora neoliberal, es decir, promueve la segregación mediante el estatus ganado al ser parte del festival al tiempo que busca apaciguar los posibles conflictos éticos de los participantes mediante un marketing ecologista, el café descafeinado al que se refiere Slavoj Žižek. En este sentido, son elocuentes las palabras de un joven periodista que criticó agudamente su participación en el evento:

“Lollapalooza es un festival sin alma. Pareciera que antes que la música, lo que en realidad importa es el hecho de estar dentro de ese selecto grupo de personas que pueden gastarse casi la mitad de un sueldo mínimo en un megaconcierto. Por eso tanta foto en Facebook y tanta selfie en Instagram. Al final, mucha de la gente paga esos precios sólo por status, sólo para contar que se estuvo ahí” (Flores, 2015)

Anita Tijoux, rapera chilena criada en Francia producto del exilio dictatorial, se presentó en Lollapalooza 2014. Méritos sobran, sus rimas y *beats* le han permitido ocupar un lugar central en la música de la América Latina contemporánea, haciendo sonar sus melodías en diferentes escenarios del continente e incluso musicalizando series tan importantes como *Breaking Bad*. Además Tijoux es parte de la canción nueva, comprometida, sobre todo cuando seguimos la voz de Víctor Jara cuando decía: “canto que ha sido valiente siempre será canción nueva”. Pero todo ello fue momentáneamente solapado en aquel Lollapalooza, cuando entre la masa de gente se escuchó a modo de mofa contra Tijoux: *¡cara de nana!* *Nana* en Chile es la palabra utilizada para referirse a las trabajadoras de casa particular de manera afectiva, cercana, aunque también tiene una carga social que fortifica la

inferiorización del rol. No es lo mismo la connotación emotiva de la palabra *nana* en los labios de un niño que en los labios de la patrona, y mucho menos en los labios de aquellos jóvenes que cancelaron casi la mitad de un sueldo mínimo para, además de escuchar a otras bandas, elevar sus voces con un supuesto insulto contra la rapera chilena. Tijoux, por cierto, es lo que se definiría desde el sentido instituido y hegemónico como una mujer morena y de “rasgos indígenas”. Tener *cara de nana* implicaría cargar con un estigma, y eso solo puede estar naturalizado en la medida en que se identifica el trabajo doméstico como una labor inferior, ejercido mayoritariamente por mujeres que cargan con el estigma de la piel, del rasgo facial. Estigma fenotípico y pobreza se articulan para comprender la significación de un insulto que fortifica el muro segregador. Está de más señalar que acá Tijoux y la mofa operan tan solo como indicios de un saber compartido mas no necesariamente consentido, es decir, no todos gozaron del insulto, fueron muchos los que en días posteriores repudiaron el hecho en las redes sociales, pero todos conocemos el trasfondo de la frase, sabemos a lo que se refieren cuando gritan *cara de nana*, no es necesaria la explicación. Lo que acá comienza a avizorarse, y esa es mi intención, es que la ciudad está escindida no solo bajo criterios económicos, sino que la misma posición de clase se encuentra significada bajo rasgos fenotípicos, es la simultaneidad de opresiones anclada en la segregación urbana.

Ahora bien, sabemos que la otredad solo tiene posibilidad de existencia mediante la alteridad, entonces así como es posible desde la mentalidad racista pensar la existencia de marcas que definirían roles inferiores, existen también rasgos faciales que condecoran. Daniela Aranguiz, famosa modelo y bailarina, en una discusión telefónica que resultó siendo pública con otra conocida miembro de la farándula nacional, amenazó a su contrincante con una frase que condensa en la superficialidad aparente de la prensa rosa un poder significativo mayúsculo, sus palabras fueron: “tengo la pura *cara de cuica*”. *Cuica* o *cuico* es la palabra utilizada para referirse a las personas pertenecientes a los sectores acomodados del país, es el cheto en Argentina o el gomelo en Colombia. La frase de Aranguiz tiene una doble intención: por un lado ella identifica en su fenotipo rasgos faciales que le permitirían ubicarse dentro de la noción de *cuica*, ella es rubia, “blanca” y goza de un buen pasar económico; pero al mismo tiempo, ella da cuenta de un origen no vinculado a la tradición aristocrática nacional, porque no es lo mismo decir “tengo cara de cuica” a decir “tengo la pura cara de cuica”, la segunda tiene un significado amenazador, es advertir que si bien se comparten rasgos faciales similares con el sector acomodado de la sociedad, existen en ella comportamientos que se desplazan de lo instituido como *cuico*, en otras palabras, el vocablo “la pura” inserto en la frase señalada por nuestra modelo, viene a ser sinónimo de “solamente”, lo cual devela aquel movimiento identitario de Aranguiz, que

dice: comparto solo el fenotipo del privilegio, pero no su esencia cortesana, puedo intimidar y atacar si es necesario, puedo comportarme como la antítesis de lo cortés.

De esto modo, la frase, en un contexto de discusión en el que participan dos mujeres de la farándula chilena, adquiere una dimensión racial insertada en el sentido común nacional: lo *cuico* no solo corresponde a una posición de clase, sino que existen rasgos fenotípicos propios, caracterizados por lo que se define desde el racismo eurocéntrico como el hombre y la mujer blanca, y aún más, este segmento de la sociedad tiene comportamientos, y esto se devela en la frase de Aranguiz, no violentos; es ahí donde radica la amenaza de nuestro modelo, al decirle a su contrincante: yo tengo dinero y tengo rasgos que denotan mi privilegio, pero no olvides que bajo esa apariencia tengo conductas por fuera de esa caracterización. Es decir, a lo *cuico* no se lo presenta como sujetos posiblemente violentos, amenazadores, dado que para operar bajo esas prácticas es necesario realizar un desplazamiento fuera de la condecoración.

Ambos hechos, el de Anita Tijoux “insultada” en el Lollapalooza mediante un *cara de nana* y Daniela Aranguiz amenazante bajo la frase *tengo pura cara de cuica*, condensan el imaginario negado del Chile actual. En este sentido, ambos hechos comparten, además del peso del estigma, el impulso del silencio. Tanto Aranguiz como los asistentes al festival elevan sus “insultos” y “proclamas” en el aparente anonimato, unos gritando desde el lugar del incógnito permitido por la masividad y la modelo refugiada en una conversación telefónica que supuestamente nunca tendría resonancias públicas. Quizás ese supuesto anonimato permite escapar a lo incorrecto, esa excepcionalidad reveladora, aquello negado en lo público que contiene significaciones profundas, enraizadas. En fin, Aranguiz y Tijoux, protagonistas pasajeras de circunstancias reveladoras, cristalizaron de manera superficial el entramado socio-racial de jerarquías aún inscritas en el imaginario colectivo.

Esta imaginaria, por cierto, tiene efectos concretos en cuerpos y territorios, la afectación no es solo a nivel de las mentalidades, sino que efectivamente existen sujetos estigmatizados, escisiones territoriales socio-racializadas. Eso de alguna manera está presente en la innecesaria explicación de la frase *cara de nana*, en la medida que denota la existencia de trabajos racializados; el rol de trabajadora de casa particular está inevitablemente relacionado con cuerpos que cargan también con el estigma de fenotipo. En definitiva, si entendemos lo malicioso del supuesto chiste es porque existe un sentido común que lo permite, una realidad efectiva que opera en esos códigos. De este modo es posible comprender actos como los del Club de Golf de Chicureo.

Chicureo es un sector de Santiago que en los últimos años ha recibido familias de altos ingresos, dado que combina un estilo de vida campestre bajo todas las comodidades del confort urbano, ubicado

en un sector tradicionalmente popular, la comuna de Colina, en la periferia norte de la capital. Sin embargo, a contrapelo de la hipótesis de Sabatini, esto no ha conllevado encuentros no segregadores, sino por el contrario, se evidencian prácticas que buscan remarcar la frontera, como aquella desarrollada en el Club de Golf de Chicureo, cuando durante el año 2011 se redactó un instructivo que buscaba prohibir la presencia de “nanas” en la piscina del prestigioso Club y, aún más, señalaban que en el caso de que las “nanas” o “niñeras” estuviesen al cuidado de niños y niñas en espacios externos como juegos, jardines o canchas de tenis, estas “deberán vestir su uniforme o tenida que las identifique como tales” (Revista Qué pasa, 2011). Las razones de tal instrucción pueden ser variadas, pero lo crucial acá es que finalmente se busca diferenciar los cuerpos mediante una operación estilística, y así ubicarlos dentro del juego de roles y jerarquías.

*

Abro un paréntesis. Antes de seguir, es necesaria una pequeña reflexión: ¿La proletarización conlleva la marca de los cuerpos o los cuerpos marcados son proletarizados? Planteado así el problema caemos en el viejo debate entre el huevo y la gallina, cuando se trata más bien de relaciones simultáneas que a ojos del feminismo negro permiten comprender la intersección entre clase, raza y género. Esta intersección, lejos del pensamiento liberal, no se sujeta en una perspectiva fragmentaria, es decir, la *nana* marcada ya sea por sus rasgos faciales o por la vestimenta utilizada, no es por un lado mujer oprimida, por otro trabajadora explotada y por último estigmatizada, como tres referencias posibles de parcelar y de superar de manera atomizada, sino que cada uno de estos elementos se relacionan permanentemente, planteando de este modo proyectos políticos bajo la perspectiva de totalidad y simultaneidad. Así al menos se reconoce en las palabras de La Colectiva del Río Combahee, allá en el Estados Unidos de los 70':

“La declaración más general de nuestra política en este momento sería que **estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista**, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. **La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas**. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las **opresiones simultáneas y múltiples** a las que enfrentan todas las mujeres de color (...) Una **combinada posición** antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo” (La Colectiva del Río Combahee, 1977)

Todo esto es crucial, aunque hay que agregarle un matiz. Los sujetos operamos bajo niveles de estigma y condecoración, entre ellos jugamos, vamos adquiriendo medallas para diferenciarnos entre los miembros de una misma clase, nación y/o género. Así, es cierto, la matriz de opresión funciona de manera sistémica, el capitalismo, el patriarcado y el racismo regulan y jerarquizan cuerpos y subjetividades, ello es imposible negarlo, pero todo esto se materializa en prácticas concretas en donde los sujetos logran acomodamientos, agenciar para sí una condecoración y de esta manera diferenciarse entre oprimidos. Es ahí la frase que resuena en el mundo popular, cuando desde los labios de un vecino no indígena, en un barrio de segregación habitado entre otras familias por migrantes que cargan con el estigma de indio, se escucha: “*soy pobre, pero no indio*”. A todo esto volveremos en nuestro próximo apartado. Cierro el paréntesis.

*

Podríamos seguir nombrando hechos, indicios, cristalizaciones poderosamente significativas que avisan la escisión socio-racial, pero ¿cuántas historias, o cuántas citas, son necesarias para legitimar en el campo de las ciencias sociales una interpretación? Podríamos seguir llenando páginas contando experiencias que visibilizan las jerarquías socio-raciales y las violencias latentes en diversas relaciones categoriales presentes en la ciudad de Santiago. Podríamos seguir hablando del estigma de la pobreza como naturalización de la desigualdad, o del estigma que cargan los inmigrantes bolivianos, colombianos o peruanos que determina, según el país de procedencia, roles laborales en un mercado de trabajo segregado. Podríamos hablar de los territorios populares que repletan páginas en la prensa con historias de sangre, narcotráfico y delincuencia, como si nada pudiese venir desde los espacios de segregación que no sea muestra de su agresividad inmanente. Podríamos leer algún testimonio de nuestra élite local, con sus aires aristocráticos, haciendo reverencia a su linaje vinoso asentado en la tradición del latifundio chileno o recalcando su ligazón con Europa como marca de condecoración sanguínea. Quizás nos podríamos detener en ese lapsus del expresidente Piñera cuando, frente a un padre de tez morena sosteniendo a su hijo de emergentes pelos rubios, emanó una frase cargada con la historia del racismo en Chile: “lo felicito, hizo una gran labor, está mejorando la raza”. Esa frase, por cierto, no surgió desde la imaginación de Piñera, sino que es la típica alabanza cuando en una familia de los sectores populares nace un niño más “blanquito”, es decir, más lejos de esos colores que avisan lo indio, lo negro y lo pobre. También podríamos hablar sobre esas dos referencias culturales antagónicas surgidas duramente los últimos años que evidencian el cruce entre clase y estigma de manera expresa: la *pelolais* y el *flaite*. Las *pelolais* relacionadas con aquel estereotipo de la juventud

femenina de sectores acomodados, siempre rubias, altas y delgadas, frente al *flaite* como símbolo de aquella juventud popular ligada al vocablo lumpen. Podríamos incluso detenernos aún más y decir que si bien ambos son la exageración de la escisión socio-racial, transformándose en estereotipos, es elocuente que el estigma del *flaite* conlleva una deshumanización perversa, mediante la cual se puede legitimar campañas que se masifican por Internet como “*piteate un flaite*” (es decir, mata a un *flaite*), eslogan que en términos estrictos buscaba dotar de sentido común a la idea de que la vida de un sujeto ubicado al interior de los márgenes de lo *flaite* no tiene valor. Finalmente, aquella deshumanización es la que se encuentra presente en todo ejercicio de racialización, y es a lo que Fanon apuntaba cuando definía al racismo como una jerarquía de dominación de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano (Grosfoguel, 2012). El *flaite*, o alguien con aspecto de *flaite*, al delinquir puede ser golpeado, linchado, puesto desnudo al castigo público, es legítimo que ocurra, incluso se vanaglorian estos hechos en los medios de comunicación masivos como “detenciones ciudadanas”, pero no así cuando el delincuente es de cuello y corbata, ahí incluso cuesta definir sus acciones delictuales, se utilizan siempre eufemismos, y un huevo quebrado sobre el parabrisas del respetable ladrón es calificado inmediatamente como violencia. Pues, el estigma legitima la inferiorización, convierte en sentido común las violencias derivadas de las jerarquías.

Podríamos hablar de todo ello y más. Podría comentar, desde mi experiencia, como afecta en nuestros cuerpos la segregación, como se siente la incomodidad al visitar aquellos barrios de la opulencia rebotante, aquellas universidades de pontificia riqueza, aquellos centros comerciales en donde la vigilancia se acentúa sobre cuerpos cargados de estigmas. Podríamos también citar a la profesora Maria Emilia Tijoux refiriéndose al cruce entre inmigración y racismo (2016), o referirnos a las palabras de la profesora Claudia Zapata hablando sobre pigmentocracia (2015). Incluso podríamos hacer el esfuerzo de rastrear una cierta genealogía literaria del racismo en Chile, inventando personajes, a modo de Roberto Bolaño y su “La literatura nazi en América”.

Pero no. Quizás, por ahora, y a modo de laurel magullado, solo basta volver de manera fugaz a la letra prosaica de Pedro Lemebel, quien logra entrever como nadie los cruces entre ciudad, segregación y estigma. Lemebel, y no hay mejor definición que la hecha por Bolaño, es un escritor “travestido, militante, tercermundista, anarquista, mapuche de adopción, vilipendiado por un *establishment* que no soporta sus palabras certeras (...). Para mí Lemebel -dice Bolaño- es uno de los mejores escritores de Chile” (2004, 76). Lemebel logró con letra punzante penetrar la oscuridad que reina en nuestra historia reciente, ningún historiador/a, sociólogo/a o antropólogo/a ha logrado abrir tanto los ojos en la oscuridad. Nadie llega más hondo que Lemebel, dijo Bolaño. Lemebel ha muerto,

Bolaño también, pero resistirán, no para siempre, nadie resiste para siempre, pero resistirán. Lemebel escribió sin miedo, hizo de la crónica urbana su lugar de enunciación homosexual y proletario, rozando el panfleto político mediante un barroquismo que sintetizó el cruce entre ciudad e historia reciente. En este sentido la crónica, como género literario, funciona en Lemebel como cristalizaciones de la fugacidad urbana, así como un graffiti, como una concentración política o como una performance, lo cual transforma la crónica de nuestra *mariquita linda* en otra fugacidad, en otro posible indicio, dado que es una letra presente en lo vivido, lo imaginado y lo representado en la ciudad, más aún cuando era su voz la que leía esas crónicas urbanas en Radio Tierra, interviniendo el espacio sonoro de la urbe. En fin, así como se dice crónica, señala Lemebel, “podría decirte apuntes al margen, croquis, anotación de sucesos, registro de un chisme, una noticia, un recuerdo al que se le saca punta enamoradamente para no olvidar” (Blanco y Gelpi, 2004).

Lemebel puede ser leído desde muchas esquinas, por ejemplo, desde la esquina del amor tráfuga, desde la esquina de la militancia anti-dictatorial, desde la esquina de la memoria que no pacta, desde la esquina de la homosexualidad proleta o desde la esquina de una ciudad vivida. Justamente en algunas de estas esquinas y en sus intersecciones, como apuntes al margen, se logra entrever una crítica certera a la lacerante escisión socio-racial santiaguina.

Y es que entre los habitantes de Santiago, son solo “aquellos rubiecitos pituquines [los] que jamás bajan de Santa María de Manquehue y La Dehesa”, nuestros barrios de la opulencia, los que “nunca han tomado una micro y menos se han subido al metro para no pegarse la lepra asalariada. Total, en el sector alto de la ciudad lo tienen todo: sus cines, sus saunas, sus gimnasios, sus shoppings, sus universidades, sus centros comerciales. Y aunque todo es tres veces más caro, el pirulaje engominado de Apoquindo arriba adora este paisaje postizo donde los cucuruchos de vidrio y cemento pueden decir: I love you, Sanhattan” (Sanhattan o El vertido arribista de soñarse en Nueva York, 2003). Es justamente esa posibilidad de sentirse bajo el amparo de la comunidad del condecoro, lejos del mundanal, lo que ha llevado a nuestra élite a conformar guetos de privilegio, en donde “el incesto cultural del familión chileno” se reproduce, ahí “hace nata el familión paltón que opina de todo, el familión chileno, que en su incesto patrio produce de todo: políticos, músicos, curas, modelos, escritores, viejas solteronas, y hasta un mariposuelo camuflado bajo corbata varonil de estos tiempos cursis. Como la familia Chadwick, la familia Aylwin, la familia Frei, la familia Alessandri, la familia Gumucio, o la familia Piñera, tan prolífica y numerosa como un panfleto anti aborto, pero en papel couché y auspiciado por la beca Andes” (El incesto cultural del familión chileno, 2003).

Y con ese afán de marcar la frontera, de amurallar el privilegio naturalizado y de aristocratizar el apellido con aires del primer mundo, apareció el nombre de *Sanhattan* como alias de la breve geografía del arrisbismo santiaguino, y “seguramente a algún cuico ocioso y tonto, como son casi todos los cuicos, se le ocurrió comparar esta nueva capital de cartón con la isla de Manhattan. Y en algo se parece, dijo un viejo firulí mirando en bata desde su balcón la montonera de torres de espejos que surgen como callampas góticas (...). Y quizás es la única forma de habitarlo complacido, encontrándole alguna similitud con cierto lugar donde la burguesía quisiera haber nacido: Roma, Londres o París. Y en este caso es Nueva York, pero en realidad la concentración de boliches, pubs, discos y otras fondas sofisticadas para comer y tomarse un trago que se instalaron en calle Suecia o El Bosque no permiten comparar este sector con el Village, ni con las Avenidas de Las Américas, ni con ningún otro rincón bohemio de la Gran Manzana. Sobre todo por el tipo de público múltiple, de razas, de sexos, de atuendos, de estatus, coexistiendo en el mismo escenario. ***Este par de cuadras donde hacen nata el riquero y la farándula trepadora de la tele resulta ser un territorio excluyente para quien no es de allí*** (...). Pareciera que estos reductos nacieron para acoger a la nueva chilenidad cosmopolita que brinca Santiago-Miami-Santiago como si jugara al luche. La aburrida pedantería chilensis que baja de los autos dando portazos, arreglándose las mechas teñidas y desteñidas como guaren que se cayó al cloro. La clase vip santiaguina, eternamente lateada en su Liliput neoyorquino, discutiendo si esta noche van a cenar comida árabe, mexicana, cubana o tailandesa (...) [y] afuera, en la calle, un torbellino corporal se amasa hermanado por el tufo Givenchy, Armani o Chanel de los perfumes chic, de las marcas top que distingue los trapos con clase” (*Sanhattan o El vertido arribista de soñarse en Nueva York*, 2003).

El Liliput neoyorquino, Sanhattan, es quizás la renovada arquitectura de la aristocracia local, ahora con aires gringos, modificando el espacio construido mediante la estética posmoderna. Si la ciudad patricia de los albores del siglo XX se edificó como remedo del París moderno, y con ello marcó frontera del vulgo populacho descamisado, hoy Sanhattan acaricia los edificios vidriados tanto como símbolo del triunfo neoliberal, como cercanía al actual centro del capitalismo mundial y como desplazamiento espacio-temporal que les permite desligarse de las poblaciones de la periferia santiaguina. Ambas ciudades, la de intención estilística moderna y la posmoderna, se entroncan en una continuidad perversa, la de convertirse en la expresión material y simbólica de una geografía escindida. Sanhattan es la expresión espacial contemporánea de una historia que entrelaza experiencias de clase y honra familiar, y al tiempo constituye la territorialización del poder neoliberal.

Santiago se constituye, en el imaginario capitalino, por los de arriba y los de abajo. Y esto no es solo una metáfora para hablar de ricos y pobres, sino una realidad residencial en tanto la precordillera, zona habitable y en altura, está ocupada en parte por los sectores acomodados, donde se ubica precisamente Sanhattan. Y es desde ahí donde la nieve derretida de los Andes comienza su viaje al Océano Pacífico, tramando en su andar el caudal icónico de la capital, el río Mapocho, que en su fluidez de agua cordillerana deslucida en su tránsito, se logra ver la fractura capitalina. “Porque este río, símbolo de Santiago, se descuelga desde la cordillera hasta el mar, cortando el flaco mapa de Chile en dos mitades, y en su recorrido nervioso, atraviesa todas las clases sociales que conforman la urbe (...). A lo mejor, este Mapocho que se dice río, es sólo un caudal mugriento que no tiene que ver con la idea de remanso verde y aguas cristalinas, como aparece en las fotos del Welcome Santiago. Es lo contrario de las imágenes turísticas que tienen los ríos en Europa. Por eso contrasta con las mansiones y palacetes modernos del Barrio Alto. Más bien, afea el Barrio Alto con su torrente ordinario. Y aunque los alcaldes de estas comunas fi-fi lo decoren con murallones de piedras, enredaderas y parquecitos con estatuas y macetas de jazmines, el roto Mapocho sigue viéndose moreno, entierrado y muy indio en sus porfiadas desconocidas. Sigue corriendo pendiente abajo, Santiago abajo, sin mirar el lujo firulí que bordea el lodo de esas playas con estacionamiento privado. Sigue desbarrancándose amurrado, dando tumbos en los tajamares coloniales que en el setenta y tres vieron pasar cadáveres sonámbulos y rajados por un yatagán”. (*El río Mapocho o El Sena de Santiago, pero con sauces*, 1998).

El Mapocho funciona como la metáfora café acuosa del Santiago negado pero siempre disruptivo, aquel Santiago del aduar africano que no desaparece porque justamente es la otredad que permite sublimar los territorios de privilegio. En este sentido el Mapocho, o el *Mapuche*, busca ser negado en los barrios altos, se le intenta blanquear bajo un espíritu de postal fluvial europea, y quizás logran amortiguar la vergüenza del mierdal caudaloso con adoquines, enredaderas y parques verdosos, pero solo por un instante, porque “siempre hay algo de vergüenza cuando un turista pregunta por el Mapocho y los santiaguinos lo muestran diciendo que más arriba viene clarito clarito, pero la mugre de la ciudad, los desagües y mierdales colectivos de las alcantarillas lo dejan así como una arteria fecal donde los mojones son truchas para las gaviotas despistadas que picotean hambrientas. Las nubes de gaviotas que emigran corriente arriba, por la contaminación de las playas y, a la altura de la Estación Mapocho, transforman el río en un puerto sin mar. Y pareciera que desde allí este río ya no tiene que poner caras de Támesis o Danubio azul para complacer a la ciudad remozada. Al oeste de Santiago, el Mapocho se explaya a sus anchas besando la basta deshilachada de la periferia. Como si se encontrara a sus anchas en ese paisaje de callampas, latas y gangochos, y cariñoso suaviza su andar armonizando su

piel turbia con este otro Santiago basural y boca abajo, con este otro Santiago, oculto por el afán moderno de tapar el subdesarrollo con escenografías pintorescas. Como si el desguañangado Mapocho se encontrara por fin entre los suyos, transformando la violencia de su corriente en un arrullo de té con leche para el sueño proleta. Como si bruscamente se pusiera tierno, aplacando su marea resentida en un oleaje dorado por la penumbra de la tarde que sin retorno, se lo lleva al mar” (*El río Mapocho o El Sena de Santiago, pero con sauces*, 1998).

La ciudad escindida recorrida por el ojo punzante de Lemebel no es tan solo una urbe estratificada por la clase, sino que es una fractura de clase adjetivada, atravesada por el estigma corporal y territorial mediante el cual se configuran comunidades de pertenencia, identificaciones comunes, sobre todo para el ejercicio cotidiano del privilegio. El barrio alto, con Sanhattan dentro, desde donde emerge clarito el Mapocho, es una zona condecorada, y para mantener aquella frontera con el otro Santiago, tanto el espacio como los cuerpos deben ser marcados con los signos del privilegio: la riqueza, la herencia del apellido, la rubiedad, los adoquines en el Mapocho, el perfume chic, la fotografía en Instagram en el Lollapalooza. Y quizás esto sea el gran triunfo del estigma como marca de superioridad e inferioridad, construirse en hegemonía en tanto permite “la producción de sentidos comunes y subalternizaciones naturalizadas (...) que coaccionan a actuar dentro de las fronteras de lo posible” (Grimson, 2011: 46). Es decir, en Santiago es factible moverse entre los niveles de jerarquización en tanto se asimilen y controlen las significaciones de las marcas que condecoran o estigmatizan, lo cual por cierto tiene límites concretos, es decir, es posible desmarcarse de ciertos estigmas y ser medianamente condecorado dentro del régimen socio-racial por ser portador de una marca de superioridad, desde el perfume chic hasta el espacio de residencia, pero esa agencia siempre deviene en un acto individual bajo el pensamiento liberal, y es ahí su artificio, como veremos más adelante. Pero aun así es posible moverse, agenciar lo hegemónico como forma de salvación personal, e incluso colectiva en tanto opere de manera despolitizada.

Estos movimientos pueden ser de desplazamiento arribista, jugando con la centralidad de las significaciones que permiten la escisión, o pueden ser de disputa en los límites del sentido común, transformándolo o siendo absorbidos, como veremos en los próximos capítulos. El primer movimiento, que es el más extendido en la sociedad neoliberal, permite bajo consignas como la del emprendimiento generar una sensación de movilidad en la trama de jerarquías derivadas de la posición de clase y la racialización. La residencia por ejemplo, como ya intentamos señalar, puede convertirse en una posibilidad de exaltación, agenciando con ello el sentido común que territorializa privilegios, como ocurrió en ciertos sectores de Santiago en donde “la modernidad expansiva de la urbe” hizo de algunas

zonas residenciales de la ciudad un posible refugio para una clase media que buscaba escapar de los territorios de segregación y estigma, construyendo comunas “pobladas de villas y condominios a la rápida, con nombres elegantes de San Jorge, La Alborada, Las Praderas, Las Torcazas; para oficinistas, profesionales, yuppies y profesores que refundaron estas pampas con los vicios pequeño-burgueses de una nueva clase social. Mejor dicho, la poblaron con estatus medio pelo de la copia ricachona, pero todo en chiquitito. Es decir, el bungalow del barrio alto pero reducido a un espacio donde la sala, la biblioteca, el porche, la despensa y la pieza de empleada, equivalen a una casa de muñecas. Sentirse rico, aunque sea en la miniatura de esos chalecitos iguales, con tejitas y un jardincito donde el perro doberman parece un elefante” (*Los albores de La Florida o Sentirse rico, aunque sea en miniatura*, 1998).

Esta posibilidad de sacudirse las marcas de inferioridad mediante un cambio residencial solo es posible bajo el amparo neoliberal. El neoliberalismo mediante su instrumento crediticio ha generado un ascenso simbólico, se hace posible mediante el endeudamiento un cambio residencial que permite desplazarse de aquellos territorios de segregación. Pero como insiste Lemebel, y es ahí lo simbólico, aquel ascenso residencial es solo una pantomima, dado que las estrategias de ennoblecimiento basadas en el crédito y el consumo conllevan solo una imitación, en escala micro, de los referentes culturales del privilegio. Ya lo decía Moulian en los 90': “más que cualquier discurso, esta posibilidad de pasar de la televisión blanco y negro al color, de tener videocassettes, de comprar hornos microondas, de contratar televisión por cable, de acceder al teléfono, de tener un auto en cuarenta y ocho cuotas, *opera como un factor decisivo en la construcción de la subjetividad y en la relación con la sociedad*” (1997: 99). El consumo se presenta como la posibilidad de desmarcarse de las trabas sociales del estigma. El ascenso en la jerarquía de superiores e inferiores se ve intervenida por la posibilidad de la obtención de mercancías, aunque siempre como imitación precaria. Esto sin duda, es una de las originalidades del neoliberalismo en Chile.

En definitiva, con Lemebel es posible recorrer una ciudad atravesada por una simultaneidad de elementos que configuran zonas y cuerpos de segregación y privilegio. Además es una lectura resentida que permite posicionarnos, leer la trama urbana desde un lugar de enunciación no neutralizado, sino conscientemente esgrimido. Con todo, la letra de Lemebel nos permite ver esas otras heridas no observadas por la sociología de la pobreza.

Para cerrar. El privilegio en Santiago conlleva una trama de posibles referencias significadas, elementos que son cargados de sentidos en un contexto histórico particular, el neoliberalismo y su lógica de consumo. Así, si bien bajo la temporalidad extendida de la larga historia colonial es posible

entrever factores fenotípicos, articulados consustancialmente con relaciones de clase, como referencias de superioridad e inferioridad, hoy esto se tiñe con la posesión de mercancías como escapatoria del estigma. De este modo, habitar zonas residenciales, amparadas por murallas y controles, dota de una respetabilidad, como también la dota el asistir a específicos lugares o utilizar particulares marcas de vestir. Los territorios y cuerpos son marcados con la pretensión de escalar simbólicamente en una sociedad jerarquizada. Con todo, la segregación en la ciudad no puede ser leída desde un prisma únicamente económico, o mejor aún, los criterios económicos no operan de manera solitaria. La atomización del conocimiento conlleva a un enclaustramiento que no permite comprender la totalidad compleja de la realidad social; debemos pensar, entonces, categorías y cruces de conceptos que nos permitan captar la simultaneidad de relaciones de violencia, resistencia o acomodamiento en una totalidad históricamente construida. De alguna manera Grimson se refiere a esto cuando apela a la idea de *construcción cultural* como “un espacio en el cual hay tramas simbólicas compartidas, hay horizontes de posibilidad, hay desigualdades de poder, hay historicidad” (2011: 28), desde donde podríamos discurrir una interpretación de la segregación en Santiago como una construcción cultural en donde interviene una continuidad histórica derivada del pensamiento colonial y racista de la élite que edificó el Estado nacional, bajo diferentes estigmas y condecoraciones que se entroncan de manera diversa con las nuevas lógicas de consumo neoliberal, permitiendo movimientos entre las jerarquías de superioridad e inferioridad en la ciudad.

Hemos leído, desde diferentes indicios, el carácter socio-racial de la fractura santiaguina, poniendo énfasis en dos grandes dimensiones: la articulación de clase y estigma que deviene de una continuidad heredera de la visión de la *ciudad propia* de Vicuña Mackenna y la mirada neoliberal sobre la posesión de mercancías como posibilitante de movilidad en el imaginario cultural de jerarquías. Ambas dimensiones funcionan como tramas simbólicas que se expresan en desigualdades de poder, convirtiendo el relato de quienes poseen tanto las mercancías, como cuerpos y saberes condecorados, en la lógica predominante del sentido común de la urbe. Es su memoria, espacializada en sus cuerpos y territorios, la que se escenifica con mayor fuerza en el imaginario urbano, dotando de marcas de inferiorización a todo aquel que funcione como alteridad del privilegio: lo pobre, lo indio, lo negro, lo indeseable. Educar la palabra, los modos y el pensamiento según el régimen simbólico que define el privilegio es una estrategia para trepar entre los niveles de la jerarquía. Ahora bien, en el neoliberalismo, además del consumo, se ha profundizado una lógica de tolerancia despolitizada como forma de inclusión, y justamente en esos cruces anclados territorialmente entre estigma, consumo y multiculturalismo neoliberal se ha situado la población mapuche en Santiago.

SANTIAGÓNICO

Memoria de violencias coloniales y micropolíticas mapuche en Santiago de Chile

*Somos 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.*

David Aññir Guilitraro

La herida colonial

La *ciudad propia* de Vicuña Mackenna era también el país propio. Mientras se preparaba el *Camino de Cintura* que fracturaría Santiago entre la urbe de aires franceses y el Cairo infecto, proceso que definió el carácter segregador de la capital, a unos 600 kilómetros al sur se definía un proceso que modificó de manera radical el devenir de las relaciones entre chilenos y mapuche. El país propio de Vicuña Mackenna, al igual que la ciudad protegida del aduar africano, debería estar compuesto por la supremacía blanca europea representada por la aristocracia criolla de finos gustos franceses, negando todo aquello que pudiese devenir en lastre para el desarrollo y la civilización. Para ello fue necesario una disciplina irreductible, Santiago y Chile lo requería, no era posible construir una sociedad civilizada bajo la presencia del vulgo en la urbe y de la indiada en los campos sureños. Así, Benjamín Vicuña Mackenna, mientras imaginaba una ciudad sin las limitaciones intelectuales y morales de los pobres urbanos, reclamaba a favor de una conquista militar del territorio mapuche, aduciendo que “el indio, no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque sólo adora los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituyen la vida salvaje” (1939 [1868]: 406-407). Contra esa vida salvaje era necesaria una conquista que modificara para siempre el reducto territorial de la barbarie. Las palabras de Vicuña Mackenna se materializaron en lo que se llamó “Pacificación de la Araucanía”, proceso histórico decisivo que inauguró la larga historia colonial en *Ngulumapu*.

Es que la empresa de conquista del Chile republicano al territorio sur del río Biobío tiene las características propias del colonialismo explicitadas más arriba en las palabras de Pablo González Casanova. Se trata de un cometido elucubrado en la “capital del reino” por agentes políticos que crearon las condiciones de legitimidad para realizar un avanzada militar en territorio ajeno y soberano según consta en numerosos acuerdos fronterizos entre los representantes de la corona española primero,

y los dirigentes del emergente Estado chileno después, con las autoridades mapuche (Pichinao, 2012; Mariman, 2012). Así, lo vivido entre las décadas del 60' y 80' del siglo XIX se convierte en una violación de los acuerdos fronterizos, pero más importante aún, se edificó como el proceso que desgarró las historias mapuche. De este modo podemos delimitar este proceso si de operaciones militares se trata, pero no es posible hacerlo cuando reflexionamos en la profundidad de la herida colonial aún palpable en elementos sistémicos y cotidianos. Porque la arremetida militar del Estado de Chile, que tiene su parentela en Argentina con Roca en la cabeza, es parte fundacional de un sistema colonial persistente que se expresa en diferentes dimensiones: el despojo territorial; la instalación de una administración colonial; la inferiorización del mapuche; la chilenización forzada; la represión y el presidio político actual; la pobreza endémica. Todos estos ámbitos, y más, están atravesados por diferentes formas de violencia colonial que han modificado las vidas mapuche. Tal como se explica en el prólogo del último libro del Centro de Estudios e Investigación - Comunidad de Historia Mapuche en donde se señala:

“Estas formas de violencia que hemos llamado coloniales se expresan de diferentes maneras y cohabitan tanto en elementos estructurales como en la cotidianidad. No pueden ser caracterizadas solo por la agresión y la visibilidad que contiene el uso de la palabra violencia, sino que se encarnan en prácticas y contextos desiguales que se arrastran históricamente. Entendemos, por ejemplo, situaciones específicas como “la pobreza mapuche” o la discriminación en tanto expresiones de la brutalidad colonial y sus variadas encarnaciones. Incluso, aquellas sutilezas lingüísticas que arremeten contra el “indio”, “la china” y sus “conformaciones” biológicas e intelectuales, constituyen parte del mismo repertorio de violencias ancladas en una cultura colonial chilena y argentina” (2015: 16-17)

Es de este modo que las experiencias históricas mapuche desde fines del siglo XIX están sujetas a una condición colonial que se reproduce bajo el amparo de relaciones de violencia sustentadas en una jerarquización naturalizada. El racismo, aquí construido sobre los saberes y cuerpos mapuche, permitió legitimar tanto el primer impulso colonizador, como la continuidad colonial. Es decir, el embate colonial que marcó el territorio y las vidas mapuche, mediante el cual se legitimó la irrupción estatal bajo el amparo de sables y bayonetas, mantuvo su carga estigmática sobre la población mapuche durante todo el siglo XX. A esto nos referimos como continuidad colonial, pensar la ocupación de *Ngulumapu* como un pasado que no pasa, tal como advierte Pablo Mariman cuando señala que el colonialismo es la constante de la historia contemporánea mapuche (2006: 125). En este sentido, la migración a Santiago, y las experiencias ahí vividas, constituyen parte de esa continuidad.

Precisamente, el desplazamiento desde las reducciones hasta Santiago es quizás uno de los fenómenos más significativos del Siglo XX mapuche. Es que la modificación de los espacios de

habidad es sin ninguna duda uno de los efectos decisivos de la ocupación e instalación colonial, sobre todo si reflexionamos que actualmente un 70% de la población mapuche vive en ciudades, y un 30% lo hace en Santiago. Estos desplazamientos migratorios, desde *Ngulumapu* a Santiago, más que obedecer a cierta crisis económica producto de la poca solvencia productiva e industrial de la región para combatir los efectos de la gran crisis del 29' (Pinto, 2007: 9-34), tiene sus cimientos en la profundidad de la herida colonial, tal como señala Héctor Nahuelpan:

“Las causas de estos desplazamientos se vinculan a los efectos que trajo consigo la conquista militar de *Ngulumapu*, la que estimuló la colonización con población chilena y europea, así como el empobrecimiento en que comenzaron a sumergirse las familias mapuche a raíz de la reducción, las diversas formas de despojo de tierras, la expoliación de bienes y recursos que mediante la violencia efectuaron particulares coludidos con las burocracias del Estado chileno en formación” (2015: 277).

El despojo territorial y la ubicación de la sociedad mapuche en reducciones generaron en corto plazo un colapso demográfico que inevitablemente ha contribuido de manera decisiva al desplazamiento mapuche. La vida basada en la agricultura, la ganadería y el comercio fue imposible de reproducir en un contexto territorial diezmado, sobre todo considerando que los espacios controlados por la sociedad mapuche se redujeron a un 5,5% concluida la ocupación, el despojo y la reducción territorial (Mariman, 2006: 121).

La expoliación territorial mapuche estuvo sustentada en una representación de la otredad anclada en la configuración cultural regional y nacional: el mapuche posterior a la ocupación pasó a representar una sobrecarga para un ideal nacional unitario basado en la supremacía europea. Todo esto se cristalizó fuertemente en los imaginarios institucionales y cotidianos, haciendo del cuerpo mapuche - identificado por sus rasgos faciales, por su historia familiar, por su procedencia territorial o por su apellido- una alegoría del estigma que inferioriza. También los saberes mapuche fueron proscritos, siglos de construcción de conocimiento bajo múltiples contactos con el territorio y otros pueblos fueron catalogados como despreciables, desde la religiosidad, pasando por los mecanismos institucionales, hasta las actividades cotidianas, fueron leídas por el ojo colonial chileno y argentino como pruebas de inferioridad (Quidel Lincoleo, 2015: 21-55). Ambos rasgos del fenómeno colonial: la pobreza endémica provocada por el despojo territorial y la inferiorización mapuche dentro de jerarquías socio-raciales, hacen del desplazamiento mapuche un fenómeno profundamente violento. Y es precisamente aquel estigma que apabulló las vidas mapuche mediante una ocupación de características coloniales, el que acompaña las historias de hombres y mujeres que emprendieron un viaje desde sus reducciones hasta la capital del Estado colonial.

Sujetos del dolor, lugares de memoria

*“Si no existiera el dolor, pensaba, seríamos perfectos.
Insignificantes y ajenos al dolor. Perfectos, carajo.
Pero allí estaba el dolor para chingarlo todo.
Finalmente pensaba en el lujo.
El lujo de tener memoria,
el lujo de saber un idioma o varios idiomas,
el lujo de pensar y no salir huyendo”*

Roberto Bolaño

Mi abuela materna, *chuchu* en mapudungun, creció en el campo, en Chañil, cerca de Nueva Imperial. La Imperial, la primera, fue un fuerte levantado por el mismísimo Pedro de Valdivia, el conquistador, en el año 1551, 10 años después de la fundación de Santiago. La Imperial tenía fines geopolíticos concretos, avanzar y consolidar la conquista del territorio controlado por los “araucanos”. Pero para desgracia de Valdivia, La Imperial fue destruida por las “huestes” de Pelantaro en el 1600. Ese lugar después de su destrucción pasó a llamarse hasta el día de hoy *Carahue*, lugar poblado. Aquella afrenta para los colonizadores fue guardada en la memoria colonial largos siglos, cuestión que repararía ya no la corona, pero sí sus herederos más próximos. Nueva Imperial fue fundada en el verano de 1882 en el contexto de la avanzada militar chilena; su nombre, por cierto, rememora aquel primer ejercicio de control colonial.

Sobre la ocupación guardo dos imágenes, que no alcanzan a configurar un relato, desde los recuerdos hablados por mi fallecida *chuchu*. Ella me contaba, ya ubicados nosotros en la periferia urbana santiaguina, que su abuelo le contaba sobre la llegada de los “españoles”. Él -el abuelo de mi abuela- muy pequeño vio venir desde el alto de un cerro unos hombres cabalgando. Yo, por supuesto, he adornado esa imagen en mi mente mediante alusiones cinematográficas, las que seguro aliñaran mis

relatos futuros, pero lo sustancial de la imagen pervivirá: aquella otredad foránea con serias aspiraciones de quedarse, por la razón o por la fuerza. Habrá que decir que si bien el abuelo de mi abuela señalaba que esos hombres eran españoles, temporalmente eso es imposible, y es más probable que aquella memoria sintetizada en una imagen significativa, sea el primer recuerdo familiar del colonialismo chileno. La otra imagen tiene algo más de movimiento, habla sobre familiares escapando, abriéndose paso por la ya extinguida densa vegetación del *Ngulumapu* pre colonial, rasgando el manto vegetal hasta encontrar un terreno donde permanecer, esconderse y sobrevivir.

Ambos relatos, rescatados desde un recuerdo familiar que comienza cuatro generaciones atrás, son parte de una “memoria donde se condensan agravios, despojos, rabias y dignidades” (Nahuelpan, 2015: 274). Esas memorias están inscritas en los cuerpos y conciencias de hombres y mujeres mapuche, son sus experiencias convertidas en testimonios tanto de la violencia colonial, como de los agenciamientos posibles dentro de la relación de dominación. Esas experiencias, por cierto, no se han convertido en la inspiración de una monumentalidad que guarde los trazos de la herida colonial, es ahí que la única posibilidad de habla sean sus cuerpos y conciencias como territorios políticos. En definitiva, la memoria colectiva mapuche en Santiago, desde donde se avanzan los procesos de identificación, desarraigada del territorio de referencia y sin posibilidad de construir su escenificación material, vuelca su mirada a los cuerpos racializados, a los sujetos del dolor, devenidos ahora en lugares de memoria.

Estas memorias cargan tanto con los estigmas tallados históricamente, como con los repertorios mapuche que en la cotidianidad buscaban sortear, mediante la resistencia, el acomodo o la negociación, las formas de opresión e inferiorización. Es que, tal como señala Héctor Nahuelpan, la dialéctica colonial naturaliza la condición de “seres inferiores” y “seres superiores”, en donde lo mapuche se encontraba ceñido a la “zona del no ser”. Ahora bien, aquella inferioridad solo es aprehensible bajo los diversos repertorios de resistencia y acomodamiento en contexto colonial, y quizás ahí tiene espacio aquella memoria que en el sigilo familiar perdura, aquel recuerdo posiblemente reconfigurado de los que escaparon, de los que huyeron para sobrevivir, como un relato que permite fortificar la pertenencia a una colectividad herida por el colonialismo, pero hacedora también de nuevos contextos. De este modo, se hace imperioso volver a las cotidianidades en donde se forjan los cruces entre el sistema colonial y los repertorios de acción subalterna, leer las vidas mapuche en la ciudad desde aquellas experiencias que tejen nuestras memorias de agravios y dignidades.

Memorias de violencias y dignidades

“este dramático hecho no fue publicitado, como muchos otros que la memoria retiene a pesar de su dolorosa marca y que se transmiten de labio a oreja en un murmullo que mantiene a flote el brillo azulado de los cadáveres”

Pedro Lemebel

Tañi chuchu yem, mi fallecida abuela, me hablaba de un tal Navarrete, el latifundista de la zona, allá en la Nueva Imperial de mitad del siglo XX. Me contaba que de pequeña, cuando le tocaba cuidar a los animales mientras pastaban, un imperceptible acto de rebeldía era dejar que los animales comiesen del pasto de los Navarrete. Años más tarde, no muchos, mi abuela comenzó a trabajar como “empleada doméstica” en la casa que los vecinos latifundistas tenían en la emergente ciudad de Nueva Imperial. Era el circuito de la servidumbre que ceñía la fuerza de trabajo mapuche, un circuito que operaba desde la casa patronal del latifundio hasta los espacios laborales urbanos. En este circuito se adentró mi abuela a los 16 años. Que los Navarrete, colonos chilenos llegados con posterioridad a la arremetida estatal en *Ngulumapu*, fuesen servidos por una “india” no es una casualidad o un fin práctico, como puede ser leído por los empleadores, sino que se sustenta en una dimensión histórica de inferiorización, en una genealogía desigual que construye los roles de patrones y empleadas bajo criterios socio-raciales actualizados. Es que la servidumbre, bajo la modernización capitalista, sufrió una modificación salarial, es decir, durante la mitad del siglo XIX la esclavitud, como forma de relación constitutiva entre un “amo blanco” y un “esclavo negro o indio”, se reformuló en la medida del cambio de valorización de la fuerza de trabajo, pero mantuvo su anclaje racial inamovible. Es esta genealogía la que sitúa las vidas mapuche como serviles, continuidad colonial que se actualizó en tanto se modificaron las formas de valorización del trabajo mediante una precaria asalarización, pero se mantuvieron aquellas relaciones

socio-raciales de superioridad e inferioridad que legitimaban la servidumbre. Todo esto asume una particularidad dentro de la simultaneidad de opresiones cuando se trata de mujeres mapuche, en ellas no se trata simplemente de la pobreza o del racismo, sino que la servidumbre doméstica está casi siempre reservada a las mujeres racializadas, como ocurre actualmente con las mujeres peruanas y colombianas en Santiago de Chile. De este modo, aquel “insulto” contra Anita Tijoux, comentado más arriba, adquiere una connotación socio-racial y patriarcal, en tanto la frase *cara de nana* articula el trabajo servil con la racialización de mujeres inferiorizadas.

Por cierto, los espacios laborales se piensan como lugares copados por los bienes materiales y simbólicos de la civilización. Las casas de los colonos, por ejemplo, son territorios que expresan estéticamente la cercanía con Europa, así -como señala Aura Cumes para el caso de mujeres indígenas en Guatemala- “el trabajo se convierte también en una forma de civilizar a las trabajadoras de casa” (2014: 206). De este modo, la casa de los patrones adquiere una doble dimensión, un espacio de explotación y un espacio civilizatorio. El cuerpo de las mujeres mapuche es explotable, incluso sexualmente. Ana Millaleo, en una investigación sobre el imaginario de la “nana en Chile”, trabaja extensamente con la historia de vida de Ida Huaiquil, una mujer mapuche que desde muy pequeña se dedicó a trabajar en casas particulares.

“Tenía 14 años, como trece, para los catorce, cuando tuve mi primer trabajo (...) dije que quería ayudar a mi mamá, *pa'* ayudarle con lo económico, y me fui a la casa de la matrona en el mismo pueblo donde yo me críe, no tan cercano pero más o menos en el mismo Traiguén. Estuve casi un año. *Después dejé ese trabajo porque mi jefe se estaba pasando de fresco conmigo*. Una vez yo estaba acostada, estaba durmiendo y él me dijo que me acostara un poco más *pal'* rincón, en eso me desperté, y estaba acostado en mi cama, *yo estaba cargada de sueño porque trabajaba tanto*, apenas sucedió esto, le dije al tiro a la señora que yo me iba, bueno, la señora no me creyó, y él me dejó en ridículo, dijo que eran puras mentiras” (Citado en Millaleo, 58)

Los cuerpos y el habla de las mujeres mapuche fueron reducidos, inferiorizados respecto a la superioridad de los patrones. Fueron vidas proclives a la explotación, cuerpos entregados a la servidumbre laboral, y aún más, posiblemente leídos desde el pensamiento de ciertos “machitos aristocráticos” como cuerpos entregados a su libido. Por cierto, lo dicho por la servidumbre no roza el espacio de la verdad, sus palabras resuenan como aullidos en los oídos coloniales, cada acusación de las violencias es negada, silenciada, ignorada. La sororidad es un imposible entre colonizadoras y colonizadas.

Con estos estigmas y aprendizajes, vividos y transmitidos, arribaron hombres y mujeres mapuche, la mayoría de ellos jóvenes, a Santiago de Chile. En la urbe las ocupaciones laborales mantuvieron su presencia dentro del circuito colonial, en tanto en la ciudad existían labores

aparentemente destinadas a la mano de obra mapuche, siempre vinculadas a los trabajos más precarizados. La geografía colonial opera, de este modo, como un espacio móvil, no se circunscribe únicamente al territorio despojado, sino que sigue los pasos de los colonizados; ahí donde estén, operan las relaciones coloniales que inferiorizan. La noción de servidumbre, amparada en la racialización de las vidas mapuche, mantuvo su tenacidad. En este sentido, tal como señala Enrique Antileo, “la constitución de estas jerarquías raciales, que operan en marcaciones como “trabajo para indios”, quedan manifiestas en las historias laborales de la población mapuche en la diáspora de Santiago, confinando su posición en el modelo de estratificación” (2015: 84). Ida Hualquil rememora, ya trabajando en la capital:

“Trabajé con la hija de don Pedro Zukovich, a ese caballero que lo mataron¹, iba con la señora, ella fue mi patrona, ahí también se aprovechaban de mí, porque *la señora me hacía trabajar igual como animal*, si para ellos uno no tenía descanso, no tenía *na'*. El caballero, una vez llegó con unas tremendas maletas, llenas de ropa, tenía que lavárselas todas a mano, porque según él eran todas delicadas, y después tendérselas en una forma delicada, y tenía que plancharle todo, no tenía que quedar la mínima arruga, tenía que plancharle hasta las cuestiones donde iban las costuras, todo porque el caballero era pero como de lo más elegante. También tenía que darle comida a una cachá de perros que habían, tenían unos perros más elegantes, comían como sabañones, limpiándoles todo lo que hacían los perros, limpiando la piscina, barriendo por toda la orilla de la piscina, había un quincho, ese quincho tenía que estar impecable, porque ella iba todos los días a tomar sol ahí, y tomaba té ahí también, a veces almorzaba ahí, así que partía con tremenda bandeja, que incluso con el peso de las bandejas de plata se me quebró un dedo, se me quebró el dedo, al llevarle la comida a la señora a la piscina, el hueso se me salió, ni siquiera le dije a la señora, nunca le dije, yo misma me lo arreglé, yo misma, cuando se me salió el dedo estuve dos días con los dolores, no dormía del dolor, hasta que un día cerré los ojos, pesqué el dedo, me lo tire fuerte, y ahí se me entró, los dolores eran pero caballos, lo más terrible cuando se te sale un dedo, un huesito” (citado en Millaleo, 62)

La servidumbre se expresa en el cotidiano bajo las modalidades que adopta la relación entre patrones y empleados. La obediencia como vínculo es naturalizado por los empleadores, es natural el obedecimiento de quien sirve, el cual debe hacerlo idealmente sin chistar. Hablar sobre la violencia

1

Seguramente se refiere a Edmundo Pérez Zujovic, un empresario y político chileno. Pérez Zujovic fue ajusticiado por la Vigrada Organizada del Pueblo (VOP) luego de que este, como Ministro del Interior durante el gobierno del demócrata Eduardo Frei Montalva, diera la venia política para la represión contra pobladores que se habían tomado un terreno para construir sus viviendas en Puerto Montt. La actuación policial dejó 10 personas asesinadas. A este suceso se le conoce como la Masacre de Puerto Montt, y fue efectuada el 9 de marzo de 1969.

implica visibilizar una condición de dominación incómoda para patronos, es por eso que se debe callar el dolor. La inferioridad mapuche implicó, por largas décadas, aguantar, sobrellevar la condición de paria en el anonimato. Todo esto se expresa en las palabras de Ida al sentenciar en una frase la inferioridad impuesta por el colonialismo chileno sobre los cuerpos mapuche: *la señora me hacía trabajar igual como animal*. La jerarquía socio-racial se expone de manera elocuente en las memorias laborales mapuche, ahí aparecen las historias de servidumbre, silenciadas largamente como forma de sobrevivencia. Ya lo dice Ida: “*con el peso de las bandejas de plata se me quebró un dedo, se me quebró el dedo, al llevarle la comida a la señora a la piscina, el hueso se me salió, ni siquiera le dije a la señora, nunca le dije*”

El silencio, callar las violencias e intentar pasar desapercibida, fue una táctica por largos años utilizada por la población mapuche en Santiago, como parte de un repertorio de agenciamientos que buscaban sortear la situación de opresión. Era preferible callar, de nada valía hablar del dolor, lo cual no implica una victimización, sino revela el pleno conocimiento de hombres y mujeres mapuche de las consecuencias de los roles y jerarquías latentes en la relación colonial. De este modo es posible comprender los silencios no solo como resultado de memorias reprimidas o de sucesos inenarrables, sino también como estrategias micropolíticas que interpretan los efectos de las violencias dentro de una desigual relación de poder. Hoy podemos hablar de esos silencios, abrir su contenido, pero esto luego de una recomposición política en donde el movimiento mapuche ha logrado abrir la herida colonial para enfrentarse a ella cara a cara, sin eufemismos. Pero antes reinó el silencio bajo su doble y contradictoria dimensión: como forma de opresión y como estrategia de agenciamiento.

Entonces, silenciar y mimetizar operaron como formas de sobrellevar la violencia colonial. No se debía hablar del dolor, y tampoco se debía visibilizar las marcas que ubicaban las vidas mapuche al interior de estigma del indio. Era preferible pasar desapercibido entre los miles de trabajadores chilenos en la urbe, sin marcas diferenciadoras, para ello callar la lengua era vital, dejar de reproducirla en lo público, evitar los más posible el *mapudungun*. Así lo señala José conversando con Héctor Nahuelpan:

“en Santiago yo no hablaba mapuche, ¿cómo iba a hablar si estaba lleno de chilenos?, y dele que uno era indio, así que no hablaba mapuche, había como que esconderse porque si no “indio para acá”, “indio culiao”, “indio e mierda”, así trata la gente, pero en mi mente, lo tenía escondido y hablaba mapuche. Y cuando yo después volví aquí comencé a hablar de nuevo mapuche. Allá en Santiago tenía un compañero con el que hablaba mapuche, pero como a escondida, delante de los patronos o en la calle no se podía” (citado en Nahuelpan, 2015: 281)

Acá, otra vez, nos aproximamos a lo que Nahuelpan ha definido como una micropolítica mapuche, es decir, aquel “conjunto de acciones cotidianas mediante las cuales los mapuche buscaban

sobrevivir, resistir o negociar la servidumbre colonial, forjando sus destinos como actores de su propia historia” (2015: 274). Esta propuesta nos permite observar la relación colonial desde una perspectiva que acentúa la articulación permanente entre sistemas de opresión y agenciamiento, sobrepasando con ello la falsa dicotomía entre objetivismo y subjetivismo, entre estructura y agenciamiento. Así, es cierto, la dominación colonial convirtió los cuerpos mapuche en vidas despojables y sirvientes, silenció su voz, buscó borrarla mediante su inferiorización. Pero, por contradictorio que parezca, fue justamente aquel silencio público el mecanismo de reconstrucción histórica. Ser actores de su propia historia, para la sociedad mapuche en Santiago durante gran parte del siglo XX, significó mimetizarse, guardarse el dolor. Esta fue una de las respuestas cotidianas, micropolíticas, al colonialismo chileno.

Del mismo modo, la servidumbre como forma de relación laboral tiene una doble dimensión contradictoria, en tanto uno de sus instrumentos ha sido el sistema de “puertas adentro”, el cual, por un lado, profundizó la dependencia y la explotación de la fuerza de trabajo mapuche en Santiago, pero también permitió sobrellevar los primeros pasos en la capital. En este sentido, trabajar “puertas adentro” implicaba muchas veces sumergirse en los espacios de mayor enclave racial, vivir cotidianamente en los espacios en donde el lugar de indio estaba definido y naturalizado como vidas explotables. Eusebio Huechuñir recuerda:

“Llegué a trabajar a la panadería de Manuel Montt con Bilbao. No me acuerdo la panadería como se llamaba. Buscando trabajo, solo, llegué ahí a esa panadería. Trabajé 22 días no más. Y no me gustó porque me hacían levantarme a las 3 de la mañana, así como se llamaba huachito, era huachito, me hacían trabajar hasta las 2, 3 de la tarde. De las 2 a 3 de la mañana hasta el otro día” (citado en Alvarez e Imilan, 2008: 39)

Ser *huachito* en el rubro panificador significaba vivir dentro de las panaderías, ahí tenían cama y comida, lo cual les permitía ahorrar en arriendo y víveres, a cambio debían soportar arduas jornadas laborales. Además, esta relación permitía a los patrones mantener una fuerza de trabajo leal dado la alta dependencia generada producto de la necesidad de techo de los inmigrantes mapuche. Con ello, la relación laboral servil, basada en el huachaje, permitía un vínculo de control que acentuaba la inferiorización mapuche. Por cierto, la idea de huacho es casi una posición básica en el entramado de roles y jerarquías del Chile colonial y republicano, representa a los no reconocidos, a los ilegítimos, a los que estuvieron “de más” y fueron entregados al destino incierto (Gabriel Salazar, 2006). Que el nombre otorgado a los trabajadores puertas adentro en las panaderías fuese el de *huacho* ubica estas experiencias en una tradición propia del campo del Chile central, reactualizada en la ciudad para comprender y ubicar las vidas de aquellos inmigrantes en busca de un destino incierto, arrojados sin más que sus manos en la urbe. Y justamente esta situación de desarraigo fue utilizada por los patrones

para fortalecer aquel vínculo de dependencia necesario para la reproducción de la servidumbre. Por cierto, el huachaje fue uno de los elementos que más combatió el sindicalismo panificador, que desde la década del 60' del siglo pasado está compuesto preferentemente por trabajadores mapuche².

La generación de un vínculo de sujeción entre patrón y empleado bajo el signo del huachaje se entroncó con las experiencias de racialización de los trabajadores mapuche panificadores. Es decir, además de someterse a una vida ceñida por la subordinación producto del efecto migratorio de no tener techo, los mapuche debían soportar la humillación racista. Así lo cuenta don Eusebio Wenchuñir Ancamil:

“... esa época yo tenía 15 años...después me fui a una pastelería donde trabajé como 6 meses, es ahí donde vino una discriminación contra mi persona, porque llegó un winka (persona no mapuche) a la pastelería Alemán, todavía está esa pastelería, el winka llegó y me dijo que yo no servía como pastelero...diciéndome: este indio aquí este indio allá. O sea me sabotaron, me aserrucharon el piso como se dice, tuve que dejar el trabajo, después llegué a una carnicería grande, trabajando también como seis meses...” (citado en Curivil, 2006: 28)

Cuando existe una referencia negativa de las personas mapuche, en cualquier ámbito, aparecen los epítetos racializadores, los cuales buscan ubicar y naturalizar comportamientos y actitudes. *Este indio aquí este indio allá*, como síntesis del agravio acusador, constituye parte de un lenguaje colonial presente en la memoria mapuche del destierro. Entonces, además de vivir en determinados espacios temporales como huacho, bajo el desarraigo migratorio que obligaba a la dependencia y subordinación al patrón, se debía sortear cotidianamente los efectos castigadores del racismo. En definitiva, fueron vidas marcadas por diversos estigmas que ubicaron en la inferioridad los andares de los mapuche en Santiago de Chile.

Las mujeres mapuche, también como “empleadas domésticas puertas adentro” debieron sortear las acusaciones racistas, y además sus labores estaban condicionadas a la mirada racializadora de los patrones. Como mujeres mapuche, supuestamente más cercanas a la vida salvaje, tenían condiciones para soportar la explotación y las jornadas laborales extenuantes. La naturalización del rol bajo el signo racial fue la justificación de la explotación “puertas adentro”, Ida Hualquil recuerda:

“Esa señora me decía que yo tenía sangre araucana, que por lo tanto, las mujeres que tenían sangre araucana, eran resistentes y eran fuertes, tenían que trabajar. En la mañana le preparaba el desayuno, y la comida para que llevaran los niños, cinco niños, más tenía que lavarle dos autos, antes que ellos se levantaran, antes de las ocho de la mañana, porque ellos a las ocho, la señora estaba yéndose en su autito, tenía que salir con su auto impecable, imagínate, a la hora

2 Según estimaciones de la Confederación Nacional de Trabajadores Panificadores (CONAPAN) actualmente el 90% de los trabajadores afiliados son de origen mapuche (Alvarez e Imilan: 25)

que yo me levantaba, a las cinco de la mañana. En la noche, dejaba las mesas puestas, dejaba todas las mochilitas listas, con todos los termos puestos a cada una, porque eran cinco niños, las comidas, todo listito, y en las mañanas, iba y preparaba todas las comidas, se las echaba a los termos, después que terminaba con los niños, el desayuno y todo, me iba a lavar los autos, para que cuando el caballero se fuera tuviera el auto impecable” (citado en Millaleo: 61-62)

El trabajo racializado definió roles laborales en la ciudad, y justificó en el imaginario de los patrones urbanos la explotación. Eran labores que la indiada debía soportar, estaba en su constitución el esfuerzo desmedido y la precariedad. El racismo, como posibilitante de la relación de servidumbre, permitió legitimar la precarización laboral mapuche. En definitiva, llevar “sangre araucana” permitía y justificaba la explotación.

Pero, por contradictorio que parezca, aquella situación de precariedad y explotación fue la que permitió mantenerse, sobrevivir. Aquí, otra vez, aparece el silencio como forma de agenciamiento, como micropolítica, en tanto soportar los cotidianos desprecios puede convertirse en la forma de sobrellevar la precarización laboral, tal como lo señala Ambrosio Ranimán:

“Me vine a Santiago y trabajé puertas adentro. Ud. duerme en la panadería. Puertas adentro, tiene de todo. Tiene cama, tiene comida, tiene de todo. Digamos que no le falta nada. Porque si Ud. trabaja puertas afuera, Ud. tienen que arrendar, tiene que pagar el arriendo, tiene que pagar el agua, tiene que pagar la luz, aparte. Y con lo que Ud. va a ganar, no va a poder pagar todo eso” (citado en Álvarez e Imilan: 39)

No pagar arriendo ni comida, frente a una situación de completa exclusión, puede convertirse en un salvavidas desde el punto de vista de los inferiorizados. Parece contradictorio plantear que la faz de la exclusión y la explotación pueda convertirse en la posibilidad de agenciamiento subalterno, pero debemos intentar mirar desde las experiencias de los excluidos y excluidas para evitar caer en las miradas dominocentristas y miserabilistas. Los sectores subalternos no constituyen su memoria desde la victimización, no todo es dominación y miseria, sino que cada paso como seres inferiorizados fue construido con una dignidad a costas, dolorosa muchas veces, pero que permitió construir vidas a pesar del estigma y la segregación, tal como explica Hector Nahualpan:

“No se trata de una lucha visible o de aquellas experiencias que encontramos en el *meta-relato* histórico mapuche centrado en la acción colectiva y lectura androcéntrica que opera como recurso para sustentar discursos y representaciones de homogeneidad. Tampoco de aquellas experiencias de resistencia organizadas y colectivas que encantan a investigadores e investigadoras indigenistas. ***Se trata más bien de luchas cotidianas, negociaciones permanentes frente a jerarquías raciales, de género y de clase que han sido formativas de su identidad y que junto con haberles permitido sobrevivir, hizo posible entregarles alimento, vestido, educación y cariño a sus hijos***” (2015: 293-294)

Es así que también en Santiago se dieron pequeñas batallas por sobrevivir, por sobreponerse al estigma colonial, fueron luchas que se edificaron entre el silencio, pero que hoy las abrimos para encontrarnos en ellas. Y es justamente aquella memoria silenciada la que actualmente ocupa un rol protagónico en los procesos de identificación mapuche en la ciudad. El recuerdo de los agravios, de las violencias coloniales, perduró en el espacio familiar largas décadas, y es desde ahí que opera la reactualización de una colectividad que se reconoce herida, pero también profundamente digna. En esas luchas micropolíticas muchos jóvenes de la ciudad se reconocen, aunque es cierto, aquel relato no ocupa un lugar central dentro del discurso mapuche actual, poco se habla en la arena política de las cotidianidades coloniales, de las violencias y agravios que debieron soportar generaciones enteras de mapuche en la ciudad, pero ahí están esas historias, aparecen en nuestras conversaciones, y es ahí cuando una pequeña reparación al dolor y al sufrimiento aparece, hablar de ello opera como una mínima redención. En este sentido, quizás el documental *Kizu Trekali* del joven director mapuche Jaime Cayunao es un ejemplo arquetípico. La película recorre desde la voz de sus protagonistas, dos mujeres mapuche, las experiencias cotidianas que debieron sortear en Santiago; los tránsitos laborales, la búsqueda de una vivienda, los amores y desamores, las batallas diarias como “madres solteras”, la discriminación. Ahora, más allá de detenernos en el contenido que, por cierto, muestra eso que hemos intentado caracterizar como las memorias de violencias y dignidades tejidas en el sigilo familiar, esas historias pendientes, como señala Enrique Antileo, me parece crucial detenernos en el ejercicio de Jaime Cayunao como la posibilidad de crear una memoria audiovisual de la migración mapuche. *Kizu Trekali* no es un trabajo de etnografía cinematográfica, no es posible ubicarla en los marcos de la antropología visual con afanes investigativos y criterios científicos, sino que es una película que busca encontrar una narrativa que le permita al mismo director encontrarse en esas experiencias vividas, su madre es una de las protagonistas. De este modo, Cayunao vuelve a su historia familiar para interpelarnos, para encontrarnos en esas vidas atravesadas por violencias cotidianas y micropolíticas mapuche. El director define su propósito al crear el documental de la siguiente manera:

“todo parte por la intención de reflejar estas historias que se viven en muchos lugares y de las que no se habla mucho, porque del tema mapuche siempre se habla de la parte política, los presos políticos, que no es menor tampoco, porque como pueblo mapuche hemos sufrido bastante discriminación, pero también creo que era importante y valorable rescatar este zugun, esta palabra de las lamngenes que han vivido muchas cosas duras en realidad. A lo mejor son solo dos personas las que están relatando acá, pero hay muchas que se sienten identificadas y así como existen estas dos lamngenes hay muchas más que han vivido este proceso” (Yepan, 24 de Marzo del 2014)

El silencio fue una estrategia que permitió sobrellevar los estigmas, la inferioridad impuesta, y

con ello las experiencias de exclusión y explotación en la ciudad. Y es a partir de esos silencios que, desde hace algunos años, muchos jóvenes mapuche se han buscado. Son hijos y nietos de la migración que se apropian indistintamente del cuerpo de los antiguos. Este es el ejercicio de Cayunao, crear una narrativa visual para identificarnos, crear una tradición visual y sonora desde la voz de los “oprimidos pero no vencidos”. En fin, ya volveremos sobre esto en el próximo capítulo, mientras sigamos hilvanando las vidas mapuche en el Santiago segregado.

Santiago warria mew

¿Qué tenemos hasta el momento?

La configuración cultural de la ciudad negó lo indígena y lo popular. Desde Vicuña Mackenna hasta la emergencia neoliberal se han desarrollado diversas estrategias para condecorar y estigmatizar cuerpos y subjetividades. Santiago, de este modo, segregó socio-racialmente, mediante marcas que definen roles y jerarquías. Por otro lado, hemos visto la constitución asimétrica de las experiencias mapuche en la ciudad derivadas de un estigma reactualizado durante el proceso de ocupación de Ngülumapu. Desde ese proceso histórico, bajo una dimensión de continuidad, es posible entrever la inferiorización de las vidas mapuche desde el cual se derivan experiencias de servidumbre laboral expresadas en trabajos racializados, violencias cotidianas y silencios forzados frente a la explotación. Aunque claro, en particular el silencio también puede ser visto como un dispositivo micropolítico que permite sobrellevar las violencias coloniales. La agencia subalterna, de este modo, se nos presenta en contextos de aplastante asimetría como un acomodamiento que no subvierte la jerarquía, pero sí los sentidos de la inferiorización.

En la articulación de ambos procesos, el de la ciudad como un escenario de segregaciones socio-raciales y el de la continuidad colonial, la sociedad mapuche migrante en Santiago ha debido construir su historia. Un entronque de estigmas, el de la pobreza y el de indio, ha constituido el manto general de sus tránsitos y establecimientos, aún peor cuando se trata de mujeres mapuche. Todo esto, lo hemos visto, solo es posible de aprehender bajo las cotidianidades que cristalizan nuestras relaciones sociales. Veamos pues.

*

Otra vez mi fallecida abuela. Ella llegó a Santiago finalizando los 50' y pasó algunos años trabajando como “empleada puertas adentro”. Me la imagino veinteañera, lavando, cuidando niños, cocinando. ¿La habrán tratado bien? No tengo esas primeras memorias en la ciudad, nunca las tendré. Solo me queda imaginar esos primeros momentos. Sé que llegó a Santiago con su hermana, las dos comenzaron un viaje en tren desde Temuco, determinadas a encontrar empleo como trabajadoras de casa particular, de “nanas”, como se dice. De la ciudad se rumoreaba que las oportunidades estaban botadas, que en Santiago caía más plata. Se arriesgaron. ¿Habrán tenido miedo? Quizás la búsqueda de nuevos horizontes aplacaba los posibles miedos, aun así era un salto hacia territorios desconocidos. Es cierto, existían redes migratorias mapuche que permitían acompañar el proceso, un tío, una prima, algún conocido, eran los primeros contactos para conseguir un techo y un trabajo, pero aun así la ciudad se presentaba bajo nuevos códigos: el transporte, las direcciones, la movilidad urbana, toda la ciudad se presentaba como un laberinto que prontamente se debía reconocer. Es difícil imaginar las primeras impresiones de la ciudad en aquellos jóvenes mapuche, qué sintieron al llegar a Estación Central, cuáles fueron sus rostros al reconocer la ciudad, su primer viaje por la Alameda. ¿Cuántas anécdotas que develan la alteridad? ¿Cuánta incomodidad por no saber? Ida Huaiquil recuerda sus primeros viajes en el transporte urbano:

“Otra de mis aventuras fue una vez, que estaba por bajarme de la micro, y no sabía que las puertas se abrían en forma automática, yo poco andaba en micro, ni idea, yo misma llegué y le dije al chofer que parara, por qué tenía que bajar, entonces él me dijo “ya”, como me había dado una respuesta positiva, tomé la puerta para abrirla, con todas mis fuerzas, la cuestión no se abrió nunca, cuando el chofer la abrió, me lanzó lejos, porque no sabía que se abría de esa manera, pagué hartito noviciado, por no conocer” (citado en Millaleo, 61)

Recuerdo que no hace mucho algunos familiares de unos presos políticos mapuche vinieron a Santiago. Ya han venido tantos. Llegaron, invitados por la organización Meli Wixan Mapu, para participar de algunas movilizaciones para visibilizar el presidio de sus hijos, esposos, hermanos. A mí se me encargó trasladar a un *peñi* mayor por el metro de la ciudad. En el transcurso del viaje hubo un momento que removió mi habitualidad urbana, y me permitió repensar la experiencia migratoria de mis abuelos. El *peñi*, frente a una escalera mecánica, se detuvo, preguntó por otra forma de subir, por una escalera normal, pero no había sino solo esa posibilidad de salir del metro. Frente a eso, me pidió el brazo para intentarlo. Era quizás la primera vez que subía por una escalera mecánica, y sentí en él un

halo de inquietud, una intranquilidad. Su mano apretó con fuerza mi brazo los cortos segundos que duró nuestro viaje. La ciudad, desde ahí, me es imposible pensarla solo como espacio residencial. Es imposible leer formas de integración o exclusión solo bajo dinámicas habitacionales. Es crucial, ya lo veremos, comprender los espacios de localización en la ciudad, pero así también es vital dar cuenta de aquellos espacios que no son los residenciales, ni tampoco laborales, pero que de igual forma componen parte de la experiencia urbana segregadora, y en donde también se juegan relaciones conflictivas por sus significaciones y apropiaciones.

Hace un tiempo trabajé haciendo unas encuestas en un sector acomodado de la capital. Debía tocar puertas y citofonos e intentar convencer de que me respondieran algunas preguntas. No me fue muy bien. Los *cuicos* son reticentes con desconocidos, aun más si el desconocido no tiene la apariencia adecuada, quizás por eso las empresas encuestadoras pagan el doble por encuesta hecha en los sectores condecorados de la ciudad. Aun así, pude entrar en algunos departamentos. Acá, pues, lo obvio, dinero expuesto bajo diferentes estilos de heroseamiento hogareño. Pero más allá de esto, de lo visible de la opulencia, pude observar un espacio habitado por mujeres negadas por el relato oficial de este sector de la ciudad. A eso del mediodía es posible observar contingentes de trabajadoras de casa particular caminando por el sector; no mentiré, no me atreví a hablar con ninguna, nunca fue mi intención hacer una etnografía, nunca lo he hecho, solo estaba trabajando haciendo encuestas, pero bajo mis propios aprendizajes categoriales, adquiridos como habitante de la ciudad, pude identificar mujeres peruanas y mujeres “negras”, quizás colombianas y dominicanas. Sé que eran trabajadoras de casa particular por la vestimenta que, aunque está ya prohibida, aún se mantiene como forma de normalizar y ubicar los cuerpos del trabajo doméstico. Esas mujeres, a mediodía, iban en busca de los niños y niñas que a esa hora salían de jardines y colegios cercanos. Otra vez pensé en mi abuela, en su cotidianidad como “nana” en aquella ciudad del privilegio. Es cierto, ahí, en esos espacios, la memoria de tantas mujeres mapuche no se ve, no es posible entrever allí sus andares. Quizás ocurra lo mismo con peruanas, colombianas y dominicanas, ellas componen el tránsito de los sectores de privilegio, como trabajadoras por cierto, pero lo componen, su presencia es evidente, y son sus cuerpos los que intervienen este sector de la ciudad. Una mujer negra, cargando con su propia biografía, camina de la mano de un niño rubio, quizás hijo o nieto del dueño de casa, del patrón. La imagen es poderosa. Pienso en un campo abierto de reflexión ¿Pueden los cuerpos inferiorizados intervenir los territorios de privilegio? ¿Es posible entrever un lugar de memoria mapuche en las zonas por donde atravesaron las vidas de nuestras abuelas como empleadas domésticas? Profundizar sobre ello queda pendiente. Solo es posible una respuesta transitoria.

Muchas de las experiencias que identificamos como dolorosas en la memoria mapuche ocurrieron en los espacios de privilegio. Hoy no podemos acceder a esos lugares sino es por medio del relato de hombres y mujeres mapuche, es ahí que sus cuerpos devienen en lugares de memoria. Es frente a la imposibilidad de acceder a los espacios físicos de la explotación socio-racial que buscamos las referencias en los cuerpos racializados. Ahora bien, no todas las experiencias son leídas como dolorosas. Mi abuela, sin ir más lejos, mantuvo una relación profunda con algunos de sus patrones. Recuerdo que en una oportunidad, yo aún siendo un niño, visitó la casa un hombre que fue criado desde muy pequeño por mi abuela. Visto desde hoy fue un gesto importante el realizado por aquel hombre, mas aún cuando rememoro que él, notoriamente asustado, se paró muchas veces a mirar su auto estacionado fuera de la casa, seguro el miedo de estar en una población, que como la mayoría carga con el estigma de la delincuencia, lo hacía estar inseguro, en alerta. Mi abuela, así mismo, visitó cada año hasta su muerte el sepulcro de una de sus patronas, la señora Chita. Es más, luego de un terremoto que rompió parte de aquella tumba, fue mi abuela la que se encargó de repararla. La vida de mi abuela, una migrante mapuche en la ciudad, una que solo muy entrada la niñez logró dominar el español, y que tan solo a los 14 años conoció sus primeros pares de zapatos, intervino igualmente las vidas de su alteridad. Así las cosas, creo que la ciudad del privilegio puede ser leída también desde las experiencias de los sujetos inferiorizados. Manuel Montt, una calle de pasados mejores aunque no por eso en decadencia, tiene en mi memoria un sitio fundamental, cada vez que paso por ahí busco algo que por supuesto nunca voy a encontrar, porque no sé exactamente lo que busco, miro los departamentos e imagino en cuál de ellos mi abuela trabajó. Recuerdo la calle Manuel Montt porque mi abuela me hablaba de ella, de sus trajines diarios. Para mí la calle Manuel Montt tiene un sentido particular, la transito desde una memoria heredada, la cual hoy ubico dentro de una historia atravesada por dolores y dignidades.

La ciudad es leída por nuestros imaginarios, por nuestras memorias. Por supuesto la memoria de mi abuela, como de tantas otras y otros, es completamente subterránea en la composición oficial del relato urbano, pero ahí están, sobreviven en la fugacidad de los tránsitos actuales de aquellos que decidimos heredar las experiencias vividas por las generaciones que nos anteceden. Quizás así, esos espacios, aparentemente tan lejanos de nuestras referencias identitarias, ocupan fugazmente parte de nuestro relato, tanto para entrever violencias y agencias micropolíticas, y devienen con ello en efímeros lugares de memoria mapuche en la ciudad. Andrea Aravena, en su investigación que contiene relatos de migrantes y residentes mapuche en Santiago, transcribe la entrevista a una mujer mapuche de iniciales M.P., quien le comenta sobre sus primeras experiencias laborales en la capital:

“Me estaban esperando en la Estación Central, llegué en la noche y me llevaron al tiro a

encerrarme a la casa de unos españoles. La vieja me pagaba \$12 mensuales y me dejaba todo el día encerrada con llave. Luego salí y vi un letrero en San Pablo: “Se necesita persona que sepa cocinar, ojalá que sea del sur, para Manuel Montt número tanto”. Y pasé a preguntar. Me dijo: “¿De dónde vienes?”. Ligerito me vinieron a buscar me fui a Manuel Montt con calle Rengo. Ahí duré veintisiete años, en la familia (...). Ellos estaban recién casados. La señora no sabía pelar ni un ajo, no sabía hacer nada, ninguna cosa. Y yo sabía hacer todas las cosas. Yo ya tenía veinticuatro años. Seguí trabajando, era una casa grande, pero no se me hacía ningún problema porque no habían niños. Así trabajé como dos o tres años “puertas adentro” y los demás “puertas afuera”. Después la señora quedó embarazada y yo le crié los hijos a la señora, que eran como mis propios hijos. El (...) fue prácticamente mi hijo y al (...), hasta le di de mamar, porque en ese tiempo yo había tenido a mi hijo. Estando en esa casa me casé. Ellos fueron los testigos de mi matrimonio. Y en ese tiempo nacieron todos mis hijos. Después cuando tenía como cuarenta y tantos ya me retiré, porque estaba muy cansada y a veces ni podía trabajar por lo apaleada que estaba por mi marido. Pero siempre seguimos en contacto con los patrones, si son como mi familia” (2008: 99)

El relato de M.P. contiene en su brevedad ciertos bemoles de las vidas mapuche. Nos habla de la explotación “puertas adentro”, de los encierros y la mala paga que debió soportar en aquellos primeros inciertos años en los que la dependencia casi obligaba al sometimiento servil. El relato también incluye una interpretación de la relación laboral, se trata de *vieja* a la explotadora irresoluble, se le busca condenar bajo la palabra dicha como protesta y burla. Decirle *vieja* a aquella patrona española es buscar una pequeña redención, una pequeña venganza por los tiempos dolorosos. Por otro lado, M.P. trata de *señora* a la patrona de los largos veintisiete años, quizás como reconocimiento al trato humano, pero develando la persistente jerarquía. Ahora bien, lo que interesa es acentuar la intervención de los migrantes mapuche en aquellos espacios que no parecen propios, en aquellas vidas que se expresan como la alteridad. La casa del señor y la señora se ubica en un espacio que supera los metros cuadrados del encierro laboral, ella recuerda que en aquel aviso que anunciaba la búsqueda de una mujer sureña se señalaba la intersección de Manuel Montt con calle Rengo, esa esquina fue transitada durante veintisiete años por M.P., ahí ella dejó sus pasos, seguro conocía de sobra a los vecinos del sector. ¿Es hoy posible encontrar en aquella esquina vestigios de los andares de aquella mujer mapuche? Pues, por un lado, nuestras memorias intergeneracionales surgidas desde aquellos tránsitos de padres/madres y abuelos/abuelas, devienen hoy en fragmentos que componen parte de los imaginarios urbanos mapuche en Santiago. En esa fugacidad se ancla nuestro recuerdo, desde ahí muchas veces observamos la ciudad. Pero también la intervención mapuche en la ciudad es posiblemente guardada en la memoria no dicha de las zonas de privilegio en Santiago, ¿cuántos niños, hoy adultos, del barrio alto recordarán a las Josefinas, las Marías, las Idas, sus nanas-madres que sostuvieron sus primeros pasos? Ahí, tal vez, se guardan recuerdos aún no recuperados, parte de las vidas de aquellos migrantes mapuche que hoy le

dan categoría y régimen a los procesos de identificación mapuche en la ciudad. Otra agenda de investigación posible es abierta, pero ella, por ahora, supera nuestros alcances.

Ahora bien, más allá de lo anterior, es posible sostener que los tránsitos, las espacialidades, y las memorias del cotidiano andar mapuche en Santiago, no son posible de reducir a una territorialidad definida únicamente desde las zonas de segregación. En la ciudad siempre hay contactos, aunque no debemos caer en los campos de fecundidad multicultural. Los vínculos entre condecorados y estigmatizados, entre las partes de la definición socio-racial, es decir, entre superioridad e inferioridad, siempre son condicionados por relaciones jerárquicas de poder. Entonces, si bien M.P. era una agradecida de sus patrones y recordaba con mucho cariño a los hijos ajenos que tuvo que criar, también acentúa grises diciendo:

“La soledad es muy triste, es muy dura cuando uno no tiene familia, no tiene hijos. Uno como mujer no tiene nada en los brazos que sea de uno. Siempre cosas ajenas, por ejemplo un niño ajeno. Uno se va a su pieza, y mira las cuatro paredes, una luz, un cansancio, un agotamiento, que tiene que dormir. A veces llora la soledad” (citado en Aravena, 2008: 100)

Hay un recurso verbal muy antiguo que pretende humanizar la relación de servidumbre que canta: “es *como* de la familia”. La utilización de aquella frase, también utilizada por el “servicio doméstico” inferiorizado como forma de pequeño agenciamiento, dice relación con la posibilidad de acercar las vidas de la alteridad, de permitir y afianzar un vínculo entre patrones y empleados, entre superiores e inferiores dentro del esquema racial. Y es justamente acá donde es posible entrever los grises del relato de M.P. Ella reconoce a sus patrones como parte de su familia, pero al mismo tiempo revela la soledad vivida y dolorosa en aquella casa-trabajo. El contacto laboral, atravesado por relaciones de servidumbre sostenidas en jerarquías socio-raciales, pueden revivirse a modo de buen recuerdo (“mis patrones eran buenos” / “me tocaron buenos patrones” / “eran como mi familia”), pero probablemente siempre aparecerán aquellos resquicios de memoria que avizoran la asimetría. Quizás todo se esconde en la conjunción *como*, utilizada acá a modo de eufemismo con la intención de marcar la frontera pero desde una supuesta humanización nunca existente.

Entonces, podemos señalar que las vidas mapuche intervinieron también el desarrollo de zonas de privilegio, y aquí la pregunta aterriza como síntesis: ¿cuántos prohombres de la actual patria neoliberal fueron acurrucados en su tierna niñez por brazos mapuche? Seguro no son pocos. Aunque también podemos indicar que ese contacto, y esta es su contra cara, siempre fue cautelado por la jerarquía expresada en trabajo servil y racializado. Así, la intervención de los migrantes mapuche en los territorios condecorados ha sido, por un lado, cotidiana, bajo el manto de la relación laboral, y por otro,

ha sufrido el silencio de la memoria oficial del privilegio, de un mutismo que vanagloria la tradición familiar como “isla cultural”, sin intervenciones externas, muchos menos de aquellos que cargan con el estigma del indio.

En los límites de la ciudad propia

Una de las fronteras de la ciudad propia de Vicuña Mackenna, por el sur, fue el Barrio Matadero-Franklin. El *camino de cintura* a manera de barrera sanitaria contra la peste del arrabal se asentó mediante el límite que marcaba Avenida Matta. El Barrio Matadero, hasta el día de hoy, recibe inmigrantes populares, empobrecidos y racializados. Hoy no es difícil ver peruanos, colombianos, dominicanos o haitianos. Del mismo modo, durante la primera mitad siglo XX, hordas de campesinos precarizados del Chile central, mineros del norte salitrero en crisis y mapuche despojados del territorio, llegaron al Barrio Matadero para poblarlo. Vivieron en pequeñas piezas, hacinados en conventillos. Allí, justamente, residieron sus primeros años como esposos mis abuelos maternos, luego de algún tiempo trabajando puertas adentro, ella como “empleada doméstica”, él como panadero. Arrendaron una pieza en un conventillo, compraron una mesa, dos sillas, dos platos, dos cucharas. Con el tiempo, allí nacieron sus cuatros hijos; mis tres tíos y mi madre. Calle Madrid, Plaza Bogotá, el Matadero, resuenan en mis recuerdos desde las conversaciones que sostuve con mi fallecida abuela. Por aquellos lugares transitaron, hicieron vida.

La historiografía hasta hace algunas décadas observaba estas experiencias como prescindibles, no consideradas tanto en el relato nacional, como en el relato de las luchas obreras de los 60'. Frente a esto hacer una *historia desde abajo y desde adentro* se convirtió en una urgencia que permitía revisar nuestros pasados desde las vidas del *bajo pueblo*. Y no cabe ninguna duda, los historiadores e historiadoras que se comprometieron con aquella empresa renovaron las miradas, las metodologías, las preocupaciones, del quehacer historiográfico en Chile. Entonces son ellos, sobre todo, los que

disputaron en el terreno de las ideas la construcción histórica edificada en los oscuros años dictatoriales por el conservadurismo, cuestión que tiene su expresión más pública con la aparición del *Manifiesto de historiadores* el año 1999. Esta publicación tuvo un gran impacto en el debate político e historiográfico en tanto trataba sobre el fenómeno más trascendental del siglo XX chileno: las causas y consecuencias del fatídico 11 de septiembre de 1973. El contexto para el debate era inmejorable, el dictador Pinochet se encontraba preso en Londres. Allí Leonardo León, un “especialista” en la temática mapuche, un “mapuchógrafo” como diría Herson Huinca, escribió uno de los ensayos. Eran los tiempos de agudeza crítica de León, hoy devenido en representante del colonialismo de izquierda³. El texto de León, aludiendo a Lucien Febvre, se llamó “Los combates por la historia” y en él desarrolló una crítica certera a la supuesta neutralidad del quehacer historiográfico. El León de esos tiempos escribía: “en la Universidad nos enseñaron que la Historia debía ser objetiva; que el historiador no debía interferir con el pasado, que el peor anatema era involucrarse con los eventos que estudiaba” (1999:90) y se rebelaba diciendo: “Si algún día me preguntan cuál es mi historia preferida, diré sin temor y vacilación, que mi historia preferida es la historia de mi familia. La historia de mi abuelo carpintero, de mi abuela campesina y lavandera...” (1999: 98)⁴. Ahí León comienza a rememorar:

“Al frente de mi casa había un conventillo y, al lado, una casa de gitanos (...) el conventillo era una casa de adobe enquinchado, larga, con piezas sin ventanas que miraban hacia el patio común. Había una pileta y una llave de agua potable, una acequia y barro, mucho barro. Al fondo del patio, un guater. En cada pieza vivía una familia. De todos, los que siempre más llamaron mi atención fueron las dos familias de mapuche: don Domingo grande y el Domingo chico, ambos panaderos. El primero casado con la 'india' Francisca y padre de tres hijos: el José y dos niñas. El segundo era joven, recién casado con una mapuche que amamantaba a su hijo a plena luz del día. El conventillo era pobre, plagado de moscas y de basura; había un cañaveral al fondo y a la entrada un poste de luz que servía de urinario a mucha gente. Siempre se armaban peleas, estaba lleno de perros, y a uno se lo comían las pulgas” (1999: 102)

El conventillo adquiere cuerpo e imagen en las palabras del historiador. Lo sabemos, la pobreza y la precariedad reinaba en el *aduar africano*. Y allí, como alteridad para la chilenidad criolla, aparecen en el relato de León dos familias mapuche. Quizás su temprana atención, la del niño León, se basara en

3 Ver columna de opinión “El Colonialismo de Izquierda” en <http://www.comunidadhistoriamapuche.org/#!/colonialismo-de-izquierda/gtdlu>

4 El caso de Leonardo León es paradigmático para reflexionar sobre como los contextos históricos y los posicionamientos políticos condicionan, no determinan, la construcción de conocimiento. A fines de los 90' León negaba la neutralidad de la labor historiográfica, hoy en cambio la defiende al señalar, por ejemplo, que los “intelectuales mapuche” tienen una postura de trincheras, y él por negación sería la voz de la objetividad (2015: 61). Debo señalar que actualmente es complejo citar a León, y no únicamente por su derechización que en últimas no debería en ninguna circunstancia ser un inconveniente, sino porque como nos enseñaron las feministas “lo personal es político” y León hoy se encuentra señalado por muchas ex-alumnas como un acosador ¿Citar a un acosador de derechas me convierte en seguidor de un acosador de derechas? Estas problemáticas tensionan radicalmente las fronteras entre el “político” y el “científico”.

la perplejidad que provocó en él la presencia de la otredad constitutiva, solo así es posible comprender la admiración y extrañamiento del futuro historiador:

“De mi calle, de la cuadra, quisiera contar dos historias pequeñas. La primera tiene relación con la 'india Francisca'. Sus dos niñas eran raras, enfermas y no podían caminar. Ahora sé que ambas eran espásticas. La madre, cada día, las bañaba, las vestía de blanco y las sacaba a la calle; las ponía sobre un chalón, y ellas, desde el suelo, nos veían jugar y veían jugar a los demás niños. La madre siempre las llevaba consigo adonde quiera que fuese: al almacén, a la feria, a la iglesia (...) ***La “india Francisca” era mapuche, hija de la tierra, descendiente de uno de los pueblos más valerosos que ha conocido la historia, pero ahí estaba humilde, luchando por vivir en la miseria del conventillo*** (...). La segunda historia tiene relación con lo que me contaba de los 'indios' mi amigo Enzo. Según mi amigo, al caer la noche, los 'indios' salían de sus piezas y se dirigían al patio del fondo, cerca de los cañaverales; allí, con los rostros pintados, los penachos de plumas, mocasines y todo, danzaban al son de sus tambores jurando matar a todos los blancos. ***Yo dormía aquellos días pensando que, en cualquier momento, sentiría a uno de estos 'sioux' sacándome el cuero cabelludo***” (1999: 103-104; el resaltado en mío).

Para el niño León la idea de lo extraño se depositaba en los cuerpos de sus vecinos mapuche, y desde aquella antípoda emergieron los miedos que solidificaban aún más las fronteras. Por supuesto, el León adulto, el historiador, sugiere un ejercicio crítico al revisar sus propios recuerdos, desde el cual emana un enjuiciamiento a la historia supuestamente neutral y, desde allí, apela a encontrar a la “india Francisca”, en su cotidiano andar, en la labor de historiar el pasado mapuche. Hoy León ha dejado ese compromiso, y se ha volcado cada vez más a una historia positivista y conservadora que observa en la fuente una huella de verdad, mas no de barbarie, y ha olvidado sus propios cuestionamientos: “¿Cómo podíamos decir que no hay malos ni buenos cuando se nos pedía estudiar las guerras nacionales siguiendo la marcha de los ejércitos chilenos por territorios extranjeros?” (1999: 93). Bueno, todo esto, por ahora, es harina de otro costal. Lo importante acá es remarcar que desde la visión del pequeño vecino, futuro historiador, la población mapuche representaba no solo su alteridad, su diferencia, sino su otredad, es decir, su punto de referencia para aprehender las jerarquías socio- raciales. Solo así es posible comprender el miedo, el cual es generado desde la conversión del mapuche a indio (y a *sioux*). Ahí, en ese proceso de construcción del otro, heredado desde el pensamiento racista anclado en la condición colonial, se forjaron los miedos y las risas, en definitiva, lo extraño. Esto extraño, como bien dice Said (2008), no puede interpretarse por fuera de una “configuración de poder” que construye, parafraseando a Fanon, relaciones entre superioridad e inferioridad. Finalmente es el estigma del indio que fabricó en el pequeño León Solís la sensación del miedo; me lo imagino bajo las almohadas esperando la llegada de los indios del conventillo que, sin ir más lejos, podrían haber sido perfectamente mis abuelos.

*

En 1872, como parte del *camino de cintura*, se adoquinó Avenida Matucana, la frontera este de la ciudad propia. Allí, desde 1841, se ha emplazado uno de los más importantes parques urbanos de la ciudad, la Quinta Normal. En sus inicios, el extenso parque, tenía objetivos educativos y de experimentación agrícola, pero con el tiempo se convirtió en un espacio de sociabilidad, por sobre todo, popular. En este sentido, su contracara fue el Parque Cousiño, que inaugurado durante la intendencia de Benjamín Vicuña Mackenna tuvo desde sus inicios en 1873 finalidades recreativas para la élite capitalina. El Parque Cousiño coronaba una calle de fastuosidad burguesa, Avenida Ejército, hoy apropiada por centros de educación técnica y universitaria; donde las antiguas mansiones otorgan prestigio y tradición al negocio educativo. Por su parte, la Quinta Normal era un laurel cercano al Barrio Yungay, zona habitada por científicos, intelectuales y empleados públicos. Ambos barrios, en la incontrolable explosión demográfica del siglo XX, fueron colonizados por los nuevos pobres urbanos, entre ellos los mapuche sin tierra. Allí también se emplazaron los conventillos. Ahora bien, ambos parques, hasta el día de hoy, gozan de una diferenciada forma de apropiación por la población capitalina. El Parque Cousiño, hoy Parque O'higgins, ha sido desde el siglo XIX el centro de reunión de las fiestas patrias, lo cual lo ha transformado en un punto de encuentro ineludible de la celebración nacional, pero solo por esa semana de fondas y ramadas. La mayoría del tiempo, y sobre todo para mediados del siglo XX, era utilizado preferentemente para actividades deportivas. En cambio, la Quinta Normal, ha albergado no solo prácticas deportivas, sino ha sido escenario, por largas décadas, de múltiples amores, paseos dominicales, momentos familiares y salidas escolares. Quizás sea el pequeño lago artificial o los múltiples museos que alberga, quizás es esa cercanía histórica con el mundo popular y los sectores medios, pero la Quinta Normal, no cabe ninguna duda, es uno de los espacios fundamentales de recreación y sociabilidad en las fronteras de la *ciudad propia*. Todo esto era mucho más notorio para mediados del siglo pasado, y fue justamente allí, en la Quinta Normal, donde la sociedad mapuche migrante se congregó y comenzó a intervenir colectivamente, bajo el signo del amor y la fiesta, la ciudad.

Carlos Munizaga, uno de los fundadores de la antropología en Chile, entre sus múltiples estudios dejó constancia de lo que denominó “Estructuras transicionales de la migración de los Araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile”, una investigación etnográfica que pretendía explicar el “tránsito” y la “incorporación” de migrantes mapuche desde las “comunidades rurales indígenas” al “ mundo urbano”. El texto, además de contener un análisis interpretativo sobre las

diversas dinámicas estructurantes de la “transición espacial” mapuche, incluye 16 fotografías y las notas etnográficas de la visita de Munizaga al Parque Quinta Normal. Allí, algunos de los domingos de los años 1959 y 1960, el antropólogo observó detenidamente a hombres y mujeres mapuche que, en su día libre, se reunían sin mayores pretensiones que conocer a un amor, hablar con los amigos o salir a bailar. Y fue justamente ese parque el escenario del amorío de mis abuelos maternos, ahí se conocieron, ahí se *pololearon*, y quizás ahí decidieron irse a vivir juntos al conventillo en el Barrio Matadero-Franklin en donde nacería su primer hijo en 1962. Es curioso, entroncando fechas, es probable que Munizaga haya visto a mis abuelos, que ellos hayan sido su objeto de estudio, entonces cuando leo a Munizaga leo también parte de mi historia familiar, y con ello, Munizaga quizás sin pretenderlo, desarrolló una investigación etnográfica que hoy no es utilizada tanto por su valor interpretativo, sino por su alcance como registro, como documento histórico. Y es un documento particular porque, como pocos, releva una cotidianidad obnubilada en el retrato oficial de la urbe del siglo XX. Acá son los indios tomándose un parque público para enamorarse, para compartir y, desde allí, forjar aquello que se ha denominado la “diáspora mapuche”.

El concepto diáspora es complejo y utilizado indistintamente, y no estoy en condiciones para desarrollar un derrotero por todas las posibles referencias bibliográficas, pero aun así digamos un par de cuestiones para situarnos. Como primera cosa diríamos que no todo proceso migratorio conlleva la generación de una diáspora, entonces, ¿por qué la migración mapuche en Santiago puede tipificarse como un fenómeno diaspórico? Para nuestros efectos nos valdremos de cuatro dimensiones. En primer término, y regidos por la etimología de la palabra, la diáspora es el efecto colectivo de una “dispersión desde un desde” que, en nuestro caso, sería *Ngülumapu*. Además, habría que agregar que no toda dispersión surge de similares circunstancias, un viaje ocasional que deviene en residencia más o menos definitiva no puede ser catalogado necesariamente como diaspórico, en la medida que la constitución de una diáspora conlleva un origen radical, en tanto no se viaja a otro lugar como recreación, sino como escape de la precariedad laboral, de una guerra o del colonialismo. En este sentido los desplazamientos mapuche desde el siglo XVI al XVIII tendrían, al igual que los surgidos durante el XIX y el XX, una connotación diaspórica, como lo plantea Ezequiel Catepillan (2015), pero ocurre que el concepto en su desarrollo por las ciencias sociales ha tenido unos cuantos enriquecimientos y delimitaciones. Habría que agregar que, además de las circunstancias de la emigración, es importante preguntarse por la llegada y el asentamiento en los lugares de destino, es decir, tal como señala Grimson, es vital volver sobre los “sentimiento de pertenencia o identificación” generados por los migrantes, y así evitar otorgar una identidad diaspórica a todo proceso migratorio en tanto implicaría una esencialización de los

procesos de desplazamiento espacial (2011: 143). En ese sentido, cuando se habla de diáspora para comprender los desplazamientos mapuche previos a la ocupación de *Ngüllumapu* por el Estado chileno, no se sitúa la problemática en los procesos de identificación colectiva. Es decir, es cierto, la dispersión mapuche no comienza en el siglo XX, sino que, por el contrario, podemos ver fenómenos de desplazamiento, muchos de ellos producto de la esclavitud mapuche, desde los tempranos años de conquista española, los cuales además de visibilizar la cuestión migratoria, nos adentran en la profundidad temporal de la inferiorización mapuche, en tanto es posible vislumbrar el origen del indio como fuerza de trabajo servil y racializada. Pero todo ello no representa hoy aquello que podríamos denominar una memoria colectiva del desarraigo. Actualmente la diáspora mapuche no reconstruye su historia desde aquellos desplazamientos previos al colonialismo chileno. Son importantes estudiarlos, sin duda, sobre todo para comprender desde dónde emerge la inferiorización mapuche, pero no es posible situar esas experiencias de dispersión en el relato colectivo contemporáneo de la diáspora mapuche, es decir, de la memoria que se construye para identificarse como tal hoy en la capital. Y hasta acá nos permite adentrarnos la pluma de Munizaga, es decir, bajo el lente del antropólogo es posible entrever el primer gesto de espacialización diaspórica de la migración mapuche en Santiago, la cual hoy compone parte fundamental del relato colectivo de nuestra dispersión. Por cierto, hay un cuarto y último elemento que dice relación con el potencial político del fenómeno diaspórico, cuestión que discutiremos en nuestro próximo capítulo. Por ahora, observemos desde Munizaga la conformación de una colectividad que se encuentra y reconoce en la ciudad.

Carolina Mera, a partir de sus investigaciones sobre la diáspora coreana en América Latina, ha señalado la existencia de un “espacio metafórico”, por fuera del territorio simbólico de origen, “conformado por una red de lugares donde se encuentran las comunidades de la diáspora” (2011). Este “espacio metafórico”, que tiene anclajes territoriales concretos, nos permite observar una doble dinámica. Por un lado, nos sitúa en los procesos de identificación colectiva de un *nosotros*, pero también problematiza aquel *nosotros* como una homogeneidad cultural, en la medida que todo proceso de construcción de un “espacio metafórico” es particular, es decir, cada proceso de identificación es histórico, atravesado no solo por las circunstancias del desplazamiento, sino por las construcciones culturales presentes en los espacios de radicación. Esto último es vital sobre todo en la dimensión política que veremos en el próximo capítulo, ya que enclava la heterogeneidad en sectores que agencian políticamente desde una cultura presentada desde el “esencialismo estratégico” como homogénea y sustancial.

Pues bien, dicho esto, digamos que el primer espacio metafórico de la diáspora mapuche, o al

menos el más claro y sonante, fue justamente el parque Quinta Normal. Munizaga señala:

“Existe aquí en el corazón de la ciudad de Santiago un parque de uso público que denominaremos “EL JARDÍN”. En ese lugar, fácilmente accesible por todos los medios de locomoción, se reúnen numerosos araucanos, todos los domingos, especialmente en las tardes, empezando las reuniones alrededor de las 15 horas, y terminando al anochecer. A veces se encuentran allí 300 ó 400 araucanos que se pasean, conversan o frecuentan algunos negocios de bebidas refrescantes del mismo lugar” (1961: 29-30)

Allí se comenzó a visibilizar los primeros gestos de espacialización mapuche en la ciudad, expresados, sobre todo, mediante una micropolítica festiva y amorosa, sin la grandilocuencia del discurso político. Acá nuestros abuelos y padres se reunían para pasear y bailar y, porque no, para encontrar el amor, aunque también lo hacían para conversar sobre datos laborales, sueldos y patrones, además de dar el recibimiento a los recién llegados del sur. Por cierto, estas cotidianidades igualmente eran intervenidas por las organizaciones mapuche de la época, quienes seguramente veían en el parque un espacio propicio para alentar a la participación de los jóvenes migrantes. Todo esto es posible de observar desde las letras de un informante de Munizaga, solo nombrado como L.A., un joven estudiante mapuche de 5° año de Humanidades quien, siempre desde la subalternidad escritural, entrega elementos fundamentales para comprender las intenciones de aquellos encuentros dominicales:

“Para los mapuches del Sur, tanto hombres como mujeres, “El Jardín” tiene mucha importancia: Día Domingo, como día de descanso, se juntan para conversar asuntos comunes, personajes y además *relaciones de amistades amorosas* de los jóvenes mapuches. Conversaciones generales sobre trabajos, sueldos y tratos con sus patrones. Invitaciones para elegir padrinos y testigos si se casa uno de ellos. Si hay algunas organizaciones de orden político, se cita a los miembros y partidarios y se trata de conquistar a otros. Hombre o mujer recién llegado a la capital es presentado, a otros más antiguos, para conseguir ocupaciones, con lo cual éste quedará muy agradecido. Luego se le invita a un bar o a una pensión y se le aconseja cómo debe actuar en sus trabajos e indicarle las direcciones de otros parientes” (1961: 34-35)

Hay que señalar que Munizaga establece una diferencia al interior de la sociedad mapuche en Santiago entre *letrados* y *no educados*, siendo los primeros, según él, los más proclives en generar una “consciencia de grupo” mediante asociaciones formales y voluntarias; los segundos, en cambio, desarrollarían mecanismos informales, aunque ellos igualmente alentarían la formación y madurez de una “consciencia étnica”. Es curioso que a pesar de esta distinción que apocaba el rol de los mapuche *no educados* en relación a los *letrados* si de formación de consciencia colectiva se trata, Munizaga igualmente haya puesto su foco sobre las reuniones en la Quinta Normal, expresión justamente de los “mecanismos informales de la transición mapuche”. Y es que, más allá de la novedad de la escena, aquellos domingos de encuentros mapuche fueron para el perspicaz antropólogo el escenario idóneo

para la construcción de un *nosotros* que superara el extrañamiento dejado por el proceso migratorio. El mismo Munizaga señala:

“Nuestros migrantes indígenas tienen la posibilidad de forjarse una identidad personal dentro de tales grupos, en el proceso de confrontación con las *alternativas accesibles* que en el seno de los grupos se ofrecen. Y, cuentan también, dentro de estos mismos grupos, con el conjunto de individuos que pueden reconocer o aprobar sus *individualidades*. Un reconocimiento de esta clase por parte de la sociedad urbana e impersonal sería ilusorio, sobre todo en la forma permanente y reiterada en que ellos pueden obtener dicho reconocimiento dentro de tales *círculos informales* de base étnica. En cambio, los *educados* indígenas, no tan vinculados estrechamente a tales mecanismos informales pueden carecer del escenario apropiado y de los espectadores necesarios para 'reconocer' y medir su propia *identidad* personal, en la gran urbe” (1961: 41)

Es que el nosotros migrante, como plantea Said (1998), se constituye precisamente en la experiencia de extrañamiento, aquel lugar de impresión, indefinible, ni acá ni allá; aquel *allá* aprehensible mediante la memoria, el *acá* vivido en el cotidiano. En este sentido, el *acá* cotidiano mapuche era vivido, como hemos visto, desde una jerarquía socio-racial que los inferiorizaba, entonces no parece tan descabellada la posibilidad de reunión de un *nosotros* igualado en la biografía histórica. Y, de este modo, en últimas no son los rasgos, la lengua, el fenotipo o la vestimenta lo que permitió el encuentro y la identificación colectiva, sino fue una historia compartida. Aquel *nosotros* constructor de un espacio mapuche en la ciudad, del primer espacio metafórico mapuche de la capital, nos permite hablar de una diáspora en la medida que se comparte un desplazamiento devenido de un proceso histórico colonial y, aún más, porque se construyeron, sin pretensiones de resistencia cultural, redes y relaciones que se expresaron espacialmente en la Quinta Normal, el cual operó, finalmente, como el escenario en donde se fortalecieron procesos de identificación bajo el aparente silencio de una micropolítica amorosa, laboral y festiva. Ese proceso de toma del espacio público es hoy parte de la memoria mapuche de la diáspora santiaguina y, es más, como veremos en el próximo capítulo, la Quinta Normal es hoy, como continuidad de los primeros andares y apropiaciones urbanas, unos de los espacios fundamentales en el desarrollo de actividades de carácter político mapuche en Santiago.

La Quinta Normal, en aquellos domingos de descansos laborales, fue el lugar en donde se construyó no la imitación bastarda del sur, nadie pretendía replicar rasgos culturales, quizás sí, los más osados, cruzaban palabras en *mapudungun*, pero no era un enclave clonado del territorio comunitario, sino que era, de manera más clara y más compleja, aquel espacio metafórico que constituía un *nosotros* en el desarraigo. La orfandad dejada por la dispersión fue contrarrestada por encuentros que intervenían el espacio público urbano mediante una agencia amorosa que logró construir parejas y familias

mapuche en la ciudad. Allí mismo era posible encontrar algún trabajo, enterarse de vacantes en alguna panadería o casa particular, fortaleciendo solidaridades que se sostenían en la identificación colectiva. Ahora bien, nadie se andaba midiendo rasgos culturales, es más, según Munizaga eran mal vistos aquellos que corporizaban gestos que denotaran su procedencia mapuche. Esto, sobre todo, era posible de rastrear en los locales de baile ubicados en las cercanías de la Quinta Normal. Allí, bajo las sonoridades de la guaracha, el porro, la cumbia y el son, los jóvenes migrantes mapuche intentaban mostrar sus talentos a aquellas morenas de sus ilusiones, así al menos me imagino a mi fallecido abuelo, amante de los sonidos colombianos y caribeños. Y en esos momentos un recién llegado movía sus pies como *purruqueando*, pasitos cortos como saltando, y la concurrencia se reía. Otra informante, esta vez una joven mapuche, le comenta a Munizaga: “...Algunas veces algunos mapuches, recién llegados, bailan como en el guillatún (...). Bailan como en el Sur. A veces los otros se ríen y dicen que estos recién llegados están “bailando en mapuche”. Después de un tiempo cambian” (1961: 39). El silencio en los espacios laborales, aquel mimetismo como forma de control y como agencia micropolítica, operaba también para disciplinar el cuerpo de los *recién llegados*. Acá, otra vez, nos enfrentamos a la complejidad que presenta lo cotidiano como cristalización de fuerzas en pugna. ¿Cómo reflexionar sobre aquellas risas por *bailar como mapuche* esgrimidas por otros mapuche que seguramente no hace mucho bailaban de la misma forma? ¿Acaso es prueba irrefutable de lo que el temprano Fanon llamó *pieles negras, máscaras blancas*, es decir, aquellas actitudes interiorizadas del colonialismo mediante el cual se forjaba la autonegación? ¿O, tal vez, es posible ver en aquellos gestos formas de agenciamiento que permiten a quien ríe instalarse, dentro de las escalas de jerarquías cotidianas, por sobre quien está haciendo el “ridículo”, y así, por ejemplo, estar más cerca de una posible conquista amorosa? ¿O, por el contrario, todo esto revela una estrategia que busca mediante el acomodamiento intentar pasar desapercibido y, con ello, desplazarse del estigma que castiga?

Todas estas posibles preguntas conllevan un problema teórico irresoluble en tanto no se adscriba a la posibilidad de habitar la contradicción, de pensar que efectivamente existen dialécticas sin síntesis. Silvia Rivera Cusicanqui, rescatando un vocablo Aymara, ha propuesto la noción de *chi'ixi* para pensar al “indio manchado de blanco, transculturado de un modo agónico, ambivalente y revoltoso” (2011: 195). El *mapudungun*, por su parte, tiene el concepto *champurria* para referirse a la idea de mezclado, heterogéneo, mixto, pero la mayoría de las veces se refiere, si de personas se trata, a la “mezcla sanguínea”, es decir, cuando alguien proviene de una madre/padre mapuche y de una madre/padre *winka*. Solo durante los últimos años se ha potenciado el vocablo *champurria* para pensar aquellas historias que no se inscriben en el relato oficial mapuche, como es justamente las biografías de los

migrantes y residentes mapuche en Santiago. Más bien la palabra largamente utilizada desde la misma “sociedad mapuche tradicional” para caracterizar a aquellos que se instalaron y aprehendieron las costumbres capitalinas, como no “bailar como mapuche”, fue el de *awinkamiento* que, en últimas, tiene el mismo sentido que la idea de *pieles negras, máscaras blancas*. Acá lo *winka* funciona como la otredad opresora, conquistando incluso los modos de ser mapuche, corporizando en el cuerpo del “indio” el ethos colonial. Colonialismo internalizado lo llama Hector Nahuelpan. Ahora bien, la idea de lo *awinkao* conlleva un esencialismo que no permite observar y poner en valor las múltiples historias que construyó precisamente el desgarro colonial. Hablar de *awinkao* tiene como condición primaria la existencia de un mapuche puro. Sobre todo esto ya volveremos. Pero digamos que desde esta reflexión es posible pensar la sociedad mapuche migrante, y desde ella todo el pueblo mapuche, como habitantes y reproductores de espacios territoriales y corporales abigarrados, entonces, aquel *nosotros* nunca está delimitado por rasgos definidos, sino por identificaciones que se encuentran en una historia en común que ha sedimentado significaciones en un marco repleto de conflictos, negociaciones, acomodamientos y resistencias. En últimas, aquella risa burlona por “bailar como mapuche” se da en un escenario conflictivo que necesita una serie de sentidos históricamente aprendidos por la colectividad; solo basta decir que un forastero del “espacio metafórico” de la diáspora mapuche en Santiago no hubiese logrado nunca captar por sus propios medios el origen de las risas.

Con todo, la Quinta Normal durante los 60' se convirtió en un espacio de sociabilidad mapuche que comenzó a edificar un *nosotros* en condición de desarraigo, pero no desde una construcción discursiva con fines políticos institucionales, sino bajo la necesidad apremiante del trabajo, de hacerse de redes en la capital y, por supuesto, de entretenerse con los suyos. Un referente fundamental del movimiento político mapuche en Santiago durante los 90' fue el Lonko Wenceslao Paillal, de quien ya hablaremos con un poco más de detención, el cual recuerda así sus salidas dominicales a la Quinta Normal de su juventud:

“Se trabajaba todos los días menos los días domingo; ese día nos gustaba mucho ir a la Quinta, eran muy quinteros los mapuche, todos los mapuche eran quinteros. De la casa a Quinta Normal, eso era lo primero, Quinta Normal. Y salíamos porque había mucha gente conocida, del sur, mapuche, ahí era la reunión. No era cosa de pasar, conversar y la pilsen; después pasábamos por San Pablo con Matucana y era reírse, entretenerse, nada más y todas las semanas lo mismo, como éramos tantos pajalinos aquí” (citado en Chambeaux y Pavez, 2004)

En fin, en la Quinta Normal se desarrolló la primera experiencia de espacialización mapuche en la capital. Si bien es posible rastrear diversos tipos de organización, desde plataformas políticas hasta de beneficencia, desde los años 30', es solo durante los 60' que el espacio urbano se ve intervenido

colectivamente, y desde la cotidianidad, por los tránsitos mapuche. Es acá donde comienza a surgir un proceso de identificación que, quizás sin pretenderlo, resistía y negociaba las experiencias dejadas por el desarraigo y el racismo. Esto, y como reflexión entre paréntesis, nos permite pensar las diversas dinámicas de agrupamiento y colectivización de las personas y pueblos racializados en contextos urbanos. No siempre es posible detectar “guetos étnicos”, a modo del cinturón negro o el cinturón rojo en Estados Unidos y Francia respectivamente, sino que es fundamental percatarse como la ciudad entera se encuentra cruzada por formas de estigmatización y apropiación en permanente conflictividad. Un parque público puede devenir, como vemos, en un lugar producido por migrantes racializados para el encuentro benéfico y festivo que fortifica, sin pretenderlo necesariamente, una identificación colectiva no restringida a rasgos culturales petrificados, sino abierta a las dinámicas transformadoras de la urbe. La petrificación, como veremos, ha tenido su aparición durante los 90' y 2000 desde el desarrollo de un movimiento mapuche con definidos tintes étnicos. Durante los 60' y los 70' la identificación colectiva mapuche en Santiago no se sustentaba en criterios definibles, quizás la nula injerencia de los rasgos culturales como forma de agenciamiento hacían innecesaria una performatividad etnicista, tal como encontramos hoy en la capital. Es más, remarcar el cuerpo, en aquel contexto desfavorable no era opción. Recordemos que las experiencias migratorias mapuche iban acompañadas por una memoria que desempolvaba el dolor, que ponía en evidencia aquello que hemos llamada continuidad colonial. Así, pasar desapercibidos era una forma de sortear el estigma del indio dentro de una configuración cultural altamente racializadora como era, y es, la ciudad de Santiago. Ambas cuestiones, la creación de un espacio metafórico colectivo y los acomodamientos corporales para pasar desapercibido, generaron un proceso de identificación caracterizado por una solidaridad constructora de redes laborales, festivas, familiares y amorosas sustentadas en una biografía común, en una historia compartida, pero que no se escenificaba étnicamente. Nada mejor para ello que las fotografías que el propio Munizaga tomó a hombres y mujeres mapuche en la Quinta Normal:

Imagen 10. ¿Piel Negra, Mascaras Blancas? Como dijo Mario Moreno Cantinflas: "Ni lo uno, ni lo otro. Sino todo lo contrario". Es cierto, de rasgos culturales nada. Pero tampoco nada de awinkamiento. Para observar estas fotos y ver en ellas parte de las historias mapuche debemos desmarcarnos de esencialismos petrificadores. Es vital volver sobre nuestras historias bajo la posibilidad ch'ixi, serpenteando por las ramas de lo champurreado. La Quinta Normal, nuestro primer espacio metafórico mapuche en la ciudad, donde se cocinaba, sin saberlo, lo mapurbe.



Racismo en la periferia

Para fines de los 50' del siglo pasado el tema habitacional asomaba como crisis. Según el historiador Mario Garcés, y basado en el Primer Censo de Vivienda del año 1952, del millón y medio de habitantes en Santiago, más de medio millón vivía en piezas, conventillos, poblaciones callampas o chozas. La problemática de la falta de vivienda, derivada tanto de un proceso migratorio campo-ciudad de características precarias como de una ciudad históricamente negada para los sectores empobrecidos, magullaba las vidas de sectores que, cada vez más conscientes del origen de su precarización, comenzaron a exigir y construir una ciudad por fuera de los márgenes de la ciudad propia. Es acá cuando la ciudad va adquiriendo una fisionomía más extendida, convirtiendo a Santiago en una urbe producida espacialmente por los sectores populares. De esta forma, durante la década de los 60' se impugnó organizadamente la formación urbana de Vicuña Mackenna, en donde los pobres no tenían cabida más que en aquel aduar africano infectado e insalubre. El movimiento de pobladores, emergido

material y simbólicamente en 1957 por medio de una protesta social que devino, luego de la nula respuesta institucional, en la “toma de terreno” que dio origen a la Población La Victoria, no solo permitió dar una respuesta a la falta de vivienda, sino que construyó en el proceso otra forma de habitar la ciudad. En este sentido el historiador Mario Garcés señala:

“Sostengo, con gran convicción, que si se observa históricamente, los pobladores fueron protagonistas, desde fines de los cincuentas hasta los primeros años de los setenta, de un movimiento social exitoso que transformó por completo la ciudad de Santiago y le dio a sus protagonistas una nueva posición ya no solo en la ciudad sino que más ampliamente en la sociedad” (2002: 10)

El *Cairo infecto* siempre bárbaro e contaminado material y espiritualmente, profundamente negado en la construcción de la ciudad propia, adquiriría su lugar en la trama urbana por intermedio de un movimiento de pobladores que modificó material y simbólicamente las formas y lugares que adopta la residencia y movilidad de los sectores populares en la ciudad. De alguna manera, y sumado a lo anterior, la “huelga de la chaucha” del año 1957 en Santiago, suscitada por un aumento del precio de la locomoción colectiva, también se encuentra en este desarrollo histórico como un hito fundamental, en tanto, además de activar una politización por fuera de las militancias tradicionales que acompañaría las luchas populares hasta el golpe de Estado 1973, fue una expresión que permite reflexionar sobre la “toma de terreno” como un fenómeno que supera la necesidad residencial, sino que se revela también como una impugnación de la trama segregadora. Pues, miles de trabajadores y estudiantes, probablemente habitantes de las zonas de segregación, tomándose el centro de la ciudad, levantando barricadas, deteniendo microbuses, enfrentándose a las fuerzas policiales, no puede leerse como un gesto político etéreo, sino que, como cualquier expresión humana, es importante detenerse en la espacialización de la actividad colectiva, y preguntarse en últimas ¿cómo aquella huelga/mitin/marcha intervino el espacio construido?

Por cierto, a todo esto hay que dotarlo de matices. Los sectores condecorados que habitaban aquella ciudad propia de Vicuña Mackenna como territorio de privilegio, ya para la mitad del siglo XX, como comenté en el anterior capítulo, habían comenzado su desplazamiento espacial. Aun así, aquella zona mantenía, y mantiene, la estela simbólica del poder aristocrático. Allí justamente se concretó el ideario nacional de la oligarquía criolla, allí están los principales museos, las principales oficinas públicas, las principales plazas que celebran mediante monumentos y esfinges la historia patria, allí está La Moneda, la Universidad de Chile, la Universidad Católica, la Biblioteca Nacional, el Museo de Bellas Artes, el Cerro Santa Lucía, la Alameda de las Delicias; todo allí nos recuerda la historia de los prohombres de la patria. Entonces, es cierto, la irrupción colectiva y política de los sectores populares

en la ciudad propia se desarrolla sin la presencia de las familias burguesas y oligarcas de la capital, pero sí se impugna mediante la masividad popular en las calles la hegemonía del centro simbólico de la ciudad. En últimas, las concentraciones en la Alameda en apoyo al gobierno de la Unidad Popular, comandado por Salvador Allende, expresan también este gesto que interviene el imaginario de la ciudad propia.

En fin, lo que quiero decir es que en todo este proceso la población mapuche no fue ajena. Estuvo en las tomas de terreno, estuvo en la marcha y la protesta, en esa construcción popular que modificó las formas de habitar la ciudad. Por cierto, no estuvo desde una identificación indígena, sino que fue parte de los miles de sin casa en busca de un techo propio. Fue parte del sindicalismo en diversas áreas de la producción. También comenzó a participar en los clubes deportivos. Las quintas de recreo, los bares del mundo popular, también fueron visitadas por la población mapuche. En definitiva, como señala Felipe Curivil, existió una apropiación mapuche en Santiago de las estructuras organizativas de los sectores populares, “generándose nuevas prácticas de asociatividad, distintas a la tradición rural” (2012: 187).

De alguna manera la intervención dominical mapuche en la Quinta Normal es la expresión más evidente de todo esto, en la medida que existe un ejercicio cotidiano que actúa modificando los sentidos e imaginarios de un espacio, apropiándose y fracturando desde la inocencia del paseo un territorio en donde lo indio no fue pensado como referencia. Pues, aquella inocente salida dominical, común en los andares juveniles del mundo popular de mitad del siglo XX, es pensada hoy como parte formativa, iniciática, de la memoria mapuche en la ciudad. Es aquella apropiación, desde la micropolítica de la sobrevivencia, la que hoy se vuelca como movilizadora de un *nosotros*. Es aquella asociatividad cotidiana que despunta en diversos relatos contemporáneos como la prueba de un encuentro diaspórico que fortalece la idea de una identificación común. Es la construcción en la memoria de nuestro espacio metafórico, de nuestra primera espacialización en la ciudad.

Aquella concentración de solidaridades y amores, al comenzar las luchas por la casa propia, se comenzaron a desvanecer. La Quinta Normal, como lugar de encuentro, no logró ser el escenario para la generación de una colectividad mapuche que luchara por un techo. Aquí se hace evidente por negación aquello de que la sociedad mapuche entre las décadas de 1950 y 1980 se apropió de los métodos de asociatividad del mundo popular en Santiago, es decir, no se constituyeron barrios mapuche, no es posible hablar de un gueto étnico al modo neoyorquino, sino que lo mapuche se sumergió en las poblaciones obreras que el propio movimiento de pobladores iba constituyendo. Entonces, ¿la población mapuche inmigrante participó en la construcción urbana por abajo que

impugnó la ciudad propia de Vicuña Mackenna? Sin duda, pero lo hizo, tal como hablamos más arriba, desde la mimetización, adoptando la apariencia del entorno, intentando pasar desapercibido, silenciando sus biografías, sus andares, nuestro *mapudungun*. Aunque claro, las marcas que categorizan, los estigmas que fortifican jerarquías socio-raciales, no son fáciles de camuflar, aún más cuando el apellido aparece como título antinobiliario o cuando el rostro avisa la morenidad india, entonces ocurre lo sintomático del racismo en toda la sociedad, dando cuenta de la camaradería interclasista si se trata de marcar los cuerpos indios, negros, inferiorizados. Es que pareciese que la pobreza no hiere tanto si hay alguien que además de ser pobre es indio, pareciese que esto fuese un salvavidas en las aguas turbias de la pobreza, un pequeño respiro que permite al *roto chileno* zafarse del último eslabón.

Por cierto, aquellas vidas inferiorizadas mediante la otredad no siempre han sido mapuche. La identidad nacional criolla, aquella patria decimonónica que aún nos persigue, fue una formación desde la élite que se fortificó, además de otros instrumentos más sofisticados, mediante la guerra. En Chile las guerras formadoras del ideal nacional popular fueron contra Perú y Bolivia, ahí se forjó entre el fuego de bayonetas el representante plebeyo de la patria oligarca. El *roto chileno*, hoy vanagloriado por la patrimonialización multicultural, es la identificación que desde mediados del siglo XIX se desarrolló para atraer a las masas populares a supuestas guerras de carácter nacional, cuando hoy sabemos que no fueron más que confrontaciones por el control territorial de zonas repletas del oro blanco, el salitre, tan apetecido hasta las primeras décadas del siglo XX. Ese *roto chileno* se pensó no indio, es más, sus guerras formadoras fueron contra dos naciones de clara influencia india, así, no se luchaba solo contra el enemigo nacional, sino que contra la inferioridad racial. Y es curioso, todo esto revela lo problemático de las jerarquías socio-raciales en tanto el *roto* es aquel connacional del oligarca, aunque siempre en condición de peón, de inquilino, de campesino o de obrero segregado por los estigmas de la pobreza, y este, a su vez, como salvación, redime su inferioridad mediante su desmarque de lo indio. Allí tiene su pequeña bienaventuranza. Entonces, en esa profundidad histórica se cocinó la supuesta superioridad chilena frente al vecino tan indio del Perú y Bolivia, y quizás ahí también surge el origen de apocamiento frente a la argentinidad, aparentemente tan europea. Esto último, como trauma de la chilenidad, solo comenzó a superarse aquel 2001 cuando por televisión se mostraba hasta la saciedad a cientos de argentinos que, sumidos en una profunda crisis económica, se lanzaban a saquear supermercados y camiones, y eso, contra toda hermandad latinoamericana, fue celebrado como triunfo por aquella chilenidad que siempre se pensó superior al peruano y al boliviano, pero secretamente inferior al argentino. En este sentido, la frase “argentino muerto de hambre” constantemente esgrimida

es más que elocuente para reflexionar cómo las marcas de superioridad/inferioridad, que permiten la reproducción del racismo, no solo están condicionadas a rasgos biológicos o culturalmente naturalizados, sino que las coyunturas y procesos de empobrecimiento material permiten también marcar cuerpos y pueblos como inferiores en la escala de jerarquías. Pues bien, todo esto problematiza los procesos de racialización, en tanto no posible comprender el racismo como una construcción desde arriba hacia abajo en la escala socioeconómica, ni tan poco únicamente reproducida desde un lugar de privilegio absoluto. En últimas, el racismo también es observable, dada su dimensión total y porosa, en los territorios de segregación mediante aquello que Albert Memmi ha denominado el “racismo del desposeído” (2010 [1982]).

*

Los territorios urbanos de la periferia santiaguina, contruidos mediante tomas de terreno, operaciones sitio y autoconstrucción, expandieron la ciudad, dotándola de una prolongación que modificó los circuitos de conectividad, los espacios residenciales y las zonas de control estatal, es decir, fracturó los límites formales de la ciudad propia. El movimiento de pobladores obligó, en su búsqueda por una vivienda digna, a expandir la ciudad. Por cierto, la precariedad era una marca indeleble, en ese arrojito por abrir la ciudad, por conquistar el legítimo derecho de utilizarla, quizás la pobreza era la característica condensadora. Todos se encontraban allí, aunque claro, unos más y otros menos; en estas circunstancias tener un baño conectado a la alcantarilla podría transformarse en una pequeña condecoración. Esta precariedad se llevaba como digna pobreza, pues a pesar de todo había un techo, y eso de alguna manera los reunía. Eran momentos donde el neoliberalismo y su ética de consumo como expresión de movilidad social aún no se preñaba. Todos compartían la *liebre* que los movilizaba desde la periferia al centro de la ciudad. Los niños, casi todos los niños, como gesto de hermandad poblacional, y fundamentalmente para capear el intenso calor veraniego, zambullían sus breves primaveras en los canales como si fuesen ríos, canales que llevaban el mierdal al encuentro con el Mapocho. Visto así, la imagen se asemeja a un paraíso mísero, la idea del buen salvaje pero ahora con los pobres, sin embargo no es mi intención estetizar la pobreza. Hay conflictos, y muchos. Detengámonos en uno.

Otra vez un recuerdo desde la voz ya esfumada de mi *chuchu*. En cierta ocasión, algunos pocos años después del proceso de autoconstrucción poblacional, es decir, ya instalados en los bordes de la ciudad, un problema doméstico irrumpió para siempre como triste anécdota en la memoria familiar. La

historia trata sobre tres vecinas y una pelota perdida. El conflicto es simple. La vecina A le pregunta a la vecina B por la pelota perdida de sus hijos, la vecina A estaba preocupada, conseguir un balón de fútbol en aquellos tiempos de precariedad no era fácil. La vecina B la escucha y responde: “seguro los indios la tienen”. Los indios, por cierto, eran los hijos de la vecina C. Finalmente sin mucha información sobre la pelota más que una simple sospecha de la culpabilidad de los indios, la vecina A se despidió de la vecina B. Lo que no sabía la vecina B era que la vecina A mantenía una amistad en construcción con la vecina C, por lo que en pocos días esta última se enteró de los dichos de la vecina B. La vecina C, mi abuela, fue donde la vecina B y la enfrentó. Mi fallecida abuela estaba muy enojada -según ella misma me contó- tanto por la acusación que había resultado falsa según constató al interrogar a sus hijos, mis tíos, como por aquella maldita palabra: *indio*. Es evidente que las tres vecinas conocían la carga significativa que implicaba el uso de la palabra, había y hay un universo compartido sobre como esas letras reunidas designan, marcan, hieren. Quizás, y esto en el orden de los supuestos, la vecina B esgrimió el argumento de lo indio para desmontar cualquier tipo de sospechas en su contra, y cargar la mirada sobre los hijos de la vecina C, la india. La vecina A también conoce perfectamente como aquella palabra opera como posible insulto, es por eso que no solo le pregunta por la pelota a la vecina C, sino que le cuenta sobre los dichos nefastos de la vecina B. Bueno, finalmente todo terminó en una discusión entre la vecina B y la vecina C.

Ahora, desde acá, me pregunto sobre la persistencia de aquel hecho en la memoria. ¿Qué momento y qué factor transforman un conflicto cotidiano en parte fundamental de la biografía familiar? Aquí es importante detenerse en las significaciones profundas que componen el conflicto y el contexto particular que lo permite. Para que la palabra indio tenga sentido mordaz, para que opere como estigma, es necesaria una relación constitutiva. Por un lado debe estar unido sobre vidas específicas, posibles de marcar con eficacia y, por otro, debe ser expresada, la mayoría de las veces, por sujetos ubicados por fuera del estigma racial de lo indio. Así es mayor la efectividad del insulto. La vecina B y la vecina A debían conocer la biografía de la vecina C, debían saber que era mapuche, solo así tenía operatividad la palabra indio y, por otro, tanto la vecina A como la vecina B debían desmarcarse de aquella huella segregadora. De este modo, hay todo un campo de sentido común, sustentado en posiciones y jerarquías, que permite el insulto al interior del conflicto, que recordemos se trata de una pelota extraviada. Ahora bien, el contexto también es vital. Al interior de los desposeídos han existido múltiples formas de agenciamiento que permiten ciertos desplazamientos en el esquema de jerarquías, cuestión que anteriormente ya hemos discutido, y desde ahí es posible leer la estrategia de la vecina B, es decir, impugnar lo indio le permite un posible desmarque de la sospecha. Esto último es lo central.

La utilización de la referencia racista, más allá de los posibles resultados siempre insignificantes en comparación con el racismo venido desde las élites coloniales, fue aprovechada en el campo popular como pequeña condecoración para zafarse del último eslabón. Decir indio, para la vecina B, en un contexto de sospechas y tensiones al interior de una horizontalidad encontrada en la pobreza, era la posibilidad de un pequeño triunfo que verticalizaba las relaciones y los posicionamientos identitarios.

La profundidad histórica del vocablo *indio*, sus sentidos cristalizados desde un pasado-presente colonial que siempre hiere, castiga y violenta, es lo que se esgrime en su utilización, y es precisamente aquel peso de la historia colonial lo que se cuelga en las memorias de los marcados como indios, ahí radica su persistencia en el recuerdo. Un pequeño conflicto doméstico puede transformarse en una memoria ineludible en la construcción colectiva de un nosotros racializado cuando lo indio aparece como estigma. En definitiva, es la internalización del sistema colonial y su expresión racista en nuestros cuerpos, subjetividades y memorias.

Ahora, es necesario señalar que aquel racismo de los pobres -como dice Memmi- no está sujeto a una condición epistémica de existencia del mundo popular, es decir, los sectores populares no adquieren su lugar en un antagonismo irreductible a lo indio. Esta diferencia/desigualdad opera únicamente como pequeña condecoración, es solo un salvavidas del último eslabón, tanto como la alteridad homosexual para un proletario heterosexual. No es que lo indio como antagonismo sea condición *sine qua non* de lo popular, como sí lo es del entronque socio-racial que permite sostener y legitimar una superioridad blanca-burguesa, como analizamos en nuestro capítulo anterior. En este sentido, el racismo de los desposeídos permanece en el nivel de la opinión, de la palabra dicha o, de manera disruptiva, como acto de violencia impulsiva. Solo cierto neofascismo en América Latina ha logrado construir una narrativa anti-india que penetra con casi nula masividad en miembros de los sectores populares. Aquellos actos racistas venidos desde la voz de los segregados operan como un racismo poco mordaz, tenue, con una eficacia que si bien puede magullar ciertas memorias, muy vinculadas con los recuerdos de la discriminación, no tienen su finalidad en la construcción de un sistema dividido exclusivamente entre blancos e indios, acá el racismo adquiere una dimensión particular.

Esto, por cierto, nos permite seguir reflexionando sobre la especificidad de la ciudad latinoamericana, sobre todo si pensamos en la crítica desarrollada por Sergio Caggiano y Ramiro Segura a las dos modalidades clásicas para leer la segregación: el gueto étnico y el conventillo popular, como las claras referencias para pensar la problemática ya sea en clave racial o económica, respectivamente. Frente a esto lo que proponen los autores es reflexionar sobre “las complejas y

cambiantes intersecciones de clase, género, “raza”, generación y residencia” (2014: 32). Así, la segregación es posible de leer bajo niveles en permanente tensión que definen roles y posiciones cambiantes en un esquema de jerarquías en donde es posible encontrar identificaciones comunes y compartidas en constante movimiento. De este modo podemos comprender encuentros identitarios basados en las experiencias de pobreza, pero que cruzados bajo otras posibles marcas modifican aquella primera constitución colectiva. Solo así podemos comprender aquel conflicto entre las vecinas A, B y C. Las tres tienen experiencias compartidas en aquella zona de segregación urbana, comparten el hecho de ser pobladoras y trabajadoras, allí probablemente encuentran solidaridades, si no fuese así la vecina A nunca hubiese preguntado a sus otras vecinas por la pelota extraviada, la hubiese dado por perdida inmediatamente, pero algo, un sentido común compartido, naturalizado, la motivó a preguntar por el balón, pero una categoría clasificatoria colonial, la de *indio*, fracturó aquella primera constitución colectiva, y modificó coyunturalmente el esquema segregador. Fue la interacción compleja y cambiante entre clase, género y raza lo que posibilitó que un conflicto cotidiano, como la pérdida de una pelota de fútbol, deviniera en un conflicto socio-racial.

*

Pues bien, hemos visto diversas dimensiones de las jerarquías socio-raciales que compusieron el armazón de la continuidad colonial en la ciudad de Santiago para los migrantes mapuche. También pudimos revisar algunas formas micropolíticas mapuche, poniendo énfasis en aquel mimetismo que operaba como táctica de negociación y acomodamiento a la estructura colonial. Veamos ahora, y para cerrar, como durante los 90' aquel mimetismo se comenzó a desvanecer a favor de la aparición de un movimiento mapuche en Santiago que propició acciones prácticas y discursivas de carácter público que intervinieron, ahora de manera clara y sonante, tanto la memoria oficial de la ciudad, como la memoria del cuerpo mapuche en la ciudad.

WARRIACHE Y MAPURBES PERFORANDO LA CIUDAD

Topografías conflictivas e identificación mapuche en Santiago de Chile

De memorias subterráneas a pugnas manifiestas



Imagen 11. La ciudad borrosa

Tres dimensiones y tres escenas. De fondo una ciudad borrosa, es Santiago, enero del 2016. En medio, y ya no tan borroso, una obra de teatro mapuche en el contexto del principal festival de arte escénico en Chile. Finalmente muy cerca y nada borroso, una mujer con vestimenta mapuche, quizás espectadora o participante de la obra, no sabemos, no importa. Las imágenes soportan múltiples dimensiones de la realidad y son a su vez signos lingüísticos con plena autonomía en su hablar, es decir, una imagen es una herramienta de pensamiento. Desde las imágenes se escuchan voces, pero no son necesariamente las voces de lo fotografiado, ya que las imágenes son impuras, no neutrales, su asunción como objeto visual está cruzado por diversas disposiciones discursivas, tanto de quien encuadra, como de quien goza o sufre el acto de visión. Con todo, debemos evitar el esencialismo visual (Bal, 2003), aquel que considera las imágenes como pruebas de verdad, cuando en ellas existen silencios e iluminaciones voluntarias, al igual que cuando nuestras miradas seleccionan en lo observado

alguna capa de lo aparentemente estático.

Las tres dimensiones, desde lo brumoso del fondo hasta la claridad multicolor del plano cercano, encierran dos estrategias discursivas formidables. Por un lado, plantean un ejercicio de retorno desde una urbanidad lejana y enmarañada a una claridad étnica que interviene la ciudad y, por otro, encierran un profundo valor analítico para reflexionar sobre un tipo de uso del pasado en el proceso de identificación mapuche en la ciudad.

Sobre lo primero. La imagen juega con la capacidad de desfocalizar las dimensiones de la realidad fotografiada, le otorga una esencia confusa al fondo de la escenografía escénica, pero sabemos que es la ciudad de Santiago, son edificios que por la capacidad del lente son presentados como ininteligibles. Pero insisto, sabemos que es Santiago. Fue la presentación de una obra de teatro mapuche dirigida por el coreógrafo samoano Lemi Ponifasio y el actor mapuche Roberto Cayuqueo, y fue desarrollada en una explanada casi en la cumbre del Cerro Santa Lucía, el mismo peñasco hermoñado por Vicuña Mackenna. En la imagen se conjuga entonces un movimiento de intervención y borrado de la ciudad, que es una de las posibles tácticas metafóricas de la acción mapuche en la urbe, es decir, hacerla desvanecer como escenario. Pero lo que nos interesa acá es más bien reflexionar sobre los usos conflictivos del espacio urbano por parte del movimiento mapuche; para ello no es posible tachar la ciudad, sino más bien comprender su connotación colonial, estructurada por un racismo que segrega, que construye una ciudad propia trazada por la negación o aceptación despolitizada del otro, y desde esa lectura se interviene en la medida de que se le considera como un territorio conflictivo, en disputa, posible de intervenir trastocando la memoria oficial de la ciudad. Entonces, no se trata necesariamente de borrarla, de hacerla brumosa tal como la imagen busca presentarla, sino más bien de conflictuar aquella memoria aristocrática de la ciudad propia, en últimas, tal como la obra buscaba hacerlo, cuestión no posible de apreciar en la imagen, lo que habla precisamente de las distancias posibles entre imagen fotográfica y realidad fotografiada. Se trata de percibir topografías conflictivas, espacios surcados por significaciones sedimentados, sentidos contrahegemónicos y relaciones de poder.

Sobre la segunda estrategia discursiva de la imagen. Así como es posible observar tres dimensiones de la realidad en la fotografía, es factible avizorar tres escenas de la obra. Primero, al fondo y aún borroso, se encuentra una mujer mayor aparentemente tocando el *kultrun*, se encuentra sentada, mirando la escena central. En medio y menos confuso, se ve una joven, quizás desnuda, tirada en el suelo, probablemente cansada, herida o muerta, y sobre ella un muchacho realizando algún gesto de salvación o pésame, u otra acción que revela cierta complicidad. Al fin, como primer plano, una mujer mapuche de espalda mirando la escena central. Acá hay un movimiento interesante. Existe en

primer término un pasado mapuche borroso e invariable representado por la *papay*, es decir, a pesar de ser confuso contiene aquella tradición que sustenta un origen inmutable, todo ello representado por el *kultrun*, el cual se materializa como “rasgo cultural” sin tiempo, siempre permanente. En nuestro primer plano también habita aquella invariabilidad, pero acá desde la claridad de un presente sin rostro, es la vestimenta de una *papay* la que otorga lugar de enunciación, una supuesta esencia que sobrepasa las biografías personales, un pasado que habita en el cuerpo de los abuelos vivos de manera invariable. La tradición, con ello, habita tanto aquel pasado borroso, como el presente sin rostro, es decir, es una tradición pasiva en tanto no se modifica en el devenir del tiempo, aunque activa cuando observa de manera vigilante los procesos actuales. En últimas, ese pasado interviene, pero no es intervenido. Es allí, en ese pretérito de nostalgias no vividas, donde se funde el ejercicio de vitalidad de las generaciones contemporáneas. La escena central, la que otorga movimiento a la imagen, aquella de jóvenes debatiéndose entre la frágil desnudez de un fracaso y la reluciente posibilidad del renacer, se encuentran siempre observados por los antiguos lejanos y cercanos, muertos y vivos, poseedores de una esencia inmóvil, capaz de subvertir incluso la urbanidad que con su presencia se vuelve tenue, borrosa, distante.

Por cierto, aquel uso del pasado, aquel ejercicio de memoria mapuche que selecciona lo recordado como referencia identitaria desde una visión ancestralista, es una de las posibilidades para traer aquellos cuerpos antiguos a la constitución actual de la identidad. Ya veremos esto con mayor detención. Por ahora lo que interesa señalar es la variación del quehacer mapuche en Santiago desde una micropolítica de carácter subterránea a una política declarativa, manifiesta y evidente, caracterizada por la aparición pública de un cuerpo mapuche que interviene la ciudad como territorio político, y que en aquella acción manifiesta su propia construcción conflictiva.

La modificación desde lo micropolítico a lo político en Santiago está enmarcado en un desarrollo mayor: el movimiento mapuche surgido desde la década de los 80'. Sin duda la configuración de elementos programáticos y la creación de una identidad común basada en la idea de pueblo, se entroncó con las historias particulares de las familias mapuche en la ciudad, con ello, la emergencia de un ideario mapuche expresado en procesos organizativos, que ha ido mutando en permanente contradicción desde lo étnico a lo nacional, influyó de manera directa para generar un salto cualitativo desde una agencia subterránea a una agencia pública con perspectivas de poder. Ahora bien, una posible diferenciación entre lo micropolítico y lo político no es solo una cuestión de escala, no es únicamente el radio de influencia de la agencia subalterna lo que define el desajuste, desde lo subterráneo a lo público, sino que se ubica en el centro del debate sobre el poder y la hegemonía.

Gramsci plantea una divergencia en los procesos políticos subalternos que es crucial para apuntalar un posible triunfo popular, aquella escisión es expresada en *Espontaneidad y dirección consciente* del año 1931. En aquel texto, el dirigente italiano señala la necesidad de dotar de dirección a los procesos que “espontáneamente” surgen de las franjas subalternas, ello no quiere decir que aquella espontaneidad no tenga su desarrollo histórico particular, contradicciones sociales y sentidos comunes que posibilitan su emergencia, sino más bien subraya el sentido corporativo y de sobrevivencia de aquellas acciones, sin una dirección que sostenga una crítica certera al poder burgués. En este sentido, para Gramsci, es vital el papel que juegan los intelectuales para crear una dirección con una mirada transformadora; por cierto, para él los intelectuales no son los académicos o los escritores, sino todos aquellos que logran organizar consensos e influir por tanto en la lucha por las significaciones compartidas. Los intelectuales, los organizadores de cultura, en las clases subalternas solo pueden operar para el triunfo de manera organizada, es así que para Gramsci es el partido el intelectual colectivo, aquel que logra generar consensos internos para superar las acciones de sobrevivencia y afianzar golpes certeros a la clase dominante, con el fin de constituirse ella en clase hegemónica.

En Santiago, durante décadas existió una agencia mapuche subterránea, que definimos desde Nahualpan como micropolítica, y que cuando buscó participar lo hizo desde las orgánicas que el movimiento popular chileno había levantado, de este modo fueron los partidos, sindicatos, clubes deportivos y organizaciones de pobladores, los espacios que la migración mapuche utilizó, fueron sus lugares de organización y agencia. Pero ocurre que desde los 80', mediante la aparición de diversas orgánicas mapuche, con claro contenido etnicista en un primer momento, surgió un nuevo intelectual colectivo que construyó un sentido común identitario, que le dio una renovada dirección al quehacer mapuche en la ciudad. Precisamente, fue en aquel momento cuando aquella agencia micropolítica de carácter cotidiano, y aquella participación en las organizaciones populares, fue mutando hacia la construcción de formas organizativas pensadas desde la diversidad cultural. Ello, por cierto, ya lo analizaremos, trajo consigo un cierto cerramiento culturalista que cosificó en rasgos discretos lo pensado como mapuche, pero fue lo que justamente permitió construir un primer sentido común aglutinador: una unidad basada en una historia común de despojos e inferiorizaciones que se buscaba redimir por medio de la recuperación de lo negado. Esto es lo central del salto de lo micropolítico a lo político, construir bajo una dirección consciente, las organizaciones mapuche como intelectuales colectivos, una narrativa histórica que busca superar la condición colonial. No es de nuestro alcance el devenir de aquellas organizaciones, lo cual puede ser consultado en una amplia bibliografía (Pairicán, 2014; José Marimán, 2012), pero sin duda ellas han tenido un papel fundamental en la construcción

política de una identidad común. Ahora bien, lo interesante es que aquellas organizaciones fundamentan su discursividad en la redención de los vencidos. Acá, otra vez, el cuerpo del antiguo funciona como soporte del relato, es decir, son las experiencias del dolor y las agencias micropolíticas desarrolladas durante el siglo XX las que dan sustento narrativo al proyecto político. Así lo explica Nahuelpan:

“[La] micropolítica no necesariamente estaba orientada a dismantelar la formación colonial y racial del Estado y la sociedad en Chile, no obstante con el correr del tiempo conllevó a la gestación de unas memorias donde se condensan agravios, despojos, rabias y dignidades que en nuestros días, en muchos casos, están nutriendo las multiformes insurgencias de las nuevas generaciones” (2015: 274)

Los procesos políticos mapuche actuales se alimentan de múltiples vías. De una memoria larga desde donde se rescatan figuras fundamentales del proceso de resistencia contra la corona española primero, y la institución estatal chilena después. Desde Lautaro hasta Kilapan surgen como referencias icónicas de las luchas presentes, aunque de ellas no se rescata un programa delimitado, sino más bien una cierta actitud esencializada que se presenta como espectro: el ánimo de lucha, siempre aguerrido, contra un enemigo común. Otra vía que nutre la actividad mapuche actual son los procesos desarrollados por otros pueblos, y son estos, pasados por un cedazo de localización, los que alimentan las diversas posiciones programáticas al interior del movimiento. Y esto es una particularidad muy interesante. El movimiento mapuche no surge en los años 80', sino que despunta al finalizar la primera década del siglo XX, cuando en 1910 asoma lo que sería la primera organización mapuche, la Sociedad Caupolicán, luego de ella vinieron una serie de organizaciones, de derechas e izquierdas, unas más importantes que otras, hasta 1973 (Foerster y Montecinos, 1988). Lo curioso es que el rearme organizativo mapuche posterior el golpe de Estado de Pinochet no se constituyó bajo la memoria de aquellos referentes, no fueron recordados sino más que por los historiadores, pero el movimiento, sus participantes, no se sintieron herederos de aquellas orgánicas⁵. Y es curioso, porque ellas sí reflexionaron y actuaron de manera programática en la realidad política local, hasta incluso lograr tener diputaciones y ministerios en diferentes contextos, todo con la intención de frenar la división y pérdida

5 Debemos señalar que durante los últimos años ha existido una reactualización de la memoria del movimiento mapuche mediante el cual se ha reconocido una tradición centenaria, surgida justamente con la Sociedad Caupolicán en 1910. Este rearme de la memoria del movimiento se manifestó mediante una serie de textos, conferencias y publicaciones, las cuales coincidieron con la conmemoración del bicentenario de Chile, el 2010. Quizás, a modo de hipótesis, fue el repudio a las celebraciones por los 200 años de la República de Chile, que fue presentada por el movimiento autonomista mapuche como “200 años de colonialismo”, lo que posibilitó una reflexión al interior del movimiento en torno a su tradición, y desde ahí contraponer el bicentenario chileno con el centenario del movimiento mapuche. Así las cosas, hoy no es extraño que, sobre todo los sectores estudiantiles mapuche, construyan sus demandas sostenidas en aquellas organizaciones que durante el siglo XX realizaron su quehacer político desde su lugar identitario.

de la tierra ya altamente despojada (Marimán, 1999). Pero el movimiento en los 80' no se apropió de esas discusiones programáticas, sino que las pensó mediante referencias internacionales. Sin duda, el peso que tuvo el viraje político-ideológico desde reclamaciones redistributivas a exigencias que articulaban reconocimiento cultural y redistribución del poder y la riqueza, fue el marco que imposibilitó observar la historia organizativa propia como fuente de inspiración para la regeneración programática del movimiento, ya que en ese contexto la cuestión de un pueblo, el mapuche, oprimido por la estructura institucional de otro pueblo, el chileno, asomaba como explicación profunda del conflicto, por lo cual el foco de una narrativa histórica como posibilidad utópica debió ser rescatada desde aquellos movimientos que luchaban en otras partes del mundo por autodeterminación. Y justamente así fue, se habló de Palestina, del País Vasco, y más tarde de los zapatistas en México o los indianistas en Bolivia. Ahora, no por ello el siglo XX mapuche se olvidó. Lo que se rescató de aquel siglo fueron justamente las memorias de violencias y dignidades, fueron aquellas vidas desgarradas por la violencia colonial las significadas como posibles de redimir. Es ahí uno de los ejercicios discursivos de la obra de teatro mapuche captada, ahora sí, por la fotografía.

Pues bien, el asunto cada vez más se cierra sobre la doble reflexión ya adelantada, pensar la ciudad y el cuerpo como topografías conflictivas en donde se espacializan memorias y usos del pasado disonantes. Ahora bien, aquellas estrategias de intervención urbana y de redención de vidas trazadas por el colonialismo, actualmente no solo se encuentran sujetas en jerarquías socio-raciales, que nos posibilitaría hablar únicamente de la negación de lo mapuche, sino que se sitúan en un marco de dominación que adopta un renovado cariz para administrar la diferencia. Es que en últimas, la imagen que sintetiza aquella posibilidad interventora de un espacio cargado por la memoria aristocrática por parte de un cuerpo teatral mapuche, que instala una versión que fisura el imaginario de un cerro fundamental en la historia patria, fue realizada en el contexto de un gran festival de teatro, financiado por grandes empresas nacionales y autorizado por la institucionalidad municipal, lo que nos obliga a pensar sobre los límites de la negación, y de vuelta, sobre los límites de la tolerancia.



Imagen 12. Un tenor mapuche en el Municipal

Dos escenas. Adelante, un tenor, Miguel Angel Pellao, haciendo vibrar con su voz el Teatro Municipal de Santiago. Atrás, la orquesta, musicalizando la performance vibratoria del cantante. La solemnidad del blanco y negro reina en la vestimenta, solo coloreada por los matices cafés y rojizos de los instrumentos. Hasta ahí, todo habitual. Solo una prenda despierta una pequeña fisura en el imaginario de supuestas composturas teatrales. Es un *trarilongko*, generalmente utilizado como cintillo en la cabeza, pero desde hace pocos años empleado como indumentaria sobre el cuello masculino. El ejercicio es exitoso si la finalidad es crear renovadas formas estilísticas mapuche. Lo cual, como toda práctica de moda, contiene una lectura política que busca intervenir los cuerpos, disputando así, en este caso, lo considerado como mapuche. Ahora bien, acá el ejercicio esta mediado por la lógica multicultural propia del neoliberalismo. Se trata de una recomposición de lo mapuche que busca negar el contenido político radical de ciertos procesos, sobre todo de aquellos que enarbolan quehaceres anti-coloniales, y sitúan para ello los rasgos de la identificación desvinculados de su contenido colectivo. Con esto no pretendo realizar una crítica conservadora al ejercicio sano e inevitable del devenir, la transformación de los rasgos que identifican un nosotros son significantes en disputa que constantemente cambian sobre sus límites. Que el *trarilongko* pierda su sentido cosmogónico entre un

yo y los seres espirituales que afirman un buen pensar, no es algo que considere particularmente nocivo para un tentativo universo trascendente. Todo esto en la medida de que el *trarilongko* tuvo una recuperación y valorización política durante los 80' que lo sitúo como un componente básico de la indumentaria mapuche. No quiero decir con ello que antes no se utilizara, pero es evidente que desde aquellos años los dirigentes mapuche comenzaron a hacerlo públicamente con el afán de crear un relato visual del movimiento, llenando de contenido político un significativo identitario. Es así que cierta vestimenta comenzó a ser representada como tradicional, como muestra de origen, lo cual, es cierto, no es más que una cosificación del rasgo, pero que puede ser interpretado como un “esencialismo estratégico” en tanto permitió politizar la cultura. Utilizar *trarilongko* en lo público, desde aquellos años, se transformó en una práctica que buscaba desmontar los cuerpos controlados por la supuesta aculturación, y potenciar así propuestas autodeterministas.

La alteración crítica y anti-colonial de aquella imagen construida por el esencialismo estratégico en Santiago es una cuestión que ya discutiremos, veamos antes la cosificación y alteración neoliberal del cuerpo mapuche. Para ello discutamos sobre el sentido profundo de la imagen del tenor en el Teatro Municipal de Santiago.

*

Desde mediados del siglo XIX se instó en Chile celebrar la conmemoración independentista los 18 de Septiembre, a contracorriente de la verdadera fecha de cierre de hostilidades, el 12 de Febrero. La razón es simple, el 12 de Febrero de 1818 representa el pueblo en armas, el populacho alzado, mientras que el 18 de Septiembre de 1810 simboliza, mediante la Primera Junta de Gobierno, la élite dialogando, llegando a consensos. Y es curioso, la Primera Junta tuvo muy poco de independentista, allí no se habló de soberanía nacional, sino solo se buscó mantener la gobernabilidad mientras el Rey Fernando VII estaba en manos de franceses. Ahora bien, lo que realmente se conversó aquella mañana primaveral importa muy poco para el mito nacional; no es importante recordar el hecho tal como fue, el pasado también relampaguea como argumento legitimador para los vencedores, es decir, fue una memoria, como todas las memorias, edificada como sostenedora de una proyección política, en este caso plausible de utilizar en el proceso de formación republicana. En este contexto presentar una ligazón histórica entre aquella supuesta generación patriótica de aparentes fundamentos ilustrados era conveniente para una élite que buscaba fortificar el ideario civilizatorio. Celebrar el 18 de Septiembre era la forma de crear abuelos mayores y herederos legítimos de la conducción nacional. Celebrar el 18

de Septiembre fue situarse en el campo de los civilizados, en contraste con la barbarie que puede llegar a representar el pueblo en armas. Entonces, aquella noche del 17 de Septiembre de 1857, cuando se daba por inaugurado el Teatro Municipal de Santiago, con toda la majestuosidad arquitectónica y ornamental del París moderno, no solo se estaba dando pie a un espacio de divulgación artística, sino que se estaba espacializando una narrativa histórica, se buscaba cristalizar en la ciudad, y mediante un escenario de propagación de sentidos, el ideal de una nación civilizada, comparable con las europeas. Aquella noche, no podía ser de otro modo, se representó por primera vez en Chile la ópera *Ernani*, de Giuseppe Verdi, y el Teatro contó con la destacada presencia del presidente Manuel Montt, sus ministros y otras autoridades del país. La estela simbólica de aquella noche de desplante escénico aristocrático persigue hasta nuestros días la construcción nacional que busca de forma indeleble ubicar la chilenidad en el desarrollo histórico civilizador, así se manifiesta al menos cuando en el contexto conmemorativo por los 150 años del Teatro Municipal una publicación institucional recordaba aquella noche inaugural:

“Al caer la noche de ese 17 de Septiembre, en medio de las celebraciones de la independencia nacional [...] el himno patrio, interpretado en el escenario por doce las ‘más distinguidas señoritas’ de sociedad, fue coreado con emoción por las dos mil quinientas personas presentes. Esa noche, al interior del edificio, parecía que la República al fin encontraba su cauce en el derrotero estilístico e ideológico de las naciones civilizadas” (Álvarez, 2008: 87)

Pasado algún tiempo de la solemne y simbólica inauguración, en el año 1870, el edificio fue devastado por un incendio, y casi como destino secular, fue Benjamín Vicuña Mackenna quien en 1872, como intendente de la ciudad, aceleró el proceso de restauración. Vicuña Mackenna parece una figura permanente en la historia de la ciudad, un personaje del cual es imposible escapar en tanto sintetiza en su rol un momento de fractura del devenir urbano de Santiago. Tal coyuntura transformadora, como ya he insistido, estuvo sujeta por la construcción de una alteridad segregada y un nosotros de condecoro eurocéntrico espacializado al interior del *Camino de Cintura*. Así, aquel rearme arquitectónico postincendio del Teatro Municipal fue consolidado con una nueva ornamentación más ostentosa que la anterior, muy al estilo neoclásico, y ubicó al Teatro Municipal en una trama urbanística mayor, la *ciudad propia*. De esta forma, el gran escenario artístico nacional, ya para fines de siglo XIX, y por gran parte del XX, se apuntalaba como el espacio que cobijó las expresiones de la “alta cultura” nacional e internacional, además de ser una referencia estilística fundamental del ideario urbano de la ciudad aristocrática. No es sino hasta fines de la década de los 60’ del siglo pasado que el Teatro fue utilizado por artistas que promovían estilos por fuera de las convenciones de lo definido malamente como alta cultura, ejemplo de ello fueron las presentaciones de Víctor Jara o Inti Illimani, quienes

fisuraron la reinante musicalidad centenaria en un contexto de ferviente movilización popular.

Ahora bien, durante los últimos años se ha profundizado una apertura editorial en el Teatro Municipal. Sin ir más lejos, uno de los últimos homenajes realizados en vida a Pedro Lemebel fue realizado allí el año 2014. Es decidor, que la letra y la vida prosaica de Lemebel, condenado por el conservadurismo literario y político, sea celebrada en aquel escenario de antiguas etiquetas, habla aparentemente de un nuevo ciclo de definiciones de sentido, de una supuesta renovación de la configuración cultural capitalina. Pareciese que la diversidad adquiriera platea. La alteridad homosexual y proletaria de Lemebel, tan distante del familion burgués que coronó casi sin contrapeso por siglo y medio las butacas del Teatro Municipal, se tomaba el escenario histórico de la patria decimonónica. La temporalidad arquitectónica, es decir, los sentidos y memorias que irradia la edificación, los tiempos aristocráticos posibles de captar en aquella construcción neoclásica, pueden ser puestos en tensión mediante un quehacer que interviene el espacio desde una otredad negada por la historia patria. En este sentido, el homenaje a Lemebel puede ser leído como un acto que destituye un sentido común al interior de un espacio cargado por la nación heterosexual y burguesa. Pero las instituciones, más aún aquellas que crean narrativas, ejercen sus definiciones editoriales desde un prisma ideológico. No quiero decir que Lemebel no mereciese aquel espacio para su homenaje, de hecho se merecía de sobra el Premio Nacional de Literatura, pero de alguna manera hay un renovado cariz que constituye nuestro capitalismo contemporáneo, el multiculturalismo, el cual permite una aparente comprensión y tolerancia en aquellos espacios históricamente conservadores.

Desde la década de 1980 es posible observar una modificación en el plano de posibilidades culturales permitidas por la filosofía liberal: si antes lo que primaba era una intención homogeneizadora, hoy pareciese ser alentada la heterogeneidad, la diferencia, las identidades florecientes. Es cierto, la producción de diversidad es una condición permanente de la humanidad, no es una novedad contemporánea, aún así, durante los últimos siglos, la alteridad ha sido castigada cuando opera como estigma. Ya nos referimos latamente sobre la formación de lo nacional en Chile como una construcción cultural cruzada por el racismo, de igual forma señalamos la articulación perversa entre exclusión urbana y cuerpos marcados en la ciudad de Santiago. Por cierto, profundizamos ya el análisis sobre lo colonial y lo racial como elementos ineludibles para pensar las historias mapuche. Ahora bien, durante las últimas décadas ha calado, en conjunción con las lógicas de consumo, la diversidad y la tolerancia como valores convertidos en sentido común. A primera vista esto parece formidable, un cambio saludable para la convivencia de los diferentes, pero ocurre que la diversidad no es posible pensarla desligada de relaciones y jerarquías de poder. Y esto es la originalidad

del neoliberalismo como propuesta epistémica. El liberalismo clásico, el de viejo y duro cuño, construyó la idea de universalidad desde un particularismo eurocéntrico, todos debíamos seguir el camino histórico trazado por Europa; las ciudades burguesas latinoamericanas son pruebas irrefutables del menesteroso calco. Este liberalismo duro, además, erigió la potestad del derecho sobre la idea de individuo, el cual, por cierto, era imaginado desde la particularidad moderna europea. Todo este bagaje filosófico y jurídico es levemente modificado durante los últimos decenios. Aparece desde los centros de pensamiento anglosajón vinculados al neoliberalismo una notable variación del régimen liberal, ya la universalidad del liberalismo no estaría constreñida a una homogeneidad cultural pensada desde Europa, sino que la fragmentación sería la nueva forma de totalidad (Jameson, 1991). Todos podemos cargar con nuestras diferencias en la era de la globalización, pero, y acá esta su potencia política conservadora, aquella diversidad es solamente posible de expresar bajo nuestra individualidad, es decir, la diversidad es únicamente revelada como estética en su sentido superficial, desde cada cuerpo diferente, pero nunca como una comunidad reunida políticamente bajo fines colectivos. De lo que se trata, en últimas, es de un ejercicio de despolitización de la diferencia, en tanto la otredad queda arrojada como fetiche cultural, incluso posiblemente convertida en mercancía. La radicalidad del Punk reconvertido en moda al interior de los centros comerciales, quizás es uno de los ejemplos más esclarecedores.

Las poblaciones indígenas históricamente silenciadas por una negación evolucionista o por una asimilación mestiza, encuentran en este momento multicultural una apertura peligrosa, en la medida de que les son escuchados como diferentes, pero es una escucha sin capacidad disruptiva, sin potencial político. Se acepta y se tolera la forma de ser indígena esgrimida por el liberalismo, haciendo de las demandas indígenas una cuestión meramente de reconocimiento cultural, sin cuestionar los cruces de las formas de distribución de lo económico y lo político con la matriz colonial y racial que han inferiorizado y empobrecido a los pueblos indígenas. De este modo, tal como explica Héctor Díaz-Polanco,

“En tanto ideología del momento diferencial del capital globalizado, el multiculturalismo exalta la diferencia como cuestión 'cultural', mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar y superar. De ahí que acentúe la política del 'reconocimiento', mientras evita cualquier consideración o política relativa a la *redistribución*, cuya sola entrada denunciaría la desigualdad y apelaría a relaciones igualitarias” (2006: 174)

Entonces, el neoliberalismo multicultural despolitiza los cuerpos y pueblos indígenas, haciendo de ellos objetos culturales para el consumo folclórico mediante un ejercicio museográfico, profundamente esencializador, y es en este punto el encuentro solidario del liberalismo duro con un

aparente enemigo, el relativismo cultural. Si el neoliberalismo, que mediante un movimiento que podríamos llamar de tolerancia represiva (Pérez Soto, 2008), promueve una diversidad despolitizada bajo una cosificación cultural que encierra el devenir indígena en un fetiche inmóvil, el relativismo a ultranza, aquel que suscita un particularismo sustentado en una tradición inalterable, también momifica las colectividades indígenas, truncando posibles salidas anticoloniales, en tanto promueven un movimiento de retorno imposible de desarrollar luego de la experiencia colonial. Ya desarrollaremos esto último con más detalle. Por ahora, es importante pensar cómo el momento multicultural encierra a la vez una posibilidad precaria y una dificultad irresoluble. La posibilidad, pues, ni hablar, la negación o asimilación sin duda es profundamente más perjudicial para el devenir de la diferencia; el multiculturalismo implica al menos el reconocimiento de una otredad. Por cierto, y esto es importante, la diversidad como programa político no fue un beneplácito de los gobiernos neoliberales, sino que la puesta en marcha de la diferencia como un lugar de enunciación posible, se desarrolló por múltiples movimientos que demandaban desde sus formaciones identitarias un disloque de un mundo construido únicamente desde el patrón heterosexual, patriarcal, colonial y capitalista. Por otro lado, la dificultad es profunda. Volvamos al Teatro Municipal.

Desde una primera lectura la utilización de espacios históricamente negados para lo mapuche, mediante vía institucional, es decir, con todos los permisos y consentimientos concedidos por las autoridades, pareciese una ganada simbólica y política; se está haciendo retroceder al racismo institucional. Y cómo no, un tenor mapuche, haciendo gala de su identificación, se sube al principal escenario de la música clásica en Chile. Pero ocurre que acá existe un doble movimiento de administración de la diferencia que sustenta finalmente la supremacía eurocéntrica del capitalismo. Primero, existe lo que Díaz-Polanco ha definido como proceso etnofágico, es decir, aquella facultad de apropiación de la diferencia por parte del capitalismo y las instituciones estatales que, pasado por su tamiz, logran arrojar como mercancía cosificada una identidad anteriormente disruptiva, lo cual convierte este movimiento en una reactualización colonial, tal como lo explica Enrique Antileo cuando señala que “la actitud etnofágica [...] también constituye una nueva forma de colonialismo, en tanto quien define el límite de lo permitido no es el sujeto que vive esa diferencia sino quien pretende controlarla” (2012b: 87). Ese control, por cierto, está delimitado por la funcionalidad del otro como generador de plusvalor, como etno-negocio, y como movilizador de una renovada unidad nacional basada en políticas de la diversidad desprovistas de una reflexión sobre las jerarquías socio-raciales. En este sentido, y muy ligado con el anterior, el segundo movimiento multicultural busca petrificar el posible devenir del colonizado como sujeto de liberación, tanto mediante un etnicismo comercializable

en el mercado de lo exótico, como bajo una otterización desmarcada del estigma de lo indio, en la medida de que existe una proximidad al condecoro aristocrático. Entonces, cuando el tenor mapuche hace vibrar sus cuerdas vocales bajo una escenografía controlada por los imaginarios estéticos de nuestra clase dominante, lo que realmente está haciendo es dejar su cuerpo arrojado al acomodo multicultural. Ahora bien, todo esto no es una cuestión estilística, sino que lo crucial es el cruce de jerarquías al interior de un hecho artístico. Es decir, es posible que el tenor aparezca bajo la vieja usanza mapuche, y no bajo una cercanía a los modos del buen gusto, eso no es lo importante. Lo central es quién define lo permitido, lo tolerable, lo cual es posible de realizar desde el poder colonial mediante el ejercicio etnofágico que les permite arrojar cuerpos higienizados, es decir, desprovistos de política transformadora. Así las cosas, la cosificación no es únicamente un desplazamiento etnicista, originario, puede ser, como lo muestra el tenor, de un carácter transfigurado, más cercano a la alteridad dominante. Convertir en cosa finalmente una práctica humana es lo que está detrás de cualquier ejercicio multicultural, en la medida de que como parte de la continuidad colonial no busca humanizar las vidas inferiorizadas por el racismo, sino incluirlas al sistema de dominación como mercancías o como postales para la nación de diversidades despolitizadas.

Todo lo anterior se enmarca en una renovada tecnología de administración de la diversidad (Rojas, 2011), la cual se encuentra desprovista analíticamente de una articulación entre diferencia y desigualdad, cuestión que nosotros hemos intentado formular mediante el análisis de las jerarquías socio-raciales. Esta falta analítica, por cierto, surge del convencimiento liberal de la supremacía del individuo como sujeto de derecho, pero obnubilando que aquel individuo se encuentra significado desde la matriz colonial-capitalista, lo cual, en últimas, corresponde a una particularidad que ha devenido en universal mediante un proceso histórico caracterizado por el dominio burgués-blanco-heterosexual. Es decir, vuelven brumosa la relación entre desigualdad y diferencia, en tanto que los sujetos excluidos por un orden clasificatorio, lo indígena por ejemplo, deberían ser respetados en el marco de políticas multiculturales para sortear la exclusión, en tanto su condición de pobreza puede solucionarse mediante esfuerzos individuales, incluso generando emprendimientos desde su diferencia cultural. Con ello, desigualdad y diferencia corren por aguas disímiles, imposibilitando cualquier lectura que articule ambas como un problema de características coloniales. Lo que se busca, finalmente, es evitar cualquier proyección política colectiva, en tanto la única colectividad poseedora del poder político debe ser la clase capitalista.

Por cierto, todo lo dicho tiene hoy innumerables escenificaciones en la ciudad. Desde cadenas de farmacia mapuche, pasado por restaurantes con finas cartas étnicas o tiendas donde se comercializan

como recuerdos turísticos la manufactura indígena, hasta la mercantilización de saberes espirituales. En fin, el etno-negocio logra generar un mercado cada vez más pujante. Ahora, que se entienda, lo que intento no es una crítica conservadora, no busco generar una negación del ejercicio comercial, el cual claramente no es una cuestión propia del desarrollo capitalista, sino es poner en tensión aquella mercantilización de lo étnico como una cuestión que se sostiene en el despojo de saberes, el vaciamiento político de la diferencia y la cosificación del cuerpo mapuche como mercancía y objeto cultural, todo lo cual solo es realizable bajo la reactualización colonial en su impronta multicultural. En definitiva, no es una cuestión posible de leer bajo supuestas disyuntivas como tradición versus modernidad, esencia versus mestizaje, sino que lo crucial es el poder para intervenir en los procesos de identificación, en otras palabras, tal como lo señala Alejandro Grimson, la cuestión determinante al interior de los problemas de la identidad pasa por “la autonomía de los actores (o su falta de autonomía) para abordar las continuidades y los cambios”. Es decir, la problemática -siguiendo con Grimson- en torno a lo presentado como propio y ajeno en una determinada construcción identitaria “no debe enunciarse desde una supuesta disyuntiva entre conservación de la diversidad o una identidad versus su modernización o cambio en cualquier dirección. El problema, más bien, es *quiénes serán los sujetos capaces de incidir y tomar en sus manos esa decisión*” (2011: 15, la bastardilla es mía). El multiculturalismo implica justamente un reconocimiento cultural del otro negado mediante la determinación del históricamente negador de lo posible de tolerar.

Ahora bien, aquella posible autonomía por determinar el devenir identitario, y con ello definir el carácter histórico de la lucha política, de los horizontes de posibilidad del movimiento, ya lo hemos dicho, está sujeto a tramas simbólicas históricamente construidas. Los pueblos hacen su historia, de acuerdo, pero la realizan bajo condiciones heredadas, no elegidas. Es decir, la creatividad en los procesos de identificación está posibilitada y constreñida por configuraciones culturales, las cuales sedimentan significaciones compartidas, siempre factibles de transformar, sustentadas en relaciones de poder y jerarquías. Así, los procesos de identificación subalterna, si bien pueden gozar de espacios de autonomía en su realización, están condicionados en diferentes grados por la historia cristalizada en el presente.

El movimiento mapuche en Santiago durante los 90' y los 2000 construyó una identidad cruzada por diversos y antagónicos tiempos históricos. En primer término, la cuestión colonial, leída tanto desde la expulsión del territorio histórico, que constituyó precisamente la diáspora mapuche en Santiago, como desde las memorias de desgarros y dignidades ancladas en los cuerpos de aquella generación de migrantes que debieron sostener el estigma de lo indio en la ciudad, lo que sin duda es el

elemento que constituye un nosotros herido en antagonismo con un otro opresor. En segundo lugar, la radicación en Santiago obliga a repensar los elementos de la identificación, toda vez que el territorio tiene una dimensión fundamental en los procesos políticos levantados durante los 80'; ello implica, en la lejanía de aquella territorialidad decidora, realizar cierto ejercicio esencializador/desenencializador de la identidad, además de cierta intervención espacial en una ciudad cruzada por segregaciones socio-raciales, que deviene por tanto en territorio de escenificación política. Finalmente, el relato multicultural se ha transformado en un escenario pantanoso para los procesos de identificación cuando plantea un reconocimiento de la diferencia sin magullar las jerarquías sostenidas en las marcas diferenciadoras, lo cual ha delimitado el potencial político de ciertas construcciones identitarias al interior de la sociedad mapuche.

Con todo, el interés por reflexionar sobre aquellos procesos de identificación e intervención mapuche en la ciudad, que se dan por sobre todo en aquel sector que ha modificado su agencia desde una micropolítica subterránea a una política de carácter pública, debe atender los tiempos densos, múltiples y contradictorios, que sedimentados limitan y abren la autonomía del quehacer identitario y político mapuche en Santiago.

*

Como el consumo, lo multicultural, permite desplazamientos de los estigmas que inferiorizan. Lo vimos. La capacidad de endeudamiento es una de las fórmulas de desprenderse del estigma de la pobreza en la ciudad, desde adquirir el último aparato tecnológico, pasando por asistir a los sitios del condecoro, hasta cambiar de residencia a un lugar más honorífico, y mejor aún si es un condominio cerrado. Del mismo modo, el multiculturalismo permite desplazarse del estigma de lo indio, pero mediante un reforzamiento de lo cultural como objeto despolitizado y proclive a ser consumido. Con todo, el neoliberalismo, como modelo que estimula el consumo y la tolerancia despolitizada, se nos presenta como un sistema no meramente económico, sino que contiene un proyecto político que actualiza los métodos de construcción hegemónica del capitalismo y de la institución estatal. Así las cosas, perviven formas de agencia micropolítica mapuche que se acomodan a estas circunstancias históricas, buscan en el ascenso consumista, que siempre es individual, y en la aceptación multicultural, formas de desplazamiento del estigma; de alguna manera desde acá es posible pensar la estrategia del tenor mapuche. Estas agencias, por ahora, no nos interesan. Buscamos, más bien, reflexionar sobre aquellos procesos de migrantes y residentes mapuche en Santiago que se presentan como colectivos y

públicos, es decir, con horizontes políticos que, situados en este escenario de renovadas complejidades, han sido intervenidos y han sido intervinientes de la historia espacializada [en el cuerpo y la ciudad] y del espacio [corporal y urbano] históricamente construido.

Del Santiagónico al wariatun

Es difícil concebir un Santiago mapuche, es casi imposible. En la imaginaria política del movimiento la capital representa la otredad espacial. Es el afuera constitutivo de un posible *Wallmapu* liberado, de un tentativo País Mapuche. Por cierto, desde mi lectura política no puedo sino compartir esta última definición, en la medida en que la construcción política mapuche, como cualquier otra determinación anti-colonial, aspira a edificar una autonomía que solo es posible de cristalizar mediante el gobierno sobre una institucionalidad y un territorio. Es decir, pensar la autodeterminación como pueblo implica imaginar un territorio de gobernanza, y con ello enfocar una exterioridad que puede presentarse como margen hermanable o como afuera antagonista, o como ambas.

Santiago, justamente, como territorio de egoístas definiciones políticas, en tanto se constituye desde aquel siglo amargo de supremacía oligarca como el polo de un centralismo entronizado, es posible de concebir como enemigo irrefutable, como culpable de todo mal, como adiposo consumidor de los bienes regionales. Y qué duda cabe, si aquel *Sanhattan* neoliberal, aquel pedazo de ciudad que rememora espacialidades primermundistas solo es posible de construir, además del capital financiero tan bien instalado en la recomposición económica dictatorial, mediante un extractivismo que devora comunidades locales y el medio ambiente. Las forestales, las salmoneras, la extracción de minerales, por decir algunas, han dejado una mella profunda de empobrecimiento en zonas de abundantes riquezas naturales. Y, por supuesto, las principales oficinas de las más importantes firmas exportadoras de bienes extraídos a destajo y poco manufacturados, se ubican en aquella ciudad de luminoso brillo neoliberal. Entonces, ni hablar, la expresión colosal del triunfo del libre mercado, *Sanhattan*, es un afrenta para quienes apuestan por procesos políticos libredeterministas. Sin ir más lejos, el 20 de Mayo del 2015, una veintena de comuneros mapuche del sector del Pilmaiken, a 950 kilómetros al sur de Santiago, se tomaron las oficinas de una empresa hidroeléctrica en protesta contra una represa que pretenden instalar en su comunidad; la oficina, por cierto, se encuentra en el corazón de *Sanhattan*. La capital, de este modo, para el ideario autonómico mapuche, pero no solo mapuche, se presenta como afuera antagonista. Pero las ciudades, como ya adelantamos, no son únicamente espacios de reproducción capitalista, sino que también son territorios intervenidos por las experiencias cotidianas y políticas de los estigmatizados, de los condenados de la ciudad. En esa medida Santiago, o más bien lo que ocurra dentro de ella, puede ser pensado también como margen hermanable para el proceso de autodeterminación territorial mapuche. En últimas, la protesta desarrollada por los comuneros mapuche de Pilmaiken, fue apoyada por pobladores mapuche de la periferia santiaguina.

Todo esto implica un panorama de complejidades políticas al interior de la reflexión mapuche de horizontes autodeterministas, en tanto ¿cómo pensar a la población mapuche migrante y residente en Santiago? Enrique Antileo hace algunos años avizoró esta problemática señalando que al interior del movimiento no existía una sistematización reflexiva, aunque sí una preocupación latente, sobre la dispersión (2008). Pasados algunos años, aún no se advierte un qué hacer reflexivo, programático. Esto, pensando comparativamente, puede constituirse en una cuestión de carácter persistente en aquellos movimientos que dirigen sus esfuerzos en edificar un imaginario nacionalista enraizado territorialmente. Estoy pensando en el caso de los palestinos fuera de Cisjordania o de los saharauis fuera del Sahara Occidental, en la medida de que ambos constituyen expresiones difíciles de ceñir por las narrativas de liberación nacional, a pesar de la existencia de una militancia que colabora “desde afuera” con los procesos políticos desarrollados al interior de los territorios demandados (Barreñada, 2011). La población mapuche en Santiago, y en particular pensado en aquellos que se encuentran organizados o en movimiento, que por cierto no son mayoritarios, son de la misma forma un actor difícil de precisar en la narrativa utópica. Lo más cercano a una posible precisión ha sido lo que, a fines de los 90’, Ancan y Calfio denominaron como el *retorno al país mapuche* (1999). La idea de retorno se sustenta en una lectura que sitúa un territorio de origen común, permitiendo pensar la dispersión territorial en clave diaspórica. La diáspora mapuche, ubicada mayoritariamente en Santiago, debería realizar un movimiento retornista al territorio colectivo de procedencia, volver a aquel espacio que constituye la base material de la identidad. Por cierto, aquel retorno, desde ciertas lecturas aún más primordialistas, no debería ser únicamente espacial, sino que sería necesario “volver” a una raíz cultural delimitada por rasgos, prácticas y discursos. Una crítica certera, pensando la cuestión de la diáspora y el retorno ancestralista, ha sido la esgrimida por Enrique Antileo, quien ha señalado que no es posible pensar la radicación mapuche en Santiago desde una coherencia cultural delimitada por la narrativa etnonacional, es decir, por una construcción de un nosotros nacional mapuche sustentado en rasgos definibles y delimitados, sino que considerar la diáspora santiaguina obliga a repensar la idea de nación mapuche; no desecharla en la medida de que se ha transformado en un móvil que articula diversas demandas encontradas en la autodeterminación, pero sí sacudirla de sus restricciones esencialistas, sobre todo si consideramos que

“la diáspora mapuche tensiona todo el discurso sobre identidad étnica, sobre el resurgimiento identitario, desarrollado tanto al interior del movimiento como también en los espacios académicos. No suprime dichos discursos, sino que les imprime una apertura hacia diversas identidades colectivas mapuche, muchas de las cuales están en los lugares de la diáspora” (Antileo, 2012b: 61)

Pensar las identidades colectivas mapuche desde el plural abre un campo reflexivo que posibilita considerar las múltiples experiencias que edifican los procesos de identificación mapuche, es pensar que efectivamente “la cultura” no delimita las identidades, sino que ellas se construyen en un devenir conflictivo en donde se entretujan sujeciones y subjetivaciones, mediante actos de distinción que permiten construir un nosotros nunca terminado, en la medida de que existen tensiones permanentes por su definición (Restrepo, 2012: 129-151).

Este proceso, de definiciones y aperturas constantes, tiene su territorialización en Santiago. Existe un quehacer mapuche mediante el cual se construye una espacialidad política desde la permanente tensión entre lo ajeno y lo apropiado, más no lo propio. Es decir, no hay en la capital un lugar desde donde reclamar autenticidad, pero sí existen ejercicios de apropiación con diversos grados de conflictividad. Por ejemplo, en los márgenes de la ciudad, desde fines de los 80', se vienen dando diferentes procesos organizativos mapuche que han logrado consolidar “espacios metafóricos” en la ciudad. Lugares donde, sobre todo mediante actividades ceremoniales, se ha conseguido conformar un nosotros mapuche. Marcia Cheuquelaf se ha referido a estas construcciones espaciales en la periferia santiaguina como casos de territorialización mapuche, sostenidas en recuperaciones y revitalizaciones culturales que en su sedimentación espacial “reproducen un espacio social mapuche posreduccional, ahora dentro de la ciudad” (2012: 102). El análisis es sugerente porque da cuenta de procesos de construcción de espacios mapuche en la periferia urbana, los cuales devienen en lugares producidos identitariamente bajo el signo de una dialéctica entre materialidades, vivencias y representaciones, todo esto siguiendo a Lefebvre (2013 [1974]). Es decir, es posible pensar diversos espacios que han surgido durante los últimos 30 años como lugares productores y reproducidos por una colectividad identitaria mapuche. Es cierto, Cheuquelaf no desarrolla una problematización sobre los cruces entre la migración, lo identitario y lo colonial, es decir no piensa la radicación mapuche en clave diaspórica, lo que encierra su análisis en cuestiones de gobernanza multicultural, de este modo niega aquellos lugares producidos colectivamente como “espacios metafóricos”, cerrando de cuajo cualquier posibilidad de pensar el horizonte utópico territorial en el *Ngulumapu*. En otras palabras, negar un “espacio metafórico” mapuche en Santiago, y ubicarlos únicamente como nuevas espacialidades producidas desde una revitalización cultural, además de rozar el esencialismo, bloquea cualquier articulación entre aquel “espacio metafórico” y el territorio utópico demandado. Esto último es un debate central al interior de las organizaciones mapuche en Santiago: ¿es posible ser mapuche sin territorio? Por cierto, en términos multiculturales esto no es solo realizable sino deseable, de ahí surge justamente el mapuche urbano como concepto de política pública multicultural, la cual busca generar un “aislamiento de los

mapuche santiaguinos respecto de otras realidades, por lo tanto, una despolitización en relación a las reivindicaciones político-territoriales de mayor alcance que enarbola el movimiento mapuche” (Antileo, 2012: 84). Aun así, es imposible negar la producción de múltiples espacialidades mapuche que hablan precisamente de una recomposición identitaria en la ciudad, pero la cual, ya lo advertimos, está cruzada no solamente por el multiculturalismo, sino también por los procesos políticos de carácter anti-colonial emergidos durante la década de los 80’.

Así las cosas, aquellas producciones de espacios mapuche en los rincones de la *ciudad propia*, y muy lejos también del *Sanhattan* neoliberal, hablan de una doble dimensión espacial del movimiento mapuche en Santiago. Por un lado, al ser leídos como “espacios metafóricos” son posibles de pensar como formas de territorialización de un nosotros colectivo que, desterrados de *Ngulumapu* como territorio de origen, logran producir encuentros en un espacio no propio pero apropiado por las circunstancias de la continuidad colonial. De esta forma son posibles de leer las múltiples actividades realizadas en esos espacios con fines no únicamente identitarios, sino como prácticas de solidaridad con aquellos procesos de recuperación territorial realizadas en las comunidades sureñas. Aquí la identidad mapuche en la ciudad adquiere una connotación política, articulada con el proceso formativo de una comunidad imaginada mapuche, de una nación. Por otro lado, al ser producciones de espacios en la ciudad, intervienen la historia sedimentada en la urbe, con ello, las organizaciones mapuche de Santiago no solo componen parte del heterogéneo movimiento mapuche, sino que también son parte del movimiento social santiaguino. Con todo, las múltiples peñas, tocatas o cenas bailables realizadas por diversas organizaciones mapuche de la capital, las cuales funcionan tanto como modos de autogestión interna, como formas de solidaridad con los procesos territoriales en el sur.

La condición diaspórica del movimiento mapuche en Santiago lo hace oscilar inevitablemente en dos espacialidades, o más bien en dos sentidos de una misma práctica espacial: una, la del “espacio metafórico”, la cual conecta el quehacer mapuche en la ciudad con la lucha territorial en *Wallmapu*; la otra, una producción espacial que interviene la urbe, que articula aquellas prácticas mapuche con otras que el mundo popular realiza en su constante construcción de ciudad. Antes, durante los 60’ y 70’ del siglo pasado, la sociedad mapuche migrante, como intentamos señalar en nuestro capítulo anterior, se había incorporado en la transformación que los sectores populares desarrollaron de la ciudad, participaron de las tomas de terreno y las autoconstrucciones que le dieron una nueva extensión a la capital, por fuera de la *ciudad propia*; hoy la sociedad mapuche continúa modificando espacios urbanos, pero ahora desde una identificación que remueve la homogeneidad de clase que sostuvo los anteriores procesos. Los procesos de construcción del espacio en la ciudad llevan consigo múltiples

desarrollos históricos, diversas biografías se encuentran en la modificación de la urbe, es decir, el derecho a la ciudad, como lucha colectiva por la conquista del espacio urbano, no solo está cruzado por definiciones de clase, o más bien, aquella definición se encuentra sostenida en su intersección con procesos de sujeción y subjetivación de diversas formas de dominio.

La sociedad mapuche, empobrecida por una explotación de carácter colonial, vivió durante el siglo XX un proceso migratorio y de radicación en la ciudad de Santiago. En la ciudad en un primer momento se mimetizó entre los sectores populares, utilizando aquellos repertorios de acción colectiva surgidos en el seno del movimiento popular, fue así que estuvieron presentes como pobladores y trabajadores en las luchas por casa, pan y trabajo que ha modificado hasta hoy el hábitat urbano. Pero no es sino hasta la década de los 80' que la sociedad mapuche comienza a intervenir la periferia urbana desde un lugar identitario. Mauro Fontana, arquitecto, investigador, músico y militante mapuche en Santiago, ha comenzado a señalar, en una tesis doctoral aún inédita, la existencia de lo que ha llamado *wariatun*, que sería un neologismo en mapudungun que traducido significaría *hacer ciudad*. Con ello Fontana, dando en el clavo, busca dar cuerpo y sistematizar un proceso que se viene desarrollando desde hace tres décadas mediante el cual es posible sostener la existencia de una producción espacial mapuche en la ciudad, la cual ha tenido mayores grados de fijación en zonas periféricas producto de la histórica instalación en estos espacios por la sociedad mapuche inmigrante, mientras que en el centro de la ciudad las intervenciones, según Fontana, han tenido menos anclaje, en sus palabras, “la espacialidad mapuche irrumpe en lo céntrico y se fija en lo periférico” (2016: 102). Ahora bien, comparto plenamente lo señalado por Fontana, pero nuestra preocupación no gira tanto sobre las dinámicas de la espacialidad mapuche en la ciudad, sino cómo esos procesos de espacialización han logrado conflictuar el relato homogéneo de la capital, sobre todo en la *ciudad propia*, en últimas, como he señalado, busco pensar Santiago como una topografía conflictiva revelada en las tensiones entre memorias territorializadas en la ciudad. Mientras Fontana utiliza, más cercano a los debates del urbanismo, instrumentos propios de la geografía radical, acá hemos buscado situarnos en las reflexiones de los estudios culturales, cruzando dinámicas espaciales en el cuerpo y la ciudad con configuraciones culturales y procesos de identificación desde donde es posible leer sujeciones socio-raciales y subjetivaciones que edifican memorias mapuche que intervienen la ciudad. En fin, como señala García Márquez, “las ideas no son de nadie, andan volando por ahí, como los ángeles”. Atrapemos estos ángeles partiendo desde la superficialidad poderosamente significativa de dos películas.

*

Hay dos cintas audiovisuales de tipo documental que nos permiten adentrarnos en aquellos procesos de espacialización mapuche que trastocan cierta imaginaria urbana. Una, *We Tripantu en Cerro Navia, una Etnografía Visual*; la otra, *Santiago, pueblo grande de huincas*. La primera, de 1997, trata de mostrar el desarrollo de la celebración del *Wiñol Tripantu* en una comuna periférica de Santiago, la cual hasta el día de hoy concentra una gran población mapuche. La segunda, de 1987, en cambio, construye una narración más general de la radicación mapuche en la capital a partir del relato de una migrante, Lucinda Nahuelhual. Ambas películas, además de exponer una interesante reflexión en torno a las complejidades laborales, residenciales e identitarias, todas ellas atravesadas por discriminaciones de tipo racial, presentan diversas dinámicas de intervención de la ciudad por una colectividad mapuche que se reconoce en un nosotros identitario y político. Veamos algunas imágenes poderosamente significativas.



Imagen 13. *Las Torres electrizando el Wiñol Tripantu en Cerro Navia*

En *We Tripantu en Cerro Navia* existe un rico tratamiento del espacio urbano periférico, se muestran aquellas calles de cemento y barro invernal como la escenografía donde todo ocurre. Grandes torres eléctricas atraviesan de lado a lado la población como marcas de una urbanidad periférica: ¿Quién sino los pobres viven debajo del ruido permanente de la electricidad que circula por los gruesos cables? ¿Quién sino los pobres deben vivir con la peligrosidad constante de miles de voltios sobre las cabezas? Ahora bien, la película, que fue premiada como mejor vídeo etnográfico por el Museo Chileno de Arte Precolombino, a diferencia de muchos ejercicios televisivos, no busca estetizar la pobreza mediante algún juego visual que alumbre alguna dimensión picaresca de los pobres, tampoco existe en ella una presentación miserable del vivir popular. La ciudad periférica es presentada más bien como un espacio habitable, precario pero dignamente habitable, y en este paisaje, bajo un acto de zoom, los realizadores logran situar una práctica mapuche en la ciudad. Acá el traslape visual se nos vuelve estimulante para nuestra reflexión. La periferia urbana que desde el urbanismo liberal o desde ciertos referentes de la cultura popular de izquierda es pensada bajo una homogeneidad de clase, es presentada acá desde una fisura identitaria que trastoca aquella imaginería homogeneizante. Sobre un espacio presentado como la escenificación de una pobreza monolítica, irrumpe un quehacer mapuche que incorpora su memoria en la espacialidad popular. Esta memoria, por supuesto, está construida en las intersecciones de una sujeción experimentada, son las subjetivaciones y sujeciones ancladas en las vidas mapuche migrantes y residentes en la ciudad las que aparecen como memorias espacializadas, se cruzan cuestiones del mundo popular, experiencias de inferiorización socio-racial y la emergencia del lugar de enunciación mapuche, todas ellas presentes en la construcción narrativa de la memoria. Por cierto, esta simultaneidad de experiencias, que develan la densidad del tiempo histórico, no se trenzan sin contradicciones. Hay una escena fundamental en la película en torno a esto último. Tres jóvenes compartiendo unas fumadas en un frío invernal, están en la actividad de *Wiñol Tripantu*, la conmemoración de un nuevo ciclo del sol celebrada en el solsticio de invierno, realizada la tercera semana de junio generalmente, cuya preparación buscó ser muy rigurosa y los dirigentes se esmeraron por darle un cariz tradicionalista, así al menos se narra en la película. Ahí estaban los tres jóvenes, fumando, riendo, pasando el frío. En eso uno advirtió que los estaban grabando, entonces estimuló a los otros a entonar un cántico: “soy mapuche soy, soy mapuche soy, mapuche soy yo”. Lo repitieron dos veces. Seguro lo habían ensayado antes, cantado por ahí para entretenerse. La cuestión aquí se nos vuelve a nuestra reflexión sobre los tiempos densos que conviven en la memoria, porque además de lo interesante del contenido del cántico, el cual revela un proceso de identificación que sitúa a estos tres jóvenes como orgullosamente mapuche, aquella letra de orgullo identitario está puesta sobre la melodía

de un canto de barra de fútbol. Los hinchas del Colo-Colo, el club deportivo con más arraigo entre los sectores populares, entonan en el estadio: “soy del colo soy, soy del colo soy, del colo soy yo”. Los tres jóvenes mapuche, probablemente nacidos en Cerro Navia, recurrieron a su repertorio cultural, los cánticos de una hinchada juvenil y popular de un club deportivo, para llenar de su biografía el proceso de identificación mapuche. Frente a este gesto de actualización identitaria, por supuesto, el control cultural (Bonfil Batalla, 1988) hizo lo suyo: una joven vestida como mapuche, no como aquellos tres que estaban más a la usanza noventera, los hizo callar. La tensión entre lo propio y lo ajeno, que ya discutiremos, se avizoraba.

La periferia, aparentemente tan monolítica en su pobreza, adquiere ahora en lo público una alteridad interior que connota de complejidad una espacialidad homogénea. Antes, por cierto, todo esto existía de modo subterráneo mediante un racismo de los pobres que marcaba los cuerpos mapuche como indios, lo que permitía un desplazamiento del roto chileno, de aquel mestizo blanqueado, de los últimos peldaños de las jerarquías socio-raciales. Esto constituía una alteridad en los barrios populares que sustentaba la inferioridad india. Hoy aquel estigma racial golpea con fuerza la inmigración latinoamericana, sobre todo de aquellos países tan indios, tan negros, tan narcos. Durante los 80', y con fuerza en los 90', la sociedad mapuche duramente marcada por la historia colonial, adquirió presencia en la urbe de forma evidente, para ello se buscó rebozar de etnicidad los quehaceres espaciales mapuche. Es decir, si bien podemos pensar, como ya señalamos, la Quinta Normal como un espacio metafórico mapuche durante los 60' y los 70', en tanto allí se desarrollaban encuentros de solidaridades y amores que permitían sortear los desgarros coloniales, es solo desde la década de 1980 que el espacio urbano se buscó marcar conscientemente de una etnicidad que operaba en tres vías. Primero como ejercicio esencializador interno, con el fin de construir y controlar los límites en el proceso de identificación, cuestión que precisamente estaban tensionando los tres jóvenes al declamar su identidad desde un repertorio supuestamente ajeno. En segundo término, situándonos en un contexto de despunte multicultural, se presentaba táctico el vuelco hacia una corporalidad étnica, es decir, era conveniente en lo político reforzar la oterización dado un contexto donde la diferencia se presentaba como lugar de agenciamiento. Ahora, este “esencialismo estratégico” no debe pensarse de modo maquiavélico, no es que exista un razonamiento sistemático en los modos de actuar, lo que derivaría en una teatralización permanente y consciente, sino que aquel vuelco hacia prácticas, saberes y posturas presentadas como tradicionales están sostenidas, por un lado, en una memoria que conservan los migrantes mapuche de aquellos pasados días en las comunidades, la que reactualizan, y muchas veces radicalizan, en la ciudad y, por otro lado, el esencialismo es la respuesta discursiva a la lectura de un colonialismo que negó y

despreció los conocimientos mapuche, es decir, volver hacia un pasado enseñado como original es leído como un acto descolonizador, cuestión que ya discutiremos. Entonces, tenemos que aquel movimiento de etnización tiene tanto una intención de control en el proceso de identificación, como un propósito estratégico en el contexto multicultural. Ahora, en tercer lugar, marcar conscientemente la etnicidad funcionaba también como un desmonte de aquella historia de tiempos homogéneos presente tanto en la narrativa nacional, como de clase, en Chile. Aquel tiempo homogéneo, por cierto, se escenificó en la ciudad, es ahí que sobre la periferia urbana reinara una lectura monolítica encontrada en una segregación sin racismo, o que en la *ciudad propia* se presentara espacialmente una historia patria que construyó la “comunidad imaginada” desde las biografías de nuestras clases dominantes. Entonces, presentar vivamente un cuerpo marcado de etnicidad era perforar aquel tiempo histórico pretendidamente homogéneo, en donde lo mapuche era negado, pero también permitió hacer circular aquel tiempo inmóvil mediante el cual lo mapuche era presentado como fósil museográfico o estatuilla entumecida.



Imagen 14. Dos mujeres mapuche abriéndose paso en Lo Hermida.

La resistencia popular al tirano fue desarrollada principalmente en las poblaciones, fueron los barrios populares el escenario central de la resistencia contra la dictadura. Aquellas jornadas por tanto ubicaron en el centro del quehacer político a la periferia urbana forjada por los mismos pobladores. En aquellos territorios construidos en las lejanías de la *ciudad propia*, erigidos mediante operaciones sitio, tomas y autoconstrucciones, todas expresiones de la lucha por la vivienda, se vivieron sendas batallas callejeras para derribar al dictador. Allí se fortificó el desgaste del gobierno cívico-militar, las urnas del plebiscito solo completaron el proceso y le dieron cauce institucional. En fin, con todo, se construyó una imaginaria urbana sobre las poblaciones durante los 80'. Fueron las barricadas, las capuchas, las piedras y mitines los elementos que sedimentan con mayor dureza aquellos años de resistencia antidictatorial. Entonces, ver películas como *Santiago, pueblo grande de huincas*, del año 1987, permite comprender los tiempos densos que habitaban, y habitan, las zonas de segregación, y aun más, pensar cómo la resistencia a la dictadura tuvo también una escenificación mapuche en la periferia santiaguina.

Una escena. Niños corren entre calles de tierra, se divierten, las madres caminan con sus bolsas, llevan alguna verdura, pan o un pescado dominical, las ropas colgadas en alambres se secan recibiendo un tenue sol de aparente dulzura primaveral. Es Lo Hermida, una población emblemática de Santiago por su tradición combativa, forjadora desde abajo de ciudad y democracia. Allí, mientras la cotidianidad acontece, se comienzan a escuchar el palpito de un *kultrun*, el chiflar de una *trutruka*. Entonces, en medio de un peladero de tierra, de un sitio baldío probablemente utilizado como cancha de fútbol, aparece una concentración de personas, unas observando, otras escenificando el quehacer político mapuche en la ciudad. Se escucha entonces el discurso del dirigente:

“Nosotros pertenecemos al Pueblo Mapuche y a la organización Admapu, y estamos realizando una serie de actividades en Santiago, iniciándolas precisamente en esta población Lo Hermida. Las actividades que estamos realizando las hacemos con el objeto, en primer lugar, de llamar a nuestros hermanos que viven en las distintas poblaciones a que no se olviden de su pueblo, de su sangre, de sus costumbres y de su idioma. No se olviden del ser mapuche, que sientan el orgullo de ser mapuche. Pero también queremos invitar al resto de la población a que presencien nuestras actividades, a objeto de que se formen una idea más exacta de lo que somos nosotros, y pueden entendernos y comprendernos mejor, porque quiéranlo o no el mapuche en Chile constituye parte importante de la cultura y de la sociedad en general” (Santiago, pueblo grande de huincas, 1987)

La puesta en práctica de una escenificación étnica en la ciudad permitió legitimar un quehacer mapuche que se presentaba como alteridad al interior de los territorios de segregación. Marcar el cuerpo conscientemente de etnicidad, es decir, colmarlo de elementos significados como propiamente mapuche, fue una impronta política que otorgaba una base de legitimidad a un agenciamiento desde la

diferencia. Todo esto cargó de complejidad identitaria la periferia urbana, en tanto surgió una particular localización histórica, un lugar de enunciación sostenido en una historia específica que situaba grises al desarrollo monolítico de la pobreza santiaguina. Ahora bien, aquel ejercicio de construir un ser mapuche caracterizado -como señaló aquel dirigente mapuche en Lo Hermida- por la sangre, la costumbre y el idioma, se configura en una práctica de control cultural que borra la posibilidad de pensar una identificación mapuche con heterogeneidades internas, en tanto, para “ser mapuche”, los migrantes de tierras sureñas ahora habitantes de la periferia urbana, no deben olvidar aquellas tradiciones presentadas como auténticas y, aun más, no deben negar aquella sangre señalada como propia. Culturalismo y determinismo biológico se concentran en una práctica de identificación. Por cierto, esta apuesta por esencializar rasgos y cosificar una tradición, muy productiva en un momento particular de emergencia indígena, con el correr de los años inevitablemente se desnaturaliza, y comienzan a surgir otras expresiones al interior de los procesos de identificación mapuche que tensionan los límites entre lo propio y lo ajeno. Ya veremos.

Santiago, pueblo grande de huincas, además de presentar un quehacer mapuche en la periferia, nos muestra también una actividad política en un espacio que con los años se ha configurado como central en la disputa por los sentidos de la topografía urbana: El Cerro Santa Lucia. En las acciones mapuche desarrolladas en aquel cerro se cristalizan temporalidades históricas diversas, pareciese que efectivamente la densidad del tiempo dejara mostrar sus múltiples capas que se trenzan en un momento de profunda significación. Pero no es solo una densidad temporal, sino que son tiempos espacializados, tiempos que se anclaron en una materialidad dada. Es que los espacios no hablan por sí solos, los hacemos hablar, el cuerpo, la ciudad, un cerro, son concreciones que ocupan un tiempo y un espacio, y que en esa medida definimos e identificamos desde aquellos sedimentos históricos que heredamos y transformamos de forma permanente. Entonces en un cerro habitan además de minerales, arácnidos e insectos varios, múltiples historias que se superponen y entrelazan conflictivamente. El Cerro Santa Lucia es uno de aquellos, tiene inscrita la historia de la ciudad en sus caminos, en sus árboles, en sus monumentos y en sus usos. Estas historias, por cierto, tienen anclajes asimétricos, las jerarquías de una ciudad escindida se expresan en la envergadura simbólica del cerro como parte de la ciudad propia. Es el cerro hermoñado por Vicuña Mackenna el que relumbra como postal turística de la capital nacional, es aquella historia patria la que se manifiesta con mayor tesitura. Entonces, utilizar aquel territorio de remembranza oligarca como espacio político mapuche en la ciudad subvierte sus sentidos hegemónicos. Los sentidos de la ciudad entran en conflicto momentáneo, memorias en pugna colisionan, se avivan las topografías conflictivas. Veamos.

*

Mayo del 2014. Nuevamente, como tantas ya durante la última década, un grupo de presos políticos mapuche se encuentran en huelga de hambre. Los actos de solidaridad se multiplican, en los campos hay enfrentamientos entre carabineros y mapuche, y en ciudades como Concepción y Temuco se realizan marchas en apoyo a los huelguistas. Es sábado, corre el día 10 de mayo, y ya son 34 días que los presos llevan sin comer, hay preocupación, uno de los presos está desahuciado y hay peligro de muerte. En Santiago se convoca a un *llellipun* en las faldas del cerro Welen. Todo parece normal, aquel cerro, desde fines de los 80', es recurrentemente escenario de reuniones de solidaridad por el tema mapuche, aunque ese día las cosas terminarían un poco distintas. La actividad se trasladó arriba del cerro, en donde los manifestantes (mapuche y simpatizantes) quemaron objetos de valor patrimonial, 18 personas fueron detenidas y 4 de ellas, todas mujeres, fueron formalizadas. La protesta quedó registrada como la “Toma del cerro Welen”, y en un comunicado público se declaró la acción como una *recuperación*.... Me queda resonando la palabra *recuperación*. ¿Qué se recupera? Tengo la impresión que aquí se enarbola otra memoria de la ciudad, otra forma de entenderla, apropiársela y cartografiarla. Aquel cerro es constituyente con Santiago, uno y el otro se han reconfigurado durante los últimos 500 años, entonces ¿qué se recupera cuando se enarbola la acción como una recuperación? ¿Qué memorias y disputas de sentido encierra ese elemento de la naturaleza? ¿Cómo un cerro se constituye en un artefacto cultural? ¿Qué podría significar hoy la “Toma del cerro Welen”? Trencemos un poco la historia.

Fundación y Fuego. Amanece en la Nueva Extremadura, unos soldados se encuentran vigilantes recorriendo las pequeñas chozas donde se guardan los alimentos, las armas y los fundadores de Santiago del Nuevo Extremo. Es 1551, y por primera vez en esta zona del mundo, bajo el calendario judeo-cristiano, es 11 de Septiembre; fecha cubierta de llamaradas en estas tierras. Todo parece en orden desde que Pedro de Valdivia, el conquistador, fundó Santiago el 12 de febrero en el valle del río Mapocho, entre dos brazos del río y bajo la protección del renombrado cerro Welen, desde esa fecha Santa Lucía, todo ha avanzado en una aparente pero tensa calma. El día de la fundación tronaron las salvas de la artillería, se proclamó el Requerimiento formulado por Juan López de Palacios Rubios para dotar de cierta legitimidad humanizadora a la conquista, se les indicó a los *indios* la existencia del Papa y que, por la gracia divina de su concesión, la potestad de estas tierras correspondían a la corona

española, además se les dijo que cualquier resistencia sería interpretada como detonante de una guerra sin cuartel. Todo esto adornado con palabras compasivas y dejando entrever la fortuna de la llegada de los españoles para la salvación de las almas indígenas.

Durante aquellos días, desde el cerro Santa Lucia, Valdivia avizoró la futura ciudad, imaginó las calles, las casas, la iglesia, vio donde se ubicaría él, de dónde sacarían agua, dónde pondrían los huertos, los animales. El cerro fue su pequeño y rocoso atalaya, desde donde cual centinela pretendía controlar el territorio. Pero bajo las frágiles condiciones de conquista, el recién fundado Santiago era aún un blanco accesible.

Aquel primer 11 de septiembre en Santiago la calma se desvaneció y quedó al descubierto el infante estado de las huestes españolas. Michimalonko, líder militar de las fuerzas *pikunche*, atacó la bisoña ciudad, de la friega resultaron 4 españoles y 23 caballos muertos, las aún precarias habitaciones de los conquistadores alimentaron las llamaradas, sólo les quedaron sus armas y la ropa que traían puesta, además de “dos porquezuelas, un cochinillo, una polla, un pollo, y dos almuerzos de trigo” (Gay, 1844: 153). La guerra contra-colonial daba sus primeros rasguños a los conquistadores españoles, quienes si bien durante el siglo XVI lograron seguir construyendo fuertes-ciudades para la instalación del control político y militar de su empresa, en 1598 los mapuche, bajo el liderazgo de Pelantaro, frenaron ese proceso en lo que la historiografía tradicional ha denominado “El Desastre de Curalaba”. Las fuerzas mapuche destruyeron todas las ciudades construidas al sur del río Biobío, la que más tarde, el 6 de enero de 1641, 90 años después de comenzada la guerra, se transformaría en la frontera natural y política entre el Imperio español y la sociedad mapuche, mediante lo que se conoció como el Parlamento de Quilín, en donde ambas fuerzas se sentaron con el fin de frenar el casi siglo de guerra ininterrumpida (Bengoa, 1996). Eso sí, Santiago, ubicado a unos 600 kilómetros al norte de la frontera del Biobío, continuaría su camino de florecimiento, y en él, el cerro Santa Lucía seguiría constituyendo una referencia natural en el urbanismo santiaguino. Lo mapuche pasaría a constituir lo foráneo, lo puesto más allá de “la frontera”, y con ello, aquella territorialidad mapuche del *pikunmapu* descuartizada; el *Welen Winkul* dejaría de nombrarse así sino hasta el ocaso del siglo XX.

Rocas, apropiaciones y haussmanización. La cuenca de Santiago está adornada por cerros islas, levantamientos naturales que legaron épocas glaciales, las cuales desde hace siglos han tenido un componente alegórico que han significado el territorio. Entre ellos el cerro Welen/Santa Lucia es uno de los principales. El *lonko* Welen-Wala, quien otrora dirigía los territorios aledaños al cerro, otorgaba un carácter sagrado al espacio. Los españoles al conquistar y fundar Santiago hicieron lo propio con el

cerro, dotándole un nombre religioso e instalando ahí unas de las primeras ermitas de la ciudad. Por cierto, el cerro no sólo ha tenido significaciones sagradas, fue desde la instalación española un centro de vigilancia, un natural panóptico, una elevación rocosa utilizada de manera geo-estratégica para los fines de la conquista.

Durante los siglos XVII y XVIII el cerro no sufrió mayores modificaciones, permaneció bajo el señorío español, quienes lo utilizaron primero como lugar religioso y, más tarde, como materia prima para la fabricación de adoquines de las nacientes calles de la ciudad. El siglo que entró a modificar no sólo el cerro, sino gran parte del centro de Santiago, fue el XIX.

Benjamin Vicuña Mackenna, nuestro ilustre intelectual y político liberal del siglo XIX, ideó la transformación estética y funcional del cerro Santa Lucia en el contexto de consolidación de la *ciudad propia*. Su destierro político en 1852 le permitió recorrer Estados Unidos y Europa, lugares que se transformarían en su referencia urbanística cuando más tarde se convirtiera en Intendente de Santiago (1872-1875). Ideológicamente Vicuña Mackenna encarna el liberalismo decimonónico de manera excelsa, cree cual fe en las facultades de la ciencia como posibilitadora del progreso y la civilización, y considera los avances sociales y materiales de Europa como ejemplos de evolución. Como vimos, el mundo indígena y popular para él, nuestro ilustre liberal, son un lastre para el desarrollo moral y material de Chile, en ellos se encierra la mayoría de los males que evitan el despegue hacia una sociedad civilizada. Desde la imaginería que remeda el urbanismo parisino y frente a la ocupación popular e indígena de los espacios urbanos, Vicuña Mackenna asume la misión de transformar la faz de Santiago. El cerro Santa Lucia ocupa un lugar primordial en su proyecto de *haussmanización* de la ciudad (Leyton y Huertas, 2012; Rivera, 2013).

Un sitio rocoso, seco y polvoriento en la mitad de la ciudad se perfilaba para la segunda mitad del siglo XIX, en un vergel cerro en donde los caminares dominicales de la burguesía santiaguina se instalaban. Fuentes, jardines, miradores y esculturas comenzaban a copar el tinte gris del antiguo cerro Welen. Vicuña Mackenna en su cruzada por salvar Santiago de la barbarie imaginó y planeó un nuevo cerro. Entronado en el mismo cerro desde donde el conquistador Valdivia fundó y proyectó Santiago, Vicuña Mackenna ideó la renovada ciudad burguesa. Mismo cerro que actualmente recibe cotidianamente cientos de visitantes locales y extranjeros, y que el 10 de mayo de 2014 fue tomado como acción política-simbólica en solidaridad a los presos políticos mapuche que se encontraban en huelga de hambre. La ciudad que alguna vez fue quemada por Michimalonko es nuevamente ocupada por mapuche, quienes otra vez comienzan a nombrar al cerro Santa Lucia, como Welen.

“La Toma del Cerro Welen”. En las faldas del cerro Santa Lucia/Welen está asentada la Plaza Benjamin Vicuña Mackenna. Este sitio, al que nadie llama con su nombre oficial, durante los últimos años ha sido el punto de encuentro de una serie de manifestaciones y rogativas convocadas por organizaciones mapuche de Santiago para solidarizar con los procesos de recuperación territorial. Estas actividades de protesta, denuncia y repudio contra la represión policial, la militarización y el hostigamiento que se dan en las comunidades movilizadas en *Ngülumapu*, tiene como actores movilizadores a organizaciones compuestas por migrantes mapuche de primera, segunda y tercera generación. Son jóvenes estudiantes y trabajadores, artesanos, mujeres empleadas domésticas, ancianas y ancianos jubilados, dueñas de casa, profesores, todos mapuche, los que componen estas organizaciones de carácter político y cultural que bajo coyunturas específicas, como una avanzada huelga de hambre, convocan a *trawün* en las faldas del Welen.

Esta vez son 34 días de huelga de hambre que llevan los presos políticos mapuche en la cárcel de Angol. Parece poco, los gobiernos no han puesto atención en huelgas pasadas sino hasta cerca del día 80, pero esta vez a uno de los huelguistas, Mariano Llanca Tori, se le ha detectado una enfermedad terminal, cada día sin comer acelera su muerte. Es la primera huelga que debe enfrentar Bachelet desde su retorno como Presidenta. Bajo su primer mandato impuso la Ley Antiterrorista contra la movilización mapuche, la militarización en comunidades en conflicto se acrecentó, al igual que la cantidad de presos políticos, y fue el gobierno, desde el fin de la dictadura, que más muertes mapuche por balas policiales ha tenido. En su segundo mandato Bachelet ha prometido un trato distinto, tanto así que, por medio del Intendente de la Región de la Araucanía, región en donde se concentran la mayor cantidad de procesos de recuperación territorial, el Estado de Chile ha pedido perdón a los mapuche por el despojo territorial... van 34 días y aquel perdón aún no roza a los huelguistas presos. Pasarán todavía algunas semanas más para que el gobierno decida por fin dialogar.

Es 10 de mayo, y van 34 días de huelga de hambre. Por internet se convoca a un *llepün* en el cerro Welen. Llegan unas decenas de personas. Una vez reunidos bajo el cerro comienzan a subir. Gritos en apoyo a los huelguistas comienzan a retumbar por el cerro, algunos visitantes extranjeros comienzan a fotografiar la escena, mientras los guardias no saben muy qué hacer. Cada vez los *afafan* suenan más fuertes. Algunas mujeres van con sus vestimentas y los hombres tocan el *kullkull*. El hermoso cerro Santa Lucia de Vicuña Mackenna es simbólicamente tomado por residentes mapuche en Santiago, y aquí las historias se terminan de trenzar.

Otra vez el fuego. Arriba del cerro Santa Lucia/Welen los manifestantes desplegaron lienzos en solidaridad a los huelguistas, ese era el fin inmediato de la acción: visibilizar los 34 días que llevaban los presos mapuche en huelga de hambre. Ahora bien, además de lienzos y gritos, la protesta alcanzó su punto máximo con la quema de un “cañón histórico” y un *chemamull*. En estas dos acciones se concentra el poder simbólico de la protesta, que interviene el relato histórico del Cerro Santa Lucia. El cañón aquí simboliza la violencia militar de la ocupación, da igual dónde efectivamente se utilizó, de qué fecha es o quién lo produjo, lo importante es el valor simbólico que hoy irradia aquel instrumento militar situado sobre el cerro, en la capital del Estado de Chile; solo así podremos leer las llamas que hacen arden el patrimonio militar de la chilenidad. En esas llamas se intenta desvanecer el hito fundacional, aquel 12 de febrero de 1551 en donde Pedro de Valdivia declaraba estas tierras para la corona española, pero también las llamas redimen la historia de la ocupación militar chilena sobre territorio mapuche. Vicuña Mackenna arde igualmente, su quimera de ciudad burguesa no logra controlar la desviación, la protesta, la transgresión. La historia se trenza cuando aparece el conflicto, el cual relumbra en aquellas llamas sobre el cañón patrimonial, el fuego como el indicio que nos permite entrar en las significaciones históricas del cerro, y desde allí sumergirnos en una historia repleta de encuentros y conflictos.



Imagen 15. La ciudad propia, la protesta y el fuego

El fuego no se detiene en aquel cañón. En septiembre del año 2010, en el contexto del bicentenario de la independencia chilena, representantes del gobierno de Sebastián Piñera, entre ellos un Ministro, el Intendente de Santiago y el Director de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), institución gubernamental para los pueblos indígenas, participaron en una ceremonia en “homenaje a los pueblos originarios”, en donde se destacó la instalación de dos *chemamull*, para reconocer el aporte de los pueblos indígenas y promover la multiculturalidad –señalaron en esa oportunidad las instancias gubernamentales. Fueron esas dos esculturas de madera que casi 4 años más tarde serían quemadas por los manifestantes en la “Toma del Cerro Welen”. Aquí las llamas combustionan una reflexión que desmonta la cosificación multicultural. Ya discutimos sobre aquella práctica del neoliberalismo mediante la cual, en tiempos de emergencia política de la diferencia, se apropian de la diversidad y la arrojan como mercancía o como objeto cultural despolitizado. Aquel 2010 de celebraciones bicentenarias el multiculturalismo tuvo una presencia emblemática, todo para recomponer una fisura en el ideario nacional que trastoca la unidad cultural y política. La cuestión mapuche, ya no como cuestión de exclusión y pobreza sino como problemática colonial, es decir, leída como una opresión que impide la libredeterminación de un pueblo, de una nación, constituye una grieta histórica que desmonta la narrativa política que otorga legitimidad al Estado-Nación. El bicentenario nacional, bajo una crítica severa que mina la legitimidad de la celebración misma, utiliza las dos clásicas estrategias del poder: garrote y zanahoria. Garrote, cuando en pleno septiembre de celebraciones 38 presos políticos mapuche ya contaban con más de 60 días en huelga de hambre. Zanahoria cuando con gestos multiculturales, como los dos *chemamull* en el cerro, pretenden celebrar una diferencia descontextualizada, sin agencia política, solo arrojados como objeto de consumo cultural. Entonces aquellas llamas avisan un incendio profundo, en donde el fuego contiene una crítica anti-colonial tanto del relato de la homogeneidad nacional, como de la narrativa multicultural. Las llamas que consumen la madera de aquellas esculturas puestas en el contexto del bicentenario son un repudio a la etnofagia del multiculturalismo, la cual celebra al mapuche exotizado, al mapuche mágico y cultural, al mapuche vendible en las postales para el turismo, mientras que el mapuche empoderado y en lucha, una huelga de hambre de 34 días, aún es poco. Los indios buenos y los indios malos, aquella vieja fórmula colonial, se actualiza en tiempos neoliberales. Por cierto, hace poco visité el cerro y le pregunté a un guardia qué le había ocurrido a la escultura mapuche, quería saber qué pensaba sobre el hecho, mal que mal son ellos los que habitan cotidianamente el cerro, me dijo: “lo quemaron los mapuche, queman sus propios símbolos”. De nuevo, lo propio, lo ajeno y las relaciones de poder... ¿quién define los límites de la identidad?



Imagen 16. Fuego y multiculturalismo.

Es curioso cómo una circunstancia geográfica deviene en artefacto cultural, y como tal, su sentido no cierra y la disputa es constante. Un montículo pedregoso es significado de sagrado y de geoestratégico, es intervenido bajo la imaginaria modernizadora, apreciado como símbolo urbano, visitado por el turismo y marcado como territorio político por las actuales generaciones de mapuche en la ciudad. Todo eso y más puede llegar a contender un espacio, el cerro acaece en lugar donde múltiples memorias se disputan y contradicen. Terminemos de trenzar estas historias y memorias.

Tiempos densos. El cerro Santa Lucia/Welen copa un espacio icónico en Santiago de Chile, es un hito natural ineludible en el entramado urbano de la capital chilena. Está fundido en el imaginario nacional, sobre todo después que la dictadura cívico-militar de Pinochet estampara en el billete de \$500 la pintura de Pedro de Lira de 1889, que representaba a Pedro de Valdivia sobre el cerro fundando Santiago. En ese billete se sobreimprimen tres momentos de la historia de Chile: 1) La conquista con Pedro de Valdivia a la cabeza y el *indio* sometido, 2) la imaginiería eurocéntrica y racista de la élite decimonónica plasmada por el pincel de Lira, y 3) la dictadura celebrando, otra vez, la conquista y la reducción del *indio*, del *otro*, de aquellos que cargan en sus cuerpos el estigma de no tener historia.



Imagen 17. Tiempos densos coloniales: Valdivia, Lira y Pinochet

Percibir entonces el fuego de la protesta aquel 10 de mayo como un indicio que trae de las cenizas todas esas historias camufladas de opresiones y desigualdades, es un ejercicio de memoria. El mismo fuego ese día despertó una memoria subterránea que desarticuló la imagen homogénea del embellecido cerro Santa Lucia. Al menos ese día los visitantes pudieron descubrir el otro cerro, aquel rocoso peñasco que aún duerme bajo la urbanización burguesa instaurada por Vicuña Mackenna. El fuego de la protesta fue la excepcionalidad, la transgresión rebosada de sentido que conectó temporalidades diversas aquel día de solidaridades, que demostró que un objeto natural devenido en artefacto cultural es un campo de batallas entre memorias antagónicas, y que aquella elevación montañosa solitaria aún es un espacio intervenible. Por cierto, aquellas intervenciones políticas en el cerro no comenzaron, como intenté señalar, aquel 2014, sino que se vienen desarrollando al menos

desde fines de los 80'. Es más, las primeras marchas en Santiago que comenzaron a rechazar el 12 de octubre como Día de la Raza y la Hispanidad terminaban en el cerro, por aquellos años de repudio al V centenario. Ya en esos quehaceres políticos mapuche en la ciudad se comenzaba a trastocar la imagería de la ciudad propia, y con ello emergían los tiempos heterogéneos obnubilados por una topografía urbana de apariencia monolítica que, en su cimiento segregador, ubica las vidas y memorias de los estigmatizados en los arrabales, allí donde la segregación se hace carne y recuerdo.

Entonces el fuego, en aquel cerro en donde se anclan jerárquicamente diversas historias en pugna, permite discurrir por aquellas capas temporales, tomar cada una de ellas, ir deshojando los sentidos que, tal como una cebolla, constituyen en su articulación aquella totalidad que se nos presenta frente a nuestros ojos. La excepcionalidad del fuego, que desmonta el sentido común sedimentado, tal como un aumento gravitatorio monumental, estira el espacio-tiempo, y nos pone frente a la historia densa, múltiple y contradictoria que se cristaliza en aquella superficialidad barroca repleta de sentido.

*

Podría seguir escribiendo. Hablar sobre la Quinta Normal de nuestros tiempos, ya no únicamente como escenario de amores y micropolíticas, sino como espacio en donde las organizaciones mapuche escenifican su quehacer político en torno a las solidaridades con los procesos de recuperación territorial en *Ngulumapu*. Podría recurrir a los elementos de poderosa significación que están presentes en las movilizaciones mapuche en Santiago. Podría profundizar en las peñas de autogestión como espacios de sociabilidad mapuche en la ciudad. Quizás referirnos a los múltiples *Nguillatun* que se realizan en diferentes comunas periféricas del Gran Santiago. O incluso podríamos estudiar los nuevos conjuntos habitacionales conquistados por comités de vivienda mapuche, en donde la lucha por la casa propia se articula con las demandas por reconocimiento, generando una original forma de organización y demanda mapuche solo posible de comprender como parte de la continuidad colonial que modificó los espacios de habitabilidad mapuche. Con todo ello podríamos seguir profundizando la reflexión sobre la ciudad como un territorio en disputa, en donde actualmente lo mapuche tiene un papel que modifica tanto los procesos internos de identificación, como las configuraciones culturales de la ciudad. Pero creo que el punto ya está hecho. La ciudad contiene tiempos heterogéneos y contradictorios, los cuales aparecen mediante memorias que se hacen carne en el espacio. Las experiencias de desgarros y dignidades que dejó la migración y radicación mapuche en Santiago en el marco del colonialismo, hoy intervienen la ciudad desde una memoria edificada bajo la emergencia política mapuche. Nos toca entonces, y para terminar, observar críticamente estas memorias.

De warriache y mapurbes

Las grietas sacadas a luz por las intervenciones mapuche en la ciudad, constituyen parte de una emergencia política que trastoca tanto aquella chilenidad blanqueada, como aquella multicultural. Es un quehacer que sacude el polvo que encubre las jerarquías socio-raciales, que pone de manifiesto la continuidad colonial. En una ciudad escindida, donde la riqueza de *Sanhattan* y el poder político de la *ciudad propia* se presentan bajo el ideario de un eurocentrismo que condecora, tiene gran poder simbólico lo mapuche como actor político en la urbe. De este modo, la existencia de acciones levantadas por colectividades mapuche en Santiago, deben dejar de pensarse como apuestas por una diversidad urbana, en donde la tolerancia a la diferencia constituye un valor adicional al renovado patrimonio multicultural de la ciudad, sino más bien se debe profundizar una reflexión que sitúe el movimiento político mapuche en Santiago como uno que logra evidenciar la continuidad colonial y las formas de segregación socio-racial en la ciudad.

Y es justamente la falta analítica del cruce racial como constituyente de la historia de la ciudad y de las vidas mapuche el que pondera los quehaceres colectivos mapuche en la ciudad como emergencias étnicas. Es decir, las lecturas de los llamados “mapuches urbanos” se sustentan en un etnicismo que estructura las respuestas de las agendas investigativas. La identidad mapuche estaría sustentada únicamente en rasgos definibles que se recuperan o reactualizan, o en el mejor de los casos por un pasado en común que se recupera y alimenta la autoadcripción contemporánea (Imilan, Garcés y Margarit, 2014: 25-26). Esta definición, desde mi punto de vista, no considera las complejidades de los procesos de identificación bajo la continuidad colonial, es decir, no estima cómo el racismo, como instrumento de dominación que clasifica y jerarquiza cuerpos y biografías, se sedimenta como una configuración cultural que posibilita y constriñe las vidas hacedoras de historia. Y aun más, como veremos, no existe en aquellas interpretaciones una pregunta por los usos del pasado, no se sugiere pensar los combates por la memoria al interior de la sociedad mapuche. Ahora bien, tampoco la salida es desconocer la existencia de procesos de identificación mapuche que han utilizado cierta etnicidad como mecanismo de diferenciación en la ciudad y como formas de control cultural interno. Ya lo hemos dicho, rebozar los cuerpos de aquellos rasgos identificados como propiamente indígenas puede funcionar como una estrategia de agenciamiento en tiempos multiculturales. Entonces, lo que sugiero es pensar las complejidades en sus límites, reflexionar más que en las formas y valores compartidos, en aquellas tensiones entre lo propio y lo ajeno. Con todo, podremos escapar tanto del culturalismo que petrifica en rasgos étnicos la identidad, como de los adoradores de la deconstrucción que desvanecen

cualquier intento de concreción identitaria.

*

Hay al menos dos nociones que pretenden capturar lo global de las experiencias de migración y radicación mapuche en la ciudad. La primera, de corte más institucional, tiene sus orígenes en las mismas organizaciones que desde los 80' comenzaron a preguntarse por la especificidad dejada por la migración; es ahí cuando se comienza a hablar del “mapuche urbano”, noción que más tarde fue apropiada por las agencias estatales, y es justamente aquella apropiación, mediante un ejercicio de etnofagia, la que arroja el concepto sin potencialidad política. El “mapuche urbano”, desde las políticas indígenas estatales, queda desprovisto de poder político colectivo, y solo es presentado como una diferencia a tolerar (Antileo, 2012b: 64-88). Por esta razón se ha venido profundizando sobre la idea de diáspora mapuche como concepto más abarcador, en la medida que sitúa los movimientos migratorios bajo la continuidad colonial, lo cual abre una reflexión sobre lo identificado como mapuche atravesado por una historia que complejiza cualquier tipo de cerramiento esencializador (Antileo, 2012b: 40-63). La migración mapuche y la constitución de una diáspora en Santiago, entre otros elementos, ha logrado tensionar al interior de la sociedad mapuche lo instituido como propio y ajeno. Ha logrado agitar los límites de la identidad. En este sentido han emergido dos neologismos, desde sobre todo las generaciones nacidas en la ciudad, que han permitido expandir la reflexión sobre las márgenes movedizos de lo mapuche: lo *warriache* y lo *mapurbe*. Ambas categorías buscan, por un lado, dotar la vivencia mapuche en la ciudad de un sentido identitario que reboce los marcos del esencialismo, y por otro, atrapar mediante dos significantes en constante movimiento las experiencias diaspóricas mapuche. Ahora, si bien ambos neologismos abren un ángulo reflexivo que fisura la uniformidad al interior de la sociedad mapuche, no comparten el tratamiento desarrollado para pensar su vinculación con el pasado. Y esto es sustancial. Hemos dicho que dado la orfandad de elementos que permitan la referencia cotidiana sobre lo mapuche, que dada la situación de desarraigo que ha provocado la migración, el proceso de identificación mapuche en Santiago ha debido componer un relato enraizado en las biografías de la migración. Entonces, para lograr asumir en lo público el lugar de enunciación mapuche, para legitimar la autoadcripción, es necesario afirmarse en una historia sedimentada en cuerpos concretos. Hablamos pues de nuestros abuelos, de nuestras abuelas, nuestros padres y tíos, dado que en ellos encontramos aquel tiempo compartido, nuestra historia en común. Y es justamente el tratamiento sobre ese pasado lo que nos permitiría diferenciar entre lo *warriache* y lo *mapurbe*.

Warriache, que en términos estrictos significa *gente de la ciudad*, es una reactualización inventiva de las identidades territoriales ligadas a los *Futalmapu*, es decir, así como existe lo *lafkenche*

como gentilicio del *Lafkenmapu*, existiría lo *warriache* para identificar a la gente mapuche que habita sobre todo la ciudad de Santiago. Ahora bien, Walter Imilan ha buscado problematizar críticamente esta idea de *warriache*, buscando sobrepasar la mera relocalización conceptual y pensarla más bien como un discurso que es producto de la relación con el espacio urbano y que es puesto en escena mediante prácticas performativas. Es decir, lo *warriache* sería un discurso que es “producto de un diálogo entre diversas y múltiples fuentes de experiencia, que justamente, se intersectan en la ciudad” (Imilan, 2014: 256), que se materializa mediante puestas en escena que hacen de la urbe un espacio etnificado. Esta reflexión, muy estimulante en tanto considera el proceso de identificación mapuche en la ciudad mediante cruces de experiencias, y no únicamente como una recuperación o relocalización, contiene una traba conceptual que aún encierra el devenir mapuche en Santiago bajo definiciones estáticas históricamente. Imilan insiste en pensar la problemática desde lo étnico, es decir, considera que existen cruces, pero una de aquellas líneas de intervención estaría comandada por una historia en común que, sin decirlo, no se encuentra intervenida. Entonces, bajo esta reflexión, es posible pensar bandas de hip-hop mapuche en Santiago como apuestas performativas que hacen correr el discurso *warriache*, como efectivamente lo hace el *peñi* Imilan, pero ocurre que muchas de estas bandas si bien utilizan sonoridades y estéticas hoy globales, su discurso está sustentado paradójicamente en el uso de un pasado que interviene el presente, pero que no es intervenible. La historia en común, que es lo central de la definición de lo étnico para Imilan, es un pasado que pareciese íntegro. Lo que acá proponemos es que si bien esta lectura sobre el pasado como un tiempo interventor mas no intervenible es una realidad en los procesos de identificación mapuche en Santiago, no es posible pensarla como la única estrategia de relacionarse con aquel pasado que permite la autoadcripción. De este modo estaríamos frente a tensiones sobre el uso del pasado que revelerían un conflicto en la construcción de la memoria que, como señalé, es el órgano central del proceso de identificación mapuche en la ciudad. En otras palabras, la tradición como ejercicio contingente no se practica de manera homogénea por aquel grupo que la reclama como fundamento de su identidad. Existen conflictos para traer al presente aquella historia en común que nos reúne; en aquella tensión, como veremos, surge lo *mapurbe*.

*

Desgarrar las esencias y simultáneamente beber la profundidad de ellas, es tarea hasta contradictoria. Pero la contradicción es también frontera, es un tercer espacio olvidado por los relatos oficiales, olvidados por conservadores y por radicales esencialistas. Quien busca “identidades fijas” en nuestros tiempos, sólo será de obstinado. En Chile, para el caso mapuche, la obstinación viene desde

sectores de la derecha homogeneizadora, que apela al mestizaje para señalar que los “antiguos araucanos” son una sociedad desaparecida, dada su incorporación en la sociedad mayor. Pero la obstinación viene también desde posiciones esencialistas desde el mismo movimiento mapuche, los cuales buscan ese antiguo perdido, esas características innatas que hacen de lo mapuche algo acabado y único, naturalizando las características culturales, convirtiendo el discurso sobre lo mapuche en un “culturalismo biológico” (Lawrence, citado en Stolcke, 1999). Las esencias y los rasgos culturales “típicos” vendrían a dar consistencia a ambas visiones, unos para comprobar la desaparición y otros para confirmar la existencia. Pareciese que ambas posiciones se contraviniesen, pero en el fondo sus argumentos parten de similares premisas: la definición identitaria de una sociedad está estrechamente ligada a rasgos constantes y verificables. Así, los primeros dicen “los antiguos mapuches eran x , los que hoy se definen mapuches son y , por lo tanto los actuales no son mapuche, y con ello su demanda absurda y sin sustento en la tradición”, y los segundos dicen: “los antiguos eran x , hoy nosotros somos x , nuestra demanda está avalada en nuestra tradición”. Las dos posiciones, en el actual debate en Chile, se presentan como antagónicas, pero la cuestión es que deconstruyendo estos relatos llegamos hacia definiciones políticas similares: la imposibilidad de identidades contradictorias, fronterizas, *champurreadas*. Sobre las opiniones que defienden el mestizaje diría, siguiendo a Breny Mendoza (2001), que son lógicas discursivas que pretenden borrar los conflictos raciales existentes entre la sociedad blanca-mestiza chilena y la población mapuche. Cuando Villalobos, un laureado historiador, declara en contra la autorización legal para izar la bandera mapuche, diciendo: “me parece indignante y una barbaridad histórica” dado que no se sitúa en la “ruta histórica del país” la cual estaría enmarcada dentro de un mestizaje que permitió desmapuchizar a los “araucanos”, está generando, al tiempo, una tachadura a la posibilidad de autoidentificarse como mapuche y borrando los conflictos emanados desde las lecturas de superioridad-inferioridad instauradas en Chile desde la segunda mitad del siglo XIX. Lo mestizo sería entonces el resultado histórico que generaría una “homogeneidad” que permitiría hablar de una identidad chilena única e indivisible, y por lo tanto de un Estado unitario. Por otro lado, aquella imagen identitaria estancada e inmóvil levantada por ciertas orgánicas mapuche también se sitúa sobre esas supuestas homogeneidades, los coloca en un “lugar estático y repetitivo en que se reproducen sin cesar los ‘usos y costumbres’ de la colectividad” (Rivera Cusicanqui, 2007: 3). Bajo estos parámetros los habitantes mapuche de ciudades, o aquellos que aún habitan la ruralidad (espacio oficial de lo indígena) pero que cargan con consumos culturales “foráneos”, son representados como *awinkados*, dejándolos por fuera del discurso político mapuche. En últimas, la negación mestiza de lo mapuche y el culturalismo esencializador funcionan como dos caras de la misma moneda.

Es decir, en ambas versiones la tradición aparece como el sustento de la palabra, de la acción política e incluso de la agenda pública. Estas lecturas parten de presupuestos objetivos, como la existencia de una tradición inerte, un pasado inmóvil que solo desaparece o resiste, cuando sabemos que la tradición es un flujo activo, es “una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente reconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social” (Williams, 2000: 137). No existe una tradición que desaparece o se mantiene inmóvil resistiendo, sino más bien su presencia es el resultado de tensiones y acomodamientos presentes, siempre contingentes, que permiten dar legitimidad al grupo social que la reclama o rechaza. En otras palabras, la tradición siempre es selectiva.

Es que los gemidos del pasado brotan aquí y ahora como actos de redención comandados por los hijos y nietos de los vencidos. El sentido benjaminiano de la actividad del recuerdo nos acerca a esta definición. Nos aproximamos al pasado mediante un ejercicio profundamente localizado en nuestra realidad contemporánea, nos afirmamos en tradiciones que no sabemos si realmente sucedieron, la chispa de la esperanza no es puesta necesariamente en los futuros hijos e hijas liberados, sino muchas veces en los abuelos vencidos, los cuales rememoramos no necesariamente de manera verdadera, eso se lo dejamos al pensamiento positivista, sino más bien nos adueñamos de un “recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (Benjamin, 2008 [1942]: 21). La tradición es una invención actual, aquí y ahora. Debemos entonces activar un pasado que, más que traer consecuencias románticas y conmemorativas, nos permita un desmonte de las dominaciones actuales partiendo desde las reflexiones contemporáneas de los pueblos colonizados. Porque finalmente no se trata de hacer reflotar tradiciones supuestamente inmanentes y verdaderas, no se trata de quitar la pintura colonial para hacer aparecer nuestras verdaderas formas de ser y actuar, sino más bien se trata de abrir puertas y ventanas para que nuestras reflexiones presentes, apoyadas por la trama de la historia, fulguren en espacios en donde nuestros pensamientos y actitudes son negadas. Así, debemos sortear la maquinaria esencialista con propuestas en donde nuestras tensiones tengan cabida, se trata de generar procesos de descolonización, no es su sentido ancestralista, sino en su sentido contingente y liberador. El esencialismo, cuando no es estratégico, es una idea volátil, una abstracción sin concreción en la realidad, por lo tanto utilizable por los dispositivos del multiculturalismo neoliberal.

Acá es inevitable no volver a Fanon. Para el escritor y revolucionario nacido en la isla Martinica, el proceso de descolonización conlleva un des-aprendizaje de los elementos coloniales, los cuales buscan internalizar una autovaloración negativa, una inferiorización en el colonizado. Por ello, la labor descolonizadora, antes que todo, debe apostar por humanizar a quienes sufrieron en sus

subjetividades y cuerpos la inferiorización, lo cual, por cierto, es más actividad militante. Dice Fanon:

“La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. *La descolonización realmente es creación de hombres nuevos*. Pero esta creación no recibe la legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso por el cual se libera” (Fanon, 1983 [1961]: 31).

Bajo el manto de Fanon, quien algo sabía de procesos de liberación, tanto políticos como epistémicos, las fuerzas anti-coloniales debían entonces sortear y enfrentarse al pensamiento soberbio de los sectores dominantes, con el fin de hacer aparecer nuevos hombres y mujeres que des-aprendieran los entramados de inferiorización impuestos por el sistema colonial. Este des-aprendizaje no significaba, para él, volver a un pasado prístino, un supuesto retorno al origen. Sobre esto Enrique Antileo ha hecho un importante aporte reflexionando, desde las claves interpretativas de Fanon, sobre la cuestión nacional mapuche. Primero se debería indicar que, para Fanon según Antileo, la construcción nacional del pueblo colonizado, es decir la generación de una comunidad imaginada desde la cual se despliegan luchas por la autodeterminación, es un movimiento estratégico, pero que la edificación de un nacionalismo nativista, es decir ancestralista, étnico, bajo definiciones de rasgos esenciales, es una trampa que si no se le imprime una concepción política y social, conduce a un callejón sin salida. Callejón caracterizado por el racismo y el fundamentalismo cultural. En este sentido, “acudiendo a Fanon, la nación no debe registrar una batalla por su definición o su clausura, la nación es un instrumento para la movilización” (Antileo, 2013a: 149), en definitiva no se trata de develar el ser-nacional, sino el estar-nacional, dado que, tal como indica Fanon,

“No hay que contentarse, pues, con rastrear en el pasado del pueblo para encontrar allí elementos de coherencia para enfrentar a las empresas falsificadoras y peyorativas del colonialismo. Hay que trabajar, luchar con el mismo ritmo que el pueblo para precisar el futuro, preparar el terreno donde ya crecen retoños vigorosos. *La cultura nacional no es el folklore donde un populismo abstracto ha creído encontrar la verdad del pueblo. No es esa masa sedimentada de gestos puros, es decir, cada vez menos atribuibles a la realidad presente del pueblo. La cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y cantar la acción a través de la cual el pueblo se ha constituido y mantenido*. La cultura nacional, en los países subdesarrollados, debe situarse, pues, en el centro mismo de la lucha de liberación que realizan esos países” (1983 [1961]: 214).

De este modo, la construcción de esfuerzos políticos, siguiendo planteamientos que contienen definiciones exactas sobre lo mapuche, es más bien un ahínco que nos conduciría a una trampa difícil de sortear, en tanto

“el etnicismo, a fin de cuentas, confina la práctica mapuche en torno a la lucha por la descolonización o por la liberación nacional a un cuerpo acotado de elementos o precondiciones, deformando las ideas de cultura y limitando el sentido de la identidad a la tenencia de determinados atributos. Las realidades de la sociedad mapuche actual requieren de un concepto de nación capaz de incluir las dispersas situaciones en las que se encuentra la población mapuche, marcadas particularmente por el dominio colonial, por las jerarquías socio-raciales, por los desplazamientos masivos y la conformación de una diáspora” (Antileo, 2013a: 149).

Y que se entienda, todo lo anterior no quiere decir que hay que estar a contracorriente de aquellos necesarios esfuerzos generados por recuperar saberes históricamente negados. No me atrevería a despotricar sobre todas las décadas que se han invertido en hacer emerger la identidad mapuche como un valor, en incubar en las nuevas generaciones un orgullo de ser mapuche. Esta lucha emprendida por cientos de militantes y activistas mapuche ha sido central en el andamiaje del movimiento actual, es decir, la modificación de aquella sensación de inferioridad impuesta por la trama colonial, convirtiendo ese antiguo apocamiento en un orgullo, es una tarea gigantesca imposible de soslayar. Pero ello no debe significar la imposibilidad de la crítica. Obviamente las empresas y burocracias estatales del multiculturalismo promueven la imagen estática de lo indígena, ya lo he comentado acá. Ahora, desde el pensamiento y reflexión mapuche igualmente se ha caído en este declive, del cual debemos hacernos cargo. Porque “querer apegarse a la tradición o reactualizar las tradiciones abandonadas es no sólo ir contra la historia sino contra su pueblo” (Fanon, 1983 [1961]: 204). Ello, por cierto, no significa que no debemos volver sobre nuestro pasado, sino más bien hacer de ese pasado algo contingente, algo palpable. En definitiva, el lugar de ebullición de los procesos de descolonización no está jamás en pasados inmóviles, en atuendos supuestamente originales, en estereotipos más parecidos a la imagen dejada por el pensamiento colonial, porque aunque nos cueste reconocerlo, muchas de las alegorías sobre la verdadera cultura mapuche es rastreada por medio de la escritura y la imagen de colonizadores. Entonces, debemos profundizar aquellos procesos que hacen de lo mapuche una colectividad rebozada de presente. Porque, como señala Fanon,

“El primer deber del *poeta colonizado* es determinar claramente el tema popular de su creación (...). No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado. A ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debe dirigirse porque, no hay que dudarle, allí se escarcha su alma y se ilumina su percepción y su respiración” (1983 [1961]: 207).

Situarse en ese *oculto desequilibrio* debe convertirse en prerrogativa, generando el movimiento de cepillar a contrapelo aquellas delimitaciones identitarias enclavadas por esencialistas duros y elogiadores de diversidades despolitizadas. Este posicionamiento nos permitirá, más que esbozar

recuerdos, dotar la descolonización de un aquí y ahora insoslayable, única posible llave para una humanización anti-racista no situada entre las garras de las esencias inamovibles, sino inscrita en los procesos de lucha y reflexión desde los mismos pueblos colonizados. Veamos pues qué dicen los poetas.

*

La reflexión sobre los procesos de identificación mapuche en la ciudad no debería presentarse en el orden de rasgos biológico o culturales, ya lo sabemos, sino más bien nuestras preguntas deben ceñirse sobre derroteros históricos sedimentados en experiencias concretas. De este modo lo mapuche no representa un relicto, sino más bien existen procesos en constante tensión que renuevan los límites de la identidad. Para ello pensemos desde dos poemarios poderosamente significativos: *Mapurbe, venganza a raíz* de David Añiñir y *KUTRAL* de Alan Paillan.

Lo que sigue nace de la necesidad de repensar lo mapuche, considerando las de Añiñir y Paillan escrituras desde la “perdida” y la negociación, dado su carácter de hijos de migrantes mapuche, que desde las comunidades, espacios en donde habita la mapuchidad oficial, se vieron forzados a abrirse paso en Santiago de Chile, y habitar un territorio en donde esa mapuchidad fue coartada, tanto por la sociedad dominante que bajo la impronta del racismo hacía poner mascarar a esos mapuches migrantes, como por los mismos integrantes de la sociedad mapuche que aún viviendo en los campos sureños acusaba de *awinkamiento* a quienes migraban. Esto último es interesante pensarlo desde Norbert Elias cuando señala que “la aprobación por parte de la opinión del grupo está condicionada por el cumplimiento de las normas grupales. Cualquier desviación de ellas, en ocasiones incluso la sola sospecha en este sentido, es castigada con la pérdida del poder y con la disminución del estatus de la persona correspondiente” (1998: 120). Para nuestro caso, la migración generó en el interior de la sociedad mapuche una disminución de estatus para quien migraba, se había *awinkao*, había adquirido códigos y costumbres del “otro”. Así, la migración mapuche en Santiago debió habitar siendo *outsider* en dos mundos, la sociedad mayor que lo obligaba a disimular su morenidad, como diría Elicura Chihuailaf, y la sociedad mapuche que les imputaba su *awinkamiento*.

Sobre estas memorias denegadas por la oficialidad estatal y mapuche ha reflexionado Hector Nahuelpan. Él señala que existen “zonas grises” en la historia mapuche, zonas que, producto de la reificación y normalización histórica basada en bipolaridades (tradicción/modernidad; indio/winka; puro/impuro), han sido silenciadas u olvidadas. Nahuelpan llama a estas “otras” experiencias históricas, los “condenados de la memoria” (parafraseando la clásica fórmula de Fanon: *los condenados de la*

tierra). Además indica que existe al interior de las voces oficiales indígenas una disposición a medir los grados de mapuchidad, una suerte de *mapuchometro* por el cual se mide y se es medido (Nahuelpan, 2013), y es más, tal como señalaba Elias para su estudio de Winston Parva, quien es medido, vigilado y establecido como *outsider*, interioriza la inferioridad otorgada, a tal punto que, para el caso estudiado por Nahuelpan, una entrevistada (Señora María, mujer mapuche migrante y empleada doméstica puertas adentro) al ser consultada sobre la historia mapuche, apunta que de eso ella nada pueda hablar, y sugiere a Nahuelpan que hable con dirigentes e historiadores. Pareciese que en el relato de María su experiencia estuviese por fuera de la historia mapuche, y con ello de la mapuchidad.

En sintonía con el análisis de Nahuelpan, el antropólogo mapuche, Enrique Antileo, reflexiona luego del fallecimiento de su abuelo paterno:

“Mi abuelo no fue para nada un kimche, ni un weichafe, ni autoridad tradicional, ni dirigente, ni vocero. Tal vez no fuese tampoco un ejemplo digno de idealizar ni es mi propósito recordarlo así (...). Mi abuelo trabajó toda su vida, hasta pocos meses antes de morir. Jardinero de oficio, hermoseó las plantas de familias ricas, que con certeza no deben tener la más mínima idea de que el viejito se fue (...). Mi abuelo murió y sin duda no pasará a los libros que narran la historia de nuestro pueblo, porque ahí se escribe una sola historia, un discurso a estas alturas casi memorizado, un relato monolítico. Nadie o muy pocos se preocupan de las historias dispersas que se tejen en Santiago o que se construyen en la cotidianidad y diversidad de nuestra sociedad actual. Ni a esencialistas, místicos o nacionalistas duros les interesa demasiado situarse en las contradicciones y experiencias que nos ha dejado la migración y los desplazamientos de nuestra gente. No murió una de esas tantas categorías que usamos para resaltar a las personas y sus bondades políticas o culturales. Murió un hombre lleno de contradicciones, como todos nosotros, que nos quiso a su modo, que quisimos al nuestro” (Antileo, 2012)

Las personas mapuche, y su descendencia, que se instalaron en la ciudad de Santiago, siempre en los sectores de la periferia metropolitana, trabajando la mayoría de veces en panaderías o como obreros de la construcción y las mujeres como empleadas domésticas, se subsumieron en otra realidad en el momento migratorio, atravesaron los límites que dividían espacialmente la sociedad indígena y no indígena, pero a pesar de la anulación histórica a la que se vieron impuestos, la identificación persistió mediante “una expresión y una ratificación continua” (Barth, 1976).

Aquella ratificación, primero desde la alteridad racializadora, acentuaba la clasificación otrerizante mediante la impugnación que marcó los cuerpos mapuche como indios. En todo el circuito colonial la marcación racial profundizó la alteridad, aunque acá como apocamiento e inferiorización, es decir, como estigma. Posteriormente, durante la emergencia política mapuche, la ratificación fue expresada como recuperación, como rescate de aquellos saberes despreciados por la arrogancia colonial. En ese contexto comenzó a posicionarse una escritura poética que visibilizó, desde el artefacto

libro, una vida mapuche que se rescataba. Fue el poeta Lienlaf quien sintetizó todo este proceso mediante una frase poderosamente significativa: *se ha despertado el ave de mi corazón* (1989). Un ave dormida bajo la ensoñación colonial despertaba. Pasada una década, otra estirpe poética mapuche se declaraba *Mapurbe*, debatiendo así el mundo primigenio, era el *awinkao* alzando su voz, alterando los límites del ave que despertaba.

Dentro de este contexto se encuentran los textos de Alan Paillan (2008) y David Añiñir (2004), quienes intentan potenciar una habla mapuche en la ciudad que desboque las esencias dadas, pero en su recorrido poético se bifurcan, si bien parten desde la misma matriz para afirmarse mapuche, aquel pasado que opera como la historia en común que permite la autoadscripción colectiva, lo asumen de distinta manera, presentando entonces una tensión sobre el uso del pasado, un conflicto por la configuración y el sentido de la memoria que nos interpela. Aquí se encuentra la tensión interna del proceso de identificación mapuche en la ciudad.

Lo ajeno. Primero, inevitablemente, la ciudad, aquel espacio que nosotros hemos pensado bajo su deriva territorial y lugarizada, es decir, como espacio de confrontación política y como espacio donde intervienen diversas, y posiblemente antagónicas, identidades. Todo bajo el anclaje de memorias que funcionan como movilizadoras de procesos de identificación que se sedimentan conflictivamente en la ciudad. En este conflicto se adentra Alan Paillan mediante el fotopoema “*metal/palo al winka...*”, donde interviene el espacio urbano para evidenciar un antagonismo que no se busca superar, sino potenciar con funciones político-culturales que pretenden recalcar la frontera, pero no para crear un “apartheid”, sino para una readecuación entre las partes en conflicto, y de este modo reconceptualizar a partir de una intervención fotográfica el monopolio de representar la ciudad. Algo similar ocurre con “*Graffiti*”, en esta obra se muestra el torrente del río Mapocho, el cual durante el siglo XIX pretendió ser controlado suprimiendo unos de sus brazos, control que se ha traducido cada cierto tiempo en salidas del río en inviernos lluviosos, como una gran metáfora de la rebelión al control impuesto, conflicto que se evidencia en la fotografía con la localidad puesta en el rayado: “STGO, CHILE”. Así, nuevamente se interviene el espacio público, ahora para cargar de un nuevo sentido al río santiaguino, ya no solo como la mugre y vergüenza de la élite santiaguina que ya quisieran un Venecia para su ciudad, sino como símbolo de resistencia.

David Añiñir de igual modo entra en el conflicto, pero desde la intervención de los cuerpos, por medio de la incorporación y la resignificación de elementos de la ciudad contemporánea. Este es el

caso del texto *María Juana la Mapunky de la Pintana*, una mapuche punk de la periferia de Santiago, pero que asume esta postura no por asimilación, sino mediante la modificación de lo aparentemente ajeno desde la identificación mapuche; he aquí la estrategia renovadora de los textos de Añiñir, la personalización, la intervención desde la particularidad a elementos propios de la mundialización del capital. Así, no se asume el punk como pura estética, sino como parte de una lucha ideológica por definir los cuerpos y sus representaciones, en este caso como símbolo de resistencia.

“Oscura negrura of Mapulandìa street

sí, es triste no tener tierra

loca del barrio La Pintana

el imperio se apodera de tu cama” (2009 [2004]: 33)

Añiñir recrea la especificidad mediante la pérdida, en este caso de tierra, como también desde la espacialidad ocupada por *María Juana*, la periferia de Santiago, junto con señalar que esto se inscribe en el proceso de expansión del capitalismo occidental en su proceso de globalización, lo que configura la *“Oscura negrura of Mapulandìa street”*, que se traduce en el caso de la Mapunky en resistencia:

“loca mapunky pos-tierra

entera chora y peluda

pelando cables pa` alterar la intoxicada neuro” (2009 [2004]: 34)

Un ejemplo similar es el texto *Lautaro*, en donde el espacio cibernético se convierte también en territorio de conflicto,

“Ciberlautaro cabalgas en este tiempo Tecno-Metal

Tu caballo trota en la red

Las riendas son un cable a tierra

Que te permiten avanzar

Como un werkén electróniko

De corazón e-leck –tri-za-do” (2009 [2004]: 80)

Y al mismo tiempo dar pie a la resistencia,

“Lautaro

Montado sobre este peludo sistema

Cabalgas en la noche

Pirateando sin miedo el medio

Chateando cerebros y consciencias

Pasando piola en la red” (2009 [2004]: 80)

Existe en Paillan y Añiñir un intento por reinterpretar la ciudad y los cuerpos. Ahora, las estrategias de ambos autores son distintas, mientras la intervención del espacio público en la obra de Alan Paillan se vincula con el conflicto de representar la ciudad entre las voces “hegemónicas” y “subalternas” y así cuestionar mediante el conflicto la memoria oficial espacializada en la ciudad propia, David Añiñir escribe para reconfigurar ciertos elementos que se presentan como ajenos (el punk, el ciberespacio, la ciudad). Entonces, mientras Paillan asume el conflicto con la cultura oficial, el segundo la interviene, provocando así distintas estrategias para pensar una “tradición” mapuche.

Lo propio. El discurso que asumen los autores para afirmar la alteridad mapuche tiene relación con los espacios ocupados en el conflicto. Mientras Paillan entra el conflicto con la ciudad, Añiñir la interviene, de este modo Paillan cuando pone en tensión el espacio público lo hace desde una especificidad rescatada desde el pasado. La diferencia entre ellos, es que mientras el primero asume la tradición sin mayores intervenciones, el segundo territorializa el cuerpo del pasado, lo interviene desde la particularidad.

Para comprender esto adentrémonos primero en las semejanzas de los autores: el vínculo con el pasado. Cuando apelamos al pasado, sin duda no es con la intencionalidad de encontrar lo que realmente sucedió, así tampoco lo hacen los autores, sino más bien, como señalamos desde Benjamin, “significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro”. De esta manera la adopción del pasado estará sujeta a urgencias contemporáneas, es ahí la necesidad de un arte del “aquí y ahora” constituido por los contextos políticos de cada generación. Ahora bien, para Benjamin apoderarse del pasado no es puro romanticismo en términos conservadores, sino más bien es un acto revolucionario, en tanto este asume la redención del pasado. Así, el lugar en donde se nutren los movimientos emancipatorios es en “la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes liberados” (2008 [1942]: 72). En palabras de Michael Löwy, la “mirada nostálgica hacia el pasado no significa que sea necesariamente retrógrada: reacción y revolución son otras tantas figuras posibles de la visión romántica del mundo. Para el romanticismo revolucionario, el objetivo no es un *retorno* al pasado, sino un *desvío* por éste hacia un porvenir utópico” (Löwy, 2002). En Benjamin “encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador

(y poeta agregamos nosotros) que está compenetrado con esto: *tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer*” (2008 [1942]: 68).

En Alan Paillan y David Añiñir se busca redimir el pasado, pero la redención no es siempre para todos lo mismo. Por ejemplo en los fotopoemas de Paillan tenemos la intervención “*Punwi/Wekún*”; *Dentro/Fuera*” y “*Epéfill lá; Naturaleza Muerta*”, en los cuales se hace alusión directa a la naturaleza perdida por la imposición del cemento. He aquí la especificidad de cómo se apropia Paillan del pasado, en el texto “*Carta Abierta en Voz*”, dice: “*Tras llanto de niños / de mil colores nacimos / volvimos / ¡porfiamos! / derribando fronteras amuralladas / atrincherados en la no trinchera / de toda unidad creadora / suscitando la semilla / en la palma de tu mano*”. Paillan asume un pasado tradicional como interventor del presente, en tanto este permite la divergencia discursiva con lo chileno, pero no intervenible; el pasado de este modo en la obra de Paillan es contingente en tanto se busca redimir como tradición inerte, mas no intervenida, que renace no contradictoria, siempre originaria, debajo del cemento.

Por su parte, si bien Añiñir también utiliza la misma estrategia de diferenciación con el *winka*, en tanto se asume el pasado como diferenciador, y de este modo como interventor en el presente:

*“Somos mapuche de hormigón
Debajo del asfalto duerme nuestra madre
Explotada por un cabrón”* (Mapurbe, 2009 [2004])

junto con la redención de ese pasado,

*“Un tibio viento de cementerio te refresca
mientras de la nube de plata estallan explosiones eléctricas
llueven indios en lanza
Lluvia negra color venganza”* (María Juana la Mapunky de la Pintana, 2009 [2004])

Para Añiñir –y aquí radica la diferencia- el pasado no es solo interventor, si no también intervenible,

*“Somos 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” (Mapurbe, 2009 [2004]).

Así, el cuerpo del pasado que asume Paillan es aquel que interviene el presente, lo que permite la diferencia, pero no intervenible, a diferencia como lo asume Aññir. Ambas estrategias, como cualquiera, tienen peligrosidades. En la de Paillan el problema se presenta cuando el pasado no es patente sino en relación a la diferenciación, se es solo en vinculación con el pasado, un pasado inmóvil que se conservaría debajo del cemento. Mientras Aññir, si bien intenta representar una especificidad dentro de lo mapuche, la diferencia entre el mapuche y el mapurbe es, entre otras, el territorio, y aceptando la categoría mapurbe aceptamos la posibilidad de la existencia del mapuche post-tierra, y con ello aparece una delgada línea que podría convertirse en un sólido contraargumento a las reivindicaciones actuales por territorio. En suma, tanto Paillan como Aññir pretenden redimir el pasado, asumiéndolo como lugar de enunciación en el conflicto por definir la ciudad, sin embargo las estrategias de apoderamiento “de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro” son distintas: mientras uno recrea un pasado no contradictorio con la intención de ponerlo en tensión con la memoria oficial de la ciudad, el otro interviene el pasado en los cuerpos del presente.

En últimas, mientras en Paillan es posible encontrar una tensión entre una tradición que contiene los rasgos esenciales y una modernidad que se presenta como ajena, imposible de modificar, es decir, solo evidencia el conflicto, en Aññir el tiempo es denso, lo propio y lo ajeno se intervienen de manera constante, y no solo de manera estilística, sino mediante una modificación que hace mutar sincrónicamente la ciudad y el cuerpo. En Aññir no solo aparece el conflicto, sino que es posible leer su devenir, sus transformaciones sedimentadas en lo *mapurbe*. Y quizás esta es la mayor diferencia con la idea de *warriache*, lo *mapurbe* no es una relocalización o la síntesis discursiva de la experiencia mapuche en la ciudad, sino que es un conflicto permanente, es un cuerpo en constante devenir conscientemente ubicado desde la rabia anti-colonial, pero no rememorando un ancestro rectificador, sino asumiendo la imposibilidad del retorno, es decir, habitante rabioso del colonialismo.

Mapurbe. En vísperas de Semana Santa del año 2015, o de “Semana Satán”, como dijo el poeta, se conmemoró el último parto poético de David Aññir Guilitraro, y acá todo lo anterior se cristalizó de manera momentánea, esperando nuevos bríos. La velada, en el Sindicato Social y Cultural, gozó de la presencia de un público variopinto, una mezcla que solo se puede reunir en torno a la producción poética de Mapurbe. Fue un popurrí de sus diferentes callejeos por el Santiagónico y el Wallmapu desgarrado los que se congregaron para la presentación de GUILITRANALWE. Estaban los poetas, por supuesto no eran aquellos que relumbran en la escenita local como las voces oficiales de la poesía

chilena, los cuales, quizás atormentados de tanta literatura teórica y cafés literatosos, encuentran muy *flayte* que un Añiñir, de Cerro Navia y trabajador de la *constru*, pueda publicar su libraco rabioso lejos de sus ubres de vacas sagradas. Estaban también los *peñi* y las *lamngen* que gozan de la letra hereje del David, quien no tiembla en ponernos frente a nuestras contradicciones y de arrancar la piel a la imagen del mapuche esencializado. La *pobla* igualmente estaba presente, tanto por la morenidad mapurbe como por la morenidad del Chile profundo. En fin, la poesía de Añiñir fue celebrada por las cabecitas morenas, populares y porfiadas que acudieron al llamado del poetastrastro de la población Colo-Colo, del Mapurbe, del compa y el peñi de *Cerro Mafia*. No logro ordenar la presentación del libro en una secuencia cronológica, sólo me detendré en algunos gestos que concentran la imaginería visual y sonora que fueron puestas en escena en la hemorragia del *ñachi* poético.

Así, como Maria Juana la mapunky de La Pintana, poema del primer libro de Añiñir, es un texto que presenta el rabioso andar de una joven mapuche en la urbe santiaguina, Perimontú expele la misma habla poética, pero esta vez el personaje es una *machi* mapurbe, quien *purruquea* en medio del *mosh* en actitud hardcore y power metal.

“Una machi en actitud hardcore

una minosa punx atrevida

mapuche 2.0

desencadenando su yeyipunx al son del sol

en clave de luna

en llave de estrellas

con riff de cometas

una machi en actitud power metal

con newendy

agitando su trance en el mosh,

saltando al pogo, tierra abajo, al tajo

tierra adentro, al rojo, al cuajo

una machi de la pobla

una hermosa mapunky borracha

marichiwaniando eufórica,

¡porque andai puro marichiwaneando!

Con tu brebaje de ácido sulfúrico y mudai

en volá de kuymi.

*Cosmogónica dulcinea de la fábula terráquea:
una machi mapurbe con actitud sorpresiva
con fibras del kalku por el torrente sanguinolento
ascendiendo al rewe de alta tensión
y al tronar de voltajes en noches de lluvia
con el espiral del Slam al medio del foye.
Una Guacolda de la esnaki,
toda brígida ella” (2014: 28)*

Fue ese poema el teatralizado por Viviana Cheuquepan y Margarita Cuminao, quienes danzaron el texto en donde una “Gaucolda de la *esnaki*” asciende el *rewe* de alta tensión *marichiwaniando* eufórica con su brebaje de ácido sulfúrico y *muday*. La performance dejó entrever esta tensión entre la mapuche cultural, con sus artefactos tradicionales, y las mapunkys que pisando el barro y el cemento intentan habitar una frontera nada de cómoda, evitando los encuadramientos a los que nos tiene acostumbrado el etnicismo multicultural.

Algunos de los fantasmas musicales y literarios que acompañan a Añiñir también asistieron al lanzamiento del libro editado por Quimantú. Ocho Bolas, banda punk chilena, sonó por los parlantes en un interludio, junto a Pablo de Rokha, quien pronunció la frase que más tarde Añiñir citaría: “el hombre que rompe su época y arrasándola, le da categoría y régimen, pero queda hecho pedazos y a la expectativa”. De Rokha, sin duda, con su poética sangrante, nacida desde el barro y el sueño, habita en la poesía de Añiñir, pero no sólo como letras en el papel, sino como textualidad viva, aquella escritura que convive entre la representación de la realidad y la proyección liberadora, pero desde la descomposición de cuadros quietos, es decir hecho pedazos y a la expectativa. David se encargó de recordar, igualmente, a Ozzy Osbourne, y nos pidió amablemente que no nos burláramos del “príncipe de las tinieblas”, que no nos burláramos de su alter ego, como tampoco de Bokowski y Lemebel. Así, desde una leyenda del rock en decadencia, desde un poeta maldito y desde el escritor “travestido, militante, tercermundista, anarquista y mapuche de adopción”, como dijera Bolaño sobre nuestro Lemebel, Añiñir instala su habla poética desafiando la tradición inmutable, peregrinando por hablas que han luchado y fracasado, que es finalmente la única forma de pervivir entre las tinieblas esperando el momento redentor. Entre tanto, Añiñir busca no ser atrapado, se diluye por entre las definiciones étnicas, es evasivo frente al encuadre, pero aún así, para molestia de muchos, es indispensable. También estuvo el rap mapuche con Jaime Cayunao, quien más arriba vimos en su faceta de Director

del documental *Kizu Trekali*. Coronando la gala, y desde la voz de un cantante popular y callejero, vecino de la población Colo-Colo de Cerro Navia, asistieron el tango de Gardel y los boleros de Lucho Barrios. Con todo, fuimos parte de una gala champurría, de un barroquismo mapuche, popular y metalero, un intento por escenificar el universo estético de Añiñir Guilitraro.

*

Con todo, es posible hablar de una tensión al interior del proceso de identificación mapuche sostenida en disímiles formas de apropiación de aquel pasado común que nos interpela. Es que la memoria de agravios y dignidades es aprehendida de manera conflictiva, ya sea como ave dormida que despierta o como ave con una alita rota de tanto volar, como naturaleza prístina debajo del asfalto o como asfalto agujereado por copiosas caminatas. En fin, el uso conflictivo del pasado se nos aparece como central de la trama identitaria mapuche en la ciudad.

Nosotros acá, por cierto, nos aferramos a lo *mapurbe*, apostamos por identidades en constante movimiento, por formas de identificación no magulladas por los encuadres étnicos, aunque siempre manteniendo el anclaje político, porque no se trata únicamente de imaginarnos diversos y abigarrados, sino que aquella heterogeneidad esté posicionada en una crítica anti-colonial y descolonizadora. De esta forma podremos superar tanto el esencialismo que momifica, como el multiculturalismo que despolitiza. Y justamente acá habita la idea de *mapurbe*, ubicándose en aquel *oculto desequilibrio* al que convoca Frantz Fanon, sorteando esencias dadas y vacíos folclorizantes.

PALABRAS FINALES
De marchas, memorias y posibles conclusiones



Imagen 18. Lemún y Huentecura, donde estemos luchamos por nuestro pueblo

*

La marcha del 12 de Octubre en Santiago, organizada hace ya bastante años por la Meli Wixan Mapu en conjunto con comunidades mapuche y otras organizaciones, es quizás el momento donde se sedimenta con mayor claridad los tiempos densos que cruzan la experiencia mapuche en la capital. La presencia orgánica del movimiento mapuche santiaguino, avanzando por la arteria principal de la ciudad, dando voz a las comunidades sureñas en conflicto y visibilizando a 600 kilómetros de *Ngulumapu*, en el centro geopolítico del colonialismo chileno, las demandas por territorio y autodeterminación, constituye el hecho de mayor resonancia pública mapuche en Santiago. Es que aquella marcha concentra diversas biografías que ha construido la sociedad mapuche bajo la experiencia colonial. Están las voces de quienes resisten de manera directa el Terrorismo de Estado, aquellas familias y dirigentes que producto de la demanda territorial han recibido el peso más duro de la institucionalidad protectora de los intereses forestales y latifundistas. Están también las familias mapuche que habitan Santiago y solidarizan con sus hermanos de las comunidades, que se organizan en

sus comunas de la periferia urbana construyendo y participando en las actividades culturales y políticas mapuche en la capital. Dos procesos históricos, que leídos desde tiempos lineales se nos presentan como fracturados por la migración, se convocan y trenzan para narrar las heridas del colonialismo, y en este ejercicio público fracturan fugazmente la *ciudad propia* que aún resuena simbólicamente aristocrática.

La Alameda de las Delicias, la vía principal de la *ciudad propia* de Vicuña Mackenna, la misma que Salvador Allende en sus últimas palabras convocara como símbolo de futuros más prometedores, hoy ya no es transitada por el lujo del capital financiero y extractivista, ellos arrancando del populacho han construido su habidad de *Sanhattan* hacia la Codillera, pero aun así esta avenida principal mantiene su carga significativa, aún es crucial en el devenir de lo político y lo festivo en Santiago; es allí donde se convocan las celebraciones deportivas y es donde las demandas políticas se vociferan con mayor trascendencia. El poder simbólico que concentra la *ciudad propia* es innegable, así también lo entiende nuestra élite cuando mantiene de forma permanente la protección al edificio con más densidad histórica del centro capitalino, el Palacio de la Moneda. Esto es decidor, rejas que en apariencia son momentáneas, rodean la Plaza de la Ciudadanía construida por los gobiernos de la posdictadura como forma de magullar la marca terrible que el Golpe de Estado dejó en este centro político, pero esta plaza que fue pensada de forma abierta, transitable, hoy ya no es posible de recorrer. Y no es que se haya construido una reja permanente, sino que el eufemismo se materializa. Un enrejado que no es supuestamente inmobiliario, es decir que no es parte de la arquitectura espacial pensada para la Plaza de la Ciudadanía, sino que es un artefacto es apariencia momentáneo, permite sostener aún la promesa de una ciudad abierta, pero es claro que aquellas rejas, ya en este punto perdurables, representan justamente la hipocresía de los gobiernos de nuestra democracia neoliberal. Las Grandes Alamedas aún están por abrirse. Y en este proceso, la sociedad mapuche hace lo propio.

*

El afiche que acompaña estas últimas palabras fue el que se difundió para convocar la Marcha del 12 de Octubre del año 2005 en Santiago. Quienes aparecen en la pintura, realizada por Mauro Fontana, son Alex Lemun y Julio Huentecura. Alex Lemun fue un joven mapuche asesinado en un proceso de recuperación territorial en la zona de Ercilla el año 2002, en la muerte de Alex por una bala policial se decantaba toda una expresión de lucha de una generación de jóvenes mapuche que nacidos en las comunidades habían comenzado decididamente un proceso de recuperación de todo lo negado,

desde la tierra hasta la dignidad. El asesinato de Alex Lemun fue la expresión más dolorosa de un pueblo en camino hacia su liberación, aun más cuando su muerte se ha mantenido en la impunidad. Julio Huentecura fue también un joven mapuche asesinado, pero en manos de un interno de la Penitenciaría de Santiago. Julio, producto de su compromiso con los procesos de movilización y recuperación territorial, había sido detenido por las fuerzas policiales, y estando detenido el gobierno de Chile no reconoció su condición de preso político, trasladándolo a un módulo de presos comunes de una de las cárceles más peligrosas del país. Allí, en un confuso incidente, Julio es asesinado el 26 de Septiembre de 2004. Julio Huentecura, ha diferencia de Alex Lemun, no nació en una comunidad, sino que la periferia de Santiago fue su cuna y escuela. No lo conocí, pero cuentan que el Julio caminaba sin renegar de la “esquina que lo formó”, como narran los *Pukutriñuke*, un grupo hardcore mapuche de Santiago. El Julio, según quienes lo conocieron, estaba muy lejos de los esquemas culturales del mapuche esencializado. Enrique Antileo lo recuerda así:

“Julio Huentecura Llancaleo, así se llamaba. Hijo de migrantes mapuche, Luis y María, llegados desde los campos de Carahue, desde el sector de Taife a las periferias santiaguinas. Julio se crió en la Herminda de la Victoria en la comuna de Cerro Navia y posiblemente ese relato de su vida es compartido por miles de hombres y mujeres mapuche que inundan las poblaciones de la gran capital. Esa vida es precisamente uno de los reversos del rostro mapuche culturalmente fosilizado, la cara oculta de la historia. El Julio era un joven de Santiago, una especie de verdad caminante y esquiva para los adoradores de la ruralidad y los discursos etnicistas. No era flaite como podría ser la imagen reducida y estigmatizada de cualquier joven poblador hoy en día, más bien sus gustos iban por el rock y las chaquetas de cuero como diría mi amigo Mauro. Como persona portaba lo que muchos criados y nacidos en las lejanías del Wallmapu llevan, una larga, increíble y triste historia: la del viaje, el desplazamiento, la migración” (2013b)

Es que la vida y muerte del Julio nos sacude a todos quienes nacimos y crecimos en el *Santiagóniko*, su historia la hacemos nuestra. Julio Huentecura nos permite acercarnos sin caretas a nuestras biografías, y con él arrimarnos a la historia de nuestro pueblo haciendo un doble movimiento, por un lado, magullando las esencias y, por otro, convenciéndonos de la libredeterminación, todo desde este Santiago tan lejano del futuro *Ngulumapu* liberado. Tal como dice Manuel Diaz Calfú, dirigente de la Organización Meli Wixan Mapu:

“Tu recuerdo sigue vivo como consigna de lo cotidiano, y contando tu ejemplo, peñi Juliano, predicamos un ulkantun mezcla de asfalto y barro, mientras nuestros pies siguen acumulando callos... Con el recuerdo de caminatas por las calles con pesadas mochilas y pies de plomo, sin miedo a pacos, flaites, jueces ni tiranos (de uno y otro lado - los nuestros y los de ellos) y de largas jornadas de romper burbujas y cascos” (2015)

Julio Huentecura, en la memoria de la juventud mapuche en Santiago, logra condensar y activar una posible experiencia política mapuche en la ciudad, una donde la identidad no esta enclaustrada por

delimitaciones culturalistas, sino que como lo *mapurbe*, deja ver nuestras contradicciones y abigarramientos sin perder el anclaje político anti-colonial. Justamente de este modo lo recuerda David Añiñir:

“Cuando nos conocimos con el Julio Huentecura, empepa’os de fármacos hasta la euforia fue en la Colo Colo, mi población, pariente cercana de La Herminda de la Victoria, su pobla. Ahí aliamos ácido sulfúrico con muday, la mejor mezcla y comentamos la apatía del carmín panorama de tanto mapurbes pica’o a flayte por las calles. Era nuestro día a día y noche a noche. Recuerdo que nos movían los excesos en esa post dictadura, cuentaí’os de que nuestra juventud se iba a vestir de gala ante un cielo tricolor. Esa noche nos tatuamos kupalme y tuwun al calor del neumático quemado. El humo tiznaba los ojos dilatados mientras bajaban las botellas. Ahí fue que la radio caset que llevaba tu compa la domestiquearon y zas riña por los laberintos del barrio. Así es la calle y así nos conocimos, prevenidos de la traición y los invitados al fuego del amanecer. El tiempo es un invitado de piedra al convite, ese que suele recordarse en los momentos más inoportunos y que se nos pega de por vida y por muerte. Así te recuerdo como una remembranza que se filtra y una bravata ensordeciendo el concierto de lo real, tratando de hacerle el quite entre los pasadizos secretos y atemporales que circundan la memoria. Con esa perso de mapuche lokateli, primitivo y rocker, la piel tatuada sangrando y espumando bronca con leche, porque algo de pureza solapa nuestra ira. Una pesadilla te tambaleo un día y como varios mapuche de esa generación Mapurbe, te volaste con las cenizas de los viejos muertos por las calles polvorientas, donde nos convidamos fuego para prender el hachis de la cosmovisión. Aprendimos a purruquear escuchando a los Fiskales Ad-Hoc y Deep Purple. Nos encintamos el trarilonko sobre nuestras cabezas reventadas de tanta cochiná y erguimos el wuiño como guitarras emulando a Sepultura en el Rock En Río, ese caudal de rebeldía y rock que organizaban los Odiokratas, allá a orillas del Mapocho. Si bien es cierto que los muertos no pueden morir porque se sitúan en nuestra memoria, hoy te recuerdo como unos de esos tantos mapuchones en búsqueda de su quinta pata debajo del asfalto. Ahora te acompañan tu ñuke , Alex Lemun, el Matias Katrileo, Mendoza Collío y tantos que se suman en esta lista de weichafes asesinados. A ellos no los conocí tanto como a ti, pues venimos de la misma sepa de barrio, del mismo destilado, vecinos cercanos, tapa’os de moscas y brigidez, de yuta y excesos, escuchábamos la misma music, metimos las manos a la misma caca para cerciorarnos que era caca de verdad. Por eso peñi, dicen que los muertos no pueden morir, por lo tanto no se les pude matar. Este 26 de septiembre se conmemora tu otro nacer. Tu otro ladrido a la luna; Sobre la Piedra. Hace poco encontré un casset entre los escombros de un terremoto que sacudió los muebles de infra tumba. Se te quedó esa maldita tarde bajando la tensión con pilsen y marihuana, mientras hacíamos los lienzos del Rock en Río, recuerdas? Salía la Renga, si, ese tema de la balada del diablo y la muerte junto a tu compilación de clásicos hard rock. Se lo pensaba dar a tu hermana, la Toñita , que decí tú? Se lo doy o no?” (2015)

La experiencia mapuche en Santiago conlleva un horizonte imposible de delimitar bajo las narrativas del encuadre identitario. Así y todo, desde la porfía del desarraigo, se pretende construir como parte de un pueblo, allí se ancla la consigna de la marcha con Lemun y Huentecura en la memoria: *Chew rume mulele mapuche newentulepe / Donde estemos luchamos por nuestro pueblo.*

*

Entonces, es aquella verdad esquivada y desafiante para quienes apuestan por la inmovilidad de los esencialismos la que se pone en acción cada 12 Octubre por la Alameda. En aquellas marchas se entrelazan diversas biografías que hablan de una sociedad mapuche en movimiento, la que cruzada por una continuidad colonial ha construido heterogéneas formas de identificación. Y a esto nos convoca también el afiche de aquel 2005 que trenza la vida y la muerte de Lemun y Huentecura, las cuales, por lo significativo de sus historias, no pueden ser reducidas por el multiculturalismo despolitizador.

Ahora, aquella marcha desafía también la petrificación de la memoria urbana, aquella que se ha anclado bajo el soporte de una *ciudad propia* que segrega. Abrir la Alameda desde el caminar mapuche, dotando de sonoridades y estéticas negadas en aquel territorio custodiado por el pasado de la nación patricia, se convierte en un acto de profunda significación para un posible devenir plurinacional de la ciudad. En este sentido, la marcha mapuche por la vía principal es la expresión de un movimiento que situado en la lejanía del territorio reclamado, logra ser parte de dos espacios de acción política. Por un lado, existe una articulación entre los procesos de recuperación territorial de *Ngulumapu* y el proceso organizativo mapuche en Santiago, lo que nos permite afirmar la existencia de una *diáspora* que se comporta como tal: desarrolla una articulación identitaria y política interna observando el territorio de origen. Y, por otro lado, la presencia organizativa mapuche en Santiago inevitablemente, por su quehacer cotidiano, lo sitúa al interior de la trama política de la urbe, en tanto es el espacio de acción más próximo e inmediato, convirtiéndose también en *hacedores de ciudad*.

En este cruce, la experiencia mapuche en Santiago logra poner en tensión los dos espacios que han ocupado nuestra reflexión: el cuerpo y la ciudad. Sobre el primero, ya no es posible hablar de una experiencia homogénea que defina y encuadre lo mapuche, ya que desde las biografías de lo *mapurbe* el *mapuchometro* se rompe en mil pedazos, es necesario entonces pensar cuerpos que explodieren y muten en su identificación, pero sin perder la rabia anti-colonial. Y sobre la ciudad, es urgente hacer virar analíticamente el problema, ya que no se sostienen análisis que tensan una supuesta modernidad urbana frente a una tradición rural o indígena, y mucho menos es posible pensar la estratificación en las ciudades solo en clave económica, cuando lo que ocurre realmente son formas de segregación socio-racial que edifican jerarquías sobre la base de una configuración cultural construida bajo el patrón superioridad/inferioridad, la cual sedimenta una memoria en la urbe que, pasados por el cedazo de la negociación y la resistencia, constituyen topografías conflictivas. Santiago deviene así, entre otras múltiples posibilidades, en *Mapurbekistán*.

Glosario

Afafan

Clamor colectivo desarrollado a modo de arenga. Existen diversas formas de expresar un *afafan*, pero actualmente se ha instituido uno sobre los otros, el cual ha pasado a constituir un grito tanto de identificación colectiva, como de aliento político.

Awinkao

Derivado de *winka* (foráneo, extranjero). Es el o la mapuche que ha asumido comportamientos de la alteridad colonial. Este concepto principalmente es utilizado para identificar a aquellos mapuche que, nacidos en comunidades, residen en las ciudades y han perdido allí ciertos rasgos clasificados como esenciales. Es posible pensar desde esta categoría una estructura clasificatoria mapuche basada en la idea de raza, ya sea desde parámetros biológicos o culturalistas, toda vez que se edifica una forma ideal de ser mapuche.

Capital del Reyno

Forma de, no sin cierta ironía, nombrar a Santiago de Chile. El concepto, surgido desde la reflexión nacionalista mapuche, es interesante en la medida de problematizar la supuesta superación del periodo colonial que, para la historiografía oficial, tiene su fin entre 1810 y 1818. Desde este concepto no es posible afirmar que habitamos un tiempo postcolonial, sino que moramos un colonialismo interno que tiene en Santiago su centro geopolítico.

Champurria

Junto con *awinkao*, este concepto devala una estructura de clasificación racial surgida al interior de la sociedad mapuche. Lo *champurria* es el resultado del cruce entre un/a mapuche y un/a *winka*, desde allí el concepto solo debelaría una cuestión sanguínea. Ahora, lo *champurria* permite nombrar también el resultado de la mezcla gastronómica de muchos ingredientes, es decir, el concepto tiene un sentido profundo vinculado con la mixtura, con lo heterogéneo. De esta forma el concepto no tiene un origen racializador, sobre todo pensando que lo *champurria* fue utilizado como mezcla sanguínea solo cuando tal cosa ocurrió, es decir, desde el encuentro con el otro *winka* (el intento de invasión Inca primero, la llegada de españoles después), antes de esos procesos fue utilizado más bien como sinónimo de mezcla. Y justamente esta última noción es la que desde hace algunos unos años se ha venido recuperando para reflexionar sobre identidades que habitan la frontera. Así, tal como la nueva mestiza en Estados Unidos o lo *ch'ixi* en Bolivia, lo *champurria* nos puede permitir abrir la reflexión sobre identidades abigarradas.

Chemamull

Originalmente es una escultura de madera utilizada en los ritos mortuorios, hoy explotada como parte de la iconología del Chile multicultural.

Cuico/a

Forma de nombrar a los sectores acomodados del país. Si bien el concepto tiene aparentemente solo un sostén económico, goza igualmente de un soporte racial toda vez que existe un fenotipo de lo *cuico*, caracterizado por el estereotipo muy extendido del “alto, rubio y de ojos azules”. Es más, la categoría también define formas de hablar y actuar. Con todo, lo idea de *cuico/a* busca identificar a un sector de la sociedad que goza de privilegios económicos y de condecoraciones raciales.

Kimche

Persona sabia. Actualmente, dada la recomposición política mapuche mediante estructuras de poder “tradicionales”, los *kimche* han adquirido una importancia vital, en tanto son los cuidadores de aquella memoria larga que constituye parte fundamental del discurso mapuche.

Kultrun

Instrumento de percusión utilizado preferentemente por la o el *machi*. Tiene un importancia fundamental en actividades ceremoniales, y hoy es parte de la iconología política mapuche.

Kullkull

Instrumento de viento fabricado desde un cacho de vacuno. Preferentemente es utilizado como llamador, es decir, se le entona cuando se busca convocar.

La pobla

Diminutivo de La Población, que es la manera de referirse a las localidades de la periferia santiaguina. Es el símil de La Villa en Argentina.

Lamngen

Hermana de un hombre o de una mujer y hermano de una mujer en *mapudungun*. Actualmente es utilizado para dotar de un nosotros identitario y político la relación entre mapuche; similar a como dentro de la izquierda se utiliza la noción de compañero/a.

Llollipopun

Ceremonia de preparación para algún evento o acción determinada. Las actividades políticas mapuche en Santiago, en su gran mayoría, comienzan con un *llollipopun*.

Machi

Rol principal al interior del entramado social, político, espiritual y cosmogónico de la sociedad mapuche. Hoy, desde las políticas multiculturales, la o el machi ha sido leído solo en su aspecto médico, como curandero/a, mientras los procesos colectivos mapuche han forjado en este rol la articulación entre lo político y lo espiritual.

Mapuchometro

Concepto creado durante los últimos años que busca problematizar el esencialismo al interior del proceso de identificación mapuche actual.

Mapunky

“Mapuche punx, especie natural de los suburbios”, según David Aññir.

Mapurbe

Quizás unas de las categorías más ricas y complejas que ha arrojado la reflexión mapuche en la ciudad. Es la sedimentación conceptual que busca dotar de sentido a diversas biografías que han magullado el barro y el cemento en aquel tránsito migratorio. Lo *mapurbe* es un territorio fronterizo nacido en la experiencia diaspórica, que condensa tanto las memorias de agravios y dignidades mapuche en la *warria* (ciudad), como los andares de “los hijos, de los hijos, de los hijos”. Lo *mapurbe* es indefinible mediante rasgos, no es una esencia, sino que es un quehacer desde donde surge una crítica descolonizadora profunda, contra racistas y esencialistas, las dos caras de la misma moneda. Lo *mapurbe*, concepto brotado en las *esnakis* (esquinas) de Cerro Navia por donde pululaba el poeta Aññir, condensa una experiencia mutante y móvil, en constante modificación, desde donde es posible leer la realidad movediza.

Meli Wixan Mapu

Los cuatro puntos de la tierra. En la división política y cosmovisionaria mapuche existen cuatro puntos que definen la territorialidad de *Wallmapu*, cada una, desde su particularidad, aporta una dimensión económica, espiritual e identitaria al todo diverso reunido en el territorio mapuche. Entonces, no es casual que una de las organizaciones políticas mapuche de mayor trascendencia en Santiago durante las últimas décadas se denomine justamente *Meli Wixan Mapu*, en tanto en la capital se reúnen, por efecto de la migración, hombres y mujeres de diversas territorialidades de *Ngülumapu*, generando la concurrencia de diversas historias territoriales mapuche en un solo punto, la ciudad de Santiago.

Muday

Bebida mapuche producida desde el trigo o el *piñon*, fruto del *Pehuen* (Araucaria)

Ngüillatun

Ceremonia central de la sociedad mapuche, en tanto reúne una serie de aspectos de la vida social, espiritual, política y comunitaria. En Santiago su realización ha permitido robustecer los lazos identitarios, y ha sido una forma de intervenir la periferia urbana.

Ngülumapu

Territorio mapuche histórico ubicado al poniente de la Cordillera de los Andes y al sur del río Biobío, en lo que hoy es el centro-sur de Chile. Su utilización conceptual actualmente carga con la voluntad política de la autonomía, cuando se enarbola su existencia como territorialidad vivida de modo subalterno y como posibilidad utópica donde se hará carne la autodeterminación.

Papay

Manera de tratar con cariño y respeto a una mujer mayor; para tratar de la misma forma a un hombre mayor se utiliza *chachay*. Como dijo Elicura Chihuailaf, laureado escritor y poeta, oralitor como él mismo se define, la lucha mapuche es por ternura. Hoy *papay* y *chachay* es utilizado ampliamente por los jóvenes mapuche.

Peñi

Hermano de un hombre en *mapudungun*. Al igual que *lamngen* su utilización supera la relación parental y es convocado para envolver de cercanía identitaria y política las relaciones cotidianas entre mapuche.

Pikunche

Habitantes del *Pikunmapu*, territorio norte del *Meli Wixan Mapu*. En la guerra contra la corona española este territorio fue perdido, que es donde justamente se encuentra Santiago, pero ganando la soberanía de las tierras ubicadas al sur del río Biobío, el *Willimapu*. Entonces, es cierto, el *Pikunmapu* es parte del territorio ancestral mapuche, pero no del territorio histórico, el cual se reconoce como aquel espacio definido y legitimado durante los siglos XVII y XIX mediante una serie de parlamentos con el Imperio Español primero, y con la naciente República de Chile después. De esta forma, si bien Santiago y Temuco son ciudades, la primera esta por fuera de aquel territorio histórico reclamado como propio por el movimiento autonómico mapuche, mientras que Temuco es una ciudad que, más allá de su origen como fuerte para afianzar la arremetida colonial del Estado chileno, es posible de leer como una urbe donde la población mapuche no es diaspórica. Así las cosas, el habitad mapuche como problema no se nos presenta como ciudad versus campo, sino como *estar situado* o *no estar situado* en el territorio histórico mapuche y, en este sentido, Santiago se nos aparece como un espacio no recuperable en el proyecto de libredeterminación. Solo así es posible de comprender que los habitantes mapuche en Santiago no se denominen hoy *pikunches*, sino *warriaches* o *mapurbes*.

Purrún

Baile mapuche realizado de forma colectiva. Su verbalización españolizada permite construir palabras como *purruquear*.

Rewe

Es un altar que tiene funciones espirituales, territoriales y comunitarias, dado que es donde se desarrollan las ceremonias fundamentales del quehacer religioso mapuche y es el punto que conecta diversas comunidades a un territorio particular.

Roto

Surgido durante el siglo XIX el vocablo *roto* buscaba nombrar, desde la élite, a los sectores populares de la emergente nación. *Roto*, evidentemente, proviene de lo andrajoso de las vestiduras de la plebe. Ser un *roto*, es ser una persona soez, empobrecida y habitante del bajo pueblo. Se constituyó en el ícono de la chilenidad popular. Ahora bien, desde nuestro análisis, lo *roto* como significante de lo popular tiene un cruce racial no calculado, en tanto fue este sujeto el vencedor de las guerras forjadoras del mito nacional contra aquellos países y pueblos tan indios: Perú, Bolivia y Ngülumapu. Así, lo *roto*, es cierto, contiene los sinsabores de la pobreza y la marginalidad, pero se le es despojado, desde el ideario de las clases dominantes, de su arraigo con lo indio o lo negro. El *roto* es pobre, descamisado, barriobajero, pero nunca indio, es el mestizo popular blanqueado de la nación chilena.

Sanhattan

La zona de la ciudad que evidencia el triunfo neoliberal en Santiago de Chile. Grandes y lujosas edificaciones en altura, al más puro estilo de Manhattan, se concentran en aquel sector de la urbe donde se ancla el capital financiero del país. *Sanhattan* es la edificación del sueño de los neoliberales (los Chicago Boys) que durante la dictadura de Pinochet lograron encauzar, a punta de sangre y muerte, la economía según los manuales de la Universidad de Chicago, que tenía su sucursal en la Universidad Católica de Chile. Uno de los principales exponentes de la intelectualidad neoliberal en Chile fue Jaime Guzmán, ajusticiado por el Frente Patriótico Manuel Rodríguez por su participación como civil en el gobierno dictatorial, quien tiene un memorial precisamente en medio de *Sanhattan*.

Trarilongko

Cintillo que permite un buen pensar. Durante los 80' del siglo pasado se revalorizó su utilización por parte del movimiento mapuche, en tanto permitía un gesto corporal de identificación y diferencia.

Trutruka

Instrumento de viento mapuche. Originalmente de madera, hoy es fabricado con tubos de PVC cubiertos con lanas de diversos colores. Esta modificación de materiales es sugerente para reflexionar sobre lo cultural como una trama de significados compartidos en donde la importancia del rasgo no está constreñido por su esencia, sino por la historia, es decir, que un tubo de plástico cubierto con lana pueda convertirse en un instrumento propio de un pueblo indígena habla de la historicidad de la cultura, no sujeta a definiciones ontológicas.

Wallmapu

Territorio mapuche desde el Océano Atlántico al Pacífico, dividido por la Cordillera de los Andes en *Puelmapu* (el oriente de la cordillera hasta el mar, la actual pampa argentina) y *Ngülumapu*. La idea de *Wallmapu* ha permitido articular, aún débilmente, los procesos políticos e identitarios mapuche en ambos lados de la cordillera, sorteando con dificultad las barreras establecidas por ambos Estados, cuestión que desde hace algunos años se ha venido profundizando mediante solidaridades y empalmes reflexivos.

Warriache

Habitante de la *warria* (ciudad en *mapudungun*). Es un debate, pero desde mi punto de vista lo *warriache* se inscribe en el proceso de identificación mapuche como un símil de las identidades territoriales al interior de *Ngülumapu*, sin dar cuenta de la especificidad de la experiencia diaspórica en Santiago. En lo *warriache* no se reconoce la tensión permanente, sino que es una definición étnica con posibles cerraduras, en este sentido opera más como el resultado de una sumatoria de diferencias, que como un espacio fronterizo en constante construcción.

Warriatun

Categoría rescatado desde la reflexión del *peñi* Mauro Fontana que busca conceptualizar el proceso de espacialización mapuche en Santiago. La palabra esta compuesta por tres partículas: *Warria* (ciudad); *tu* (verbalizador) y; *n* (primera persona singular), es decir, *hacer ciudad*. De esta forma es posible considerar, desde el *mapudungun*, la ciudad como espacio construido socialmente, en donde lo mapuche también ha cumplido algún papel.

Weichafe

Guerrero en mapudungun. Es una de las identidades políticas de mayor trascendencia en el actual panorama de reivindicaciones territoriales, en tanto sintetiza en su figura la combatividad, arrojo y disciplina que las organizaciones mapuche, que comandan su quehacer desde la acción directa, han zurcido con mayor ahínco. Es el sujeto fundamental, desde la narrativa de la violencia política mapuche, en el proceso de liberación nacional.

Welen Winkul

Cerro *Welen* en *mapudungun*, hoy Cerro Santa Lucia. Desde hace algunas décadas las organizaciones mapuche de Santiago, quienes habitan mayormente la periferia urbana, han vuelto a nombrar al peñasco hermozeado como Cerro Welen. La Municipalidad de Santiago el año 2014 impulsado por un gobierno local de corte “progresista” y multicultural puso en consulta ciudadana una serie de proyectos entre las que se encontraba el cambio de nombre del Cerro Santa Lucia a Cerro Welen; el 54% de los votantes residentes de Santiago Centro, la antigua ciudad propia, se opuso a la iniciativa.

Wiñol Tripantu

El retorno del sol. Es la celebración que conmemora el ciclo de la tierra y su vinculación con el cosmos, se realiza justamente en el equinoccio de invierno, momento en que el hemisferio sur alcanza su posición más lejana del sol para otra vez acercarse a él. Ha sido traducido malamente por el multiculturalismo como el *año nuevo mapuche*, deshabitando el concepto de todo el conocimiento que logro construir la sociedad mapuche por siglos en su relación con la naturaleza y el universo. En Santiago desde los 90' se ha venido conmemorando, haciendo de la celebración un espacio de encuentro identitario y político.

Bibliografía

- Ahumada, Camila (2014) *Benjamín Vicuña Mackenna. Modernización, ciudad e higienismo en Santiago de Chile 1850 – 1875*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia con Mención en Estudios Culturales, Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Álvarez, Rosario (2008) *Teatro Municipal de Santiago: 150 años*, Santiago: El Teatro.
- Althabe, Gérard (2006) “Hacia una antropología del presente”, *Cuadernos de Antropología Social*, Núm. 23, Buenos Aires: FFyL – Universidad de Buenos Aires.
- Álvarez, Valentina e Imilan, Walter (2008) “El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago”, En: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 14, Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Ancán, José. (1994). *Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea*. En: Petukun n°1, Instituto de Estudios Indígenas. Temuco. Universidad de la Frontera.
- Ancán, J., & Calfio, M. (1999). *El retorno al país mapuche. Preliminares para una utopía por construir*. Liwen n°5.
- Antileo, Enrique (2008) *Reflexiones de organizaciones mapuche en torno a la problemática de la urbanidad*, Memoria para optar al Título de Antropólogo Social, Santiago: Universidad de Chile.
- _____ (2012a). “Migración Mapuche y continuidad colonial” En: Nahuelpan, Hector (et.al) *Taiñ Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia dese el país Mapuche*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- _____ (2012b) *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*. Santiago: Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.
- _____ (2013a) “Frantz Fanon Walmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidad para repensar la nación en el caso Mapuche”, En: *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires: Corregidor.
- _____ (2013b) *En memoria de Julio Huentecura Llancaleo*, Mapuexpress, Rescatado en: <http://www.mapuexpress.org/?p=364>
- _____ (2015) “Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile”, En: *MERIDIONAL, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, Número 4.

- Antileo, E., Carcamo-Huechante, L., Huinca, H. y Calfio, M (2015) “Prólogo: Awükan ka kuxankan zugu kiñeke rakizuam”, En: *Awükan ka kuxankan zugu kiñeke rakizuam. Violencias Coloniales en Wajmapu*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Añiñir, David (2009 [2004]) *Mapurbe*, vengaza a raíz, Santiago: Ediciones Pehuén.
- _____ (2014) *Guilitranalwe*, Santiago: Editorial Quimantú.
- _____ (2015) *Julio Huentekura*, Boletín a 11 años del asesinato de Julio Huentecura, Organización Meli Wixan Mapu, Recuperado en: <http://meli.mapuches.org/>
- Aravena, Andrea (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños n° 26*.
- _____ (2008) *Mapuches en Santiago. Memoria de Inmigrantes y Residentes*, Concepción: Ediciones Escaparate.
- Aubry, A. (2011). “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales”. En B. Baronnet, M. Mora, & R. Stalher (Edits.), *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS y Universidad Autónoma de Chiapas.
- Bal, Mieke (2004) “El esencialismo visual y el objeto de los Estudios Visuales”. En: *Estudios Visuales*, Núm. 2.
- Balibar, Etienne (1991) “¿Existe un neorracismo?”, En: Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne, *Raza, Nación y Clase*, Madrid: IEPALA
- Barreñada, Isaías (2011) “Redes transnacionales y redefinición de la identidad nacional. Una comparación entre los casos de Palestina y del Sahara Occidental”, En: *X Congreso AEPCA. Área VI. Estudios internacionales y estudios de área GT 6.2: “Conflicto, oposición y redes sociales en el Magreb y en Oriente Medio”*
- Barros, Luis y Vergara, Ximena (1978) *El modo de ser aristocrático. El caso de la oligarquía chilena hacia 1900*, Santiago: Aconcagua.
- Barth, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, José (1996) *Historia del pueblo mapuche (Siglo XIX y XX)*, Santiago: Ediciones SUR.
- Bengoa, J., & Valenzuela, E. (1984). *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: Editorial PAS.
- Benjamin, Walter (2008 [1942]) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Edición y traducción de Bolívar Echeverría, México: Ed. Itaca.

- Blanco, Fernando y Juan G. Gelpí (2004) “El desliz que desafía otros recorridos. Entrevista con Pedro Lemebel”. En: Blanco, Fernando (Ed.) *Reinas de otro cielo. Modernidad y autoritarismo en la obra de Pedro Lemebel*, Santiago: Lom ediciones.
- Bloch, Marc (1982 [1949]). *Introducción a la historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Caggiano, Sergio y Segura, Ramiro (2014) “Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires”, *Revista de Estudios Sociales*, Núm. 48, Bogotá.
- Casgrain, Antoine (2014) “Gentrificación empresarial en el centro de Santiago: contradicciones de la producción del espacio residencial”, En: Hidalgo, Rodrigo y Janoschka, Michael (eds.), *La ciudad neoliberal*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile
- Catepillan, Ezequiel (2015) “Pu peñi en la cadena. Santiago, 1770”, En: Antileo, E., Carcamo-Huechante, L., Huinca, H. y Calfío, M (Eds.) *Awükan ka kuxankan zugu kiñeke rakizum. Violencias Coloniales en Wajmapu*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Cayunao, Jaime (2014) Entrevista: “Chile: Entrevista Yepan a Jaime Cuyanao, director del documental *Kizu Trekali*” por Dámaris Molina, Recuperado en: <http://www.yepan.cl/chile-entrevista-yepan-a-jaime-cuyanao-director-del-documental-kizu-trekali/>
- Chambeaux, Javiera y Pavez, Paulina (2004) *Historia de Vida del Lonko Wenceslao Paillal*, Santiago: Publicaciones Organización Meli Wixan Mapu.
- Cheuquelaf, Marcia (2012). *Espacios de representación mapuche: un caso de re-territorialización de la identidad cultural en una comuna periférica del Gran Santiago*. Memoria para optar al Título Profesional de Geógrafa, Universidad de Chile.
- Colectivo Yekusimaala (Producción y Dirección) (1997) *We Tripantu en Cerro Navia, Una Etnografía Visual*, Santiago: Colectivo Yekusimaala
- Colmenares, German (1997) *Las convenciones contra la cultura*. Colombia: TM Editores.
- Cumes, Aura (2012) “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, En: *Anuario Hojas de Warmi*, nº 17 Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género ~ Conversações sobre Mulheres e Gênero.
- _____ (2014) *La “india” como “sirvienta”. Servidumbre domestica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*, Tesis para optar al grado de Doctora en Antropología, México: CIESAS.
- Cuminao, C., & Moreno, L. (1998). *El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche*. Santiago: Tesis para optar al Título de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

- Curin, Felipe (2013) *Las Nuevas Practicas Politicas de los Jovenes Mapuche en Santiago de Chile entre 1998 y 2011*. Seminario para optar al Grado de Licenciado en Sociología y al Título de Sociólogo, Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Curivil, Felipe (2006). *Asociatividad Mapuche en el espacio urbano Santiago, 1940-1970*, Santiago: Informe final de Seminario de Grado, para obtener el grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile.
- _____ (2012) “Asociatividad Mapuche en el espacio urbano. Santiago, 1940-1970”, En: Nahuelpan, Héctor (et.al) *Taiñ Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia dese el país Mapuche*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Davis, Angela (2004 [1981]) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- Da Silva Catela, Ludmila (2010) “Pasados en conflicto. De memorias dominantes, subterráneas y denegadas”. En: Bohoslavsky, Ernesto et. al. (ed.), *Problemas de historia reciente del Cono Sur*, Volumen I. Buenos Aires, Argentina: Editorial Prometeo Libros.
- De Certeau, Michel (2006) *La escritura de la historia*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- De La Cadena, Marisol (Ed.) (2008) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Editorial Envión.
- Díaz Calfiú, Manuel (2015) *Wentecura*, Boletín a 11 años del asesinato de Julio Huentecura, Organización Meli Wixan Mapu, Recuperado en: <http://meli.mapuches.org/>
- Díaz-Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México: Siglo XXI.
- Didi-Huberman, Georges (2013) *Cuando las imágenes tocan lo real*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Elias, Norbert. (1990) *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (1998) “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados”, en: *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma
- Fanon, Frantz (1973) *Pieles negras, mascararas blancas*, Buenos Aires: Editorial Abraxas
- _____ (1983 [1961]) *Los condenados de la tierra*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Flores, Sebastian (2015) “5 breves repudios al Lollapalooza 2015”, Recuperado en: <http://noesnalaferia.cl/>
- Foerster, Rolf y Montecinos, Sonia (1988) *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: (1900 1970)*, Santiago: CEM.

- Fontana, Mauro (2016) Avance de tesis: *Wariatun. Espacialidad mapuche en el Área Metropolitana de Santiago 1990-2015*, Doctorado de Arquitectura y Estudios Urbanos, Pontificia Universidad Católica de Chile, Inédita.
- Foucault, Michel (1996) *La vida de los hombres infames*. La Plata, Argentina: Editorial Altamira.
- Fundación Sol (2015) *Los verdaderos sueldos en Chile. Panorama actual del valor del trabajo usando la encuesta NESI*, por Gonzalo Durán y Marco Kremerman, Documentos de trabajo del Área de Salarios y Desigualdad.
- Garcés, Mario (2002) *Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago, 1957-1970*, Santiago: Lom ediciones.
- García Canclini, Nestor (1998) “¿Ciudades multiculturales o ciudades segregadas?”, En: *Debate Feminista*, año 9, vol. 17.
- Gay, Claudio (1844) *Historia física y política de Chile*, París: Imprenta de Pain y Thunot.
- Ginzburg, Carlo (2008) “Indicios raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, En: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona: Gedisa.
- Goldschmied, Rony (Dirección) (1987) *Santiago: Pueblo Grande de Huincas*, Santiago.
- González Casanova, Pablo (2006) “El colonialismo interno [una redefinición]”, En: Boron, A., Amadeo J. y González, S (Comp.), *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Gramsci, Antonio (1931) *Espontaneidad y dirección consciente*, Marxists Internet Archive, Recuperado en: <https://www.marxists.org/espanol/gramsci/gra1931.htm>
- _____ (1970) *Introducción a la filosofía de la praxis*, Selección y traducción de J. Solé-Tura, Barcelona: Ediciones Península
- Grimson, Alejandro. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Grosfoguel, Ramón (2012) “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, En: *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, Núm. 16, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Hall, Stuart (2003 [1996]). “Introducción: ¿Quién necesita la ‘identidad’?”, En: Hall, Stuart y du Gay, Paul (eds.), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2013 [1998]) “Pensando en la diáspora: en casa desde el extranjero”, En: Soto, Ricardo (Ed.), *Discurso y poder en Stuart Hall*, Perú: Ediciones Huancayo

- Haraway, Dona. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra Ediciones.
- Huinca, Herson (2012) “Los Mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación”, En: Nahuelpan, Héctor (et.al) *Taiñ Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia dese el país Mapuche*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Hiernaux, Daniel (2007) “Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos”. En: *Revista Eure*, Santiago de Chile: Núm. 99.
- Hill, Patricia (2012) “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”. En: Jabardo, Mercedes (Ed.), *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Huenchún, Rodrigo (2012) *Desde la Tierra al Cemento: Movimiento social e identidad mapuche-warriache en Santiago de Chile, 1992-2010*, Informe de Seminario para optar al Grado de Licenciado en Historia, Santiago: Universidad de Chile
- Huffschmid, Anne y Durán, Valeria (2012) **Topografías en conflicto. La memoria como espacio en disputa**, Buenos Aires: Nueva Trilce
- Imilan, Walter (2014) “Experiencia warriache: espacios, *performances* e identidades”, En: Imilan, W., Garcés, A. y Margarit, D. (Eds.) *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Imilan, W., Garcés, A. y Margarit, D. (Eds.) (2014) *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Jameson, Frederic (1991) *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Ediciones Siglo XXI.
- Kohan, Martin. (1994) *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*. Madrid: Editorial Trotta
- La Colectiva del Río Combahee (1977) *Una declaración negra feminista*, Recuperado en: <http://www.herramienta.com.ar>
- Lavanchy, Javier. (2002). *La mass-mediación del nacionalismo mapuche: el caso de Witrai Anay*. Santiago: Tesis para optar al título de Antropología social, Universidad de Chile.
- Lefebvre, Henri (2013 [1974]) *La producción del espacio*, España: Capitán Swing.
- Lemebel, Pedro (1998) *De perlas y cicatrices. Crónicas radiales*, Santiago: Lom ediciones.
- _____ (2003) *Zanjón de la Aguada*, Santiago: Ediciones Seiz Barral.

- _____ (2014) *Poco Hombre*, Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- León, Leonardo (1999) “Los combates por la historia”, En: Salazar Gabriel y Grez, Sergio (Comp.) *Manifiesto de historiadores*, Santiago: Lom ediciones.
- León, Marco (1997) “Reseña de El París Americano”, En: *Revista Historia*, Núm. 17.
- Leyton, César y Huertas, Rafael (2012) “Reforma urbana e higiene social en Santiago de Chile. La tecno-utopía liberal de Benjamín Vicuña Mackenna (1872-1875)”, En: *Dynamis*, [0211-9536]; 32 (1)
- Leyva, X., Burguete, A. y Speed, S. (2008) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor.* México D.F: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Lienlaf, Leonel (1989) *Se ha despertado el ave de mi corazón*, Santiago: Editorial Universitaria.
- Löwy, Michael (2002) *Walter Benjamín, aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Manquepillanpaillanalan (2008) *Kutral, instala/zión fotopoética en babilón warria*, Santiago: Fondart. 1976.
- Mariategui, José Carlos (2008 [1926]) *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Santiago: Editorial Quimantú.
- Marimán, José (2012) *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*, Santiago: Lom ediciones.
- Marimán, Pablo (1999) “Coñuepán en el Parlamento de 1947. Argumentos y propuestas de la Corporación Araucana”, En: *Liwen*, Núm. 5, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen
- _____ (2006) “Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina”, En: *¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: Lom Ediciones.
- _____ (2012) “La República y los Mapuche: 1819-1828”. En: *Taiñ Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Memmi, Albert (2010 [1982]) “El racismo, definiciones”, En: Quinteros, Oscar (Coord.), *Estudiar el racismo: textos y herramientas*, México: Cuaderno de trabajo AFRODESC/EURESCL, Núm. 8.
- Mendoza, Breny (2001) “La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes”,

En: *MESOAMÉRICA*, Núm. 42

- Mera, Carolina (2011) “El concepto de diáspora en los estudios migratorios: reflexiones sobre el caso de las comunidades y movibilidades coreanas en el mundo actual”, En: *Revista de Historia*, Núm. 12, Neuquén: Universidad Nacional de Comahue
- Millaleo, Ana (2011) *Ser “nana” en Chile: Un imaginario cruzado por Género e identidad étnica*, Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género, Santiago: Universidad de Chile.
- Mitchell, Clyde (1990) “Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en Africa”, En: Banton, Michael (Comp.) *Antropología social de las sociedades complejas*, España: Alianza Editorial.
- Moncayo, Víctor (1981) *Forma urbana, Estado y valorización capitalista*, Bogotá: Cinep.
- Montecinos, Sonia (1990) “Transformación y conservación cultural en la migración mapuche a la ciudad. Invisibilidad del mapuche urbano” En: *Rulpa Dungun*, Núm. 7, Santiago: Cedem.
- Moulian, Tomás (1997) *Chile actual: anatomía de un mito*, Santiago: Universidad Arcis y Lom ediciones.
- Munizaga, Carlos (1961) *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*, Notas del Centro de Estudios Antropológicos, Núm. 6. Publicación Núm. 12
- Nahuelpan, Héctor (2013a) “El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 24, Valdivia: Universidad Austral de Chile
- _____ (2013b) “Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”, En: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Volumen 17, Núm. 1, Santiago: Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile
- _____ (2015) “Nos explotaron como animales y ahora quieres que no nos levantemos!. Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche”, En: Antileo, E., Carcamo-Huechante, L., Huinca, H. y Calfío, M (Eds.) *Awükan ka kuxankan zugu kiñeke rakizuam. Violencias Coloniales en Wajmapu*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Nora, Pierre (2009) *Les lieux de mémoire*. Santiago, Chile: Lom ediciones.
- Osorio, Liber (2009) *Inche Mapurbe Ngen. De chorizo a weichafe: nuevos elementos culturales en la identidad mapuche de Santiago, 1997-2009*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Santiago: Universidad de Chile.
- Pairicán, Fernando (2014) *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Santiago: Ediciones Pehuén.

- Pérez Soto, Carlos (2008) *Sobre la condición social de la psicología*, Santiago: Lom ediciones.
- Pichinao, Jimena (2012) “Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico-político durante la colonia”, En: Nahuelpan, Hector (et.al) *Taiñ Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia dese el país Mapuche*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Pinto, Jorge (2007) “Expansión económica y conflicto mapuche. La Araucanía, 1900-1940” *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, No XI, Vol. I, Santiago: Universidad de Santiago de Chile
- Pollak, Michael (2006) *Memoria, olvido, silencio*. Argentina: Ediciones Al Margen.
- Pradilla Cobos, Emilio (1984) *Contribución a la crítica de la teoría urbana. Del espacio a la crisis urbana*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- _____ (2010) “Mundialización neoliberal, cambios urbanos y políticas estatales en América Latina”, En: *Cad. Metrop.*, São Paulo, v. 12, n. 24.
- Quidel Lincoleo, José (2015) “Chemgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kixankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew”, En: Antileo, E., Carcamo-Huechante, L., Huinca, H. y Calfío, M (Eds.) *Awükan ka kuxankan zugu kiñeke rakizuam. Violencias Coloniales en Wajmapu*, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, En: Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, Eduardo (2012) *Intervenciones en teoría cultural*, Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Revista Qué pasa (2011) “Polémico instructivo sorprende a socios de Brisas de Chicureo”, Recuperado en: <http://www.quepasa.cl/>
- Rivera, Ignacio (2013) *La transformación del Cerro Santa Lucía (1872) por el Intendente Vicuña Mackenna en relación a la gestión cultural*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Artes con mención en Historia y Teoría del Arte, Santiago: Universidad de Chile
- Rivera Cucicanqui, Silvia (2007) *Violencia e Interculturalidad: Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy*, Ponencia 2, Taller Violencia e Interculturalidad.
- _____ (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz: Editorial Piedra Rota.
- _____ (2011) “La identidad ch’ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*, manifiesto anarquista de 1929”, En: *Ecuador Debate*, Núm. 84, Quito.

- Rizo, Marta (2006) “Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales”, *Revista Bifurcaciones*, Núm. 6.
- Rojas, Axel (2011) *Interculturalidad, el problema de las relaciones entre culturas*, Requisito parcial para optar al título de Magíster en Estudios Culturales, Bogota: Pontificia Universidad Javeriana.
- Sabatini, Francisco; Cáceres, Gonzalo y Cerda, Jorge (2001) “La segregación residencial en las principales ciudades chilenas” En: *Revista EURE* 27.
- Sabatini, Francisco y Brain, Isabel (2008) “La segregación, los guetos y la integración social urbana: mitos y claves”, En: *Revista EURE*, Vol. XXXIV, Núm. 103.
- Said, Edward (1998) “Entre dos mundos”, *Fractal*, Núm. 9, año 3, volumen III.
- _____ (2008) *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo.
- Salazar, Jezreel (2006) *La ciudad como texto. La crónica urbana de Carlos Monsiváis*. Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nueva León.
- Salazar, Gabriel (2006) *Ser niño “huacho” en la historia de Chile*, Santiago: Lom ediciones.
- _____ (2009a) *Mercaderes, empresarios y capitalistas (Chile, Siglo XIX)*, Santiago: Editorial Sudamericana.
- _____ (2009b) “Bicentenario urbano en Chile: ¿qué pueblo para qué ciudad?” En: *Revista INVI*, Núm. 67, Vol. 24.
- Sanchez Vazquez, Adolfo (1980). *Filosofía de la praxis*, México: Grijaldo.
- Sarlo, Beatriz. (2009). *La ciudad vista, mercancías y cultura urbana*, Buenos Aires: Siglo XXI
- _____ (2011) *Siete Ensayos Sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires: Siglo XXI
- Sewell, William. (2005). *Logics of history*. The University of Chicago Press.
- Silva, Armando (2006) *Imaginario urbanos*. Colombia: Editorial Arango.
- Stolcke, Verena (1999) “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”, En: *Cuadernos para el Debate*, Núm. 6, Buenos Aires: Programa de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur, Instituto de Desarrollo Económico y Social
- Svampa, Maristella (2004) *La brecha urbana. Countries y barrios privados*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

- Tijoux, Maria Emilia (2016) *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*, Santiago: Editorial Universitaria.
- Traverso, Enzo (2007) *El Pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid: Ediciones Jurídicas y Sociales.
- Todorov, Tzvetan (1998 [1982]) *La conquista de América, el problema del otro*, España: Siglo XXI
- Wacquant, Loïc (2007) *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, Buenos Aires: Siglo XXI
- Vicuña Mackenna, Benjamín (1872) *La transformación de Santiago. Notas e indicaciones*. Santiago: Imprenta de la librería del Mercurio.
- _____ (1939 [1868]) “Primer discurso sobre la pacificación de Arauco, 9 de agosto de 1868”, En: *Obras completas*, Vol. XII, Santiago: Universidad de Chile.
- Vicuña, Manuel (1996) *El París americano. La oligarquía chilena como actor urbano en el siglo XIX*, Santiago: Museo Histórico Nacional.
- Wallerstein, Immanuel (2006) *Abrir las ciencias sociales*, México: Siglo XXI
- Williams, Raymond (2000) *Marxismo y Literatura*, Barcelona: Ediciones Península.
- Zapata, Claudia (2015) Entrevista: “El clasismo en Chile tiene un componente racial” por Ana Rodríguez, En: *Revista El Paracaídas*, Núm. 11, Santiago: Vicerrectoría de Extensión y Comunicación, Universidad de Chile.

Imágenes

Imagen 1. Pérez, Francisca y Retamal, Gladys, “El cuerpo como soporte simbólico: El caso de Solange Star”, En: *Revista Chilena de Antropología Visual*, Núm. 1, Santiago.

Imagen 2. *Fundación de Santiago*, Oleo sobre tela de Pedro Lira, 1888. Rescatado en: <http://www.artistasvisualeschilenos.cl/658/w3-article-39929.html>

Imagen 3. El intendente Vicuña Mackenna visita las obras del Cerro Santa Lucía, 1872. Rescatado en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/bnc/12475072022367162321435/ima0057.htm>

Imagen 4. *Negros encerrados en un navío*, Reproducción de grabado tomado de un dibujo de Mauricio Rugendas, hacia 1900. Rescatado en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98854.html>

Imagen 5. Portada del desaparecido semanario “La Primera”, 4 de Abril de 2000. Recuperado en: <https://1.bp.blogspot.com/-0ILvsGzdPCs/VsvesaFJXpI/AAAAAAAAAEqw/US0iQDRBBiY/w800-h800/revista-laprimera.jpg>

Imagen 6 y 7. Imágenes recuperadas de portales inmobiliarios de Buenos Aires y Santiago. <http://argentina.bienesonline.com/> y <http://www.portalinmobiliario.com/>

Imagen 8. Lemebel con trarilongko, Recuperado en: <https://tareasdelectura.wordpress.com/tag/lemebel>

Imagen 9. Sanhattan nocturno. Recuperado en: http://orig15.deviantart.net/74c1/f/2013/226/e/e/visita_express__arxchi_oneshot__by_conejobixjr-d6i78y0.jpg

Imagen 10. Mapuche en la Quinta Normal, Lamina III, En: Munizaga, Carlos (1961) *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*, Notas del Centro de Estudios Antropológicos, Núm. 6. Publicación Núm. 12

Imagen 11. Obra de teatro mapuche en el Cerro Santa Lucía. Recuperado en: <http://www.theclinic.cl/2016/01/21/lemi-ponifasio-director-samoano-y-obra-en-teatro-a-mil-sin-los-mapuche-no-hay-historia/>

Imagen 12. El tenor mapuche Miguel Ángel Pellao en el Teatro Municipal, Recuperado en: <http://www.enama.cl/pueblos-indigenas-repletaron-teatro-municipal-de-santiago/>

Imagen 13. Tomada del video *We Tripantu en Cerro Navia, una Etnografía Visual*, Colectivo Yekusimaala (Producción y Dirección) (1997) Santiago: Colectivo Yekusimaala.

Imagen 14. Tomada del video *Santiago: Pueblo Grande de Huincas* Goldschmied, Rony (Dirección) (1987)

Imagen 15. Cañon quemado en el contexto de una movilización mapuche en Santiago. Recuperado en: <http://radiodeperro.blogspot.cl/2014/05/toma-en-cerro-huelen-fotografias.html>

Imagen 16. Chemamull quemado en el contexto de una movilización mapuche en Santiago. Recuperado en: <http://radiodeperro.blogspot.cl/2014/05/toma-en-cerro-huelen-fotografias.html>

Imagen 17. Reverso del billete de \$500, en circulación desde el año 1977 hasta el 2000. Recuperado en: http://colnect.com/es/banknotes/banknote/60609-500_Pesos-1975-2009_Issue-Chile

Imagen 18. Afiche de la Convocatoria para la Marcha Mapuche del año 2005. Pintura de Mauro Fontana. Recuperado en: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article143>