

RUKAS EN LA CIUDAD. CULTURA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA MAPUCHE EN LA REGIÓN METROPOLITANA.

Rukas in the city.
Mapuche culture and political participation
in the Metropolitan Region.

ROSARIO CARMONA*

Fecha de recepción: 16 de agosto de 2015 - Fecha de aprobación: 20 de septiembre de 2015

Resumen

Este artículo presenta una investigación sobre las *rukas* (construcción mapuche de carácter prehispánico) construidas durante la última década en Santiago de Chile, y propone una reflexión en torno al cruce que se produce entre la reproducción de un lugar de carácter ancestral y la participación política. Producto de las migraciones del siglo XX, actualmente en la Región Metropolitana habita un gran porcentaje de población mapuche, la cual durante las últimas décadas ha gestionado una progresiva reactivación de la identidad, siendo una de sus expresiones la construcción de *rukas* en la ciudad. Se propone que estos lugares juegan un papel fundamental en el posicionamiento del pueblo Mapuche. Este posicionamiento ha sido posible gracias a sujetos que, a la vez que resignifican y territorializan el espacio, configuran la *ruka* como un nuevo lugar de lo político. Si bien los terrenos que alojan las *rukas* en la ciudad rememoran el territorio de la zona sur, en donde las prácticas que se conciben como originarias surgieron, no se encuentran aislados, sino que se insertan en las dinámicas metropolitanas y contemporáneas.

Palabras clave: Identidad étnica, Mapuche urbanos, reactivación cultural, participación política.

Abstract

This article presents a research about *rukas* (prehispanic Mapuche building) built in the last decade in Santiago of Chile, and a reflection on the relation between the reproduction of an ancient place and the political participation. At present, a large percentage of the Mapuche population lives in Santiago Metropolitan Region, product of the twentieth century migration. This population has managed a gradual reactivation of their identity during the last decades. The construction of *rukas* has been an important expression of this reactivation. We propose that these places play a key role in the positioning of the Mapuche people in the city. This positioning has been possible by actors who resignify and territorialize the space, while promotes *rukas* as a place for political associativity. Although the *rukas*'s ground recalls the Southern territory (the practices that are seen as original emerged in the south) is not isolated, but is inserted in the metropolitan and contemporary dynamics.

Keywords: Ethnicity, urban Mapuche, cultural revival, political participation.

* Magíster en Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Magíster en Artes Visuales, Universidad de Chile. Asistente de Investigación del Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas, ICIIIS, Proyecto CONICYT/FONDAP/15110006, Chile, y FONDECYT Iniciación en Investigación N° 11130002 "Transformaciones políticas infracomunales: Etnografía de experiencias etnopolíticas". Correo-e: rosariocarmonayost@gmail.com

Introducción¹

La relación que ha entablado el Estado chileno con el pueblo Mapuche, se ha fundado sobre principios de dominación que desde un comienzo buscaron su negación a través de la fragmentación de las comunidades, la asimilación de los indígenas en contextos obrero- campesinos y la invisibilización y perjuicio de sus costumbres culturales y religiosas (Millaleo, s/f; Valdés, s/f). Lo anterior se ha traducido en fuertes presiones sociales, políticas, económicas y culturales sobre su gente que han permitido y validado el despojo sistemático de sus territorios, primero, para ser entregados a colonos y, posteriormente, para la instalación de empresas de carácter transnacional. Debido a esto, la visión que en Chile el común de las personas ha heredado y cultivado respecto al mapuche responde a categorías racistas (Larraín, 2010) impuestas por el Estado y transmitidas por quienes tienen la necesidad de asegurar el territorio del cual usufructúan, territorio habitado antiguamente por personas mapuche que, bajo estas circunstancias, han sido relegadas no solo a peores condiciones materiales, sino también a configurar aquella “otredad” que se contrapone a la identidad que el Estado-nación, supuestamente homogéneo, se propuso imponer. Esto ha detonado una serie de conductas y procedimientos racistas incrementados por la ignorancia, que a lo largo de las décadas, y apoyados en políticas y “juegos sucios” (Migdal, 2011) que los respaldan, hoy son consideradas como naturales. Este racismo naturalizado ha emplazado a los supuestos **otros** a reforzar su propia consciencia de **nosotros**, fortaleciendo un proceso de diferenciación dentro de una historia que se constituye entre dos identidades en pugna, bajo argumentos opuestos, pero a veces similares. En palabras de José Marimán,

“la existencia y acción de ‘otro’, crea o refuerza un sentido de ‘nosotros’ (sentido barthiano de autoadscripción exclusivista o frontera) o bien es forzada por un ‘otro’” (2012: 82).

Como toda identidad, la identidad étnica puede ser concebida como un proceso en constante modificación, más subjetivo que concreto, pues requiere de una activación a partir de un contexto determinado (Giménez, 1997) y el enfrentamiento con un otro que, de igual manera, producto de los cruces que se establecen y los procesos –culturales, geopolíticos, económicos, incluso climáticos– que se determinan, no acaba tampoco de constituirse.

Producto de las importantes migraciones ocurridas durante el siglo XX desde el campo a la ciudad y el gran porcentaje de mapuche viviendo actualmente en el contexto urbano (62,4% según el Censo de Población 2002), lo que se comprende como **lo mapuche** ha pasado por un intenso proceso de modificación, marcado en un primer momento por la invisibilización y discriminación, y luego por una activación y reconfiguración cada vez más consciente. En la Región Metropolitana (en adelante RM), región con uno de los porcentajes más importantes de población mapuche (Antileo, 2008) que hace al 30,03 % (Censo 2002), una de las herramientas para esta activación ha sido la recreación de tradiciones reconocidas como ancestrales. Esta situación no solo ha evidenciado una fuerte capacidad adaptativa (Urrea, 1994 citado en Bello, 2004; Bengoa, 1999), que ha conformado nuevas posibilidades de identificación entre los mapuche urbanos, sino que ha empujado la búsqueda de lugares pertinentes y la negociación con el Estado para la realización de tales prácticas.

En este artículo nos proponemos reflexionar sobre un proceso de activación identitaria llevado a cabo en las últimas décadas por personas mapuche que viven en la RM que se materializa en la construcción de *rukas* en 18 espacios a lo largo de toda la región. En el contexto que pretendemos analizar, donde el pueblo Mapuche ha resistido a su condición de subordinación, resulta clave identificar por medio de qué mecanismos la identidad es activada, para así cuestionar aquellas visiones que aún la conciben de manera dogmática o estática y que radicalizan las diferencias y con ellas, hostilidades y/o esencialismos. Pero también, este devenir resulta de interés pues ha abierto nuevos espacios de negociación con el Estado que han permitido la inclusión de actores mapuche en instancias que antes les eran negadas y, a la vez, ha acercado a las autoridades y funcionarios estatales a aquellos lugares donde la cultura mapuche **se vive** en la ciudad.

Para llevar a cabo esta reflexión, en primer lugar contextualizaremos las migraciones producidas desde el sur de Chile hacia la RM durante la segunda mitad del siglo XX, marcadas por el empobrecimiento de las comunidades del sur y una situación de crisis urbana. Contexto que nos permitirá reflexionar en torno a la identidad y cultura mapuche el medio urbano.

Bajo este contexto, luego identificaremos ciertos momentos que durante la década de 1980 posicionaron en los migrantes un sentido de pertenencia que desencadenó una nueva asociatividad en la ciudad con objeto de recrear aquellas prácticas y tradiciones que eran extrañadas. Observaremos cómo esta situación se ha sostenido durante los últimos treinta años, otorgándole a la visibilización de la cultura un rol fundamental. Una de las expresiones de este proceso es la

construcción de *rukas* en la ciudad, que a su vez ha tenido una repercusión en la reconfiguración de las identidades mapuche en la RM.

Consideramos a la *ruka* como un espacio que apela a lo ancestral y a la vez se inscribe en las dinámicas contemporáneas, ya que su emplazamiento demanda de una negociación política con autoridades, principalmente locales. Debido a lo anterior, proponemos una relación entre los procesos de reactivación cultural y participación política de actores indígenas, sobre todo en el marco del municipio, para, finalmente, reflexionar sobre cómo estos espacios permiten la inclusión de las demandas en la institucionalidad estatal, reconfigurándola.

Para proponer este análisis hemos utilizado los datos obtenidos de una investigación sobre las *rukas* en la RM realizada entre julio de 2013 y julio de 2015 en el marco del Núcleo de Estudios Étnicos de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Esta investigación se llevó a cabo por medio de una metodología cualitativa, fundamentalmente de carácter etnográfico. La etnografía, en tanto enfoque, constituye una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus actores (Guber, 2011), debido a esto, fue determinante la participación en las actividades que en estos espacios se realizan.

Para identificar las *rukas* existentes en la RM se utilizaron diversas fuentes, principalmente, conversaciones con personas mapuche, así como también consulta en las municipalidades que cuentan con Oficinas de Asuntos Indígenas (OAI) y revisión de páginas web que publican las actividades que estos espacios realizan (por ejemplo, www.santiagomapuche.com). De este

modo, se identificaron 18 lugares en la RM que en este momento cuentan con una o más *rukas* gestionadas por organizaciones mapuche.

Los datos cualitativos fueron recogidos a través de observación participante y entrevistas semi-estructuradas y en profundidad. Las instancias observadas fueron aquellas actividades desarrolladas en las mismas *rukas*, tales como conversatorios, seminarios, ferias culturales, actividades de difusión y realización de prácticas ceremoniales. Todas estas actividades son consideradas relevantes en cuanto permitieron observar las interacciones entre las organizaciones mapuche con la población local, identificando quiénes participan y quiénes se restan dentro de la comuna, así como también conocer a las autoridades que asisten —locales y de gobierno—, a otros participantes provenientes de diversos sectores como universidades, instituciones extranjeras, organizaciones diversas, y habitantes de otras comunas, entre todos ellos, otras personas mapuche. Por su parte, las entrevistas en profundidad se realizaron a 18 personas (una por cada lugar que cuenta con *ruka*), seleccionadas de acuerdo a tres criterios: i) ser presidentes de la asociación mapuche que administra la *ruka* (12); ii) ser dirigente de la organización mapuche que administra la *ruka* y haber participado activamente en su gestión y construcción² (4); y/o iii) ser funcionario público a cargo de la administración de la *ruka* (2). Las entrevistas semi-estructuradas se realizaron a 28 personas, seleccionadas debido a su participación en las actividades desarrolladas en las *rukas*.

Migraciones mapuche desde el campo a la ciudad. Un camino hacia la identidad extrañada

La migración del pueblo Mapuche hacia las ciudades comienza durante la década de 1930. Estos procesos migratorios fueron determinados mayormente por el menoscabo del territorio de las comunidades del sur producto del sistema de tenencia de tierra que desde fines del siglo XIX desencadenó expropiaciones, ventas irregulares y usurpaciones, e incrementado con el crecimiento sostenido de la población, donde gran cantidad de mapuche, mayormente mujeres jóvenes (Bello, 2002), decidieran buscar oportunidades laborales fuera de las comunidades y en contextos urbanos. Si bien entre las décadas de 1950 y 1970 la migración hacia la RM fue en constante aumento (Bello, 2002), es tras la dictación del Decreto de Ley 2.568, conocido como la Ley de división y liquidación de comunidades indígenas, en marzo de 1979 bajo la dictadura de Augusto Pinochet U., que este fenómeno se incrementa determinando que muchos mapuche llegasen a vivir a los sectores periféricos de la ciudad. En ese entonces, las comunas que acogieron al mayor porcentaje de esta población fueron Puente Alto, La Pintana y Cerro Navia³ (Censo 1992).

Estos migrantes, según el informe del Grupo de trabajo indígenas urbanos de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003), se enfrentaron a una ciudad racista y con problemas habitacionales, en donde muchos debían dormir incluso en sus lugares de trabajo, los cuales, por cierto, eran mal remunerados y de gran demanda horaria. Estas condiciones fueron promoviendo la asociatividad en torno a, principalmente, la organización barrial y las tomas de terreno, que sin tener en un comienzo

por objeto la reivindicación étnica (Campos, 2002) pronto fueron gestando un sentido de pertenencia a partir de la discriminación cada vez más institucionalizada (Lewis, 1967).

Por otro lado, los procesos de migración y la discriminación padecida en la ciudad contribuyeron a que muchos mapuche se desvincularan de las tradiciones concebidas de carácter ancestral y de aquellas prácticas realizadas en el sur. Esta desvinculación es comprendida como producto de un proceso de asimilación forzada (Antileo, 2008) en el que, paulatinamente, la población indígena de las ciudades fue desplazando de su cotidianeidad algunas expresiones y costumbres vinculadas a su cultura, pasando a ser asimilada con otros grupos marginales empobrecidos y de pobladores. Sin embargo, esta desvinculación no fue absoluta, el regreso de varios mapuche a sus comunidades de origen fue constante, sobre todo en momentos de realización de ceremonias o celebración de ritos como *we tripantü* (solsticio de invierno, denominado actualmente como “año nuevo mapuche”) y *nguillatun* (rogativa). Este lazo permitió que muchos mapuche habitantes de la RM se mantuvieran cercanos a tradiciones que pronto comenzarían a extrañar en la ciudad.

También fueron clave los sindicatos de trabajadores para el encuentro de mapuche en la RM. Debido a que muchos se insertaron al mundo laboral de la capital a través del ejercicio del oficio de panadero, en el caso de los hombres, y empleada doméstica, en el de las mujeres, resultan emblemáticas agrupaciones como ANECAP (Asociación Nacional de Trabajadoras de casa Particular) y CONAPAN (Confederación Nacional de Panaderos de Chile). Ya organizados durante la década de 1980 dentro de estas instancias, el reconocimiento de una situación común, no solo como trabajadores sino también como indí-

genas migrantes, desencadenó la inclusión de la variable étnica dentro de sus demandas, reorientando la asociatividad en torno a la identidad (Campos, 2002). Sin perjuicio de que aquella identidad ancestral a la que se apelaba también fuera percibida, y reconstruida, en parte desde la ciudad y las experiencias contemporáneas.

De este modo, la identidad mapuche en la ciudad se fue configurando como un proceso en constante cambio, inscrita en prácticas culturales que remitían a contextos distintos –el campo y la ciudad– y que surgían como respuesta a diferentes motivaciones, entre ellas el desamparo y extrañamiento de la vida en el sur, pero también la explotación, el hacinamiento y la discriminación.

Imágenes Ancestrales. Centros Ceremoniales en la Región Metropolitana

Como hemos señalado más arriba, el contexto en el que se encontraba el país y la RM durante las décadas de 1970 y 1980, provocado por la dictadura y la crisis urbana, determinó que una conciencia étnica no estuviese tan presente desde un principio entre los migrantes, aunque sí existía una enorme sensación de soledad y desamparo acrecentada, probablemente, por la característica indiferencia de la multitud metropolitana (Simmel, [1903]1990), el comportamiento racista y discriminatorio que caracteriza a gran parte de la sociedad chilena e, incluso, por el rechazo de una parte de la población mapuche que se quedó en las comunidades y sostuvo durante la década de 1980 una fuerte crítica a la opción de emigrar y la adopción de costumbres *winkas*.

Con respecto a este punto, resulta paradigmática una situación observada durante la realización de trabajo de campo que denota los rastros

de esta discriminación entre los propios mapuche, incluso en la actualidad donde la mayoría vive en contextos urbanos. En el marco de un cine foro realizado en una *ruka* en el mes de noviembre de 2013, ocasión en la que se tuvo la oportunidad de colaborar junto a una historiadora mapuche y el Programa de Pueblos Originarios de la municipalidad, se proyectó una película que, precisamente, aborda la problemática urbana y luego se realizó una conversación con los asistentes. Durante la conversación, un grupo de jóvenes mapuche residentes del hogar indígena *Relmulikan* de Santiago⁴, señalaron que no se puede ser mapuche en la ciudad, que **lo mapuche** en Santiago no existe. Claro, estos jóvenes viven en el hogar de Providencia mientras cursan sus carreras universitarias, todos crecieron en comunidades y planean volver a estas apenas finalicen sus estudios; ese es el proyecto en el cual creen y, por lo tanto, conciben su paso por la ciudad como temporal. Sin embargo, estas palabras las decían ante muchos mapuche que han nacido en la RM y otros que, siendo migrantes y dirigentes, han dedicado gran parte de su vida a construir un sentido de pertenencia en Santiago y, por lo tanto, el ser mapuche no lo ponen en cuestión. Ofendido y enfadado, uno de estos dirigentes respondió que no podía aceptar que precisamente ahí, dentro de la *ruka* que simboliza todo ese esfuerzo, le dijeran eso y señala:

“(...) me dolió mucho lo que dijiste, nosotros como mapuche nos tomamos este terreno, como lo hacen los *peñi* del sur, también estuvimos presos como los *peñi* del sur, más respeto *peñi* (...) nosotros somos mapuche donde vamos, porque tenemos nuestro *tuwün*, nuestro *küpan*⁶ (...) Tú no puedes decir que los mapuche son los del sur nomás, porque estás haciendo una división y entre el pueblo Mapuche no se hace división, somos un solo pueblo, y a los *winka*⁷ hay que reflejarle un pueblo Mapuche bien unido”.

Fue un momento tenso, en donde dos generaciones se distanciaban y unían a la vez, los jóvenes, seguramente un poco por respeto, un poco por incomodidad, fueron llamados a repensar aquella identidad a la que adscriben, y el dirigente una vez más se enfrentó a un discurso discriminatorio, discurso al cual ha debido responder toda su vida, erigido esta vez por un grupo de jóvenes mapuche. Sin embargo, la experiencia también le permitió al dirigente reconocerse en ese ímpetu:

“(...) yo también fui joven y tuve esos pensamientos, pero con el tiempo se van desarrollando otras cosas, este lugar es un ejemplo para todos los mapuche, yo respeto su lucha, pero ustedes deben respetar a todas las personas, porque todas las personas tenemos algo que decir”.

Traemos a estas páginas este momento debido a que representa una tensión por la que muchos mapuche en la ciudad han debido pasar, tensión que se instala más allá de una añeja dicotomía campo-ciudad o pasado-modernidad.

Intentar revertir el olvido y la desvinculación de las tradiciones ha sido uno de los primeros y principales objetivos de la población mapuche urbana, y si bien el despojo territorial se vislumbra como el origen de este desarraigo, no se puede obviar el hecho de que un gran porcentaje de esta población ha nacido en la ciudad y cuenta con un discurso construido desde esta contextualización (Ancán, 1993). Debido a esto, durante los últimos veinticinco años, y cada vez con más frecuencia (Gissi, 2004), los mapuche han gestionado la reactivación y visibilización consciente de su cultura, recreando tradiciones que se remontan a tiempos ancestrales y que se emplazan como una herramienta de resistencia cultural, y con ello política.

En relación con lo anterior, activar una identidad mapuche en un sentido estricto y homogéneo resulta imposible, más aún, en el escenario de una gran metrópolis globalizada que ejerce fuertes influencias sobre quienes habitan en ella y que, incluso, influye a ciudadanos que adscriben a múltiples identidades (Kymlicka & Norman [1994] 1996). Comprender esta situación posibilita contrarrestar las implicancias más negativas que de la activación de la identidad étnica se puedan desprender, como por ejemplo la estratificación por medio de la discriminación y subordinación, o la folclorización de la cultura y su reducción hacia lo rural, que cuestiona la veracidad de lo mapuche, o indígena, en la ciudad. Pero a la vez, la activación de la identidad puede fortalecer la resistencia a la dominación ya que, precisamente, puede convocar a un grupo en un contexto que empuja a la dispersión y sumisión. Es decir, la comprensión de la identidad y el modo en que es activada, contiene en sí misma el germen de la dominación y de la narrativa que permite resistirse a ella, la complejidad de la situación alberga en sí misma sus dos polos, siendo siempre la respuesta de un **nosotros** a los **otros** y de los **otros** a **nosotros** (Gutiérrez, 2009).

Las respuestas que se emplazan desde la identidad mapuche en la RM implican una dicotomía que se acentúa, incluso materializa, con el emplazamiento de fronteras (Barth, 1976) que han sido erigidas por medios materiales contemporáneos y que remiten a símbolos culturales que se reconocen como propios. Símbolos que un tiempo, supuestamente, inmemorial arroja. Para pensar en quiénes son ese **nosotros** y quiénes son los **otros**, se suele recurrir a ciertos elementos que se reconocen de un pasado –casi mítico– en común, elementos que muchas veces pueden considerarse como imposibles de emer-

ger nuevamente (Pourtignat & Streiff-Fenart, 1995). El concebir una coincidencia geográfica y temporal inscrita en determinados procesos históricos permite vislumbrar la construcción de las estructuras que sitúan a los sujetos dentro de ciertos grupos con los que identificarse, y en esa coincidencia hay formas, símbolos, expresiones culturales. Pero este camino también abre algunas preguntas: ¿qué sucede cuando esa geografía y ese tiempo, siendo los **mismos**, determinan más de una posibilidad de identificación? ¿Cómo conjugar diversas identidades dentro de un territorio? E incluso, ¿cómo reconocer una identidad cuando sus individuos se encuentran geográficamente dispersos?

Como ya hemos señalado, fundamental fue para muchos mapuche migrantes el encuentro en torno a sindicatos, comités y organizaciones barriales que, junto a la denominación de minoría impuesta por el Estado y los sistemas políticos y económicos imperantes (Op.cit) y la discriminación y empobrecimiento padecida en la ciudad, contribuyó a la aparición de un movimiento étnico urbano basado, en gran medida, sobre una condición de clase, sentido histórico y resistencia. Este movimiento emprendió un fuerte proceso de diferenciación en respuesta a la discriminación y transmitió un potente sentido de pertenencia que fue capaz de promover la búsqueda en la ciudad de aquella comunidad imaginada (Anderson, 2001) y convocar a un grupo fragmentado bajo una identidad que, reconocida en común, se le debía invertir el estigma para así pasar a ser progresivamente valorada (Pourtignat & Streiff-Fenart, 1995; Giménez, 1997). Debido a esto, diversos mapuche en condiciones similares durante la década de 1980 comenzaron a reunirse y a reactivar ceremonias ancestrales en la ciudad, las que a su vez fortalecieron la reorganización de sus

integrantes en este nuevo territorio (Faron, [1961] 1969; Cuminao, 1998).

Es en la década de 1980 cuando se conforman los primeros referentes organizacionales urbanos como *Ad Mapu* Metropolitano y la Coordinadora de Organizaciones Mapuches de Santiago, que luego pasa a constituir la asociación *Meli Wixan Mapu*. Sin embargo, es durante los primeros años de la década de 1990, producto de la conjunción entre la promulgación de la Ley Indígena de 1993, que reconoce la figura del indígena urbano y establece las bases para la conformación de asociaciones indígenas con personalidad jurídica, y el Censo de 1992, que arroja un gran porcentaje de mapuche residiendo en la RM, que se produce un incremento de la asociatividad, y con ella, una competencia por los recursos estatales (Campos, 2002). Desde entonces, se han constituido en Santiago alrededor de 200 asociaciones mapuche⁸, algunas realizan periódicamente actividades —principalmente medicinales, educativas y sociales— y otras se encuentran solamente inscritas, sin actividad más allá de la que motivó su conformación.

Ahora, el proceso de asociatividad del pueblo Mapuche en el contexto de la ciudad no ha tenido solo por objeto mejorar las condiciones materiales, sino también la reconstrucción de una tradición (Hobsbawm, 1983). Esta labor ha tenido un papel fundamental en la constitución del tejido asociativo del pueblo Mapuche en la ciudad (Gissi, 2004); la importancia de estas expresiones radica en la capacidad de generar identificación bajo una experiencia que se reconoce común e instala una memoria colectiva que promueve el sentido de pertenencia (Anderson, 2001) a pesar de la diáspora. Esto ha permitido la reconstrucción, no obstante las diferencias y divergencias, de un **nosotros**⁹ y

con ella, el emplazamiento de nuevos posicionamientos con respecto a la situación actual. Para Héctor Llaitul, la ética de la acción política se fundamenta en “un proceso de autoafirmación mapuche” (Llaitul & Arrate, 2012) que se construye sobre la base de una tradición cultural que se remonta a tiempos ancestrales y se concreta a través de la etnicidad (Bartolomé, 2006; Pourtignat & Streiff-Fenart, 1995). Por su parte, José Marimán señala que un repliegue en la recuperación y recreación de la cultura mapuche no puede hacerse tratando de conservarla intacta, ni menos como una mera expresión folclórica, carente de contenido, “sino solo enriqueciéndola: una cultura mapuche que no sea marginalizada, ya no será la misma cultura mapuche actual” (1990: 4).

Rukas en la ciudad

Gran parte de los mapuche migrantes se han identificado precisamente por la falta de lugar, no solo una falta material, producto de la usurpación de los territorios del sur y la escasez de vivienda en la RM, sino también una falta de lugar emocional. Un hecho que ha llamado la atención durante la realización del trabajo de campo se refiere precisamente a esta carencia, percibida tanto durante la llegada a la ciudad como los años posteriores. Al respecto muchos mapuche migrantes, que realizan periódicamente ceremonias y celebraciones en la actualidad, han señalado: “algo me faltaba, pero no sabía qué”.

Para superar esa falta, en un primer momento se celebraron tradiciones de carácter ancestral en diversos espacios, como sedes vecinales, plazas, iglesias, incluso la calle. Un hito fue constituido por la realización del primer *nguillatun* el año 1989 en un terreno que pertenecía

a la congregación del Verbo Divino, este y los que le sucedieron fueron sembrando la necesidad de gestionar espacios más pertinentes y propios en las comunas de residencia, requisito que se tornó urgente cuando alrededor del año 1994 la congregación vendió gran parte del sitio (Carmona, 2014). Es ahí cuando surge la imagen de la *ruka*, la casa, como un lugar que además de permitir el encuentro, reproduce ciertas condiciones de la zona sur vividas por muchos durante su infancia con sus padres y abuelos.

Para concretar este proyecto, las organizaciones mapuche se han remitido a la construcción prehispánica circular y cónica que se utilizaba

principalmente para dormir, cocinar y guardar alimentos, no obstante, con el paso de los años este referente se ha modificado (fotografía 1). Hace doscientos años, probablemente, encontraríamos en el interior de una *ruka* camas, utensilios, bolsas de cuero, alimentos, telares e instrumentos, en la actualidad las *rukas* cumplen una función más social que doméstica, por lo que, por lo menos en la RM, no son habitadas como antaño sino que utilizadas en ocasiones especiales, con mayor o menor frecuencia unas y otras, alojando mesas, sillas, pizarras, penderos, ciertos utensilios de cocina y en algunos casos platería y objetos tradicionales mapuche en exhibición.



Fotografía 1.

Ruka machi, Parque de los Pueblos Originarios, *Mahuidache*, comuna de El Bosque.

Actualmente son 18 los espacios que cuentan con una o más *rukas* administradas por organizaciones mapuche en toda la RM¹⁰. De estos, 10 han sido obtenidos a través de comodatos otorgados por la municipalidad, 4 están administrados por organizaciones en alianza con el Ministerio de Salud y están ubicadas en instalaciones del servicio –2 en hospitales y 2 en consultorios–, 2 *rukas* han sido construidas en el terreno de una casa particular, una se encuentra al interior de una campus universitario y otra se ubica en las instalaciones de un ex colegio municipal. Por lo tanto, casi en su mayoría, los espacios para construir *rukas* han sido negociados con el alcalde de turno, situación que les significa una cierta vulnerabilidad al estar sometidas a su voluntad política, o a la de un alcalde futuro. Por otro lado, todas las *rukas* han obtenido fondos estatales, ya sea para ser construidas o para realizar actividades o mejoras a la infraestructura.

Las construcción de *rukas* ha posicionando el imaginario mapuche en el contexto urbano, explicitando la permanencia de la cultura (Bengoa, 2000; Antileo, 2008; Devalpo, 2008) y a la vez, visibilizando y posicionando la problemática mapuche urbana. Prueba de lo anterior son las diversas actividades que en estos lugares se llevan a cabo, algunas de carácter ancestral como *we tripantü*, *nguillatun*, juegos de *palin*; actividades de difusión como ferias culinarias, conversatorios con dirigentes y representantes tradicionales como *werkenes* (mensajeros), *machis* (sacerdote), *lawentuchefes* (persona que trabaja con plantas), *ülkantufes* (cantores); y otras de carácter intercultural en alianza con diversos ministerios, tales como el Programa Especial de Salud para Pueblos Indígenas (PESPI) en conjunto con el Ministerio de Salud y el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) con el Ministerio de Educación (fotografías 2 y 3).



Fotografía 2.

Ruka asociación *Kiñe pu liwen*, La Pintana. Instalada sobre una ex cancha de básquetbol.



Fotografía 3.

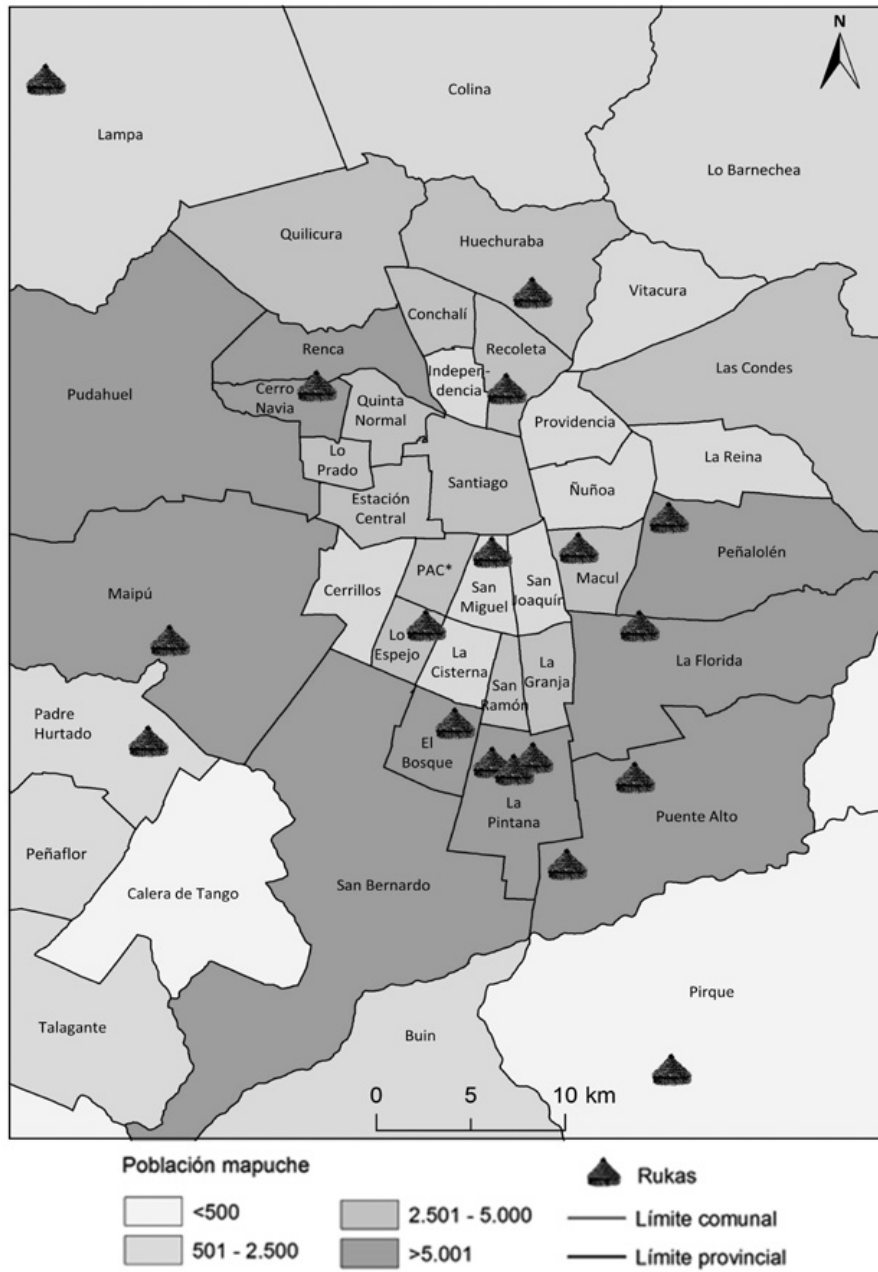
Encuentro de educadores latinoamericanos en *ruka* *Kiñe pu Liwen*.

De este modo, las *rukas* en la RM se han instalado como lugares que hacen confluir el patrimonio material e inmaterial del pueblo Mapuche y, a la vez, como lugares de alto valor patrimonial en sí mismos, ya que todas toman como referencia la *ruka* de carácter ancestral construida en la zona sur del país.

Por otro lado, no se debe obviar que la comprensión de la cosmovisión mapuche implica una interrelación con la tierra, el sentido que se le entrega actualmente es el fundamento de su posicionamiento identitario; mapuche, precisamente, quiere decir **gente de la tierra**. Esta tierra constituye territorio y remite a un pasado que se evoca en común, debido a esto, su recuperación es el eje de un posicionamiento político hoy. Las prácticas ancestrales que los mapuche realizan surgen de una relación directa con el territorio, ceremonias como el *nguillatun* y *we tripantü* remiten a un pasado que se relaciona estrechamente con el entorno. Aunque sea en la ciudad o en otras tierras, las prácticas ceremoniales que se realicen deben remitir a ese territorio, a ese pasado. Para esto, muchas veces los mapuche de Santiago son especialmente cuidadosos en reproducir las condiciones que rememoran la tradición ancestral, en donde imagen y performatividad cumplen un rol fundamental a través de vestimentas, utensilios, disposición del espacio y protocolos (Cuminao, 1998). Por medio de esta ritualidad se evidencian y traspasan imágenes y

signos que dejan entrever la historia con el filtro del presente y la proyección hacia un futuro.

De alguna manera, en estas instancias y en estos espacios los mapuche de la ciudad recrean la comunidad del sur (Aravena, 2003). Sin embargo, esta experiencia va mucho más allá de un hecho estético, nos demanda cierta reflexión. En una ciudad contemporánea como Santiago, la vinculación de una *ruka* con el territorio del sur no surge de una manera tan directa, sino que requiere una cierta predisposición, ya que los terrenos en los que estas ceremonias se realizan están cargados de múltiples significaciones en relación a la ciudad, han sido canchas, basurales, eriazos habitados por los mapuche recientemente, la pregunta por su pasado reciente resulta ineludible. Consideramos que esta observación más que limitar la experiencia o cuestionar el carácter esencial del lugar, abre una nueva posibilidad: estas *rukas* le entregan una significación paralela a los terrenos donde se emplazan que se encuentra entre la memoria de la zona sur y el pasado urbano del lugar. Situar allí, sobre todo en tiempos de celebración, puede significar una suspensión de las dinámicas urbanas a las que estamos habituados ya que nos remiten a un territorio otro, ni rural ni urbano completamente, pero sí lejos de la ciudad que lo rodea. Las *rukas* son como pequeñas islas entre el devenir metropolitano, juntas, un archipiélago en el mar de la ciudad (ver mapa 1).



Mapa 1.
Ubicación de *rukas* en la RM.
Elaborado por Paulina Zúñiga.

A su vez, los ritos y prácticas que en estos lugares se realizan son capaces de concentrar una temporalidad más compleja que el presente o el pasado al que remiten. El rito, comprendido como “hecho social total” (Mauss, [1925] 2009), puede concebirse también como una herramienta de traspaso de información y de análisis de la construcción social, que vale la pena analizar en relación a las modificaciones que se han derivado de la vida en la ciudad. Pensar en instancias como el *nguillatun* o la celebración del *we tripuntü* hoy implica analizar los elementos que estructuran a un pueblo Mapuche inscrito en la memoria colectiva de sus integrantes, así como también los elementos que lo diferencian del pasado y lo sitúan en su contexto. Los objetivos de realizar hoy un *nguillatun* en Santiago probablemente no son exactamente los mismos que los de antaño, o incluso, los de aquellos realizados por las comunidades del sur actualmente, y no tienen por qué serlo. Si bien podríamos señalar que la revitalización de tradiciones ancestrales en manos de las nuevas generaciones, que han nacido en un contexto distinto al que tales tradiciones remiten, permite instalar un sentimiento de continuidad y conservación que tiende los puentes entre los diversos integrantes de una comunidad y sugiere la disolución –o su ilusión– de un individuo como componente y actor de su cultura, también podemos observar que la consciencia sobre este accionar promueve repensar un posicionamiento político y social, pero a partir de ese sentimiento resignificado, es decir, contemporáneamente.

Las *rukas* simbolizan la capacidad de imaginar una respuesta, de resignificar una imagen que habitaba en el recuerdo, ¿cómo construir una *ruka* sobre el cemento?, apelando a una experiencia ya vivida o, inclusive, a una

experiencia relatada. Mientras que durante los primeros años las imágenes de la ciudad ofrecían a los mapuche una realidad acotada a esta, las imágenes atesoradas en el recuerdo corporal y en la memoria apelaban a una experiencia colectiva (Belting, 2007) que se vincula con el campo. Los mapuche residentes en Santiago portaban imágenes en su cuerpo, imágenes, herederas y fundadoras, de las *rukas* que llevaron consigo a la ciudad. En Santiago estas personas se encontraron involucradas en un contexto dinámico, en donde sus imágenes fueron transformadas, extrañadas, redescubiertas y resignificadas, enmarcando a la *ruka* –o a su imagen– en un proceso de transmisión y pervivencia. Según Hans Belting (2007), la transmisión es consciente e intencional, mas, la pervivencia atañe a una memoria colectiva que no puede ser clasificada bajo un esquema histórico rígido, se configura en un flujo que responde a los contextos políticos y sociales con una notable movilidad y adaptación. La *ruka* y las ceremonias que en ella se realizan dan cuenta de la importancia que tiene el cuerpo como “lugar de tradiciones colectivas” (Belting, 2007: 74) y evidencian cómo modelos históricamente arraigados pueden ser reactivados influyendo en el comportamiento de los sujetos contemporáneos.

De acuerdo a lo anterior, cabe señalar que las repercusiones que conlleva la construcción de estos espacios también afectan las identidades de los sujetos que lo hacen posible, los mismos mapuche urbanos. La cultura, su transmisión, se instaló como convocante de un grupo bajo el sentido de tradición y pertenencia, modificándose constantemente a través de sus actores y los procesos sociales y políticos que estos protagonizan, el flujo es recíproco y promueve modificaciones identitarias, o más bien, modi-

fica los sistemas de identificación colectivos bajo una misma práctica recontextualizada (Boccaro, 2000). El ritual al que se apela ya no es simplemente una imagen, se posiciona en el presente y se materializa a través de los cuerpos, incrementando aquella memoria colectiva.

Rito y política. Promesas de nuevas prácticas

Llegando a este punto, se pueden retomar las reflexiones en torno a la puesta en acción de la identidad étnica expuestas arriba. Aunque, por un lado, es posible comprender la activación de la identidad mapuche en la ciudad como una postura reactiva a una fricción interétnica (Cardoso, 1963), también podemos observar que ha promovido la reunión de un grupo en un contexto que empujaba a la dispersión. La identidad étnica en acción o etnicidad no significa la mera reconstrucción de una identidad o la construcción de una nueva, sino más bien una nueva forma de representarla (Bartolomé, 2006), una nueva forma de identificarse. Esta nueva representación amerita ser reflexionada en cuanto persigue y desencadena procesos políticos de mayor alcance; para concretar esta reactivación se requirió, y se sigue requiriendo, de distintos actores, dirigentes y dirigentas que empujados por la falta de lugar y el extrañamiento de las tradiciones ancestrales han negociado con el Estado y los gobiernos locales, espacios pertinentes para convocar a la población mapuche en la RM. Actores que también son influenciados por la ciudad y que han debido negociar con el Estado y los gobiernos locales mejores condiciones para todo el colectivo y la concreción de estos espacios, compitiendo algunos de ellos con otros grupos locales e, incluso, con aquellas fracciones que dominan la maquinaria del Estado centralizado, ingresando a esferas

políticas que, en palabras de Gledhill (1999), los posicionan como “políticos fundamentalmente modernos” (fotografía 4).

Los espacios que en un primer momento convocaron a mapuche provenientes de diversas comunas surgieron de la mano con la realización de las primeras celebraciones de *nguillatun* y *we tripantü* en la ciudad, demostrando que la reactivación de la cultura mapuche es posible en cualquier lugar, independiente de las condiciones. Aunque para algunos autores, como Marcos Valdés (s/f), este hecho desvía la discusión política al afirmar que se puede ser mapuche sin el territorio, sin la *mapu*, y legitima la usurpación al hacer surgir una nueva memoria mapuche que se contrapone a la rural, optamos por leerlo desde una perspectiva que identifica en esta situación la capacidad de negociación de todo un pueblo (Urrea, 1994 citado en Bello, 2004; Hoffman & Rodríguez, 2007; Bengoa, 1999) y que reconoce nuevas estrategias de resistencia, no su derrota.

Esta capacidad de negociación ha tenido repercusiones en la estructura de distintos municipios, pues además de visibilizar a un segmento de la población local que durante las décadas de 1980 y 1990 se encontraba mayormente omitida, ha instalado en los distintos gobiernos locales la necesidad de pensar y atender las demandas que esta instala. De esta manera, han surgido oficinas de asuntos indígenas, oficinas municipales enfocadas específicamente en la población indígena de la comuna. La primera surge el año 1996 en la comuna de La Pintana, hoy existen en 28 de los 52 municipios de la región. Algunas, insertas en su mayoría en otras áreas o programas municipales, han cobrado protagonismo dentro del municipio, transformándose en articuladoras entre el gobierno local y la población indí-

gena urbana de la comuna, abriendo a la vez, un espacio institucional para la participación de nuevos actores políticos en el marco del municipio (Espinoza & Carmona, 2015), en muchos casos, los mismos dirigentes indígenas que negociaron un comodato para instalar una *ruka*, quienes como encargados se ocupan de ejecutar políticas públicas, orientar a la población respecto a la institucionalidad en materia

indígena, apoyar la solicitud de certificados de calidad indígena y el proceso de postulación a la Beca Indígena que entrega la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas (JUNAEB), descentralizando, en gran medida, las funciones de la oficina de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) en la RM. Todo esto, por supuesto, junto a la organización de actividades culturales y ceremoniales.



Fotografía 4.

*Trawun con werkenes de la RM y de comunidades del sur.
Ruka Kuyen Rayen.*

Con respecto a esto último, significativa resulta la fecha de celebración de *we tripantü*, que en la actualidad coincide con el Día nacional de los Pueblos Originarios (24 de junio) decretado durante el gobierno del ex presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000). Durante esta fecha en las *rukas* se realizan diversas actividades, entre ellas, recibimiento de niños de jardines infantiles y colegios de diversas comunas. Muchas de estas celebraciones se han institucionalizado,

resultando ser una instancia no solo entre la sociedad civil, también convocan a un grupo más amplio y diverso compuesto por representantes de gobierno, como ministros y subsecretarios –de Educación, de Desarrollo Social, etc.–, autoridades y funcionarios municipales, representantes de otras instituciones como carabineros y centros de salud, y miembros de organizaciones comunales y de otras comunas.

Masiva resulta la celebración de *we tripantü* que se celebra, por ejemplo, en el centro ceremonial *Mapu Lawen* de La Pintana, espacio que acoge a la *ruka* de la organización mapuche *Inchiñ Mapu*, que gestionó el comodato del lugar, como también a una segunda *ruka* de construcción más reciente. Esta segunda *ruka* es administrada por la Oficina de Asuntos Indígenas de la municipalidad, que tuvo su origen el año 1996 gracias a las gestiones de un grupo de mapuche de la comuna, entre ellos, un dirigente de *Inchiñ Mapu* que fue su primer encargado y actualmente trabaja como funcionario. Al asistir a esta celebración se puede reconocer cómo funcionarios, autoridades tradicionales y organizaciones comparten un ritual en torno al solsticio de invierno y la espiritualidad mapuche. Asisten ministros, representantes de CONADI, concejales, funcionarios municipales, asociaciones mapuche y público en general, que luego de una rogativa en torno al *rewe*, y las fotografías institucionales correspondientes, comparten comida mapuche dentro de la *ruka*.

De acuerdo a lo observado, la presencia de autoridades y funcionarios en este tipo de instancias propicia una discusión en torno a la situación actual del pueblo Mapuche. Las autoridades reafirman su compromiso y señalan, aunque a veces con argumentos no muy claros, la relevancia de estos acontecimientos en la preservación y difusión de la cultura y la necesidad de seguir avanzando en materia de inter-

culturalidad. Conjugando ceremonia y política, este momento adquiere características propias al ritual, un ritual otro, ya no solo institucional, ya no solo mapuche, que entremezcla sacralidad, territorio, símbolos y valores colectivos de una esfera y otra. De este modo, la *ruka* se configura como otro “lugar de lo político” (Abélès, 1997).

Para las autoridades locales estas negociaciones contienen su propio potencial político, ya que, principalmente, contribuyen a la disminución de la segregación y a la erradicación de un estigma que aqueja a toda una sociedad, posicionándola como multicultural. Sin embargo, este interés político, evidentemente, también se presta para el establecimiento de relaciones clientelares, principalmente con las autoridades municipales.

Durante la celebración de una ceremonia puede suceder que autoridades o candidatos lleguen y, sin comprender ciertos protocolos inherentes al ritual —como el respeto a las autoridades tradicionales, la prohibición de las fotos y el uso de ciertas prendas—, pretendan proclamar su campaña política o reafirmar promesas para la población mapuche local. Esta incompreensión, no obstante, se ha producido gracias a una apertura consciente del espacio ritual, la inclusión de las autoridades e institucionalidad *winka* sucede solo gracias a un sencillo hecho: el gobierno es invitado a participar, su desatino evidencia que la actuación política no es unidireccional (fotografía 5).



Foto 5.

Celebración de *we tripantu* en *Mapu Lawen*, organizado por la OAI. Autoridades tradicionales, locales y de gobierno posan para la foto.

Las prácticas llevadas a cabo en las *rukas* denotan la importancia de la imagen en la actuación política, ya que implican un “uso empírico” de lo ancestral, es decir, un “recuerdo oportuno de un signo preestablecido” (Merleau-Ponty citado en García Canclini, 2010: 61), recuerdo que convoca, en el presente, en torno a la tradición mapuche. La ceremonia ancestral, a la vez que se inscribe en el marco del gobierno local puede suponer una interrupción de aquel orden político institucional, pues quien oficia y ostenta la autoridad esta vez es un(a) *lonko* o un(a) *machi*. Por su parte, las imágenes que se despliegan tienen el potencial de refigurar una “nueva repartición de lo sensible” (Rancière, 2011), es decir, nuevas maneras de hacer, ser, decir y visibilizar que, en diálogo con el presente y el contexto institucional, construyen un escenario intercultural que nos permite reexaminar lo que entendemos por política (García Canclini, 2010).

La naturaleza de la relación política, según Balandier (1992] 1994), se desarrolla en escenarios y se establece sobre dispositivos simbólicos y prácticas codificadas que son institucionalizadas por quienes ejercen el poder, esta relación, aunque tiende a ser monopolizada, se encuentra siempre en disputa. Bajo esta mirada, la inclusión de lo político en el rito y en la *ruka* mapuche puede ser comprendida como un intento por parte de los sujetos mapuche por redefinir los símbolos y prácticas institucionales (Wright, 1998). Mientras que el nuevo escenario es la *ruka*, las prácticas se inscriben tanto en lo ancestral como en lo contemporáneo. Es decir, en la *ruka* confluye lo político a través del enfrentamiento entre dos esferas, representadas por el lenguaje del poder institucional, por medio de autoridades locales y nacionales, y el lenguaje de lo ancestral, mediante la ceremonia y el diálogo con la tierra. Este enfrentamiento produce un intercambio político en donde los actores de ambas

esferas generan, conscientemente, imágenes que juegan un papel decisivo en la estrategia de disputa por el poder (Balandier, 1994).

Como lugar político, la *ruka* también contiene un potencial que concierne a sujetos no vinculados directamente con la negociación, pero que no por eso dejan de influenciarla: los asistentes y funcionarios. En algunas *rukas*, y organizadas a veces en alianza con una OAI, también se realizan actividades dirigidas especialmente a funcionarios municipales, como por ejemplo, almuerzos de camaradería por motivo de alguna celebración privada, o almuerzos de conmemoración. En estas ocasiones se comparte comida mapuche y se exhiben trabajos y artesanías, lo que motiva a los funcionarios a realizar preguntas por el significado de ciertos elementos y a tomar fotografías. Según un dirigente, la *ruka* “le llama la atención a muchos, y es casi exótico para muchos también”. Una instancia como esta simboliza una apertura del contexto municipal que va más allá de lo administrativo, pero que no por eso deja de tener repercusiones políticas, pues durante estos momentos se fortalecen lazos sociales, incluso afectivos, entre los distintos funcionarios y miembros de la organización, suspendiendo por un momento las jerarquías y permitiendo que se genere empatía entre los asistentes mientras se visibiliza la cultura mapuche.

La generación de empatía entre individuos resulta primordial para la vida en sociedad, sobre todo en contextos donde producto de la precarización las relaciones sociales se ven empujadas al conflicto y la fragmentación. Por cierto, la discriminación y segregación que ha padecido la población mapuche tiene su origen en la usurpación y el accionar del Estado, mas, gran parte de la sociedad reafirma esta condición a través de la

omisión, de la ignorancia consciente de los sujetos que la padecen. Sin embargo, esta omisión tiene también su razón en un hecho que aqueja a las sociedades contemporáneas, la incapacidad de ponernos en el lugar del otro (Sontag, 2007). La asistencia de personas provenientes de distintos sectores a este tipo de actividades permite el encuentro, y con este el intercambio de experiencias, de percepciones personales y subjetividades. La posibilidad de conocer la percepción del otro sobre su propia situación es una incitación al cuestionamiento de aquellas ideas y categorías que sin darnos cuenta comenzamos a cargar. Muchos no conocemos la realidad de los mapuche urbanos en profundidad, en gran medida porque esta es una misión imposible, no se puede generalizar, pero también porque la segregación de la ciudad lo dificulta. Tener la oportunidad de compartir un momento, un mate, un *purrún* en estos espacios puede significar una dislocación de la propia realidad, una advertencia a nuestras costumbres, un cuestionamiento a ese **uno** que creemos ser. En ese caso, muy distinta, seguramente, puede resultar la postura que se adopte frente a la relación pueblo Mapuche-Estado chileno, “la empatía también puede ser una recompensa porque el observador puede por fin participar” (Breithaupt, 2011; 16); la asistencia a la *ruka* puede incentivar una toma de postura que contribuya a exigir al Estado una respuesta política pertinente.

Conclusiones

A partir de los procesos migratorios, el contexto de dictadura y la crisis urbana durante la segunda mitad del siglo XX, muchos mapuche que llegaron a la RM en busca de mejores condiciones se enfrentaron a una desilusión generada por la segregación y la falta de lugar, físico y emocional. En un primer momento estos

migrantes se reunieron bajo instancias que no tenían como fin la reivindicación étnica, como comités y sindicatos, pero luego esta desilusión y el reconocimiento de varios en condiciones similares, dio paso a la aparición de un movimiento urbano que se remontó a ciertos elementos culturales reconocidos como ancestrales para reconstruir el sentido de comunidad y reescribir la historia con el filtro del presente.

Para concretar este proceso, la estrategia implicó convocar en torno a lo ritual, el mecanismo, negociar con el Estado las condiciones pertinentes para realizar actividades y la respuesta, la cesión de un espacio en comodato para instalar *rukas* que toman como referente la imagen de la construcción ancestral de la zona sur. De este modo, actualmente existen *rukas* construidas en 18 lugares de la RM, las que han contado mayormente con apoyo de fondos estatales para su infraestructura y el desarrollo de actividades. Los espacios donde se alojan estas *rukas* remiten, mayormente, al territorio del sur y son resignificados a través de actores que los dotan, y a las prácticas que en ellos se desarrollan, de una carga performativa que convoca y genera asociatividad en torno a la cultura y la participación política.

A través del proceso de revitalización de las prácticas religiosas y culturales, y su resignificación en este nuevo territorio, estas *rukas* han cumplido una función en el posicionamiento político de los actores ya que también se han convertido en lugares de negociación con las autoridades locales y de gestión de recursos estatales. Inclusive, muchas de las negociaciones en torno a la construcción de una *ruka* han resultado ser la antesala para la conformación de una Oficina de Asuntos Indígenas, ya que han visibilizado en las administraciones municipales las demandas de la población indígena.

Según Balandier ([1992] 1994), toda actuación política lleva implícita una promesa: calmar el presente y garantizar la calma. Para este fin no son suficientes las palabras, el accionar político requiere de imágenes que tiendan un diálogo con los interlocutores, que apelen a sus imaginarios y su memoria. Las imágenes proporcionadas por la cultura mapuche en la RM comunican, nos hablan de la historia del pueblo y su presente, del despojo y la capacidad de sobreponerse, de lo ancestral y del futuro, apelando al pasado constituyen una nueva posibilidad. De este modo, la instalación de la *ruka* en ese espacio entre el presente urbano y el pasado rural que rememora, no ha sido en sí misma un objetivo, el objetivo ha sido su efecto: la *ruka* se entromete en la oferta de imágenes del espacio público.

Las *rukas* y el traspaso de imágenes que propician, juegan un papel estratégico sobre quienes asisten a estos lugares. Los ritos y ceremonias realizadas abren nuevos espacios para la sociedad, aunque sean provisorios, estos escenarios hacen frente a los escenarios institucionalizados, señalando que otros símbolos, otras prácticas, pueden ser viables. Lo ritual, entonces, no se establece como mera reactivación cultural o representación, ya que sus repercusiones en la esfera institucional en algunas ocasiones son concretas. Así como las repercusiones sobre los mismos actores que las administran. Estos actores, en palabras de Claudio Espinoza, “actúan sin actuar” (2011: 254), pues recurren a dispositivos culturales para modificar la situación en la que se encuentran, durante la negociación dejan de lado la representación para ocuparse de la presentación, es decir, no recrean una realidad que se remite a un sentido originario o a un territorio ancestral, sino que constituyen la realidad misma, una *ruka* mapuche sobre el cemento.-

Notas

¹ Este artículo se inscribe en el proyecto NTI de investigación de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano “Catastro de Rukas mapuche en la Región Metropolitana. Cultura y política en la ciudad”, en el que también participaron Francisco Vergara, Angélica Santos, Francisca Valencia, Francisca Michel y Paulina Zúñiga. Y está basado en la ponencia “Rukas mapuche en Santiago. Cartografía patrimonial y participación política en la Región Metropolitana” que se presentó en el Seminario Internacional Estudios y Encuentros entre Antropología y Arte, organizado por la Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, en noviembre de 2014.

² No obstante, en la mayoría de los casos el presidente de la asociación también es dirigente y participó del proceso de construcción de la *ruka*.

³ Actualmente son Puente Alto, Maipú, La Pintana, La Florida, Peñalolén, Pudahuel y El Bosque (Censo 2002)

⁴ Los hogares indígenas alojan en la ciudad a estudiantes universitarios que provienen, mayoritariamente, de comunidades indígenas.

⁵ *Peñi*: hermano.

⁶ El *tuwün* se refiere a la procedencia territorial o al *lof* de la persona y el *küpan* a la procedencia familiar.

⁷ *Winka*: Esta palabra viene de *pu inca*, que hace referencia a “los incas” en cuanto extranjeros e invasores, deformándose luego a *puwinca*. Posteriormente se le habría dado la connotación de *winka tregua*, perro ladrón o similares. Actualmente esta palabra ha pasado a significar usurpador y es utilizada por los mapuche para referirse al chileno.

⁸ Esta información fue obtenida a partir de una entrevista realizada a una funcionaria de CONADI RM en el marco de la investigación.

⁹ Han surgido así categorías como las de *wariache* (*waria*: ciudad, *che*: gente) (Aravena, 2003) o *mapurbe* (Aniñir, 2009).

¹⁰ Además, algunas *rukas* pequeñas se han construido en jardines infantiles interculturales y consultorios. Estas no fueron incluidas en el catastro ya que se priorizó por aquellas que son administradas por organizaciones mapuche y que, por lo tanto, cumplen un rol importante en su asociatividad.

Referencias bibliográficas

Abélès, M. (1997). “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 153.

Ancán, J. (1993). “Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: Los Mapuche urbanos”. *Kallfü trayenko. El color en la cultura mapuche. Nüttram*, Año IX, N° 33. Santiago de Chile.

Anderson, B. (2001). *La comunidad imaginada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Antileo, E. (2008). Reflexiones de organizaciones Mapuche en torno a la problemática de la urbanidad. (Memoria para optar al título de Antropólogo Social) Universidad de Chile, Santiago-Chile. Disponible en: http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2008/antileo_e/html/index-frames.html. Fecha de consulta: 16 de agosto de 2015.

Aniñir, D. (2009). *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén editores.

Aravena, A. (2003). “Los mapuche-wariaches; procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana” (versión corregida y aumentada). *América Indígena*. Vol. LIX N° 4 Oct.-Dic., pp. 162-188.

Balandier, G. ([1992] 1994) *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.

Bartolomé, M. (2006). *Procesos Interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

Bello, Á. (2002). “Migración, identidad y comunidad mapuche

en Chile: entre utopismos y realidades”. *Asuntos Indígenas*, N° 3-4. Copenhague: IWGIA.

____ (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Santiago: Naciones Unidas,

Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz editores.

Bengoa, J. (1999). *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Ed. Planeta.

____ (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Boccarda, G. (2000). “Antropología diacrónica, Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”. En Boccarda, G. & Galindo, S. (eds.). *Lógica mestiza en América*. Temuco: Instituto de estudios indígenas, Universidad de la Frontera.

Breithaupt, F. (2011). *Culturas de la empatía*. Madrid: Katz editores.

Campos, L. (2002). “La problemáticas indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural”. *Revista Academia* N° 7. Estado actual y perspectivas del problema étnico en Chile. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano. pp. 39-58.

Cardoso de Oliveira, R. (1963). “Aculturación y “fricción” interétnica”. *América Latina*. Año 6, N° 3, Julio/septiembre, pp. 33-46.

Carmona, R. (2014). *Mapuche urbanos y gobierno local. Etnografía de la Oficina de Asuntos Indígenas, comuna de La Pintana* (Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología) Universidad Academia

de Humanismo Cristiano, Santiago-Chile.

Cuminao, C. (1998) *El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche*. (Tesis para optar al grado de Antropóloga) Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago-Chile.

Delgado, M. (2002). "Etnografía del espacio público". *Revista de antropología experimental*, N° 2, Universidad de Jaén.

Devalpo, A. (2008). "Pacífica oposición de los mapuche chilenos". En: *Le Monde Diplomatique. Historia y luchas del Pueblo Mapuche*. Santiago: Editorial Aún creemos en los sueños.

Espinoza, C. (2011). *Mapuches y Poder Local, Transformaciones en el escenario político de Tirúa (1992-200)*, Chile. (Tesis de Doctorado en Antropología) CIESAS, D.F. México.

Espinoza, C. & Carmona, R. (2015). "Mapuche urbanos y poder local. Oficinas de Asuntos Indígenas de la Región Metropolitana". En Valverde, S. (ed.) *Del territorio a la ciudad: revalorizando saberes, identidades y trayectorias indígenas*. Buenos Aires: Ed. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Faron, L. ([1961] 1969). *Los Mapuche, su estructura social*. México: Instituto Indigenista Americano.

García Canclini, N. (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados, Mapas de la interculturalidad*. México: Gedisa.

Geertz, C. ([1987]1973). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura en La Interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Giménez, G. (1997). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera norte* 9, N° 18 julio-diciembre, p. 2. Disponible en: http://www.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1-f18_Materiales_para_una_teor%EDa_de_las_identidades_sociales.pdf Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2014.

Gissi, N. (2004). "Segregación Espacial Mapuche en la Ciudad: ¿Negación o revitalización identitaria?". *Revista de Urbanismo*, N° 9, Departamento de Urbanismo, FAU, Universidad de Chile.

Gledhill, J. (1999). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Madrid: Ediciones Bellaterra.

Gutiérrez García, A. (2009). *Identidad excesiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Hoffman, O. & Rodríguez, M. (2007) "Conclusiones". En Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia*.

Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia, México: CIESAS, IRD, CEMCA, ICANH.

Hobsbawm, E. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Kymlicka, W. & Norman, W. (1997). "El retorno del ciudadano. Una revisión reciente en teoría de la ciudadanía". *Ágora*, N° 7, pp. 5-42.

Larraín, J. (2010). "Identidad chilena y el Bicentenario". *Estudios Públicos*, 120 (primavera 2010), pp. 5-30.

Lewis, O. (1967). "La cultura de la pobreza", *Pensamiento Crítico*, N° 7, Habana, pp. 52-66.

Llaitul, H. & Arrate, J. (2012). *Weichan conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago: Ceibo.

Marimán, J. (1990). "Cuestión Mapuche, Descentralización del Estado y Autonomía Regional". *Materiales de Discusión 1*, Temuco: CEDM-LIWEN, mayo. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/40852109?seq=1#page_scan_tab_contents Fecha de consulta: 16 de nov. de 2015.

____ (2012). *Autodeterminación*. Santiago: LOM.

Mauss, M. ([1925] 2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz editores.

Migdal, J. (2011). *Estados Débiles, Estado Fuertes*, México: fondo de Cultura Económica.

Millaleo, S. (s/f.). "Ser/no ser "Mapuche o Mestizo"". Disponible en <http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/sermapuche-sermestizo.htm>. Fecha de consulta: 16 de noviembre de 2015.

Pourtignat, P. & Streiff-Fenart, J. (1995). *Theories de l'ethnicité*, París: Presses Universitaires de France.

Simmel, G. ([1903] 1990). "The metropolis and mental life". In Glencoe, K.W., *The Sociology of Georg Simmel*. The Free Press.

Sontag, S. (2007). "La literatura es la libertad". En: Sontag, S., *Al mismo tiempo: Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Mondadori.

VV. AA. (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas* (CVHYNT). Santiago: CONADI, Biblioteca Bicentenario, Pehuén Editores.

Valdés, M. (s/f). "El problema de lo urbano y lo rural". Disponible en http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/urb_rur.html Fecha de consulta: 16 de agosto de 2015.

Wright, S. (1998). La politización de la "cultura". *Anthropology Today*, Vol. 14, N° 1.