



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

**Asociatividad Mapuche en el espacio urbano
Santiago, 1940-1970**

Informe final de Seminario de Grado, para obtener el grado de Licenciado en Historia

Alumno: Felipe Domingo Curivil Bravo

Profesoras guías: Alicia Noemí Salomone
Claudia Zapata Silva

Santiago, enero 2006

*“Somos hijos de lavanderas, panaderos,
feriantes y ambulantes...
Somos hijos de los hijos de los hijos
Somos los nietos de Lautaro tomando
la micro para servirles a los ricos.
Somos parientes del sol y del trueno
lloviendo sobre la tierra apuñalada”*

David Aniñir Guiltraro, poeta mapuche.

Agradecimientos

Esta investigación ha sido fruto de la reflexión juntos a mis pu lagmien ka pu peñi (hermanas y hermanos), de esta warria (ciudad), como también del Seminario de Grado 2005 de Historia Cultural. También agradecer a mi familia por ese constante apoyo, como también, a las profesoras Alicia Salomone y Claudia Zapata por abrir este necesario espacio de reflexión, iniciado en aquel seminario para alumnos de pregrado: “Problemas de historia cultural latinoamericana (siglo XX)” del año 2004. A ellas muchas gracias por el aporte teórico y la comprensión. Esperando aportar con este trabajo al proceso de reconstrucción de nuestro pueblo mapuche.

Índice

	Nº pág.
Introducción.....	p. 5
Capítulo I: Irrupción de los pueblos originarios en el espacio urbano latinoamericano.....	p. 10
I.1: Procesos migratorios y masificación de las sociedades latinoamericanas.....	p. 12
I.2: Visibilización del indígena en la ciudad y la “nueva sociedad”.....	p. 14
Capítulo II: Migración mapuche a Santiago 1940-1970, del ocultamiento a la visibilización.....	p. 18
II.1: migración, sociedad urbana y autonegación cultural mapuche.....	p. 20
II.2: Espacios de participación social mapuche en Santiago.....	p. 30
Conclusión.....	p. 53
Bibliografía.....	p. 55
Anexos:	
• Testimonios	
• Entrevistas	

Introducción

El objetivo principal de esta investigación es analizar la asociatividad que generaron integrantes del pueblo mapuche que emigraron a Santiago a mediados del siglo XX. Un periodo marcado por una creciente migración de sectores de campesinos e indígenas a las principales urbes latinoamericanas. Así, estos inmigrantes comienzan a configurar un nuevo escenario para los sectores populares, es decir, estamos frente a una masividad que irrumpe en el espacio urbano tradicional concebido por los ideales liberales modernos. Rapidamente los grupos marginales comenzarán a reivindicar su lugar en la ciudad, teniendo como parámetro lo que habían conseguido los sectores populares ya establecidos.

Este escenario constituye el telón de fondo de esta investigación, pues se trata de ver como los indígenas inmigrantes, en este caso mapuches, comienzan a visibilizarse y cómo llegaron a superar ese primer momento de fuerte discriminación y autonegación cultural, apropiándose de espacios de asociatividad propios de los sectores populares (sindicatos, comités de lucha por la vivienda, etc) siendo parte de los procesos de organización y lucha social que se libraron en pos de una igualdad y mejor calidad de vida entre mediados del siglo XX y hasta principios de la década de 1970. Si bien la investigación se centra en la asociatividad mapuche, desplegada al interior de espacios formales de organización que caracterizaron a los sectores populares de la época, también se ampliará a otros tipos de sociabilidad que generó el mapuche migrante durante esos primeros años, especialmente espacios informales de reunión.

Este fenómeno forma parte de un proceso histórico de larga duración en el pueblo mapuche, me refiero a la capacidad que éste tiene de ser una cultura dinámica y bajo

ningún parámetro aislada, ni antes ni menos en la actualidad. Esta dinámica consiste en la apropiación de elementos que permiten una sobrevivencia en tiempos difíciles, por lo tanto, en este caso entenderemos por asociatividad la capacidad que tiene una cultura para sobrevivir ante nuevas condiciones, lejos de la estática concepción comunitaria rural que por mucho tiempo, principalmente desde la antropología se les asignó a los pueblos originarios.

Por este motivo, se explorará la tensión entre cultura tradicional y modernidad. De ahí que nuestro problema presente dos dimensiones: una de ellas se refiere a qué características posee la asociatividad mapuche en el espacio urbano capitalino en el periodo señalado y, segundo, en qué medida los elementos culturales tradicionales mapuche sobreviven en este nuevo escenario, o bien son reformulados.

Para abordar este problema, hemos optado por una metodología de investigación centrada en la Historia Oral, es decir, en la recopilación de testimonios y/o relatos de vida de mapuches que migraron a Santiago entre 1940 y 1970. Nos centraremos en cuatro importantes testimonios recopilados para esta investigación, analizando en profundidad en el segundo capítulo el testimonio del Chachai (mayor) panificador Rubén Darío Ancamil Coña, quien migró a Santiago en 1960. El uso de esta metodología parece ser la más adecuada, puesto que fenómenos como la migración y la asociatividad dejan muy pocos registros escritos. En ese sentido pareciera haber consenso entre investigadores, en que el Testimonio no siempre es un reflejo espontáneo de las realidades a las cuales se refiere. Es oportuno reconocer que el testimonio es un producto común entre investigador y entrevistado,¹ por ende el testimonio se acerca más al relato en que un sujeto cuenta a otro

¹ Vergara Iván Jorge, “¿La voz de los sin voz? Análisis crítico de la producción e interpretación de testimonios en las ciencias Sociales”, en *Estudios atacameños*, N° 17, 1999, p 12.

su experiencia en el cual un testigo habla para contestar a un interlocutor implícito o explícito. En cambio el relato de vida sería el relato que el propio sujeto hace sobre sí mismo de acuerdo a la estructura que él mismo elige². En esta investigación se combinan ambos tipos de testimonios: la entrevista y el relato de vida. La consideración de estos matices permite superar posiciones ingenuas que asumen al testimonio como la expresión directa de las voces subalternas, sin considerar su proceso de producción y edición, cuestión que lleva a la contemporánea discusión entorno a la representación de los sectores subalternos. (Spivak 1998; Vergara 1999). Además la investigación tiene como base el proyecto de reconstrucción de una incipiente y reciente memoria histórica mapuche en el espacio urbano, marcada por uno de los fenómenos que más a disgregado a la sociedad mapuche: la constante migración desde comunidades a centros urbanos. Es verdad que este fenómeno se vive en toda latinoamérica desde las primeras décadas del siglo XX, sin embargo, las consecuencias culturales y políticas que esto a traído a los pueblos originarios y en este caso al pueblo mapuche son distintas que a otros sectores. Esta investigación, considerando ese contexto histórico latinoamericano, explora en la especificidad indígena de las oleadas migratorias.

Para el periodo al cual nos abocaremos (1940-1970) existen muy pocas investigaciones, destacándose las realizadas por Carlos Munizaga (1961; 1971) quien investiga los mecanismos transicionales como modelos de apoyo en la adaptación de los mapuches a la vida urbana. Sin embargo, las investigaciones que analizan la cultura mapuche en Santiago en periodos más recientes, poseen un vacío en cuanto a los orígenes de aquella recomposición identitaria, pues se limitan a señalar que aquellos años serían

² Piña C, *La construcción del "sí mismo" en el relato autobiográfico*, documento de trabajo, FLACSO- Chile, Santiago, 1988, p. 4.

más bien de un enmascaramiento de los rasgos culturales mapuche. Por el contrario nuestro objetivo apunta a esclarecer en qué medida se vivenció este proceso, que está muy relacionado con una de las hipótesis, que indica que la apropiación o integración a estructuras organizativas no tradicionales en la ciudad es una superación de ese primer momento de ocultamiento, pues se estará siempre en una permanente búsqueda de los pares como forma de apoyo mutuo. Uno de los ejemplos más paradigmáticos son los sindicatos de panificadores en la capital, que a mediados de los años sesenta poseen entre sus afiliados a una gran cantidad de mapuches. En esta organización, mas propia de los sectores populares tradicionales de la urbe, se producirán tensiones para la expresión de la cultura mapuche, sobre todo en relación con el idioma, el mapudungun, que debe pasar de instancias colectivas en la comunidad como un ejercicio cotidiano a una práctica más privada reservada para los círculos familiares que se forman en la ciudad.

En este momento de la investigación y en relación a nuestra hipótesis central, hemos podido descubrir que en cuanto a la asociatividad mapuche en aquel primer momento de la emigración (1940-1970), existen dos vías, debemos tomar en cuenta que indudablemente no todos los mapuche al emigrar vivieron experiencias de asociatividad, viviendose procesos al contrario de ésta (Llanquileo 2000) En relación a aquellas dos vías debemos señalar que existe por un lado la asociatividad propiciada por mapuches letrados, profesores primarios y profesionales, que crean a fines de la década del 50' la Sociedad o Liga Araucana Galvarino en Santiago, como una derivación de lo que se vivía en el sur con la Corporación Araucana, sin embargo, en esta versión capitalina había una escasa presencia de mapuches emigrados directamente de comunidades, son más bien mapuches que estudiaron en Temuco o en Santiago y lograron titularse, podríamos decir que son más bien parte de una minoritaria elite mapuche que se convierten en dirigentes de este tipo de

organizaciones (Foerster y Montecino 1988). Una segunda vía más masiva tiene que ver con aquellos mapuche en su gran mayoría no letrados, que se sindicalizaron o que al ser pobladores fueron parte de organizaciones de lucha por la vivienda. Por lo tanto se puede expresar que existía una desconexión entre estos dos ambientes organizativos, el primero generado entre una elite mapuche, pero minoritario y el segundo más masivo para el mapuche migrante y donde se emplazará principalmente la investigación.

Capítulo I

Irrupción de los pueblos originarios en el espacio urbano latinoamericano

Los procesos de desplazamiento rural-urbano que se han venido produciendo de manera sostenida en Latinoamérica durante todo el siglo XX han sido analizados generalmente, bajo una óptica campesina, dejando de lado los componentes socioculturales que han tenido los flujos migratorios. Esta visión predominante no ha considerado las profundas transformaciones de las sociedades indígenas en su interacción con la sociedad dominante a través de la dinámica migración campo-ciudad. En ese sentido la ideología nacional del mestizaje, operó como un discurso de homogeneización cultural frente al proceso de urbanización y modernización, provocando que estos “nuevos habitantes” de la urbe sean todos vistos como campesinos que comienzan a dejar de serlo. Esta perspectiva más bien ha anulado la posibilidad de un análisis y de investigaciones que reconozcan a grupos socioculturales distintos en el proceso de migración y urbanización latinoamericana, sin embargo, existen pocos investigadores que han analizado la especificidad cultural de las migraciones campo-ciudad en el continente, aquellos han entregando una nueva y necesaria visión:

*“Al introducir criterios socioculturales sobre las poblaciones campesinas en los procesos migratorios clásicos rural-urbanos, se puede obtener la diferenciación necesaria para entender los mecanismos de inserción de los grupos migrantes en los espacios urbanos, así como los relacionados con formas de resistencia y adaptación de ellos en la ciudad. Esto es bien importante en el caso de las poblaciones indígenas...”*³

³ Urrea Giraldo Fernando, “Pobladores urbanos redescubiertos, Presencia indígena en ciudades colombianas”, en *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, CELADE, Santiago de Chile, 1994, p. 366.

Como señala Urrea (1994), la consideración de la variable étnica no solo es útil para el estudio del espacio rural que ha sido abandonado, sino también en el de la llegada, es decir, la ciudad donde se establece residencia. Esto resulta relevante, pues hoy las ciencias sociales aceptan cada vez más la hipótesis de que los procesos de modernización no implican, necesariamente, la desaparición de los sistemas culturales tradicionales de las zonas rurales.

Generalmente las manifestaciones culturales de los pueblos originarios propias de los espacios tradicionales rurales, carecen de su ambiente natural en los contextos urbanos, pero al mismo tiempo pasan a tener otras formas de manifestación, como la recreación de los valores culturales o en la articulación de redes familiares y de compadrazgo en la ciudad, o lugares de residencia habitados por familias provenientes de una misma comunidad indígena. Al respecto se puede citar el caso del pueblo Wayuu en Colombia que a partir de la década de los ochenta comenzó en ciudades como Maicao a generar vecindarios o barrios en forma de nichos culturales que reproducen tradiciones de la comunidad. O la apropiación de inquilinatos urbanos por el pueblo Inga también en Colombia (Urrea 1994).

Se puede sostener que la presencia de integrantes de pueblos originarios en contextos urbanos es un fenómeno poco estudiado, puesto que la asociación indígena-campesino es un referente de estudio, que deriva a una concepción cultural estática. Por otro lado, los contextos urbanos, en especial las capitales latinoamericanas, han sido caracterizadas desde la década del 60' como escenarios de modernización, supuestamente contradictorio con las culturas indígenas y las identidades étnicas, las que se diluirían con el pasar del tiempo en la urbe, entendiendo por identidades étnicas a las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una comunidad de personas, o cuando los integrantes de un

pueblo o grupo étnico se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otras agrupaciones humanas y son percibidos por una determinada sociedad como diferentes.⁴

En términos estructurales la irrupción de los pueblos originarios en los espacios urbanos es un fenómeno que en Latinoamérica está marcado por dos situaciones complejas que es pertinente indicar: por un lado la presión demográfica indígena sobre los espacios territoriales tradicionales, y por otro, la creciente modernización que durante los años 60' tuvo como epicentro las ciudades, lo que tuvo enorme impacto en los espacios rurales.

I. 1. Procesos migratorios y masificación de las sociedades latinoamericanas

A comienzos del siglo XX se vivía en Latinoamérica lo que en términos políticos se conoce como la crisis de la hegemonía oligárquica y el ascenso de los sectores medios al gobierno. Esto formaba parte de un proceso mayor de cambios, la expansión administrativa del Estado y la diversificación de los sectores populares compuestos por obreros, campesinos e indígenas, que comenzaron a copar las ciudades a las cuales habían emigrado buscando nuevas alternativas. Esta expansión política, burocrática, social y espacial produciría un choque con la sociedad urbana tradicional regida por el ideario liberal-moderno. Desde la década de 1920, va tomando forma la readecuación de las estructuras políticas, en muchos casos acompañada de una reorganización económica (“crecimiento hacia dentro”). Este proceso también va acompañado de una explosión demográfica en las ciudades, derivada tanto de la inmigración extranjera como de la migración interna, donde poco a poco comienza a hacerse visible la presencia de una nueva población de sectores populares eminentemente marginales, que no puede ser entendida dentro de los parámetros

⁴ Giddens Anthony, *Sociología*, Editorial Alianza, Madrid, 1991, p. 274.

tradicionales de clase del siglo XIX. Estas olas migratorias chocan con una sociedad preexistente, con sus normas y sus comportamientos. Son los inmigrantes desesperados y a la vez esperanzados como los llama José Luis Romero (1976).

Para los migrantes, uno de los primeros problemas era lograr introducirse en el tejido social de la ciudad, con fines bien claros: conseguir pan, techo y trabajo, lo que muchas veces se lograba mediante una red de relaciones sociales compuesta por amigos y parientes establecidos en la gran urbe. Así surgen cordones periféricos, con lo cual los migrantes del campo comenzaban a engrosar cuantitativamente el conjunto de las clases populares tradicionales, incrementando de paso la proporción de los sectores populares sobre el total de la población.

Como señala José Luis Romero (1976), sobre la vieja sociedad congregada y compacta se superpone otra anómica, contraponiendo dos mundos, dos sociedades coexistentes pero enfrentadas, sometidas a una permanente confrontación y a una interpenetración lenta, ya que, por un lado, existe una sociedad tradicional integrada por sectores con “conciencia de clase” cuyas relaciones y tensiones transcurrían dentro de un sistema convenido de normas, ésta sería para Romero una “sociedad normalizada” (Romero 1976: 334). Por otro lado, la sociedad de los migrantes (campesinos e indígenas) que para Romero convergían en la ciudad y que solo en ese espacio alcanzan un vínculo entre sí, carecían de relaciones pre-establecidas, era una sociedad anómica instalada precariamente al lado de la otra.

Sin embargo, la hipótesis de Romero me parece cuestionable o al menos insuficiente para el tema que trata esta investigación, pues si bien esta nueva sociedad no tiene normas en sí misma y se instala precariamente al lado de la dominante, ello no da cuenta de la especificidad de los grupos que emigran como los pueblos originarios (Munizaga 1961),

que en su interior sí poseen relaciones pre-establecidas que provienen del campo, relaciones propias a las estructuras sociales que se dan los pueblos originarios, sin embargo, y en eso concuerdo con Romero, en muchos casos éstas no sobrevivieron en el contexto urbano, o bien, fueron recreadas y adaptadas en este escenario. En esa misma línea se emarca la hipótesis de Jesús Martín Barbero (1987), al expresar que la masificación ponía al descubierto su paradoja: era en el proyecto de integración donde anidaba la subversión, es decir, la masificación era a la vez y con la misma fuerza, la integración de las clases populares a la sociedad y la aceptación por parte de esta del derecho de las masas a los bienes y servicios que hasta entonces habían sido privilegio de unos pocos, y eso la sociedad no podía aceptarlo sin que al mismo tiempo se transformara profundamente (Barbero 1987:172). Podríamos decir entonces que esta “masa” no era una clase sino grupos sociales con posibilidades de lograr un ascenso social y también de consolidar una pertenencia a los sectores populares.

I.2. Visibilización del indígena en la ciudad y en la “nueva sociedad.”

Se puede apreciar que en los estudios que tratan la masificación de las sociedades latinoamericanas la especificidad de los grupos que son parte de este proceso social es muy poco tratada. Si bien el inicio está dado por una fuerte migración campo-ciudad desde las primeras décadas del siglo XX, el componente cultural que tienen estas migraciones es un tema muy secundario, pues se privilegia hablar de una “nueva sociedad” (Romero 1976) frente a una dominante y las tensiones o acomodados entre una y la otra. Por otro lado, es cierto que este problema es difícil rastrear, en su heterogeneidad social y cultural, sin embargo, existen casos interesantes de visibilización del indígena en el espacio urbano,

como un proceso generado por los propios indígenas que ante la condición de exclusión generan sus propios espacios de reconocimiento y rearticulación. Uno de los casos más interesantes de rearticulación indígena tanto política como cultural, después de los procesos de cohesión de los Estados latinoamericanos y la fijación de fronteras definitivas(fines del siglo XIX, comienzos del siglo XX) es lo que ocurre en Bolivia a fines de la década de 1960, con el nacimiento de organizaciones aymaras en el seno del sindicalismo campesino emergido de la revolución de 1952, corriente político-cultural conocida como Katarismo en honor al líder indígena aymara Tupac- katari, quien participó en la gran rebelión andina de 1781-1783, liderando su segunda fase en la cual fue trágicamente asesinado.

La particularidad de este proceso que aquí se ejemplifica con el caso aymara en Bolivia, es que el movimiento Katarista Aymara surge y se fortalece desde los centros urbanos con la población aymara que ha emigrado y que en relación a la población rural es mayoritaria. Según el Censo en Bolivia de 1976 un 25% de la población de La Paz esta constituida por migrantes aymaras del altiplano y los valles circundantes, a esa población se debe suma la población aymara hablante nacida en la capital, por lo que tendríamos que un 48% de los habitantes de la capital son aymaras, al menos en el aspecto lingüístico. Un fenómeno similar ocurre también, aunque en menor medida, en otras ciudades del altiplano (Cusicanqui, 1986: 119).

Para la socióloga criolla-aymara Silvia Rivera Cusicanqui, los migrantes aymaras en La Paz han formado una verdadera sub-cultura urbana, marcada por una fuerte identidad aymara que cuenta con múltiples mecanismos formales e informales de difusión y reproducción cultural. Así se pueden visualizar a partir de la década de los 70' programas de radio en Aymara, fiestas patronales, centros culturales de residentes en los cuales los Aymaras emigrados institucionalizan sus relaciones con sus comunidades de origen, sin

duda son múltiples expresiones de este amplio proceso de asentamiento aymara en las ciudades que tiene su punto más alto durante la dictadura del general Hugo Banzer (1971-1978), quien inicia un fuerte proceso de urbanización en toda Bolivia, especialmente en regiones como, La Paz, lo que traerá como consecuencia una gran crisis en el mundo aymara de los Ayllus (comunidades andinas). En la ciudad los aymaras deberán soportar la discriminación y la exclusión de la minoría blanca gobernante, pero también de las capas criollas de la población que se han educado bajo una mentalidad colonial y racista. La fuerte emigración aymara se concentrará hasta la actualidad en cordones marginales de la capital, uno de estos lugares más emblemáticos por su conciencia política aymara es la ciudad de “El Alto”. En este ambiente de exclusión hacia fines de la década del 60’ surge una nueva generación de jóvenes Aymaras, que se siente extranjera en su propio país a pesar de su incorporación formal a la ciudadanía, pues siguen viviendo la discriminación cultural, la manipulación política tanto de los partidos conservadores como de los tradicionales de izquierda, estos últimos por su dogmático postulado de la vanguardia de la clase obrera en la transformación de las condiciones sociales, donde las concepciones aymaras no tienen cabida.

Nos hemos detenido en el caso de Bolivia porque además de ser un fenómeno de rearticulación social indígena, se puede establecer un paralelo temporal con el caso Mapuche que aquí se analiza (década 60’) encontrando claramente dos paradigmas de emplazamiento de la población indígena en los sectores urbanos, sin embargo cruzados ambos emplazamientos por la discriminación y la exclusión, pero, las estrategias generadas para superar aquella instancia son diferentes para el caso de La Paz y Santiago hacia la década del 60’. Podemos indicar, a grandes rasgos, que lo que ocurrió en La Paz con la población Aymara es un fenómeno de rearticulación social y política que recién está

comenzando en Santiago (fines década 90'), claramente la masividad de la población Aymara que arriba a La Paz es un factor de mucho peso. A diferencia del caso aymara en La Paz para la década del 60', la gran mayoría de la población Mapuche en Santiago tratará de asimilarse rápidamente entre la sociedad mayor evidenciándose con mayor fuerza el Racismo al Mapuche, hasta el punto de provocar un despojo de la etnicidad al solicitar legalmente el cambio de nombres y apellidos mapuche⁵, por lo tanto son dos casos diferentes, con distintos tiempos políticos muy relacionados con cada uno de los contextos nacionales mencionados, que para el caso mapuche en Santiago hará del momento actual una incipiente rearticulación sociocultural.

⁵ Llanquileo María Cristina: "La identidad cultural en los procesos de modernización: un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche 1970-1990". en www.mapuche.cl/documentos.

Capítulo II:

Migración Mapuche a Santiago 1940-1970: del ocultamiento a la visibilización

Este segundo capítulo es central para esta investigación, pues como ya lo señalábamos, existen muy pocos trabajos, entre ellos los dos realizadas por Carlos Munizaga (1961; 1971) quien como ya lo indicábamos, analizó los mecanismos transicionales como modelos de apoyo en la adaptación de los mapuche a la vida urbana. Por eso este trabajo tiene un carácter exploratorio, para posteriores investigaciones que busquen profundizar aún más este tema, y también en la necesaria reconstrucción incipiente de una memoria histórica mapuche en la ciudad.

Comenzaré entonces posicionando ciertos conceptos que se ocuparán con alta frecuencia, entre ellos el de Migración, Existiendo diversas conceptualizaciones para el concepto. En general se tiende definir migración en función de los desplazamientos de personas de un lugar a otro con un criterio geográfico. Autores como Marcos Valdés⁶ han aportado nuevas dimensiones a este criterio. Para Valdés en base a otros autores se debiera hablar de “movilidad espacial”, puesto que este concepto es más integrador entregándonos características socioculturales al concepto clásico y estático de migración. Para esta investigación resulta de vital importancia analizar el fenómeno migratorio campo-ciudad desde esta perspectiva teórica en la medida que incluye elementos sociohistóricos. Así mismo es necesario señalar que la expansión de la urbanización en Chile se inicia en torno a la década de los 60, a partir de la incipiente desarticulación del latifundio y la asunción de la Reforma Agraria en los campos. Si bien estos procesos no afectaron en forma directa

⁶ Valdés Marcos, “Migración mapuche y no mapuche”, en <http://rehue.csociales.uchile.cl>

los espacios territoriales mapuche, pues estos estaban viviendo un proceso distinto: el de la radicación, dirigido por el Estado chileno, es decir, el confinamiento de la población mapuche en pequeñas Reducciones, hecho que se produjo posteriormente a la ocupación militar del territorio mapuche a fines del siglo XIX. Autores como Moltedo señalan que el proceso de reforma agraria en relación con la migración se puede interpretar desde dos aristas:

*“Con la Reforma Agraria, se produce un fenómeno doble: por un lado los asentados y dueños de pequeñas parcelas presentan una propensión más baja (a emigrar) que en el período anterior. Por otro lado, todos aquellos obreros agrícolas no asentados, con trabajo irregular y los que no fueron tocados por los beneficios de la nueva política, mantendrán su alta propensión a emigrar...”*⁷

Con respecto a la migración Mapuche si bien es cierto que esta aumentó cuantitativamente durante la Dictadura Militar con la promulgación, en 1979, del decreto con fuerza de ley N° 2568, conocido como ley de división de tierras, que afectó la estructura político-cultural interna de las comunidades Mapuche. El proceso de migración mapuche, primero a los fundos cercanos a las reducciones, luego a espacios urbanos cercanos a los campos y posteriormente a la capital, había comenzado ya desde la década del 30' y 40'. Así lo confirma el Chachai (Mayor) y Lonko en Santiago Wescelao Paillal:

“Mi papá me dijo que saliera de allá, de la casa, de la comunidad a Temuko, a trabajar afuera, tenía como dieciséis años. Cómo sería la pobreza que había antes... yo nunca.... no quise que faltara un pedazo de pan o harina encima de la mesa. Éramos pobres nosotros bien pobres, mi papá trabajaba en el fundo, mi

⁷ Moltedo Rina, *El Proceso migratorio en Chile: El caso de los Mapuches*, Université Catholique de Louvain, Département de Sociologie, 1986, p. 55.

*hermano trabajaba en el fundo, mi hermana empleada en Galvarino, ¿qué podía esperarse con tanto niño? Como siete, ocho hijos que tenía mi papá...”*⁸

II.1. Migración, sociedad urbana y autonegación cultural mapuche

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

El concepto de cultura en los últimos años ha sufrido transformaciones significativas, ello porque el concepto de cultura refleja también la visión del mundo en determinada época, en síntesis se puede señalar que existen tres dimensiones de cultura: poblacional, sicosocial y comunicacional⁹. En primer término entendemos en una Dimensión poblacional la cultura como una comunidad suficientemente grande para automantenerse, lo que significa que el grupo debe poder regenerarse sin contemplar contingentes exteriores. En tanto la Dimensión Sicosocial, se entiende como la totalidad del pensamiento del grupo, sus experiencias y patrones de comportamiento, es decir, los valores que guían el comportamiento grupal. Por último desde una dimensión comunicacional, la Cultura

⁸ Historia de Vida Lonko Wenceslao Paillal de la organización mapuche Meli Wixan Mapu. Realizada por Javiera Chambeaux, y Paulina Pavez, alumnas de antropología social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2003-2004, Santiago, inédito.

⁹ Peyser Alciaturi Alexia, *Desarrollo, cultura e Identidad. El caso del mapuche urbano en Chile, Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*, Université Catholique de Louvain, Faculté des sciences économiques, sociales et politiques, Belgique, janvier 2003, p. 33.

entendida como el proceso de transmisión social de los pensamientos y valores a través de las generaciones. (Peysner, 2003: 33)

Entre los teóricos se puede decir que existe un cierto consenso en que toda Cultura posee dos grandes componentes: una Cosmovisión, (conjunto coherente de creencias sobre la realidad) y también una visión Ética, escala de valores que determinan las conductas, normas o reglas de comportamiento. Otra característica fundamental de toda cultura, sería su estado permanente de cambio y adaptación en relación con los cambios que ocurren cotidianamente en el medio socioeconómico que rodea a la cultura, en ese sentido algunos autores como Alexia Peysner plantean:

“... no existen culturas tradicionales, no hay ninguna cultura en el mundo que hoy siga exactamente idéntica a lo que era hace una generación, y ni siquiera a lo que era el año pasado...” ¹⁰

Por ello y de acuerdo a la línea teórica que se asume en esta investigación, la definición entregada por Anthony King resulta apropiada:

“...la cultura es el resultado de un proceso de naturaleza dinámica de reconstrucción constante del medio físico, social y psíquico de acuerdo a nociones abstractas...” ¹¹

Esta definición parece recoger los elementos de dinamismo y evolución que posee toda cultura, y que permite situarla en un escenario contemporáneo, además de las tres dimensiones que hacen ver lo complejo que puede llegar a ser una determinada cultura. Entonces se puede decir que identidad cultural es la identificación y aceptación que posee un grupo al tener un sistema de símbolos y significados que proyecta. Por lo tanto, la

¹⁰ *Ibíd.*, p .34.

¹¹ King Anthony D: Spaces of culture, spaces of Knowledge., En King Anthony (ed), *Culture, globalization and the world-system*, Macmillan, London, 1991, p.1.

cultura es flexible y adaptativa en la articulación de sus elementos constitutivos en el tiempo. Si nos encontramos investigando procesos de migración, ocultamiento y resurgimiento del sujeto indígena en los espacios urbanos, parece necesario acercarnos al concepto de identidad, un concepto que conduce a un terreno teórico heterogéneo y complejo.

En palabras de algunos autores¹² la identidad ha sido entendida, de manera general, como lo que define a una persona o conjunto social, también lo inmanente, lo invariable del objeto, en casos existiendo una constante actualización, o en ciertas circunstancias permaneciendo en estado latente. Por lo tanto la función de la identidad tiene relación directa con el reconocimiento y aceptación de los individuos por parte de la sociedad mayor, así también la identidad se compone de al menos dos universos: uno individual, es decir, la manera en que el sujeto se ve a sí mismo y el social donde lo individual se proyecta en los otros, constituyendo un colectivo. Algunos autores sostienen que la identidad se articula entorno a ejes como, por un lado, la permanencia de rasgos culturales objetivos, y por otro lado, la actualización de aspectos relacionados con lo subjetivo, o sea, la identidad a nivel de los significados, una identidad simbólica. Otros autores definen la identidad como un proceso que no se limita a la aparición de ciertos rasgos culturales, sino a un proceso más orientado a la construcción de relaciones sociales en torno a valores, en ese sentido algunos expresan la existencia de una tendencia al surgimiento y desarrollo de identidades más universales, y hacen énfasis en la actualización de las particularidades culturales ya existentes en un proceso de diferenciación.¹³ Aunque la identidad étnica es un

¹² Peyser Alciaturi Alexia, *Desarrollo, cultura e Identidad. El caso del mapuche urbano en Chile Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*, Université Catholique de Louvain, Faculté des sciences économiques, sociales et politiques, Belgique, janvier 2003, p. 47.

¹³ *Ibíd*, p. 48 (debate entre Erikson y Evers).

fenómeno social y cultural, su expresión es individual, ya que, se puede señalar que la identidad existe solo en la relación real o simbólica que el individuo mantiene con su comunidad de origen, por tanto la relación entre identidad y grupo es dialéctica. Para autores como Martínez, la identidad étnica, así vista, se convierte en:

*“...la afirmación, reconocimiento y vinculación que establecemos con un conjunto significativo a partir del cual ordenaremos la realidad según jerarquías de valoración, espacialidad, temporalidad, y ubicación social, política y económica...”*¹⁴

Sin embargo, la identidad étnica no puede ser estudiada solo a partir de sus características, como se decía anteriormente, “objetivas”, (de diferencias físicas, de territorio, de lengua, de religión, de ocupación o características económicas entre grupos), es decir, un enfoque claramente externo y estático de la identidad. Tal vez resulte más relevante lo interno del grupo o comunidad, en la mantención de ciertas diferencias y símbolos que de ella emanan, lo que nos lleva nuevamente a la dimensión subjetiva y grupal de la identidad. Para Teresa Durán,¹⁵ la identidad se asemeja a una Red, se extiende o retrae constantemente de acuerdo a la definición de situación y significado que le atribuye el sujeto al entorno real o simbólico.

Lo que no cabe duda es que en las Ciencias Sociales la identidad ha pasado de ser una categorización basada en la raza, es decir, desde una caracterización biológica a una cuestión de carácter netamente sociocultural, en ese sentido nos parece interesante la posición de autores como Alvarado y Durán al proponernos que:

¹⁴ Martínez Christian, “¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? algunas implicancias teórico-prácticas”, Revista *Pentukun*, N° 2, Temuco, 1995, p. 30.

¹⁵ Durán Teresa, “Identidad Mapuche: un problema de vida y de concepto”, en *América Indígena*, N° 4, Octubre-Diciembre, Instituto Indigenista interamericano, Ciudad de México, 1986.

*“Pertenece a un grupo étnico quien se siente parte de él y al mismo tiempo, es identificado como tal por los otros y es desde allí que el criterio de etnicidad se libera de las antiguas categorías biológicas y geográficas, para pasar a ser un problema en la esfera de la consciencia social...”*¹⁶

En la actualidad coexisten definiciones que reproducen una visión clásica de identidad indígena con nuevos elementos de autoafirmación en el individuo como actor social y en el grupo, pero en relación directa con las prácticas culturales de los grupos, como la base de estos (cosmovisión común, language y descendencia común).

Podemos expresar entonces que la identidad se construye y se transforma a través de múltiples interacciones del sujeto con su medio ambiente, particularmente el medio social. Entonces, la identidad se constituye sobre un doble eje: por un lado uno dinámico donde existe un cambio constante pero en conjunción con un eje estable o de continuidad, que le permite al sujeto dar coherencia a su identidad y ser capaz de definirse a sí mismo y a los demás. A esta interacción de los dos ejes algunos autores lo denominarán dinámica identitaria, o en otras palabras, el permanente tránsito entre una identidad estable y una dinámica. De acuerdo a estos nuevos escenarios para el concepto de identidad y en consonancia con la investigación del caso mapuche en Santiago hacia la década del 60', resulta interesante el planteamiento rescatado por Alexia Peyser de otros autores:

*“En una visión dinámica e histórica, la configuración de los grupos, su extensión, su identidad o incluso su organización, se modifican en función de las relaciones de fuerzas establecidas, en el contexto de los intercambios de todo tipo que pueden suscitar la movilidad de los individuos. La identidad de un grupo de individuos se temporaliza...”*¹⁷

¹⁶ Alvarado, M y Durán, Teresa: “Sujeto social y perspectiva étnica”, *Revista de Trabajo Social*, N° 67, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1996.

¹⁷ Peyser Alciaturi Alexia, *Desarrollo, cultura e Identidad. El caso del mapuche urbano en Chile. Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*, Université Catholique de Louvain, Faculté des sciences économiques, sociales et politiques, Belgica, janvier 2003, p. 57.

Lo anterior refleja de buena forma la relación asimétrica que debe llevar el mapuche migrante en la ciudad, sobre todo en los primeros años de relación con la sociedad urbana a la cual se integra conflictivamente, sin embargo, aquella configuración identitaria puede manifestarse de una nueva forma en los espacios urbanos o en lugares o espacios sociales que no forman parte de aquella configuración inicial tradicional. Una mayor claridad sobre las conceptualizaciones actuales acerca de Cultura e Identidad (y de la relación entre ambas) son necesarias para adentrarnos en los valiosos testimonios de los Chachai (mayores) en torno a aquellos primeros años difíciles para el sujeto mapuche migrante.

En ese sentido y retomando lo expuesto en el comienzo de este capítulo sobre la migración, analizando los testimonios que se han recopilado, parecieran existir dos ideas fuerza sobre este fenómeno en sus protagonistas: Por un lado las motivaciones tienen su origen en un factor estructural insoslayable, como lo es la clara presión demográfica sobre las reducciones mapuche, espacios pequeños a los cuales fue confinado el pueblo mapuche acá en Ngulu Mapu¹⁸ con posterioridad a la ocupación militar del Estado Chileno sobre al antiguo territorio mapuche (fines del siglo XIX), esto se refleja en parte en el testimonio del Chachai(mayor) Rubén Ancamil Coña, llegado a Santiago en 1960 proveniente de la comunidad de Lolocura, Carahue territorio mapuche-lafkenche¹⁹:

¹⁸ Ngulu Mapu: Territorio mapuche a este lado de la cordillera. concepto parte de la gran división territorial mapuche.

¹⁹ Territorio Mapuche-Lafkenche: En mapudungun Lafken Mapu, es decir, las tierras de la costa desde el Golfo de Arauco hasta Puerto Montt. cubriendo la VIII, IX y X regiones.

“También era poca la tierra que poseían mis padres y no tenían los medios también como para hacerla producir... lo poco que tenían... le faltaban las herramientas y los bueyes que son lo más importante... importante para él que vive de la agricultura... solamente de la agricultura... no hay ningún, en ese tiempo no hay ningún otro medio para sobrevivir, entonces solamente había que vivir de lo que daba la tierra, y de lo que daba un poco eh... la crianza de animales, que criabai'tu un par de animalitos... tampoco podíai' criar mucho porque no teni' el espacio como para...para alimentar esos animales...eh no hay pasto, entonces teniai' que tener de acuerdo a la cantidad de tierra que tiene... unas cinco ovejas, unas dos chanchas y una yuntita de bueyes y una vaquita, era lo más que podíai' tener, porque más no podí tener porque te significaba que teniai' que andar mendigando por ahí que te den permiso pa' cuidar pa' tener tus animales... pa' darles alimentación...”²⁰

En el relato del chachai se refleja la escases de recursos al interior de las reducciones producto del crecimiento de las familias, lo que irremediamente repercutiría en la calidad de la tierra, mas aún tratándose de tierras cercanas al mar, cuya productividad es menor. Además del trauma al interior de la sociedad mapuche de ver reducido su antiguo territorio, se sumó la forzada y brusca adaptación que debe pasar la sociedad mapuche de una sociedad caracterizada como ganadera a lo largo del siglo XIX a una sociedad de agricultores pobres a inicios del siglo XX (Bengoa, 1985). Muchas veces, producto de la escases de tierras y de la poca o inexistente tecnología hizo que muchos jovenes mapuche de aquel tiempo salieran a sembrar a otros terrenos, generalmente en fundos, una estrategia de sobrevivencia que relata el chachai Juan Nahuel que llegó a Santiago en 1945 proveniente de la comunidad de Nenoco, Nueva Imperial:

“...Porque en el campo no había comodidad para trabajar...estaba bien donde trabajaba, pero no era mío ni de mi familia, como crio' era, me pagaban...ahí deje oveja...me dejaban sembrar... plantar cebollas, ají...había poca tierra...”²¹

²⁰ Entrevista a Rubén Dario Ancamil Coña, panificador mapuche, 61 años (realizada el 23 junio 2005, Santiago).

²¹ Entrevista a Juan Segundo Nahuel Millavil, ex-dirigente poblacional de Ñuñoa, 74 años (entrevista realizada el 17 octubre 2005. Ñuñoa, Santiago).

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

*“...en Huampomayí ahí fuimos a vivir tranquilamente, mi papá siempre trabajó en el fundo. Le voy a decir la verdad, alguien va a ver esto; mi papá trabajo en el fundo pero siempre manteniendo, comunicación con su mujer y con nosotros. Casi todos trabajamos de niños, empleados particulares, vivimos trabajando de niños, entonces yo pasé mucha experiencia, sufrí el maltrato que hacen los mayordomos, la mala manera con que tratan, a los mapuche sobretodo, y les dicen indio, no les dicen mapuche ni siquiera...”*²²

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

Ya en la capital, bastión de la modernización pero también de la exclusión a los nuevos sectores marginales que comienzan a copar la periferia y los barrios antiguos del centro, el mapuche migrante de aquellos años debe enfrentarse a una fuerte y sostenida discriminación cultural por parte de la sociedad mayor, en este sentido y reflexionando sobre este primer escenario del mapuche migrante, investigadoras como Isabel Hernández

²² Historia de Vida Lonko Wenceslao Paillal de la organización mapuche Meli Wixan Mapu. Realizada por Javiera Chambeaux y Paulina Pavez, alumnas de antropología social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2003-2004, Santiago, inédito.

(1994) han planteado la existencia de tres niveles de conciencia étnica: un estadio asimilacionista, donde se busca la aceptación del discriminado negando las diferencias; un estadio defensivo o de resistencia étnica, donde se confronta la discriminación y se rechaza las adscripciones externas; y un tercer estadio de autoafirmación de la personalidad diferenciada, que es la síntesis de las anteriores, donde existe la aceptación y respeto del discriminado por parte de la sociedad global en su diversidad. Por lo tanto, en el primer estadio asimilacionista- el que aquí nos interesa- según Hernández²³ el problema de la desvalorización del discriminado se registra simultáneamente con la aceptación de la discriminación por parte del sujeto indígena y consiste en asumir los mensajes descalificantes mediante los cuales se los desprecia. Así, el discriminado pretende superar la situación de desvalorización a través de la adquisición de valores y pautas de comportamiento propias de la sociedad dominante, al mismo tiempo que intenta abandonar las manifestaciones culturales de su pueblo originario.

Parte de ese ambiente de discriminación en la capital para la década del 60' es lo que nos devela el chachai Eusebio Wenchuñir Ancamil, proveniente de la comunidad de Maquehue en los alrededores de Temuco, quien llegó a Santiago en 1961:

*“... esa época yo tenía 15 años...despues me fuí 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...diciendome: este indio aqui este indio allá. O sea me sabotearon, me aserrucharon el piso como se dice, tuve que dejar el trabajo, despues llegue a una carnicería grande, trabajando tambien como seis meses...”*²⁴

²³ Hernández Isabel, “Población y cultura: El caso de los pueblos indígenas en Bolivia” en *Estudios sciodemográficos de pueblos indígenas*. CELADE. Santiago de Chile. 1994, p. 407.

²⁴ Entrevista a Eusebio Wenchuñir Ancamil, Panificador mapuche, 59 años, tesorero sindicato n° 4 de panificadores de Santiago.(realizada el 8 Noviembre 2005, Independencia, Santiago)

Aquella precariedad laboral del mapuche al ocupar los trabajos menos calificados, en forma clara, está reflejando las fricciones que el sujeto indígena tiene con la sociedad mayor, principalmente por un origen cultural distinto. Sin duda es un ambiente laboral tenso, donde para lograr sobrevivir en la urbe, el Mapuche debe resistir un fuerte racismo, así serán muchas las ocasiones en que los trabajos no durarán más allá de seis meses, marchándose a otro trabajo:

“...y dejé botao’ el trabajo el 69’ por una discusión fuerte con un compañero, Él me pegó me levantó la mano fue Juan Arancibia que me discriminaba por ser Mapuche...pero yo en ese tiempo ya estaba practicando para ser dirigente sindical...”²⁵

Coincidiendo el testimonio del Chachai Eusebio Wenchuñir con el del Chachai Rubén Ancamil, poco a poco los sindicatos de panificadores de Santiago a mediados de la década del 60’ se convertirán en un refugio para el Mapuche migrante, frente a por un lado el abuso patronal y por otro lado la discriminación al interior de los trabajos.

En general y Siguiendo a la autora Isabel Hernández²⁶ en su propuesta, se puede indicar que los sujetos indígenas al transitar por un estadio asimilacionista en la urbe, procuran acceder a posiciones de clase más ventajosas, planteamiento que corre también para todos los nuevos sectores populares marginales que se enfrentarán a “otra sociedad” donde sus primeras necesidades serán alcanzar lo conseguido por los establecidos sectores populares (Romero, 1976). Sin embargo, para el caso indígena la experiencia ha demostrado que, generalmente, este tipo de estrategia de integración a la sociedad mayor no

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Hernández Isabel, “Población y cultura: El caso de los pueblos indígenas en Bolivia”, en *Estudios sciodemográficos de pueblos indígenas*, CELADE, Santiago de Chile, 1994, p. 407.

los libera de su condición cultural de indígenas. Se trata de la adopción de lo que la autora llama “una máscara”, que muchas veces no es evidente.

II.2. Espacios de participación social mapuche en Santiago

Uno de los espacios de participación social mapuche que más se resalta en esta investigación, son aquellos más propios de los sectores populares y en donde los mapuches migrantes se insertaron, me refiero a los sindicatos de panificadores. Esta dinámica propia de la década del 60 que quiero explorar a continuación, en base a dos valiosos testimonios del peñi (hermano) Rubén Darío Ancamil Coña, que con 61 años se desempeña actualmente en la directiva del Sindicato N° 1 de Panificadores Interempresas de Santiago, y como también del peñi Eusebio Wenchuñir Ancamil, quien a los 59 años se desempeña como tesorero del Sindicato N°4 de Panificadores de Santiago.

La característica más notable de ambos testimonios es que se trata de relatos bastante estructurados, lo que se puede explicar porque las preguntas hicieron que nuestros entrevistados asumieran un relato temporalmente ordenado y porque el deseo de rastrear la migración mapuche de mediados del siglo XX, produce este tipo de relato, que se inicia en el Lof (comunidad de origen) y termina, como estos casos, con la inserción a la vida laboral en la urbe, lugar donde se producirán los conflictos identitarios que vivieron nuestros entrevistados. El valor de estos testimonios radica precisamente en describir dicho escenario, y cómo este va siendo paulatinamente superado. El inicio de la conversación en nuestro mapudungun permite una interacción más fraterna a lo largo de esta entre un chachai (mayor) y un wechekeche (joven), haciendo un poco más flexible la barrera entre

sujeto entrevistado e investigador. Así queda reflejado en el pichi nutram (pequeña conversación) de inicio con nuestro Chachai Rubén Ancamil Coña:

Mari Mari peñi Rubén Ancamil... (buenas tardes hermano Rubén Ancamil)

Mari mari peñi... (Buenas tardes hermano)

Chumleimi? (¿como está?)

Kumelkalen... eimi kai? (yo estoy bien... y tú?)

Tremelekan peñi... chaltu (muy bien hermano...gracias)

Kimey... (qué bueno...)

Bueno peñi, quiero que me cuente más menos acerca de su persona como mapuche migrante acá a Santiago... cuénteme ¿en qué año llega a Santiago?

Feley ka peñi fei ta fei pichi duguayu mapuchedumgunayu... feula winkadumgun tati.

(y bien hermano en este pequeño hablar de mapuche ahora corresponde castellano...)

Puedo decir que el Chachai Rubén Ancamil destaca tres periodos en su relato, el primero corresponde al año de su migración y llegada (1960) y su inserción laboral; el segundo al inicio de los años 70', marcado por el nuevo escenario que se abre para los mapuches del sindicato de panificadores; y por último la década de los 90', cuando el sindicato es permeado, de manera consciente, por temáticas culturales. Para el chachai Rubén, el primer periodo fue de gran incertidumbre por un futuro incierto, incluso desliza un comentario acerca de no saber si fue bueno o no el haber emigrado:

“ Nosotros éramos seis hermanos, habían dos hermanos mayores que estaban aquí en Santiago... entonces... alguien de ello dijo que viniera alguien de los muchachos que estábamos allá... habíamos cuatro y... me tocó no sé si fue

suerte o mala suerte me tocó a mí que mi mamá y mi Papá me dieron permiso justo a mí (pausa) eh... venía por un tiempo supuestamente y... al final me quede acá trabajando... tenía 14 años... estaba en el colegio allá y después de 14 años aquí yo, pasó un mes y dentro después de ese mes es que empecé a buscar trabajo... y encontré trabajo en una panadería para aseo y mandao’ .²⁷

Esos primeros años fueron de una precariedad laboral evidente, provocado por el hecho de que la población mapuche migrante no estaba calificada para empleos urbanos, ocupando las plazas peor remuneradas. El segundo periodo señalado por el Chachai Rubén, es ya estando al interior del Sindicato de Panificadores de Santiago, donde los mapuches comienzan a visibilizarse a fines de la década del 60’ y comienzos del 70’, después de diez años de ocultamiento de su especificidad cultural, así queda reflejado en las siguientes palabras:

“...Yo creo que mira, esto duró hasta el año 68, 69 esa forma de... como se podría decir...de ser como la avestruz me entendí, escondíamos la cabeza para no ser identificados que eramos mapuche. Ya despues llegaron los 70’ ya fuimos integrándonos más y fuimos nosotros mismos que... buscamos nuestros pares y había un encuentro entre nosotros más fluido, pero antes no y esto bueno fue así se fue avanzando porque hoy día es un avance...”²⁸

En ese sentido el ingreso de los mapuche panificadores a los sindicatos durante la década de los 60’, es provocado también por la explotación patronal en las panaderías, algo de aquel ambiente nos relata el chachai Eusebio Wenchuñir:

“...A los 16 años comenzando en el sindicato n° 4, este sindicato tiene 96 años, se fundó en 1909, entonces yo no entendía mucho al principio lo que era un sindicato, pero pagaba mis cuotas y en esa época comenzamos a ganar

²⁷ Entrevista a Rubén Dario Ancamil Coña. Panificador Mapuche, 61 años (realizada el 23 junio 2005, Santiago)

²⁸ Ibid.

*reajustes, los viejos me decían que tenía que cobrar mi reajuste, sin embargo me negaron el reajuste los patrones porque era muy nuevo decían, entonces me vine al sindicato (...)yo ganaba 100 pesos diarios, pero con el sueldo del sindicato gané como 720 pesos más un kilo y medio de pan, dije entonces gracias a dios...En la misma noche me vine al sindicato, despues me fui a trabajar a la Selecta donde trabajé del 62' al 69'...”*²⁹

El tercer periodo indicado por el Chachai Rubén, es más contemporáneo, y ya aparece anunciado en las palabras anteriormente citadas. Se caracteriza porque al interior del sindicato de panificadores, los mapuche generan espacios de encuentro con su espiritualidad e idioma, quizás es un tema que en el origen del proyecto no estaba dentro de nuestros objetivos abordar de acuerdo a la temporalidad que nos habíamos propuesto estudiar (mediados del siglo XX), sin embargo, este tercer período destacado por nuestro Chachai viene por un lado a confirmar de manera preliminar una de las hipótesis que más adelante proponemos. Además esto viene a confirmar que cuando un investigador social se propone tratar temas de hace 60 años atrás es natural que algunos entrevistados llegen a la actualidad sobretodo cuando se está ante procesos sociales de larga duración que no se circunscriben a una decada o años determinados (la memoria es eso: un relato desde el presente y en función de éste).

Las siguientes palabras reflejan esto y por supuesto, un tercer periodo destacado para nuestro Chachai, descrito con palabras que denotan alegría y orgullo colectivo:

“... y en esas asociaciones nosotros hoy día... acá en este Sindicato de Panificadores N° 1 de Interempresas tiene dos agrupaciones indígenas, mapuche ahora no indígena... Mapuche, que es la Trayenko que se formó hace 4 años y lleva dos años la que formó y se llama Leufu Mapu, entonces ahí nosotros encontramos que...ahí ahora tenemos el kultrún, la trutruka, tenemos el wiño... y queremos unir...ya hemos hecho purriün aquí en el sindicato, en vez

²⁹ Entrevista a Eusebio Wenchuñir Ancamil, panificador mapuche, 59 años, tesorero Sindicato N° 4 de Panificadores de Santiago. (realizada el 8 noviembre de 2005, Independencia, Santiago).

*de bailar cumbia nosotros aquí hacemos purrun... hemos hecho Ngillatún también, y gracias a Dios yo me siento muy bien identificado en ese sentido...*³⁰

Después de demostrar el orden cronológico que articula el relato del Chachai, donde destacan tres grandes periodos en los cuales agrupa sus reflexiones más significativas, corresponde ordenar y sistematizar con el objetivo de priorizar un análisis más profundo de los temas centrales que se desprenden de la entrevista. Me refiero a los conceptos que aparecieron sistemáticamente y que resultan relevantes para este análisis. Para ello he ordenado en dos grandes dimensiones los temas que aparecieron. Una dimensión está constituida por la *experiencia de vida* referida a sí mismo (biografía), la otra dimensión corresponde al *ámbito identitario* (individual y colectivo). Resulta evidente que esta división es artificial, dado que ambas dimensiones se relacionan estrechamente, sobretodo a nivel subjetivo, sin embargo, lo hemos realizado de esta forma para un mejor análisis.

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

³⁰ Entrevista a Rubén Darío Ancamil Coña, panificador mapuche, 61 años (realizada el 23 junio 2005, Santiago)

“...Bueno, yo llegue el año 60 aquí me vine por una circunstancia puntual en mi lof... hubo un terremoto grande en ese año en Puerto Saavedra... y de eso también repercutió donde yo nací, era mi comuna donde yo nací: Carahue y mi lof era Lolocura (pausa) es Lolocura todavía existe”³¹

El chachai Rubén se refiere con mucha pena a aquellos años, sus expresiones son más bien entrecortadas, y claramente el recuerdo de su comunidad es de un sufrimiento por las carencias materiales que poseían en su familia y el desastre natural que terminó por decidir su salida de ella:

“...Mira como tenía mi corta edad... realmente nosotros allá teníamos harta necesidad... necesidad de vestuario, zapatos... incluso también necesidad de alimentación.”³²

En el discurso de nuestro Chachai podemos evidenciar la variable en relación a *los motivos de la emigración* y al interior de esta primera variable, indicadores tales como: motivos de fenómenos naturales y motivos económicos. De acuerdo a este último indicador, se confirma el planteamiento expresado en las pocas investigaciones que abordan las causas del fenómeno de la migración al interior del pueblo mapuche,³³ que concuerdan en el hecho de que posterior a la Pacificación de la Araucanía, las comunidades mapuche ven diezmada su posesión territorial, generándose una especie de minifundio indígena, que muy temprano colapsaría, pues el posterior proceso de radicación no aguantaría a las nuevas generaciones de mapuches en su territorio, lo que irá agotando las tierras de cultivo por su sobreexplotación. A esto se suma que fue muy drástico el cambio al interior de los espacios territoriales mapuche, los que tuvieron que pasar de una economía preferentemente

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Marimán Quemeno Pedro, “La diáspora Mapuche: una reflexión política”, *Anuario del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen*, N° 4, Junio 1997, p. 217.

ganadera (aún en el Siglo XIX), a una de agricultores pobres después de la ocupación del Ejército a fines del siglo XIX. Esto queda reflejado en el testimonio de nuestro Chachai Rubén en relación a la situación que se vive hacia la década del 50' en el territorio lafkenche (hoy comuna de Carahue) con terrenos poco aptos para la agricultura, como son los terrenos cercanos al mar:

“...Tambien era poca la tierra que poseían mis padres y no tenían los medios tambien como para hecerla producir... lo poco que tenían... le faltaban las herramientas y los bueyes que son lo más importante... importante para él que vive de la agricultura... solamente de la agricultura... no hay ningún, en ese tiempo no hay ningún otro medio para sobrevivir, entonces solamente había que vivir de lo que daba la tierra, y de lo que daba un poco eh... la crianza de animales, que criabai' tú un par de animalitos... tampoco podíai' criar mucho porque no teni' el espacio como para...para alimentar esos animales...eh no hay pasto, entonces teniai' que tener de acuerdo a la cantidad de tierra que tiene... unas cinco ovejas, unas dos chanchas y una yuntita de bueyes y una vaquita, era lo más que podíai' tener, porque más no podí tener porque te significaba que teniai' que andar mendigando por ahí que te den permiso pa' cuidar pa' tener tus animales... pa' darles alimentación.”³⁴

Se confirma que la pobreza mapuche en las zonas rurales fue lo que gatilló la migración de nuestro Chachai Rubén hacia la capital en busca de mejores oportunidades que le permitieran sobrevivir de mejor forma en su vida, pensando al igual que otros peñi (hermanos) que su estadía laboral en Santiago sería temporal para volver con recursos al campo.

En el relato del chachai, el tema del trabajo en la ciudad es muy representativo y característico de quienes migraron a la capital a mediados del siglo XX, no solo de los mapuches, es decir, es muy propio de estos relatos la conformación de una red familiar o de

³⁴ Entrevista a Rubén Dario Ancamil Coña, panificador mapuche, 61 años (realizada el 23 junio 2005. Santiago).

amistades al momento de la llegada a la ciudad, buscando inmediatamente al familiar que está hace algún tiempo establecido y que será el nexo preciso para entrar al ámbito laboral. Este familiar, la mayoría de las veces un hermano, hospedará en una “pieza” al recién llegado.

A mediados del siglo XX, los mapuche que emigraron de sus comunidades se ubicarán en barrios cercanos a centros de abastecimiento agrícola como el Barrio Estación, en sus conventillos, el Barrio Franklin, arrendando piezas generalmente con otros pares provenientes de la misma comunidad, o con otros mapuches a los cuales conocieron en la urbe, a quienes el estar juntos les permite sentirse más familiarizados y enfrentar un mundo que en un primer momento les es hostil, Así nos relata el Chachai Juan Nahuel:

*“...Arrendaba pieza, ahí en padre Orellana con Victoria 1403, pero estaba aburrío, porque el que subarrendaba nos subía todos los meses...”*³⁵

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

*“...Claro donde necesitaban trabajo puertas adentro... donde uno aseguraba el techo y la comida que era lo principal porque... aquí también los que estaban aquí nuestros hermanos mayores, no tenían como grandes condiciones... para acoger a más personas, osea ellos escasamente se desenvolvían... así... tenían su pieza ya, que arrendaban...”*³⁶

³⁵ Entrevista a Juan Segundo Nahuel Millavil, ex-dirigente poblacional de Ñuñoa, 74 años (entrevista realizada el 17 octubre 2005, Ñuñoa, Santiago).

³⁶Entrevista a Rubén Darío Ancamil Coña, Panificador Mapuche, 61 años (realizada el 23 junio 2005, Santiago).

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

*“Él llevaba sus años acá... como cinco años llevaba él acá en Santiago y panificador también, pero ya él se desenvolvía mejor acá... además que él había aprendido el oficio.”*³⁷

*“Eh... claro yo primeramente había encontrado trabajo en una... salí con mi hermano y encontré trabajo en una fábrica... pero la fábrica... ya trabajé como una semana.”*³⁸

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

*“...Mi hermano había venido seis meses antes...y me dijo un panadero mapuche que era de Maquehue “peñi me dijo...hay gente que no se encuentra, yo te voy a llevar ahí a Quinta normal” y dicho y hecho...halla encontré a mi hermano que lloró cuando me vío...ví a varios vecinos mapuche de antes(...)No sabía que yo estaba aquí...entonces ahí encontré a primos...y me llevaron por ahí pa’ inaugurarme (risas)...”*³⁹

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ Entrevista a Juan Segundo Nahuel Millavil, ex-dirigente poblacional de Ñuñoa, 74 años (entrevista realizada el 17 octubre 2005. Ñuñoa, Santiago).

El populoso parque de Quinta Normal fue un espacio informal de encuentro del mapuche migrante, Carlos Munizaga en su estudio de 1961⁴⁰ retrató hasta en fotografías la importancia de este espacio para las generaciones migrantes de Mapuche a la capital, un espacio de sociabilidad que los entrevistados no pasan por alto, quizás porque el domingo era el único día de la semana en que se reunían con sus “parientes sureños” a compartir y conversar, aquello también se desprende en el testimonio del Chachai y Lonko en Santiago Wenceslao Paillal:

*“...Se trabajaba todos los días menos los días domingo; ese día nos gustaba mucho ir a la Quinta, eran muy quinteros los mapuche, todos los mapuche eran quinteros. De la casa a Quinta Normal, eso era lo primero, Quinta Normal. Y salíamos porque había mucha gente conocida, del sur, mapuche, ahí era la reunión. No era cosa de pasar, conversar y la pilsen; después pasábamos por San Pablo con Matucana y era reírse, entretenerse, nada más y todas las semanas lo mismo, como éramos tantos pajalinos aquí...”*⁴¹

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

“...Los domingos salía a las 3 de la tarde...y después de la quinta normal me iba a entretener a las pistas de baile también que habían...en la Quinta nos

⁴⁰ Munizaga Carlos, *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*, Notas del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, N° 6, Santiago de Chile, 1961.

⁴¹ Historia de Vida Lonko Wenceslao Paillal de la organización mapuche Meli Wixan Mapu. Realizada por Javiera Chambeuax, y Paulina Pavez, alumnas de antropología social, Universidad academia de humanismo cristiano. 2003-2004. Santiago. Inédito.

encontrabamos parientes y no parientes porque reinaban los mapuche del sur.(...)Mire...era entretenido iban los cantantes de la calle...de guitarra...los hermanos campos, y era bonito porque no había otra novedad, no había tele... ibamos a buscar chiquillas... ibamos a bailar a algunos locales por matucana...y pa la alameda tambien (...) la mayoría de las veces...toda gente del sur, de Valdivia, Osorno, Lumaco, Chol-Chol, Carahue...pero abundancia de Mapuche...todos bien terniados. Se hablaba poco mapudungun, pero eran pocos, algunos que hablaban, no se atrevían mucho...”⁴²

Pasando a la segunda dimensión señalada, aquella que atañe al Ambito identitario, me centraré en el conflicto cultural que trae consigo la migración indígena. En este punto, el discurso toma un real valor testimonial de acuerdo a los objetivos planteados, pues en el discurso de nuestro Chachai Rubén Ancamil comprobamos un primer momento de ocultamiento de los rasgos diferenciadores mapuche con respecto a la sociedad dominante, como una forma de privilegiar la estabilidad laboral, ello por sobre sus rasgos culturales que lo hacen un sujeto distinto a los otros. Es decir, que existe un primer momento de fuerte asimilación a los patrones no tradicionales mapuches, esto para el caso de nuestro chachai Rubén se hará evidente en uno de los pocos espacios formales de asociatividad no tradicional que asume el mapuche migrante, como lo son hasta ahora los *sindicatos de panificadores*, espacio de organización y puesta en marcha de las demandas de los trabajadores de este rubro, pero donde también se encontrarán una buena parte de los mapuches migrantes y en donde, por lo tanto, se evidenciará un conflicto cultural para los panaderos de origen mapuche, que en esos primeros años producto del miedo a la discriminación, ocultan sus rasgos distintivos, tratando de que pasen lo más desapercibidos posibles, así muestra en su relato el Chachai Rubén Ancamil:

⁴² Entrevista a Juan Segundo Nahuel Millavil. Ex-dirigente poblacional de Ñuñoa, 74 años (entrevista realizada el 17 octubre 2005. Ñuñoa, Santiago).

“No... eso no porque... realmente habían algunos mapuche que ya estaban integrados en la parte directiva de los sindicatos pero ellos no hablaban el mapudumgún...porque había un temor en ser discriminado por ser mapuche, por hablar mapudumgún...entonces se veía ahí que cada cual buscaba mejor hablar el castellano como mejorar la lengua castellana, osea para no ser discriminado... eso era muy notorio y nunca realmente se valoró nuestra cultura...”⁴³

Podemos apreciar entonces que para muchos mapuche que entraron a convertirse en panificadores, producto de su extensa jornada de trabajo, el sindicato se convertía, poco a poco, en el único espacio de encuentro con sus pares, sin embargo, aún no se visibilizaban del todo, aunque físicamente sí, pero culturalmente pasarán largos años para que exista un salto cualitativo en ese sentido. El ejercicio del idioma poco a poco los irá visibilizando hacia fines de la década del 60', mientras tanto ¿dónde se hablaba el mapudumgún por estos migrantes? nuestro Chachai Rubén entrega algunas luces al respecto y viene a reafirmar que el idioma también tiene un tránsito desde el campo a la ciudad, es decir, de un ejercicio cotidiano y público en el campo a su confinamiento en espacios familiares y privados de la urbe:

“... nunca valoramos nosotros nuestra cultura que era lo que teníamos en el sur, solamente cuando volvíamos... a pasear, cuando yo volvía a pasear volvía a hablar en mapudumgún, hablar con mi mamá, entonces ahí hablabamos y cuando nos juntabamos entre nosotros pero era muy poco... pero cuando nos juntabamos de la misma edad jóvenes no hablabamos, sino que derepente cuando nos encontrabamos un peñi ya de edad... ahí si le escuchábamos el mapudumgún, pero yo no contestaba realmente, pero entendía lo que me decía...”⁴⁴

⁴³ Entrevista a Rubén Dario Ancamil Coña, Panificador Mapuche, 61 años (realizada el 23 junio 2005. Santiago).

⁴⁴ Ibid.

Siguiendo en esta dimensión identitaria, ahora trataré las primeras estrategias de recomposición en el espacio urbano. Este punto, unido al anterior son los más relevantes para nuestro análisis, pues se enlazan directamente con los objetivos propuestos. Nos referimos a estrategias identitarias relativas a una incipiente recomposición de la identidad del mapuche migrante en los sindicatos de panificadores, aquel quizás que ha sufrido de peor manera los rigores de la discriminación de la sociedad chilena, más que las generaciones de mapuche nacidos en la urbe. El orden cronológico del testimonio del Chachai Rubén resulta una especie de síntesis que nos permite hacer una comparación entre dos períodos destacados por el entrevistado: en primer término el período de los años 60', marcado por un ocultamiento casi total de los rasgos culturales mapuches en el ámbito laboral y sindical (desde donde emerge el testimonio) y por otro lado, un período más contemporáneo (década 90') donde se produce un trabajo de recomposición identitaria mapuche al interior del sindicato de panificadores, pasando por un periodo intermedio (década 70') donde este proceso dio sus primeros pasos:

*“...Ya despues llegaron los 70' ya fuimos integrándonos más y fuimos nosotros mismos que... buscamos nuestros pares y había un encuentro entre nosotros más fluido...”*⁴⁵

Proceso que también es generado de alguna forma por el ascenso de mapuches a la dirigencia de los sindicatos en la década de los 60', es el caso del sindicato de panificadores N° 4, uno de los más antiguos de Santiago, y del cual el propio Chachai Eusebio Wenchuñir ha sido innumerables veces elegido dirigente:

⁴⁵ *Ibíd.*

“... el presidente en ese tiempo del sindicato n ° 4 era Segundo Ñanco que era joven, también estaba Segundo Nahuelan y Ricardo Coña (...) Mira peñi y con mucho orgullo lo digo , yo llevo muchos años de dirigente desde el 67’ y ya era Director de este sindicato n ° 4, siempre me elegían, yo estuve en total 12 años en el cargo de presidente, primero fuí tesorero el año 93’, en las directivas en este sindicato desde que yo llegué me recuerdo que siempre hemos sido Mapuche los que componemos la directiva en mayoría...”⁴⁶

Otras de las experiencias de asociatividad de los sectores populares en las cuales se insertó el mapuche migrante, fueron las organizaciones de los pobladores por una vivienda digna hacia la década del 60’. Cuantitativamente hacia esta década los pobladores que vivían en la periferia de Santiago sumaban a más de cien mil familias, aproximadamente 700.000 personas, significando un tercio del total de la población santiaguina. Aquellos pobladores en su mayoría eran migrantes de diversos sectores rurales del país, que colapsaron los programas de viviendas sociales de la época. (A. De Ramón 2000: 242) por lo tanto, los campamentos y “tomas” de terrenos se convirtieron en una necesidad de los nuevos, pero marginados habitantes de la ciudad, entre ellos una gran cantidad de mapuche migrantes. Llegado a Santiago en 1945 el Chachai Juan Nahuel relata parte de esa experiencia vivida a fines de la década de 1950 y principios de la década de 1960 en la comuna de Ñuñoa:

“...un pariente de allá de Molco me dijo que estaban vendiendo una mejora en el campamento...y compré una mejora. Entonces nos organizamos en directivo...asi pa’ que no nos sacaran y formamos un comité de los pobladores por mientras, compramos fonolitas y así quedamos firmes, y habían parlamentarios buenos que nos apoyaron...no como ahora que se acuerdan todos de los pobres...y así peñi nos fuimos organizando...”⁴⁷

⁴⁶ Entrevista a Eusebio Wenchuñir Ancamil, panificador mapuche, 59 años. tesorero Sindicato N° 4 de Panificadores de Santiago.(realizada el 8 Noviembre 2005, comuna de Independencia, Santiago).

⁴⁷ Entrevista a Juan Segundo Nahuel Millavil, ex-dirigente poblacional de Ñuñoa, 74 años (entrevista realizada el 17 octubre 2005, Ñuñoa, Santiago).

“...Tenía distintos nombres eran varios campamentos..San Eugenio, San Nicolás, Maule, Lo Encalada sur y Lo Encalada norte...Pal mundial del 62’ nos taparon de panderetas pa’ que no se viera pobreza...mientras se levantaban las casas que no estaban terminadas...yo aquí llegué el 2 de diciembre del 62’.y estaba integrado en la dirigencia de la población...eramos siete dirigentes. y nos defendieron el finao’ Palestro, Orlando Millas...y nosotros duros tambien, en ese tiempo teníamos de presidente a Jorge Alessandri...esto fue conquista de nosotros...”⁴⁸

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

“...Aquí donde yo vivo, nació de una toma de terreno, el 24 de Agosto del año setenta, nosotros entramos el 25 de Agosto, éramos mi mujer, mi cuñada, yo me vine del trabajo. Ya tenía tres hijos la Mercedes era guagüita, después nacieron tres más...”⁴⁹

“...Esto era una chacra, una parcelita más o menos grande, el dueño creo que estaba en Argentina, Mendoza, no sé dónde andaba pero no estaba en Chile, no pagaba nunca derecho, había una persona que sacaba jugo de la parcela, cosechaba, criaba animal, crianza de chancho, de todo. No le pagaba a nadie derecho. Entonces hicimos la toma, pero querían sacarnos. Entonces pedimos ayuda a los parlamentarios, por eso nos respetaron. Después Salvador Allende lo aprobó altiro. Por eso antes del año teníamos un departamento, en ninguna parte se ve eso, ya no se hace eso, este es tremendo apartamento, en ninguna parte lo hacen ahora, no hay nada...”⁵⁰

Ahora bien, uno de los aspectos a destacar del componente mapuche de los campamentos y tomas de terrenos en aquellos años, es el papel jugado como dirigentes en

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ Historia de Vida Lonko Wenceslao Paillal de la organización mapuche Meli Wixan Mapu. Realizada por Javiera Chambeaux y Paulina Pavez, alumnas de antropología social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2003-2004, Santiago, Inédito.

⁵⁰ *Ibíd.*

la organización de los pobladores, como el caso del Chachai Juan Nahuel que también relata a grandes rasgos lo que se vive con el Mapudungún en el campamento:

*“...No...no era el único mapuche en la directiva, habían más como Alberto Huencho, en las asambleas habían varios que eran mapuche...y nosotros aquí quedamos contentos...”*⁵¹

*“...Si... y entre nosotros hablabamos mapudungun...entre mapuche solo acá en la casa...en la calle difícil...los winka no entienden lo que estábamos hablando...pero no debe asombrarse porque estamos en su país...en su tierra...donde estaban de principio.”*⁵²

Así también nos continúa relatando el chachai Wenceslao Paillal visibilizando al mapuche migrante en Santiago hacia la década de 1960, siendo parte de aquella masa marginal que aspiraba a un espacio dentro de la sociedad urbana:

*“...En esta toma participó harto mapuche, aquí mismo hay como cuatro que estuvieron en la toma. Hay muchísimos. Llegaron aquí también, los que nunca tuvieron nada, no tenían casa. Y este pedazo estaba intocable, tenían miedo de tomarlo, tenían miedo. Y cuando estaba Allende, ahí se tiraron; pero también me acuerdo cuando estaba el Frei que se fueron pa allá pa abajo, a hacer tira el campamento, el Frei pero qué cosa no hizo...”*⁵³

Otra experiencia de asociatividad Mapuche para aquella primera generación de mapuches migrantes a la capital hacia la década de 1950, es aquella que cuenta el Chachai Wenceslao Paillal, entorno al Fútbol amateur en Santiago, quizás una continuidad de lo

⁵¹ Entrevista a Juan Segundo Nahuel Millavil. Ex-dirigente poblacional de Ñuñoa, 74 años (entrevista realizada el 17 octubre 2005, Ñuñoa, Santiago).

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Historia de Vida Lonko Wenceslao Paillal de la organización mapuche Meli Wixan Mapu. Realizada por Javiera Chambeaux y Paulina Pavez, alumnas de antropología social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2003-2004, Santiago, Inédito.

que se vivía con los tradicionales “torneos” en el campo, importante es también la reflexión que entrega el Chachai:

*“...El año cincuenta y nueve con un amigo que falleció, Carlos Ancamil, fuimos a un club deportivo de los huinka, un club de fútbol. Nos hacían jugar tres a cinco minutos, pagábamos la camiseta, jugábamos un ratito y pa’ afuera porque tenía que entrar otro huinka, ellos podían jugar más. Nosotros, éramos muy palomilla los dos, teníamos hartos amigos y conversando nos dijimos: ¿por qué no organizamos un club mapuche? Y le ponemos nombre de Cautín. Pero nunca pensamos en poner nombre mapuche, eso no estaba en la mente. A pesar de todo lo que me decían, lo que me contaban, las historias, pero nunca yo lo tomé en cuenta, nunca pensé en lo que le sucedía a mi pueblo. Cuando vivía en Pajal siempre estaba por alrededor no más, por Huentue, Choll Choll, Galvarino, Temuko, por ahí no más. No sabía de más allá, de otros lados Traiguen, Lonquimay, yo no sabía lo que pasaba, no sabía mucho de estos movimientos mapuches por que en Pajal no se veían. Después organizamos otro club, había harto mapuche, la mayoría mapuche, dirigentes de Nueva Imperial, de Carahue, de varias partes, había huinkas del sur también. Me hice hartos amigos...”*⁵⁴

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

⁵⁴ *Ibíd.*

“... Cuando fue la idea de la organización, fue porque ya se sabía que habían problemas, la gente que llegaba aquí siempre tenía problemas, entonces nosotros formamos una organización que se llamaba, pero entre nosotros, la familia no más, se llamaba "Hijos de Pajal". Para juntar plata todos los meses, por si algo pasaba a los familiares, a la gente, pa que tuvieran plata. Ahí se dejaba un aporte mensualmente por si le pasaba algo a algún familiar aquí o allá en el sur, eso era para poder tener dinero, esa era la meta. Duró cómo dos o tres años no más, siempre hay envidia, que uno habla mal del otro y así se deshizo no más. Era para nosotros mismos, para cualquier cosa urgente se podía usar ese dinero. Había otras organizaciones pero de Pajal éramos los únicos, éramos un buen grupito, de otra gente, de otro lof también había ahí...”
55

Por otro lado hacia la década de 1960 en Chile como en el resto de Latinoamérica, en términos políticos se evidenció un auge de los partidos políticos de izquierda, producto de varios factores entre ellos, sociales, como el rápido crecimiento en la primera mitad del Siglo XX de una clase media urbana y una clase obrera, desde donde se posicionaban los partidos tradicionales de izquierda, quienes hacia esta década deben ampliar su mirada a esta masa marginal de migrantes que copaban con su masividad la periferia de la capital. En este ambiente existen mapuches migrantes que hacia la década de 1960 se integran a estos partidos tradicionales de izquierda (comunista y Socialista), sin duda un fenómeno a investigar. Así el Chachi Juan Nahuel en la organización de un campamento en Ñuñoa a principios de la década de 1960 nos relata parte ese ambiente de politización:

*“...yo aquí llegué el 2 de diciembre del 62’ y estaba integrado en la dirigencia de la población...éramos siete dirigentes. y nos defendieron el finao’ Palestro, Orlando Millas...y nosotros duros también, en ese tiempo teníamos de presidente a Jorge Alessandri...esto fue conquista de nosotros...”*⁵⁶

“...habían parlamentarios buenos que nos apoyaron...no como ahora que se acuerdan todos de los pobres...y así peñi nos fuimos organizando y yo tanto que

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ Entrevista a Juan Segundo Nahuel Millavil, Ex-dirigente poblacional de Ñuñoa. 74 años (realizada el 17 octubre 2005. Santiago).

aprendi tambien, en el partido, porque yo fui partidario largos años del partido Socialista... pero me retiré.” ⁵⁷

Esta experiencia de integración mapuche a espacios formales de organización propia de los sectores populares (en este caso la participación política en partidos tradicionales de izquierda), también se evidencia hacia la década de 1960 en los sindicatos de panificadores de Santiago, como ya sabemos, de una alta composición mapuche, de aquello nos habla el actual tesorero del sindicato N°4 de panificadores de Santiago el Chachai (mayor) Eusebio Wenchuñir:

“...Mira aquí siempre hubieron partidarios políticos, siempre en el gremio panificador corrieron dos corrientes: comunistas y socialistas, entonces también mucho mapuche panificadores comenzaron a militar en estos dos partidos políticos...yo era socialista...” ⁵⁸

Sin embargo, como ya sabemos, producto del golpe de Estado en 1973, las organizaciones sindicales fueron sistemáticamente perseguidas por los aparatos de seguridad del régimen militar, víctimas de esta persecución también fueron los dirigentes de los sindicatos de panificadores de Santiago, entre ellos mapuches, así nos relata el Chachai Eusebio Wenchuñir y lo ocurrido en el sindicato N° 4:

“...A nosotros nos afectó mucho, yo fui perseguido como sindicalista, de aquí sacaron a nuestro dirigente presidente Segundo Ñanco, estuvimos tres meses sin saber nada de él, lo pasaron por muerto, entonces pasamos una época muy difícil, fuimos perseguidos primero como dirigentes panificadores y también como Mapuche...” ⁵⁹

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ Entrevista a Eusebio Wenchuñir Ancamil, Panificador mapuche, 59 años. tesorero sindicato n° 4 de panificadores de Santiago. (realizada el 8 Noviembre 2005. Comuna de Independencia, Santiago)

⁵⁹ *Ibíd.*

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

*“... Yo estoy hablando de los fines de la década del 60’, funcionaba paralela a los sindicatos, la integraba profesores, gente mapuche con estudios universitarios, abogados y uno que otro panificador, yo ahí me reencontré con lo mapuche, pero por el trabajo participé poco, pero después se transformó en liga cultural Mapuche que manejó el peñi Manuel Ladino, después de Sociedad Galvarino se transformó en Liga Milielche, pero mira la verdad es que no se vió mucho de cosas hechas...”*⁶⁰

Es así como llegamos a momentos más contemporáneos que van dejando atrás ese momento de enmascaramiento, donde se negaba la pertenencia al mundo mapuche, a un momento de autopercepción positiva y de resurgimiento. Lo que sorprende es que este proceso se viva siempre al interior de una estructura organizativa urbana, propia de los sectores obreros, lo que por un lado demuestra el alcance que puede tener la sindicalización

⁶⁰ *Ibíd.*

en la cultura de sus integrantes, y cómo los mapuches poco a poco van tomando protagonismo al interior del sindicato, lo que el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla denominan “control cultural”, es decir, una cultura minoritaria que se posiciona frente a una cultura mayoritaria, donde el grupo hace suyo elementos culturales que proceden de otra cultura, generalmente la dominante, y los pone al servicio de sus propios propósitos, de sus decisiones autónomas⁶¹. Creemos que esta estrategia se refleja en las siguientes palabras del Chachai Rubén:

“...pero también se decía que los mapuche eramos mayoría... pero no ejerciamos ese rol protagónico en los sindicatos hasta después de los 90’, después de los 90’ sí que agarramos un liderazgo en el sindicato y hablabamos nuestra lengua, hablábamos el mapudumgun y de a poco empezaron la asociaciones indígenas hasta que después llegó a formar un ente del Estado que se llama conadi y donde de alguna manera comenzamos a buscar por ese conducto como, no cierto poder agruparlo... y vivir nuestra propia identidad y en esa asociaciones nosotros hoy día... acá en este sindicato de panificadores número 1 de interempresas tiene dos agrupaciones indígenas, mapuche ahora no indígena... Mapuche, que es la Trayenko que se formó hace 4 años, y lleva dos años la que formó y se llama Leufu Mapu, entonces ahí nosotros encontramos que...ahí ahora tenemos el kultrún, la trutruka, tenemos el wiño... y queremos unir...ya hemos hecho purrún aquí en el sindicato, en vez de bailar cumbia nosotros aquí hacemos purrun...hemos hecho Ngillatún también, y gracias a dios yo me siento muy bien identificado en ese sentido...”⁶²

La larga conversación sostenida con nuestro Chachai Rubén Ancamil viene a confirmar lo propuesto por Carlos Munizaga (1961) y también por Pedro Marimán (1997) respecto a las razones que motivaron el éxodo de mapuches desde sus comunidades de origen a la capital, sin embargo, ambos autores no profundizan en la asociatividad

⁶¹ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Editorial Grijalbo, 1990, p. 195.

⁶² Entrevista a Rubén Darío Ancamil Coña, panificador mapuche, 61 años (realizada el 23 junio 2005. Santiago).

generada por los mapuches en estructuras organizativas propias de los sectores populares urbanos, en este caso un sindicato del rubro más característico del mapuche migrante, y cómo al interior de éste comienza un proceso de visibilización de la identidad diezmada en un primer momento, pero que resurge a poco andar, comenzando por el idioma y llegando en la actualidad al ejercicio de actividades culturales propias del mundo mapuche (Palin, Ngillatun, Purrún etc) . Un fenómeno similar al del sindicato N°1 ha ocurrido en el sindicato N°4 de panificadores de Santiago, con la abierta apropiación en la actualidad de este espacio de organización de parte de los mapuches migrantes, así hace ver el Chachai Eusebio Wenchuñir:

*“...Hoy en día nos saludamos en las asambleas en mapudungun, acá en este sindicato son todos los dirigentes mapuche, en aquellos tiempos donde llegué era difícil encontrar peñi en las directivas aunque si los había, cuando yo llegué eran dirigentes Winkas(no mapuche) Hoy en día se ha ido cambiando, por ejemplo en el sindicato n°3 hay un dirigente mapuche, en el 6 hay un solo winka en la directiva los demás todos mapuche, en el n° 1 son toda la directiva Mapuche y así...acá en Santiago se fue así transformando. Se han formado varias asociaciones mapuche en los sindicatos, primero fuimos nosotros como Kofquecura, fuimos como los promotores, después en el sindicato n°1 se formaron dos asociaciones, en el n°3 hay una asociación...”*⁶³

El tema ha sido muy poco investigado desde esta perspectiva, la mayoría de los trabajos apuntan a los procesos actuales de resignificación identitaria mapuche en Santiago, olvidándose de los antecedentes que marcan el actual resurgimiento, o incluso, considerándolo como un antecedente negativo. Las menciones a este periodo se reducen a constatar (y a condenar) ese ocultamiento del cual hemos hablado, que se ha confirmado a

⁶³ Entrevista a Eusebio Wenchuñir Ancamil, Panificador mapuche, 59 años. tesorero Sindicato N° 4 de Panificadores de Santiago (realizada el 8 Noviembre 2005. Comuna de Independencia, Santiago).

través de los testimonios, sin embargo, son estos mismos los que nos abren un nuevo frente investigativo: cómo el mapuche salió incipientemente de esos primeros momentos valiéndose de estructuras organizativas no tradicionales como el caso del Sindicato en los Chachai Rubén Ancamil y Eusebio Wenchuñir y no a través de organizaciones tradicionales mapuche. Tomando en cuenta la gran cantidad de mapuche que son panificadores, este hecho es significativo, por ello, nos atrevemos a expresar esta hipótesis, pues abre un nuevo frente en la investigación de la recomposición identitaria mapuche en la urbe, hasta ahora centrado en la comunidad reduccional.

Conclusiones

Esta investigación posee un carácter inicial, cuyo objetivo es señalar el camino a futuras investigaciones que profundicen en el tema. Por el momento es posible arribar a las siguientes conclusiones que dan respuesta a los objetivos e hipótesis planteada en el diseño. En primer término las motivaciones de la migración tienen su origen en factores estructurales insoslayables, principalmente la presión demográfica sobre las reducciones mapuche, espacios pequeños a los cuales fue confinado el pueblo mapuche de este lado de la cordillera con posterioridad a la ocupación militar del Estado Chileno sobre territorio mapuche a fines del siglo XIX. Además, la migración mapuche desde las comunidades de origen no es lineal del campo a la ciudad, sino que posee etapas que se pueden confirmar en los testimonios recogidos: primero migrar cerca de la comunidad a algún fundo para trabajar en él como asalariado y asegurar la sobrevivencia; posteriormente, la migración a un centro urbano regional para posteriormente llegar a la capital. Por lo tanto, la migración tampoco debiera pensarse como un proceso mecánico y unidireccional del campo a la ciudad, sino que tiene sus transiciones y etapas, que poco a poco van adaptando al sujeto a nuevas condiciones económicas y socioculturales.

En segundo término, se ha comprobado aquel escenario que algunos trabajos han denominado de “ocultamiento” de los rasgos culturales mapuches para el período investigado (1940-1970), trabajos que por lo demás se circunscriben a una etapa contemporánea de reidentificación en la ciudad. Así se pudo evidenciar en los testimonios citados, principalmente en dos espacios: al interior de los sindicatos de panificadores y panaderías como también en los lugares de residencia, sobre todo campamentos y tomas de

terrenos. Espacios donde los mapuches migrantes convivieron con una fuerte discriminación, que se perpetúa hasta nuestros días.

Sin embargo, y donde radica lo central de esta investigación es el proceso temprano de resurgimiento mapuche en la capital, apropiándose de estructuras organizativas propias de los sectores populares a comienzos de los años 60', generándose nuevas prácticas de asociatividad, distintas a la tradicional rural. Son distintos espacios de participación social mapuche, donde se tensionan la identidad del sujeto migrante, entre estas experiencias analizadas en la investigación están los sindicatos de panificadores, organizaciones de pobladores, clubes de fútbol amateur y cooperativas, destacándose las dos primeras principalmente por la masividad de ellas. En estas experiencias se ha podido comprobar la hipótesis propuesta al inicio de la investigación y que dice relación a que la apropiación o integración a estructuras organizativas de la urbe, por parte de los mapuche migrantes de mediados del siglo XX a Santiago, respondería más bien a un momento de transición que viene a superar aquellas primeras etapas marcadas por una fuerte discriminación de la sociedad mayor, por lo tanto, el actual proceso de reidentificación en Santiago, tiene un precedente importante en estas experiencias que marcan una temprana asociatividad mapuche en la capital, hasta ahora escasamente investigada y que abre un nuevo frente investigativo en la recomposición identitaria mapuche en la ciudad, develando un tema que la historia mapuche tradicional debiera integrar.

Por último señalar que esta investigación exploratoria, ha tenido como objetivo central realizar un aporte a la necesaria reconstrucción de una memoria histórica mapuche en la ciudad, donde los futakeche (mayores) y los wechekeche (jóvenes) nos podamos encontrar.

Bibliografía

Abarca Geraldine, "Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura", *Revista de la Academia*, N° 7, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2002.

Alvarado, M y Durán, Teresa, "Sujeto social y perspectiva étnica", *Revista de Trabajo Social*, N° 67, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1996.

Antillanca A, Cuminao C, Loncón C, *Escritos Mapuches 1910-1999*, Asociación Mapuche Xawun Ruka, Lom ediciones, Santiago de Chile, 2000.

Barbero Martín Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Editorial Gili S.A, Barcelona, 1987.

Bengoa José, *La emergencia Indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2000.

-----, *Historia del pueblo mapuche, siglos XIX y XX*. Ediciones Sur. Santiago de Chile 1985.

Beverley John, "Sobre la situación actual de los estudios culturales", en Mazzotti, José Antonio, *Asedios a la heterogeneidad cultural, libro homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Asociación internacional de peruanistas, Philadelphia, 1996.

Bonfil Batalla Guillermo, *México profundo, Una civilización negada*, Grijalbo, México, D.F, 1990.

De Ramón Armando, *Santiago de Chile (1541-1991) Historia de una sociedad urbana*, Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 2000.

Durán Teresa, "Identidad Mapuche: Un problema de vida y de concepto", *América Indígena*, N° 4, Instituto Indigenista interamericano, Ciudad de México, Octubre-diciembre 1986.

Foerster Rolf, Montecino Sonia, *Organizaciones, lideres y contiendas mapuches (1900-1970)*, Cedem, Santiago de Chile, 1988.

García Canclini Néstor, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México, 1989.

Giddens Anthony, *Sociología*, Editorial Alianza, Madrid, 1991.

King Anthony D, “Spaces of culture, spaces of Knowledge”, en King Anthony (ed) *Culture, globalization and the world-system*. Macmillan, London, 1991.

Llanquileo María Cristina, “La identidad cultural en los procesos de modernización: un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche 1970-1990”, en www.mapuche.cl/documentos

Mallon Florencia, *Una flor que renace, autobiografía de una dirigente Mapuche*, Rosa Isolde Reuque Paillalef, Dibam-Lom, Santiago de Chile, 2002.

Marimán Quemenedo Pedro, “La diáspora Mapuche, una reflexión política”, Anuario del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. N°4, Temuco, Junio 1997.

Martinez Christian, “¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo?” algunas implicancias teórico-prácticas. Revista *Pentukun*, N° 2, Temuco, 1995

Molledo Rina, *El Proceso migratorio en Chile: El caso de los Mapuches*, Université Catholique de Louvain, Departement de Sociologie, 1986.

Munizaga Carlos, *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*. Notas del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, N°6, Santiago de Chile, 1961.

-----, *Vida de un araucano, el estudiante mapuche Lorenzo Aillapán en Santiago de Chile 1959*. Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueología, Universidad de Chile, Santiago, 1971.

Peysers Alciaturi Alexia, *Desarrollo, cultura e Identidad. El caso del mapuche urbano en Chile. Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*, Université Catholique de Louvain, Faculté des sciences économiques, sociales et politiques, Janvier, Belgica, 2003.

Piña C, “La construcción del sí mismo en el relato autobiográfico”, Documento de Trabajo. FLACSO- Chile, Santiago, 1988.

Rivera Cusicanqui Silvia, *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado Aymara y Qhechwa de Bolivia, 1900-1980*, Instituto de Investigaciones de la ONU para el Desarrollo Social, Ginebra, 1986.

Romero José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.

Spivak Gayatri, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” en *Orbis Tertius*, Año III, N° 6, 1998.

Urrea Giraldo Fernando, “Pobladores urbanos redescubiertos, Presencia indígena en ciudades colombianas”, en *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, CELADE, Santiago de Chile, 1994.

Valdés Marcos, “El problema de lo urbano y lo Rural”, en www.mapuche.cl/documentos
-----, “Migración mapuche y no mapuche”, en <http://rehue.csociales.uchile.cl>

Vergara Iván Jorge: “¿La voz de los sin voz? Análisis crítico de la producción e interpretación de testimonios en las Ciencias Sociales”, en *Estudios Atacameños* N° 17, Universidad católica del norte, San Pedro de Atacama, 1999.

Williams Raymond, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980..

Anexos

Testimonios

Entrevista a Rubén Darío Ancamil Coña, Panificador Mapuche, 61 años (realizada el 23 junio 2005. Santiago Centro, Santiago)

Entrevista a Eusebio Wenchuñir Ancamil, Panificador mapuche, 59 años. Tesorero sindicato nº 4 de panificadores de Santiago. (Realizada el 8 Noviembre 2005. Comuna de Independencia, Santiago)

Entrevista a Juan Segundo Nahuel Millavil, Ex-dirigente poblacional de Ñuñoa. 74 años (realizada el 17 octubre 2005. Ñuñoa, Santiago)

Historia de Vida Lonko Wenceslao Paillal de la organización mapuche Meli Wixan Mapu. Realizada por Javiera Chambeuax y Paulina Pavez, alumnas de antropología social, Universidad academia de humanismo cristiano. 2003-2004. Santiago. Inédito.

Entrevistas

1. Ficha del entrevistado:

Nombre: Rubén Darío Ancamil Coña.
Edad: 61 años.
Profesión: Panificador.
Lugar: Santiago
Otra actividad: actualmente miembro de la directiva del Sindicato nº 1 de Panificadores Interempresas de Santiago.

Entrevista completa, 23 junio 2005.

Mari Mari peñi Rubén Ancamil... (Buenas tardes hermano Rubén Ancamil)

Mari mari peñi... (Buenas tardes hermano)

Chumleimi? (¿como está?)

Kumelkalen... eimi kai? (yo estoy bien... y tú?)

Tremelekan peñi... chaltu (muy bien hermano...gracias)

Kimey... (Que bueno...)

Bueno peñi quiero que me cuente mas menos acerca de su persona como Mapuche emigrante acá a Santiago... cuenteme ¿en qué año llega a Santiago?

*Feley ka peñi fei ta fei pichi duguayu mapuchedumgunayu... feula winkadumgun tati.
(... y bien hermano en este pequeño hablar de mapuche ahora corresponde castellano...)
Bueno yo llegue el año 60 aquí me vine por una circunstancia puntual en mi lof... hubo un terremoto grande en ese año en Puerto Saavedra... y de eso también repercutió donde yo nací, era mi comuna donde yo nací: Carahue y mi lof era Lolocura (pausa) es Lolocura todavía existe. Nosotros eramos seis hermanos, habían dos hermanos mayores que estaban aquí en Santiago... entonces... alguien de ello dijo que viniera alguien de los muchachos que estábamos allá... habíamos cuatro y... me tocó no se si fue suerte o mala suerte me tocó a mí que mi mamá y mi Papá me dieron permiso justo a mí (pausa) eh... venía por un tiempo supuestamente y... al final me quede acá trabajando... tenía 14 años... estaba en el colegio allá y después de 14 años aquí yo, pasó un mes y dentro después de ese mes es que empecé a buscar trabajo... y encontré trabajo en una panadería para aseo y mandao' eh... con un salario que me alcanzaba pa'..... Allá pero eso yo con un trabajo puertas adentro....*

Peñi entonces así llegaban ustedes a ser despues panificador...

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

Usted entonces llegó por un familiar...

Claro adonde un familiar, donde un hermano.

¿Y él estaba hace poco tiempo acá?

Él llevaba sus años acá... como cinco años llevaba él acá en Santiago y panificador tambien, pero ya él se desenvolvía mejor acá... además que él había aprendido el oficio.

Cuenteme peñi la decisión de emigrar a Santiago ¿qué es lo que lo motiva a emigrar? o es una necesidad imperiosa de hacerlo...

Mira como tenía mi corta edad... realmente nosotros allá teniamos harta necesidad... necesidad de vestuario, zapatos...incluso tambien necesidad de alimentación.

De tierra tambien me imagino...

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

Peñi en ese recorrido que usted llega acá el año 60' como usted me contaba... ¿inmediatamente usted encuentra trabajo de puertas adentro en una panaderia?

Eh... claro yo primeramente había encontrado trabajo en una... salí con mi hermano y encontré trabajo en una fábrica... pero la fábrica... ya trabajé como una semana.

¿De qué era la fábrica?

Era una fábrica de... como de metal... metalúrgica, pero fabricaban unas cosas... algo metalurgico pero... como se dice esto, como hojalatería algo así era, y una que no me gustaba y otra que me costaba pa' movilizarme en la locomoción...

Se encontraba medio perdido...

Claro perdido mas que nada, porque pa' darte una distancia... yo ahora sé donde quedaba la fábrica, la fábrica quedaba en Portugal con eh... con Copiapo y yo tomaba micro allá en el paradero 16 de Santa Rosa, entonces pa' mi era difícil llegar en la mañana, incluso a veces me pasaba de largo me iba pa' lla pa' la alameda... otras veces me bajaba antes (sonríe moderadamente)... entonces era difícil todos los días moverme así... y en la tarde también cuando salía... bueno y al final deje abandonado ese trabajo. De ahí seguí buscando trabajo y me encontré ese trabajo de panadería.

¿Donde quedaba ubicada la panadería?

Y eso quedaba ubicado... donde primeramente aprendí... donde entre de barredor, fue allí en Mapocho... se llama tropezón ahí, justo en tropezón... la plaza tropezón se llamaba antiguamente.

Y ¿cuanto tiempo le costo aprender el oficio de panadero?

A mi me costo algo de 4 meses... ya despues de 5 meses aprendi y como que me subieron de escalón porque quede como de ayudante y despues llegaba otro a ocupar mi puesto otro más nuevo... que también llegaba en las mismas condiciones más... por un aviso.. así del diario...

Y de ahí peñi ¿como usted se enlaza en el gremio de panificadores?

Bueno yo de ahí seguí buscando mejores condiciones de trabajo...pero en el mismo ramo, me traslade despues de 8 meses trabajao'ahi había aprendido a trabajar... conocía las masas... y me fui a otra panadería de repartidor a la calle en triciclo y donde ahí trabajé 3 años de repartidor, pero también igual yo trabajaba adentro de la panificación y ahí aprendí bien y de ahí tuve problemas y me despidieron de repartidor, y de ahí directamente me fui a trabajar de panificador y arrende mi pieza de forma independiente... o sea me independize se puede decir en ese entonces que era el año 63' ya había pasado 3 años de cuando yo había llegado, entonces de ahí... seguí trabajando hasta que encontré otro trabajo... despues de repartidor encontré trabajo y... ya de ayudante... y ahí dure 10 años en esa empresa...y ahí nosotros conjuntamente con otros compañeros de trabajo empezamos a inquietarnos porque había abuso... abuso de trabajo... de exceso de trabajo y poca plata.

¿Cuántas horas trabajaban al día más menos?

Trabajábamos de 7 a 7... de 7 de la mañana a 7 de la tarde, ese el horario que salíamos, a veces salíamos un poco más temprano, pero era muy esporádicamente... pero el trabajo era pesao' y ahí nosotros fuimos a hacer visitas a algunas empresas con otros compañeros... para mejorar un poco la parte laboral y la parte económica...

Los demás ¿mapuche también?

Eh sí... también habían algunos pero también habían algunos que eran winkas, incluso winkas y con harto año de trabajo...pero ellos habían jubilado en su gremio, pero ahí justo en esa empresa iban a trabajar en forma condicional o acondicionados, aceptar lo que la empresa le daba, o sea el trabajo que le daban por ese dinero... todo, porque ellos ya no podían trabajar y no podían estar en el sindicato porque ya habían cumplido una etapa de su tiempo de trabajo en panadería y en el sindicato mismo.

Entonces en ese momento usted ingresa al sindicato...

Claro en ese momento ingreso con esos viejos, pero igual los viejos apoyaban porque conocían pero, nunca en el mismo sindicato sino que los viejos se iban a otros porque...pongámosle por decirte el sindicato 1 fuimos... se llamaba sindicato 7 allá nosotros fuimos a exponer nuestra inquietud y los dirigentes dijeron sí, nosotros vamos a ir a visitar la empresa...y nosotros nos juntábamos las tardes nosotros a esperar que llegaran los dirigentes...y nunca fueron y así no nos organizábamos, pero siempre buscábamos la organización de esa forma hasta que después llegó un sindicato que era...se llamaba un sindicato independiente y ahí nos integramos...ahí nos asociamos y ahí dimos la lucha adentro de la empresa...y fuimos mejorando nuestra forma de trabajo y empezar a mejorar nuestra parte económica también.

Ahora peñi dentro de esas primeras luchas que ustedes dieron en aquel tiempo ¿Cómo cree usted desde su percepción el componente mapuche entra a jugar un rol? ¿Se hablaba mapudumgün en las asambleas o reuniones?

No... eso no porque... realmente habían algunos mapuche que ya estaban integrados en la parte directiva de los sindicatos pero ellos no hablaban el mapudumgün...porque había un temor en ser discriminado por ser mapuche, por hablar mapudumgün...entonces se veía ahí que cada cual buscaba mejor hablar el castellano como mejorar la lengua castellana o sea para no ser discriminado...eso era muy notorio y nunca realmente se valoró nuestra cultura... nunca valoramos nosotros nuestra cultura que era lo que teníamos en el sur, solamente cuando volvíamos... a pasear, cuando yo volvía a pasear volvía a hablar en mapudumgün, hablar con mi mamá, entonces ahí hablabamos y cuando nos juntábamos entre nosotros pero era muy poco... pero cuando nos juntábamos de la misma edad jóvenes no hablabamos, sino que de repente cuando nos encontrábamos un peñi ya de edad... ahí sí le escuchábamos el mapudumgün, pero yo no contestaba realmente, pero entendía lo que me decía...

Pero usted peñi por lo que me contaba la otra vez, se sentían todos muy bien al encontrarse en espacios como este un sindicato, donde la mayoría eran mapuche...

Yo creo que mira, esto duró hasta el año 68, 69 esa forma de... como se podría decir...de ser como la avestruz me entendí, escondíamos la cabeza para no ser identificados que eramos mapuche. Ya despues llegaron los 70' ya fuimos integrándonos más y fuimos nosotros mismos que... buscamos nuestros pares y había un encuentro entre nosotros más fluido, pero antes no y esto bueno fue así se fue avanzando porque hoy día es un avance y hoy día no cierto cuando en los años 90' cuando vienen los cambios... de la vuelta a la democracia se podría decir eh... apesar que siempre antes incluso en dictadura empezaron a aparecer los movimientos mapuche y ahí nosotros fuimos como tambien sensibilizándonos a nuestra propia identidad.

En ese sentido peñi, paralelamente al sindicato de panificadores donde ustedes se asociaban, ¿participó alguna vez o escuchó hablar de la liga araucana acá en Santiago?

Mira se tuvo conocimiento de eso y llegaba comunicación...incluso se hacía ayuda osea que los socios en asambleas se le pedía un cuota para entregarle a esos movimientos que habían en ese tiempo y eso sí se hacía... pero eso se hacía en forma de sindicato no porque eramos mapuche, pero tambien se decía que los mapuche eramos mayoría... pero no ejerciamos ese rol protagónico en los sindicatos hasta despues de los 90', despues de los 90' sí que agarramos un liderazgo en el sindicato y hablabamos nuestra lengua, hablabamos el mapudungun y de a poco empezaron la sasociaciones indígenas hasta que despues llegó a formar un ente del Estado que se llama conadi y donde de alguna manera comenzamos a buscar por ese conducto como, no cierto poder agruparlo... y vivir nuestra propia identidad y en esa asociaciones nosotros hoy día... acá en este sindicato de panificadores número 1 de interempresas tiene dos agrupaciones indígenas, mapuche ahora no indígena... Mapuche, que es la Trayenko que se formó hace 4 años y lleva dos años la que formó y se llama Leufu Mapu, entonces ahí nosotros encontramos que...ahí ahora tenemos el kultrún, la trutruka, tenemos el wiño... y queremos unir...ya hemos hecho purriün aquí en el sindicato, en vez de bailar cumbia nosotros aquí hacemos purrun...hemos hecho Ngillatún tambien, y gracias a dios yo me siento muy bien identificado en ese sentido...

Peñi usted me contaba la vez pasada que en ese tiempo se estuvieron organizando las empleadas de casa particular, nuestras Lagmienes (hermanas) cuenteme un poco de eso...

Bueno el año 70' con el gobierno de la unidad popular, nuestra excelencia Don Salvador Allende abre espacio para las organizaciones, para todas y en ese momento tambien nuestras hermanas empleadas domesticas tuvieron la oportunidad de organizarse, y tuvieron la oportunidad tambien de organizarse los repartidores dependientes de panadería que trabajan en el mezón, entonces se abre eso...y de ahí nuestras lagmienes logran organizarse, sacaron varias cosas buenas, incluso a ellas en ese tiempo ni conocían de imposiciones y eso se les reconocio... y los horario que es muy importante porque las empleadas domésticas no tenían horario... se acostaban a las 1 de la mañana y estaban a

las 6 de la mañana en pie de nuevo laborando... y se les respeto las 8 horas no a todas si pero gran mayoría... entonces se encontró con un gran auge la asociatividad...cuanto se dice...de la parte baja social de este Chile, porque digamoslo así, porque ahí aparecieron más sindicatos, aparecieron más gente organizada, aparecieron más junta de vecinos, aparecieron que se yo comité... entonces se fue asociando la gente.

Peñi para ir cerrando este Pichi nutram (pequeña conversación) aparte de este proceso colectivo que usted nos cuenta... ¿Usted en ese tiempo continúa viviendo en una pieza o ya pasa a tener su casa en una población? porque hay muchos peñis que yo me he encontrado con ellos y dicen... yo pasé de una pieza a ser parte de una toma de terreno...

Claro... no yo gracias a Dios puedo decir que me casé y obtuve mi casa particular... fui muy ahorrativo no...Poquito pulko (vino)... (Risas) así que compré mi casa en forma particular y eso me hace ser hoy propietario de una casa.

Ahora ¿cuantos hijos tiene?

Cuatro, 35 la mayor, 33 el segundo, 23 años el tercero y 17 la guagua.

¿Y su Kurri (esposa) es lagmien o es Shiñora?

No mi kurri es shiñora... (risas) así que eso, mis dos hijos mayores son profesores y el tercero ahí está estudiando derecho... ojala si que trabajen por nuestro pueblo...

Feley peñi chaltu (bien hermano gracias) pues por esta entrevista...y nos vamos a seguir encontrando para continuar.

feley peñi.

2. Ficha del Entrevistado:

Nombre: Eusebio Wenchuñir Ancamil.
Edad: 59 años
Oficio: Panificador (Santiago) actualmente Tesorero del Sindicato N°4 de panificadores de Santiago.

Entrevista (extracto), 8 Noviembre 2005, Independencia, Santiago.

Mari mari peñi Eusebio, ¿Chumleimi? (Buenas tardes hermano Eusebio, ¿Como está?)

Kemelen (Estoy bien) mi nombre es Eusebio Wenchuñir Ancamil, yo llegué el año 61' a Santiago.

¿Cual es su comunidad de origen?

Yo vengo de makewe en la IX región a la salida de Padre las casas, llegué el año 61' a trabajar a una panadería de Bilbao con Manuel Montt...esa época yo tenía 15 años...despues me fuí 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...diciendome: este indio aquí este indio allá. o sea me sabotearon, me aserrucharon el piso como se dice, tuve que dejar el trabajo, despues llegue a una carnicería grande, trabajando tambien como seis meses.

Cuenteme peñi, usted cuando llega acá ¿Por intermedio de quien llega?

Llegué donde una prima...pero en esa época había mucho ambiente de discriminación...nos insultaban, nos decían indios. Otro trabajo que tuve los primeros años fue de repartidor de carne, también tenía mi piezecita donde arrendaba, despues me aburrí y me fuí a una panadería chica, ahí en Portugal con Diez de julio, ahí entre a aprehender, estuve dos meses, aprendi pero no me lleve bien con los compañeros, ahí trabajaba puertas adentro, mi pieza que arrendaba estaba en calle Chillán, Independencia. después pase a una panadería en Avenida Independencia que se llama panadería Verlink, panadería grande que todavía existe, estuve un mes trabajando, primer día sufrí mucho en el aprendizaje, por eso yo agradezco mucho a los viejos panificadores, ahí fue donde me dijeron Usted va a entrar al sindicato, será sindicalizado, aunque yo no tenía idea.

¿A qué edad comenzó a involucrarse en el sindicato de panificadores?

A los 16 años comenzando en el sindicato n° 4, este sindicato tiene 96 años, se fundó en 1909, entonces yo no entendía mucho al principio lo que era un sindicato, pero pagaba mis cuotas y en esa época comenzamos a ganar reajustes, los viejos me decían que tenía que cobrar mi reajuste, sin embargo me negaron el reajuste los patronos porque era muy nuevo decían, entonces me vine al sindicato, aquí no me querían recibir, el presidente en ese

tiempo del sindicato n° 4 era Segundo Ñanco que era joven, también estaba Segundo Nahuelan y Ricardo Coña. Entonces el presidente no me creyó que era panificador, por mi aspecto...cabrito y flaquito, entonces me dice... yo creo que usted no sabe trabajar, después le dijo al mayordomo del sindicato que me mandara a la misma panadería si pedían panificadores, y justamente pedían dos trabajadores, entonces fui, y me dijo el presidente...si te echan pa' atrás usted se viene y mañana cobramos el sueldo, entonces llegué y el mismo mayordomo que echó me abrió la puerta y me dejó entrar, yo ganaba 100 pesos diarios, pero con el sueldo del sindicato gané como 720 pesos más un kilo y medio de pan, dije entonces gracias a dios...En la misma noche me vine al sindicato, después me fui a trabajar a la Selecta donde trabajé del 62' al 69', en ese tiempo me había casado, conocí a mi señora el año 66', mi primera hija nació el 68', y dejé botao' el trabajo el 69' por una discusión fuerte con un compañero, Él me pegó me levantó la mano fue Juan Arancibia que me discriminaba por ser Mapuche...pero yo en ese tiempo ya estaba practicando para ser dirigente sindical...

Peñi volviendo atrás ¿Cual es la motivación de emigrar desde Makewe?

Primero yo salí muy cabro de la casa...mi madre murió cuando yo tenía 5 años y me crió una tía Juana Ancamil, hermana de mi madre, pero después murió mi tía por el año 50' y de ahí quedé guacho, entonces de ahí me crió un hermanastro que se llama Arturo Canío Ancamil después él se casó y yo me fui, trabajé por ahí esporadicamente como se dice, tenía 10 años y me fui a trabajar a Quepe, estuve 5 años al lado de la familia Painepi donde me querían mucho entonces me hice como a cargo de las labores del campo, la agricultura, del primer día que llegué ahí me atendieron bien, si el día domingo yo quería salir tenía mi Kawellu (Caballo) bien montado...bueno así es mi vida.

Peñi cuando usted ingresa al sindicato ¿Se encuentra con más mapuche cierto?

Mira peñi y con mucho orgullo lo digo, yo llevo muchos años de dirigente desde el 67' y ya era Director de este sindicato n° 4, siempre me elegían, yo estuve en total 12 años en el cargo de presidente, primero fui tesorero el año 93', en las directivas en este sindicato desde que yo llegué me recuerdo que siempre hemos sido Mapuche los que componemos la directiva en mayoría.

¿Cual era el ambiente en esas Asambleas del 60', se hablaba Mapudumgún?

Se hablaba poco mapuchedumgún, porque casi nunca se habló de rescatar nuestra cultura, porque aquí yo llegué aprendiendo con la Liga Araucana Galvarino de aquí de Santiago, pero nunca se practicó hablar en mapuche en las reuniones...hoy en día es distinto.

¿Usted integró por esos años la liga araucana Galvarino?

Yo estoy hablando de los fines de la década del 60', funcionaba paralela a los sindicatos la integraba profesores gente mapuche con estudios universitarios, abogados y uno que otro panificador, yo ahí me reencontré con lo mapuche pero por el trabajo participé poco, pero después se transformó en liga cultural Mapuche que manejó el peñi Manuel Ladino, después de Sociedad Galvarino se transformó en Liga Milielche, pero mira la verdad es

que no se vió mucho de cosas hechas. En verdad acá el año 98' formamos la asociación Kofquecura la cual yo la he encabezado, en la cual hemos ganado grandes proyectos, y hemos mejorado nuestra sede, formamos esta agrupación con más de 100 mapuche, pero yo al principio cuando yo lancé esta idea a la asamblea general, porque aquí se reúnen más de 400, 500 trabajadores me dijeron que yo estaba loco, pero de ahí en adelante cuando empezamos a ganar los proyectos, la gente se incentivó y se fue integrando, cambio la situación hoy en día se habla mapudumgún, se habla de cultura mapuche...hemos ido rescatando lo que se hemos perdido. Esta organización funciona con el sindicato en la misma sede, pero antes me decían que yo iba a dividir al sindicato, yo les dije que no, que era autonomo del sindicato pero si esta nueva organización logra proyectos, tambien serán del sindicato, hoy en día tenemos computadores.

En los primeros años ¿Como se reconocían como Mapuche?

Aquí en esos años había deporte, se practicaba mucho el futbol, hoy en día ya no se está haciendo se ha transformado en hacer aniversarios del sindicato, nosotros como mapuche hacemos Wiñol Xipantu (la nueva salida del sol-año nuevo mapuche) porque acá en este sindicato más menos el 90% es mapuche. El año 45 por lo que cuentan los viejos se hicieron grandes campeonatos, en esos tiempos los viejos eran muy deportistas, quizás por toda esa tradición de los torneos en el campo creo.

¿Como afectó el golpe de Estado a los sindicatos de panificadores y por ende a nuestra gente que los integraba?

A nosotros nos afectó mucho, yo fui perseguido como sindicalista, de aquí sacaron a nuestro dirigente presidente Segundo Ñanco, estuvimos tres meses sin saber nada de él, lo pasaron por muerto, entonces pasamos una época muy difícil, fuimos perseguidos primero como dirigentes panificadores y tambien como Mapuche. Hoy en día cuesta mucho para formar sindicatos, lo primero es que persiguen a los dirigentes, hoy en día se dice que hay libertad pero no la hay para los trabajadores, y esto va a costar mucho que se organice la gente, porque aún hay temor en los trabajadores no tan solo en los panificadores, es difícil porque si los patrones saben que estai' formando un sindicato despiden a todos los trabajadores.

Peñi en el ambito panificador ¿Como se llega al momento actual donde la gran mayoría de las directivas de los sindicatos son Mapuche?

Hoy en día nos saludamos en las asambleas en mapudumgun, acá en este sindicato son todos los dirigentes mapuche, en aquellos tiempos donde llegué era difícil encontrar peñi en las directivas aunque si los había, cuando yo llegué eran dirigentes Winkas(no mapuche) Hoy en día se ha ido cambiando, por ejemplo en el sindicato n°3 hay un dirigente mapuche, en el 6 hay un solo winka en la directiva los demás todos mapuche, en el n°1 son toda la directiva Mapuche y así...acá en Santiago se fue así transformando. Se han formado varias asociaciones mapuche en los sindicatos, primero fuimos nosotros como Kofquecura, fuimos como los promotores, despues en el sindicato n°1 se formaron dos asociaciones, en el n°3 hay una asociación.

Aparte de los sindicatos ¿existieron otros espacios de encuentro en los 60' y 70' para el mapuche?

Mira aqui siempre hubieron partidarios políticos, siempre en el gremio panificador corrieron dos corrientes: comunistas y socialistas, entonces tambien mucho mapuche panificadores comenzaron a militar en estos dos partidos políticos...yo era socialista.

Chaltu peñi por este nutram (gracias hermano por esta conversación)

3. Ficha del Entrevistado:

Nombre: Juan Segundo Nahuel Millavil.
Edad: 74 años
Ocupación: Antiguo dirigente poblacional de Ñuñoa sector Lo Encalada (Santiago).

Entrevista (extracto) 17 octubre 2005.

Mari mari Peñi Juan Segundo...chumleimi? (Buenas tardes hermano Juan Segundo...
¿Cómo está?)

Kemelekan eimi kai? (yo estoy bien...y tú)

Tremelekan peñi...Chaltu (muy bien hermano...gracias)

...ya...Ya kimey ka (ya...ya que bueno)

Bueno peñi, entonces como conversabamos un rato atrás, cuenteme ¿De qué comunidad emigró?

De Nenoco...comunidad Nenoco...en Imperial, doce kilómetros camino a Molco...llendo pa' por camino a Molco.

¿Cual es el motivo para emigrar peñi...en qué año llegó a la capital?

El año 1945 llegué a Santiago, yo salí de chico de la casa, salí a los nueve años, después volví porque falleció mi mamá...yo trabajando siempre en el campo, después me aburrí, gané algo por ahí...le daba a mi papá...cobraba él. Mi mamá perdió la vida en un parto porque no había hospital nada...debido a eso vine en busca de trabajo y no me hallaba aquí pasaba puro llorando, distintas cosas echaba de menos...

Entonces mi peñi usted llegó específicamente el año 1945...

El 17 de mayo del 45' y entonces llegué a la Estación central...con un frío...de manta...bonita manta de distinto color tenía...

Kume makun peñi. (Buena manta hermano.)

kume makun. (Buena manta)

Peñi ¿usted llegó por un familiar?

Mi hermano había venido seis meses antes...y me dijo un panadero mapuche que era de Maquehue “peñi me dijo...hay gente que no se encuentra, yo te voy a llevar ahí a Quinta

normal” y dicho y hecho...halla encontré a mi hermano que lloró cuando me vío...ví a varios vecinos mapuche de antes.

¿Su hermano sabía que venía para acá?

No sabía que yo estaba aquí...entonces ahí encontré a primos...y me llevaron por ahí pa' inaugurar (risas)

¿Cual fue su primer trabajo en Santiago?

Fue de auxiliar doméstico en el colegio San Ignacio, pero como ya tenía contacto con los sureños de la misma zona y me dijeron: “ como vai' a estar igual que las mujeres, saliendo así... quincenal, nosotros le vamos a conseguir pega en la cristalería de Chile...ahí reciben a cabros chicos” y así no más fue, entraba de distintos turnos ,entré el año 47' a trabajar ahí.

Peñi y durante ese tiempo ¿usted donde vivía?

Arrendaba pieza, ahí en padre Orellana con Victoria 1403, pero estaba aburrío, porque el que subarrendaba nos subía todos los meses (...) y un pariente de allá de Molco me dijo que estaban vendiendo una “mejora” en el campamento...y compré una “mejora”. Entonces nos organizamos en directivo...asi pa' que no nos sacaran y formamos un comite de los pobladores por mientras, compramos fonolitas y así quedamos firmes, y habían parlamentarios buenos que nos apoyaron...no como ahora que se acuerdan todos de los pobres...y así peñi nos fuimos organizando y yo tanto que aprendi tambien, en el partido, porque yo fui partidario largos años del partido Socialista (...) pero me retiré.

Usted me contaba que se iba a encontrar con otros peñi a la Quinta Normal, cuéteme un poco de aquello...

Los domingos salía a las 3 de la tarde...y despues de la quinta normal me iba a entretener a las pistas de baile tambien que habían...en la Quinta nos encontrabamos parientes y no parientes porque reinaban los mapuche del sur.

Y ¿Qué conversaban ahí en la Quinta?

Mire...era entretenido iban los cantantes de la calle...de guitarra...los hermanos campos, y era bonito porque no había otra novedad, no había tele... ibamos a buscar chiquillas...

Y de ahí se iban a bailar a algunos locales...

Por matucana...y pa la alameda tambien.

Entonces ¿esos eran los principales espacios donde se encontraban?

la mayoría de las veces...toda gente del sur de Valdivia, Osorno, Lumaco, Chol-Chol, Carahue...pero abundancia de Mapuche...todos bien terniados.

Y en esos espacios ¿se hablaba Mapudungun?

Si...pero eran pocos, algunos que hablaban, no se atrevían mucho.

Prosiguiendo con este Pichi Nutram (pequeña conversación) Usted comienza a involucrarse en la organización al interior del campamento...

Tenía distintos nombres eran varios campamentos...San Eugenio, San Nicolás, Maule, Lo Encalada sur y Lo Encalada norte...Pal mundial del 62' nos taparon de panderetas pa' que no se viera pobreza...mientras se levantaban las casas que no estaban terminadas...yo aquí llegué el 2 de diciembre del 62'.y estaba integrado en la dirigencia de la población...eramos siete dirigentes. y nos defendieron el finao' Palestro, Orlando Millas...y nosotros duros también, en ese tiempo teníamos de presidente a Jorge Alessandri...esto fue conquista de nosotros.

Dentro de la directiva, ¿Usted era el único mapuche?

No...Habían más como Alberto Huencho, en las asambleas habian varios que eran mapuche...y nosotros aquí quedamos contentos.

Ustedes acá en la nueva población en esos tiempos ¿se reconocían como mapuche?

Si... y entre nosotros hablabamos mapudungun...entre mapuche solo acá en la casa...en la calle difícil...los winka no entienden lo que estamos hablando...pero no debe asombrarse porque estamos en su país...en su tierra...donde estaban de principio.

Peñi volviendo atrás ¿A qué atribuye usted su emigración a Santiago?

Porque en el campo no había comodidad para trabajar...estaba bien donde trabajaba, pero no era mío no de mi familia, como crialo' era, me pagaban...ahí deje oveja...me dejaban sembrar... plantar cebollas, ají...había poca tierra...

Bueno peñi chaltu por el Nutram (bueno hermano, gracias por la conversación)