

¿REPRODUCCIÓN DE ALTERIDAD A TRAVÉS DE LAS ESTRATEGIAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL? MIXTECOS (MÉXICO) Y MAPUCHE (CHILE) URBANOS EN LA ERA POSTINDUSTRIAL *

Nicolás Gissi Barbieri
ngissi@udec.cl
Universidad de Concepción
Concepción, Chile

RESUMEN

En el presente texto se analizan los actuales procesos de inserción de los pueblos indígenas mixteco, en Ciudad de México, y mapuche, en Santiago de Chile. Estos grupos étnicos se encuentran actuando en un escenario -post 1980- que se caracteriza por las migraciones, la movilidad espacial y las expectativas de movilidad económica ascendente a partir del vivir y trabajar en las metrópolis. Se desarrolla la hipótesis que tanto los mixtecos como los mapuche residentes en ciudades sufren la discriminación de las respectivas sociedades mestizas debido a su identidad indígena, sin embargo ambos pueblos generan estrategias que favorecen una parcial integración en las redes sociales urbanas. A través de tales vínculos basados en el parentesco y la vecindad, tanto los mixtecos como los mapuche consiguen integrarse al mercado laboral ciudadano -sea en el sector informal o formal- a la vez que revitalizan su etnicidad. Sin embargo, existen diferencias en los patrones laborales de unos y otros, las que influyen en las formas de reproducción de la alteridad.

Palabras claves: mixtecos, mapuche, vida urbana, identidad, inserción laboral, Ciudad de México, Santiago

ABSTRACT

In the present article, the author analyzes the insertion processes of the mixteco Indian people in the city of Mexico, and the mapuche one in Santiago de Chile. These ethnic groups are nowadays living in a – post 1980 – context characterized by the migrations, the spatial mobility and the hope that living and working in the metropolis will provide economic mobility. The author develops the hypothesis that the mixtecos as much as the mapuche living in cities suffer discrimination from the local mixed societies because of their Indian identity, even if both people have generated strategies in order to obtain a partial integration in the social urban webs. Through such relations based on the family and the neighbor relation, the mixtecos as much as the mapuche obtain their integration into the local working market – in the formal and informal ones – and the revival of their ethnicity. However, there are still differences between their working methods which have an influence on the reproduction of the being the other.

Key words: Mixtecos, Mapuche, urban life, identity, working insertion, Mexico City, Santiago.

* Artículo recibido en octubre de 2009; aprobado en diciembre de 2009.

Introducción

El objetivo de este artículo es explicar los procesos contemporáneos de exclusión/integración social de las poblaciones mixteca, en México¹, y mapuche, en Chile, que residen en las respectivas capitales nacionales. Integrarse hoy en día a las metrópolis resulta particularmente difícil en un contexto económico global signado por la “reforma estructural”. Los escenarios sociolaborales de los migrantes (marcados por la industrialización entre los años sesenta y setenta) se han visto transformados durante las últimas tres décadas por las decisiones de los gobiernos latinoamericanos de adoptar prácticas neoliberales a cambio de la apertura comercial al mercado global (así como a recibir ayuda financiera) por medio de los tratados internacionales de comercio.

De este modo, la anterior seguridad laboral que tendieron a generar las industrias se ha visto mermada por la flexibilidad laboral y el empleo informal, aumentando los riesgos y la inseguridad (como ha señalado Bauman²), especialmente en las grandes urbes. Estos cambios en el nivel macro han redundado en que suele ser insuficiente el esfuerzo individual del indígena que migra a las ciudades latinoamericanas. Hoy en día el apoyo de los “paisanos” -a través de prácticas basadas en la reciprocidad y la redistribución³ (como Polanyi, y Adler-Lomnitz⁴ para América Latina, han explicado)- resulta perentorio.

Ahora bien, una mirada más cercana a los casos mixteco y mapuche aquí analizados muestra más semejanzas que diferencias respecto a los procesos de exclusión e integración social, pese a ser pueblos y países geográficamente distantes entre sí. Como hipótesis propongo que ambos grupos étnicos experimentan la discriminación de parte de la sociedad no indígena, sin embargo logran -vía las relaciones de parentesco y de vecindad- generar estrategias que favorecen su inserción en las redes laborales urbanas, revitalizando al mismo tiempo sus etnicidades. Sin embargo, existen diferencias en los patrones laborales de mixtecos y mapuche, las que influyen en las formas de reproducción de la alteridad.

Comienzo entonces exponiendo el emergente enfoque referente a los procesos de exclusión e integración social, modelo teórico que se ha desarrollado precisamente para dar cuenta de estas transformaciones en las sociedades nacionales, y de cómo tales mutaciones han impactado en las familias e individuos.

El enfoque de exclusión social

El enfoque de exclusión social se ha desarrollado especialmente en Francia, Italia y los países nórdicos europeos desde la década de los setenta. Es un modelo que entiende a la pobreza como un fenómeno global, centrándose en los procesos, los sujetos y la multi-dimensionalidad de las desventajas. Proporciona un marco para el análisis de las relaciones entre el sustento, el bienestar y los derechos ciudadanos.

¹ Respecto al análisis sobre los mixtecos, me baso en mi investigación de doctorado. Ver: Nicolás Gissi, “Sistemas de intercambio económico, redes sociales e integración urbana de la población mixteca y chocholteca en la colonia San Miguel Teotongo”, Tesis de Doctorado en Antropología, Ciudad de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

² Ver: Z. Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Barcelona, España: Gedisa, 1998).

³ La *reciprocidad* denota movimientos entre agrupamientos simétricos. Implica dar, recibir y devolver. La retribución debe realizarse dentro de un plazo breve. Es la base de la organización de personas o grupos cercanos como la familia o la vecindad. La *redistribución* designa los movimientos de apropiación hacia un centro social (cima, líder, élite, etc.) y luego hacia el exterior o periferia (base social). Ver: K. Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (México, FCE, 1944).

⁴ Ver: L. Adler-Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados* (México, Siglo XXI, 1975).

Del modelo dual al modelo de tres niveles

Inicialmente el modelo de exclusión social hizo referencia tanto a los problemas sociales de los inmigrantes como a los de los discapacitados, enfermos crónicos, jóvenes desempleados, etc., al interior de su propia sociedad: la gente que se encontraba “fuera” de la sociedad, “extramuros”, los no ciudadanos, como ha señalado Tezanos⁵. Sin embargo, en sus inicios esta interpretación –siguiendo a Mongin⁶– pecó de dualista: los individuos estaban integrados o excluidos, simplificando la realidad social. Castel⁷ y Tezanos⁸ han presentado un esquema más complejo, en el que la sociedad no se encuentra fracturada en dos grandes grupos sino que separada en tres áreas. De este modo, a partir de un esquema circular han denominado al núcleo como integración, a la zona que lo circunda como vulnerabilidad social y al área periférica como exclusión, destacando la precariedad creciente de los distintos estratos de la sociedad.

Por su parte, Mongin (*op. cit.*) ha relevado el modelo de Donzelot (2004) acerca de las sociedades/ciudades postindustriales: “la ciudad de tres velocidades”, una ciudad que se caracteriza por tres distintos sectores y circuitos que se mantienen a distancia: los excluidos o “inmovilizados”, los sectores medios o “agotados” (por su gran movilidad espacial) y la élite o los “ubicuos”.

La exclusión es así un proceso dinámico asociado a la estructura económica y urbana, que puede ser permanente o intermitente, pasando de una situación de vulnerabilidad a otra de aislamiento y dependencia (Subirats)⁹. Entre la vulnerabilidad y la integración encontramos incluso una cuarta área, como ha advertido Entrena¹⁰, la inserción: la que significa hacerse un lugar entre los otros, al lado, cerca de los integrados pero no conjuntamente, sin lograr una interacción igualitaria con éstos. La integración social aparece entonces como un largo proceso que se ha de recorrer (y de preservar, para quienes lo hayan logrado), y superar diferentes etapas que dependerán de los distintos puntos de partida de cada individuo o grupo.

Un fenómeno multidimensional

Más allá de lo económico, la exclusión se refiere a lo social, lo político y lo cultural, a la interconexión entre estas dimensiones y, en definitiva, a la falta de participación en el intercambio social en general. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) entiende la exclusión social como un fenómeno multidimensional que implica tres dimensiones: económica, política y cultural, que se acumulan con el propósito de diferenciar la capacidad de grupos sociales e individuos para cambiar su posición en la sociedad. En concordancia con esta

⁵ Ver: J. Tezanos, “Introducción. Tendencias de dualización y exclusión social en las sociedades tecnológicas avanzadas. Un marco para el análisis”, 1999, en: J. Tezanos (ed.), *Tendencias en desigualdad y exclusión social. Tercer foro sobre tendencias sociales* (Madrid, España: Editorial Sistema).

⁶ Ver: O. Mongin, *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización* (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2005).

⁷ Ver: R. Castel, “Enquadre de la exclusión”, en: S. Karsz, *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices* (Barcelona, España: Gedisa, 2000).

⁸ Ver: J. Tezanos, “Desigualdad y exclusión social en las sociedades tecnológicas”, *Revista del Ministerio del Trabajo y Asuntos Sociales*, N°35, Madrid, España, 2002. Disponible en: <http://www.mtas.es/es/publica/revista/numeros/35/estudio2.pdf>

⁹ Ver: J. Subirats, “¿Es el territorio urbano una variable significativa en los procesos de exclusión e inclusión social?”, *X Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Santiago, Chile, 2005. Disponible en: www.clad.org.ve/fulltext/0053001.pdf

¹⁰ Ver: M. Entrena, *Pobreza. El clamor silencioso de los pobres*, Madrid, San Pablo, 2001.

perspectiva, Gacitúa y Davis¹¹, señalan que la exclusión social se puede definir como la imposibilidad de un sujeto o grupo social para participar efectivamente en relación a tres niveles: (i) económica, en términos de privación material y acceso a mercados y servicios que garanticen las necesidades básicas, (ii) política, en cuanto a carencia de derechos civiles que garanticen la participación ciudadana, y (iii) sociocultural, referida al desconocimiento de las identidades de género, generacionales, étnicas o religiosas.

Ahora bien, la exclusión social implica tanto una dimensión temporal como espacial. La dimensión temporal indica que la exclusión es el resultado de la acumulación de factores de riesgo en circunstancias históricas particulares. La dimensión espacial se refiere a que la exclusión responde a la interacción de múltiples factores que se articulan en un territorio determinado. Del mismo modo, el concepto contiene tanto un aspecto objetivo como subjetivo. El aspecto objetivo considera las condiciones efectivas, como la ubicación espacial, la dificultad de acceder al mercado laboral debido a un bajo nivel de escolaridad o el desconocimiento de una lengua. El aspecto subjetivo considera la representación social que los sujetos han elaborado de dichas condiciones, de cómo se perciben a sí mismos y de las estrategias que desarrollan para superarlas.

Hacia un modelo de exclusión social para América Latina

La exclusión social de las poblaciones indígenas (ha afirmado Figueroa¹²) es el resultado de un evento histórico: la conquista, el impacto fundacional de las sociedades latinoamericanas. A este hecho inicial, es necesario agregar (como ha demostrado Stavenhagen¹³, entre otros) los procesos de dominación económico-cultural pos-independencia de los Estados nacionales respecto a los pueblos indígenas residentes en sus territorios. Siguiendo a Figueroa, éste propone un modelo para analizar la persistencia de la desigualdad en nuestras sociedades, en las cuales los individuos participan en el proceso económico con una dotación desigual de tres activos: económicos (capitales físico, financiero y humano); políticos (ciudadanía, que da lugar a derechos y obligaciones); y culturales.

Con respecto a los activos culturales, destaca este autor que los grupos étnicos están ordenados en una jerarquía social de acuerdo con su valoración históricamente construida, proporcionado a los sujetos ya sea prestigio o estigma social, lo que conduce a los prejuicios, segregación y discriminación. Los activos políticos y culturales son intangibles y no negociables, por lo cual no tienen valor en el mercado. No obstante, sí pueden ser acumulados. A través de la lucha por los derechos civiles se acumulan los derechos políticos, y la educación escolarizada, la migración, la organización social y el matrimonio entre personas de distinto origen étnico son las modalidades por medio de las cuales se acumulan los activos culturales. Por su parte, García Canclini¹⁴ ha afirmado que al *modelo de la desigualdad* entre clases - característico de los análisis realizados en Europa, como por ejemplo, los de Bourdieu¹⁵ - hay que sumar y articular en América Latina el *modelo de la diferencia*. Más aún: la problemática de la desigualdad y de la diferencia ha girado hacia el *enfoque de la inclusión/exclusión* tanto en

¹¹ Ver: E. Gacitúa y S. Davis, "Introducción. Pobreza y exclusión social en América Latina y el Caribe", en: E. Gacitúa, C. Sojo & S. Davis, (Eds.), *Exclusión social y reducción de la pobreza en América Latina y El Caribe*, Costa Rica, Banco Mundial y FLACSO, 2000.

¹² Ver: A. Figueroa, "La exclusión social como una teoría de la distribución", 2000, en: E. Gacitúa, C. Sojo & S. Davis (Eds.), *Exclusión social y reducción de la pobreza en América Latina y El Caribe*, Costa Rica, Banco Mundial & FLACSO.

¹³ Ver: R. Stavenhagen, *La cuestión étnica* (México, El Colegio de México, 2001).

¹⁴ Ver: N. García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad* (Barcelona, España: Gedisa, 2004).

¹⁵ Ver: P. Bourdieu, *La distinción: criterio y bases sociales del gusto* (México: Taurus, 1998).

los discursos hegemónicos como en el pensamiento crítico¹⁶. Ahora bien, los tres modelos son necesariamente complementarios: “necesitamos pensarnos a la vez como diferentes, desiguales y desconectados” (*ibid*: 79) (o similares, iguales y conectados). Es que la sociedad es concebida en el mundo pos/moderno o tardío-capitalista (más que nunca, como ha señalado Castells¹⁷) como una red o un conjunto de redes interconectadas. Al respecto, sostiene García Canclini:

La relativa unificación globalizada de los mercados no se siente perturbada por la existencia de diferentes y desiguales: una prueba es el debilitamiento de estos términos y su reemplazo por los de *inclusión* o *exclusión*. ¿Qué significa el predominio de este vocabulario? La sociedad, concebida antes en términos de estratos y niveles, o distinguiéndose según identidades étnicas o nacionales, es pensada ahora bajo la metáfora de la red. Los incluidos son quienes están conectados, y sus otros son los excluidos, quienes ven rotos sus vínculos al quedarse sin trabajo, sin casa, sin conexión. [...] Ahora el mundo se presenta dividido entre quienes tienen domicilio fijo, documentos de identidad y de crédito, acceso a la información y el dinero, y, por otro lado, los que carecen de tales conexiones. [...] En América Latina, aunque no sólo aquí, es particularmente notable la desconexión escenificada en los ámbitos de la informalidad, donde se puede tener trabajo pero sin derechos sociales ni estabilidad (*ibid*: 73-74).

Los mixtecos en Ciudad de México: la colonia San Miguel Teotongo

La población mixteca (o *Ñuu Savi* en lengua mixteca) es originaria del estado de Oaxaca, en el sur del país, y se encuentra actualmente distribuida entre los diversos estados de México así como entre las distintas delegaciones de la capital. De acuerdo a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2000), está conformada por 726.601 personas, representando la cuarta mayor población indígena a nivel nacional, después de la náhuatl, maya y zapoteca¹⁸. Han migrado desde las áreas rurales a las urbanas desde mediados del pasado siglo XX debido al empobrecimiento del campo mexicano.

El origen de la colonia (comuna) San Miguel Teotongo¹⁹, se remonta a inicios de la década de 1970. En aquellos años era todavía suelo y entorno rural, un área ejidal, de modo que

¹⁶ Para un análisis de la exclusión social de los pueblos indígenas en Argentina, ver: H. Vásquez, *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina* (Buenos Aires, Argentina: Biblos, 2000).

¹⁷ Ver: M. Castells, *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, estructuración económica y el proceso urbano-regional* (Madrid, España: Alianza, 1991).

¹⁸ La población indígena en México, de acuerdo a la CDI, está constituida actualmente por 12.7 millones de personas, representando el 13% de la población nacional, de las cuales el 67.4% es hablante de alguna de las 62 lenguas indígenas del país, constituyendo el 10% nacional. Estas cifras consideran las estimaciones elaboradas por el Consejo Nacional de Población (CONAPO), a partir de los datos censales recabados por el Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Información (INEGI). Por su parte, de acuerdo a los cálculos del Instituto Nacional Indigenista y del Consejo Nacional de Población (INI-CONAPO), que considera los criterios de adscripción y hogares, se estima una población indígena de 339.931 personas en el Distrito Federal (D.F.), representando el 4% de la población total del D.F. La población indígena del D.F. es hablante de 57 lenguas nativas y actualmente hay una tendencia al crecimiento respecto a su tasa de incidencia en la población total del D.F. Ver Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional de Población & Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo 2003 *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI, CONAPO & PNUD. Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=206&Itemid=54

¹⁹ La colonia San Miguel Teotongo se encuentra ubicada en la delegación política Iztapalapa, en el Valle de México, en la frontera territorial entre el D.F. y el Estado de México. El Valle de México está integrado por una parte del Estado de México, el sur del estado de Hidalgo, el sureste de Tlaxcala y casi la totalidad del D.F. Dentro del valle se ubica la Zona Metropolitana de Ciudad de México (ZMCM: 16 delegaciones y 38 municipios conurbados) con una superficie de 3.540 km², representando el 37% del Valle de México. De este modo, la Ciudad de México constituye lo que se ha denominado desde los años sesenta una

recordaba los paisajes de Oaxaca. Entre 1970 y 1975 se empieza a poblar con vecinos de origen étnico chocholteco, zapoteco y mixe, además de mixtecos. Los vecinos mixtecos de la colonia, comparten -pese a la variedad de localidades de nacimiento al interior del estado oaxaqueño-, una conciencia de pertenencia al pueblo mixteco que se ha visto ampliada al convivir en una misma unidad territorial y sus respectivas secciones (barrios), en un ambiente urbano mestizo cuya población suele ser prejuiciosa con los originarios de Oaxaca (no se les dice oaxaqueños sino *oaxacos*, no se les llama mixtecos sino *indios*, ambos conceptos peyorativos) y en un período histórico en que encontrar trabajo en la industria resulta más bien un recuerdo de los años sesenta. La señora Leonor (68 años) rememora una temprana organización durante los primeros años de la colonia:

teníamos que hacer faena, porque cuando llegamos no teníamos calles, acá en la esquinita había una barda grandísima de piedra, de esta manzana éramos cuatro los que vivíamos aquí, los terrenos ya estaban vendidos pero no se venían, entonces mi esposo y un tío dicen ‘vamos a abrir la calle’, entre mi esposo y los cuatro que vivíamos aquí hicimos la calle, entonces entre los vecinos siempre nos apoyábamos para hacer las calles porque no teníamos ningún servicio [...] allá en mi pueblo es lo mismo, allá le llaman *tequio*, allá salen a avisar que se va a hacer una limpieza en las calles y ya toda la gente se va a hacer la limpieza también, es lo mismo (en Gissi, 2009, *op. cit.*).

El *tequio* es el trabajo colectivo que cada miembro de una comunidad mixteca debe aportar desde que cumple los dieciocho años. Representa la labor concreta, de interés común, y es la manifestación del principio de la *guesa* o *guetza*, esto es, de la ayuda mutua. Este principio (de acuerdo a lo planteado por los diversos interlocutores) es tanto un derecho como un deber, o, más bien, es un compromiso cuanto que un valor, deviniendo una norma que se continúa practicando al interior de la urbe y en la interrelación campo-ciudad, como también con quienes residen en Estados Unidos.

Los enclaves y las asociaciones étnicas

Los mixtecos se han concentrado en determinados barrios de la colonia de acuerdo a sus poblados de origen. Al estar reunidos territorialmente se tiende a generar el hábito del vínculo entre unos hogares y varios otros, construyéndose un complejo círculo de intercambios que no solamente conecta a distintas familias en el espacio sino que también liga a diversos momentos en el tiempo (por medio de la “tanda”, por ejemplo, una forma de ahorro y crédito informal que se organiza periódicamente a lo largo del año) reduciendo las incertidumbres de los gastos del “mañana”. Se trata de enclaves étnicos, esto es, aglomeraciones residenciales y laborales con una permanente heterogeneidad intra-social así como de continuos intercambios con otros espacios de la colonia y ciudad.

Portes propuso este concepto de enclaves “para subrayar la importancia de la concentración residencial en mejorar la habilidad de los propietarios de pequeñas empresas para capitalizar y beneficiarse de la estrecha relación co-étnica [...] Eventualmente, los empleados [...] se convierten en autoempleados”²⁰. El enclave implica un asentamiento humano concentrado que facilita la llegada, la obtención de vivienda, el ajuste simbólico y psicológico en el mundo urbano y ofrece inserción laboral tanto a quienes vienen llegando como a los nacidos en la ciudad.

Por su parte, la dispersión/fragmentación típicas de las megalópolis contemporáneas se subsana parcialmente a través de la organización de los inmigrantes y sus hijos en asociaciones étnicas cuyo eje es la raíz común de sus respectivos pueblos/lugares de origen -la “comunidad

megalópolis, esto es, un conjunto de áreas metropolitanas interconectadas o conurbadas.

²⁰ En: B. Valenzuela, *Economías étnicas en metrópolis multiculturales. Empresarialidad sinaloense en el sur de California* (México: Plaza & Valdés, 2007), 74.

moral” (A. Cohen, 1989, en Martínez & De la Peña)²¹. Una de las actividades re-nucleadoras es el juego tradicional de “la pelota mixteca”. José Manuel (30 años) la describe en el contexto del ámbito nacional e internacional:

como las personas se han ido de Oaxaca el juego se ha extendido [...] los domingos a las diez de la mañana, llegan productos de Oaxaca como la barbacoa, también la masita, que es un maíz quebrado con borrego, no hay un equipo definido, porque llegan unos, llegan otros, y ahí se revuelven y hacen un equipo, el que tenga tiempo de ir va y juega, aquí juegan los que están en el Distrito Federal, vienen de diferentes colonias, de Neza [Nezahualcóyotl], por el centro, son amigos del mismo pueblo que aquí se dispersan, entonces se vuelven a unir aquí otra vez, luego invitan a jugadores de Oaxaca [...], puros hombres, de catorce años para adelante, sus papás o sus abuelos lo jugaron entonces se van enseñando, por ejemplo el papá de mi primo juega a la pelota por la organización de los pueblos oaxaqueños, que tienen esa forma de reunirse para conseguir las cosas, entonces se reúnen varios y van a hablar con el gobierno, y ya les dan, y como ese juego tiene un valor cultural sí les dieron ese terreno [...] ya ahorita en Estados Unidos se juega también, en Fresno, California, en Santa Bárbara, y hasta Napa, California (en Gissi, 2009, *op. cit.*).

Ambas “comunidades”, la barrial (de vecinos; propiamente una comunidad territorial) y la asociacional (de paisanos; una comunidad translocal), son proclives a generar rutinas que disminuyen el/los riesgo/s de exclusión y otorgan “seguridad ontológica” a las personas (Giddens)²². Al mismo tiempo, en la ciudad aumenta la conciencia de la propia cultura, de la diferencia colectiva, siendo cotidianos los encuentros entre miembros de un mismo grupo étnico ya sea por motivos políticos (no partidistas), festivos o deportivos, especialmente los días domingo.

Los mixtecos y el empleo/oficio entre paisanos-vecinos

Los diversos testimonios dan cuenta de un mercado laboral estratificado y segmentado en sus diversos poblados de origen, constituidos por la élite política clerical que suele comercializar ganado y otros bienes en grandes cantidades; los comerciantes y artesanos, que representan el estrato intermedio; y la base campesina, dedicada a la producción de autosubsistencia. Estas capas sociales y oficios tienden a concentrarse en San Miguel Teotongo en torno a los comerciantes, aunque con una gran variedad de especializaciones, muchas de las cuales provienen desde los rubros de los inmigrantes y sus familias en las respectivas localidades de Oaxaca.

En la colonia se encuentra un abanico de posibilidades comerciales, que van desde lo informal a lo formal y desde las pequeñas escalas a las cantidades mayores de compra/venta. Los mixtecos trabajan tanto en el comercio ambulante, como en los tianguis²³, mercados, tiendas establecidas, talleres y empresas, además de algunos como técnicos y profesionales. Pese a la heterogeneidad socioeconómica presente, se destaca un patrón que cruza esta diversidad: la destreza en los oficios es transmitida a los más jóvenes por sus parientes durante la misma práctica del trabajo, en la forma de maestro/aprendiz. Sobre esta base tradicional, se introduce

²¹ Ver: R. Martínez & G. de La Peña, “Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara”, en: P. Yanes, V. Molina & O. González, *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad* (México: UACM & Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, 2004).

²² Ver: A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid, España: Alianza, 1990).

²³ Un tianguis es: “un grupo de puestos provisionales para vender o intercambiar mercancías de muy diversa índole, que generalmente se instala en determinado lugar un día fijo a la semana”. M. Villarreal, “Divisas intangibles en las relaciones de ahorro y endeudamiento: a manera de conclusión”, 2004, en: M. Villarreal (Coord.), *Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas* (México, CIESAS & Miguel Ángel Porrúa), 358. Corresponde a lo que en Chile se denomina como feria.

con más énfasis en Ciudad de México la monetarización y el valor de la ganancia en las interacciones cotidianas, por lo cual los empleadores mantienen, aunque generalmente sin seguros sociales, económicamente a sus empleados -familiares, sanguíneos y políticos, aunque también vecinos-, generándose lazos de patronazgo.

Es en la medida que estos pequeños empresarios crecen comercialmente que devienen en *grandes hombres* o *big men* de acuerdo a la terminología antropológica (Sahlins²⁴; Godelier²⁵), quienes logran un pequeño poder a partir de su capacidad para acumular riqueza e invertirla en más empleados y/o locales y/o tecnología. Este comerciante deviene así en un jefe cuyo nombre es reconocido en cierto sector de la colonia, pero que no tiene más influencia directa que sobre su mano de obra. Esta parcial capacidad de influir sobre los demás no se basa entonces en la coacción sino en el acuerdo entre los trabajadores y el jefe en que éste desempeña (al menos temporalmente) un papel fundamental en la reproducción de sus familiares y vecinos —es la denominada “dominación simbólica”, producto del capital simbólico del jefe, como ha señalado Bourdieu²⁶.

Estas representaciones compartidas se sustentan en los intercambios redistributivos: empleo y estabilidad económica a cambio de lealtad y prosperidad. Como vemos, entre los mixtecos de San Miguel Teotongo se encuentran actualmente al menos dos niveles económicos, dos “velocidades” (Donzelot, en Mongin, *op. cit.*) de vida urbana, no siendo pertinente la categoría de “inmovilizados” (excluidos) para gran parte de su población, aunque observándose una particular vulnerabilidad en la tercera edad, la que —debido a conflictos interpersonales al interior de las familias— no siempre es apoyada por sus familiares. Ambos estratos son permeables, siendo la formación de un oficio y la participación en sus respectivas redes un aspecto prioritario para poder ascender socio-económicamente. Estas dos capas sociales se retroalimentan día a día a través de la llegada de nuevos inmigrantes a la colonia, así como con los jóvenes (nacidos en la ciudad) que se incorporan a la vida laboral, constituyendo el nivel inferior. Algunos de ellos logran alcanzar una vida económicamente independiente (el nivel superior) al adquirir propiedades y crear sus propios negocios.

Los mapuche en Santiago: la comuna de Cerro Navia

De acuerdo a los datos de la encuesta CASEN 2006²⁷, un 6.6% de la población total chilena se identifica como perteneciente a algún pueblo indígena, siendo en total 1.060.786 personas²⁸. De éstos, un 69.4% vive en localidades urbanas y un 30.6% reside en áreas rurales. Un 27.1% reside en la Región Metropolitana, un 23.9% en la IX Región de la Araucanía y un 14.7% en la X Región de Los Lagos. Estas cifras contrastan con los datos del Censo 2002, según el cual la población indígena en Chile correspondía sólo a 692.192 personas. En ambos estudios, sin embargo, se constató que el 87% de la población indígena pertenece al pueblo mapuche. Actualmente la población mapuche es de 925.005 personas, representando el 87.2% de la población indígena total en Chile (CASEN, *op. cit.*).

La población mapuche es originaria de las regiones VIII, IX, X y XIV, en el sur del país, y se encuentra hoy día dispersa entre las diversas regiones de Chile así como entre las distintas comunas de la capital y principales ciudades de Chile. Los mapuche han migrado desde las

²⁴ Ver: M. Sahlins, “Economía tribal”, 1976, en: M. Godelier (comp.), *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama.

²⁵ Ver: M. Godelier, *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas* (Quito, Ecuador: PUC del Ecuador, 2000).

²⁶ Ver: P. Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, (Barcelona, España: Anagrama, 1994).

²⁷ Ver: CASEN, *Encuesta de caracterización socioeconómica nacional* (Santiago, Chile, MIDEPLAN, 2006).

²⁸ Actualmente existen nueve pueblos indígenas en Chile: aymarás, quechuas, collas, atacameños, diaguitas, rapanui, mapuches, kawéskar y yaganes.

áreas rurales a las urbanas desde principios del pasado siglo XX debido al empobrecimiento²⁹ del campo chileno y a la imposición del sistema de reducciones después de la denominada “Pacificación de la Araucanía”, esto es, la ocupación y expropiación de tierras por parte del Estado chileno.

La población de la comuna de Cerro Navia que declara pertenecer a algún grupo étnico, de acuerdo al Censo 2002, asciende a 9.850 personas, representando el 6.64%. De éstos, los mapuche constituyen una clara mayoría, con 9.606 personas, representando el 6.48% de la población total comunal³⁰. La siguen los aymaras, con 71 personas y los quechuas, con 50 personas.

El origen de Cerro Navia se remonta a la antigua comuna de Las Barrancas, la que se caracterizó por una estructura predial, potreros y canales de regadío al menos hasta mediados del siglo XX. Producto de la inmigración, desde mediados del siglo XX -como ha explicado Espinoza³¹- la pauta de crecimiento de Santiago se destacó por la extensión, urbanización e industrialización. De esta manera, recién en 1981 se da origen a la comuna de Cerro Navia, la que junto con Lo Prado y Pudahuel surgen a partir de la división de Las Barrancas. José Miguel, recordó al respecto que: “Barrancas se llamaba cuando recién llegamos, antes no había nada aquí, eso fue chacras, todo, no había nada de casas, lo único que nacía por ahí eran unas matas de alcachofas, estaba abandonado, empezó a llegar gente” (en Gissi)³².

De la desorganización a la organización: la proyección de la identidad mapuche

La desorganización e invisibilidad de los mapuche caracterizó a los inmigrantes (y sus hijos) residentes en Santiago hasta la década de 1980. El migrante viajaba solo: “vinimos llegando de a uno por uno los pobladores” y “en la ciudad, más amigos que parientes” señalan dos interlocutores. Los migrantes viajaban durante el siglo XX a la capital, buscaban trabajo en ella, y se instalaban en la primera comuna donde encontraran alojamiento: intentaban integrarse territorial y laboralmente al país. Vivenciaban un tránsito desde mapuche a pobladores propiamente chilenos, desde la etnia a la nación. Se mestizaban sanguíneamente, se “champurreaban”, buscando hacer difusas las fronteras, físicas y simbólicas, con el propósito de no ser víctimas de la discriminación.

Sin embargo, desde mediados de los años ochenta surge un nuevo proceso, que Curivil³³, ha denominado como “re-etnificación”, porque “nos guste o no, seguimos siendo mapuche”, “porque nosotros somos los primeros chilenos”. Reaparecen las fronteras en los politizados años ochenta. Renacen desde la capital: tiende a mermar la concepción de la historia que planteaba esta identidad urbana como ruptura con la anterior (mapuche ayer, chileno hoy) y a

²⁹ La población indígena, según la encuesta Casen 2006, sigue registrando niveles más altos de pobreza e indigencia que el resto de la población, con un 19%. Sin embargo, la brecha entre la población indígena y no indígena disminuyó durante la última década: mientras en 1996 fue de 12.6%, en 2006 fue 5.7%.

³⁰ De acuerdo a la *Actualización del Plan de Desarrollo de la Comuna de Cerro Navia 2006-2010*, un 36.14% de la población mapuche en esta comuna nació en localidades de la VIII, IX, X y XIV regiones, esto es, en el territorio histórico mapuche, siendo propiamente inmigrantes. Por tanto, más del 60% nació en Santiago.

³¹ Ver: V. Espinoza, *Para una historia de los pobres de la ciudad* (Santiago, Chile: Sur, 1988).

³² Ver: N. Gissi, “Asentamiento e identidad Mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural). Una investigación cualitativa en la Comuna de Cerro Navia”, *Tesis de Magister en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente*, Santiago, P. Universidad Católica de Chile, 2001.

³³ Ver: R. Curivil, “Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos: un estudio de caso, Tesis presentada para optar al grado de Magister en Ciencias Sociales, Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 1994.

fortalecerse una concepción que plantea la continuidad identitaria (mapuche ayer, hoy y mañana).

Este giro se desencadenó en gran parte como reacción al Decreto Ley 2.568 dictado por el gobierno de A. Pinochet en 1978, el que ordenaba la división de las comunidades -entregando títulos individuales de dominio y terminando con la propiedad colectiva de la tierra- y suprimía la existencia de indígenas, declarando a toda la población como ciudadanos chilenos sin distinciones étnicas. Tal reacción devino poco a poco en un movimiento social que ha significado la creación de más de 130 asociaciones mapuche, las que han realizado un conjunto de demandas tanto económicas, como étnico-culturales y políticas. Hoy en día, entonces, no es extraño encontrarse en Santiago con experiencias como la que describe Huaiquilaf en *La Nación*: “Todos bailan alrededor del *rewe* [tronco ceremonial escalonado]. Tomados de las manos, niños, jóvenes, adultos y ancianos, forman rondas que se desplazan alrededor del *rewe* al ritmo de la música que brota del *kultrun*, *pifilkas* y *trutrucas* [instrumentos musicales mapuche]”³⁴.

Se trata de la celebración del *Wuñol Txipantu* o Año Nuevo Mapuche en la comuna de La Pintana. De igual manera se ha hecho en La Florida, Pudahuel, Cerro Navia (Parque Mapuche³⁵) y otras comunas periféricas del Gran Santiago desde hace ya más de veinte años³⁶.

También se celebra periódicamente el *palin* o juego de la chueca. Ambas actividades son “hechos sociales totales” (Mauss)³⁷: al mismo tiempo que acciones religiosas y de encuentro social/económico/deportivo/lúdico, tienen un cariz etno-político. La invitación al *palin* recientemente celebrado (25 de diciembre de 2009) en Cerro Navia, que fue publicada en la página web de la organización Meli Wixan Mapu, termina con el siguiente llamado: “...y lo más importante, se desarrollará un Xawün [encuentro, punto de convergencia] mapuche donde analizaremos la situación actual de nuestro Pueblo, proyección y acciones a seguir”³⁸.

La realización de los ancestrales ritos en las ciudades constituye una instancia significativa con la que enfrentar los riesgos del aislamiento y la exclusión. Especialmente los *nguillatun* (rogativa a Chao Ngenechen, esto es, a Dios) han desempeñado un relevante papel en la revitalización mapuche. Como afirma Ana: “El pueblo mapuche se ha levantado porque empezaron a hacer *nguillatun* aquí, ya eso es una ganancia, yo no había escuchado, hace poco que están haciendo *nguillatun* aquí [...] donde se hace el *nguillatun* tiene que ser sagrado, no se puede pisotear esa tierra, no se siembra, eso se cierra no más” (en Gissi, *op. cit.*).

Esta organización y proyección de la etnicidad mapuche, ha implicado que -tal como los mixtecos en México- también han tendido a reunirse en ciertas comunas y barrios. La existencia de un flujo de migrantes con metas y problemas semejantes, ha permitido que en el ámbito urbano se trate de recrear un grupo socio-territorial de referencia, que a su vez deviene la base para la inserción en el todo urbano. En estos espacios compartidos se re-encuentran las

³⁴ M. Huaiquilaf, “El año nuevo mapuche en Santiago”, *La Nación*, 23 de junio. Disponible en: http://www.lanacion.cl/prontus_noticias_v2/site/artic/20080622/pags/20080622173123.html

³⁵ El Parque Ceremonial Mapuche fue inaugurado el 26 de abril del año 2008 con el aporte del Gobierno Regional Metropolitano de Santiago. Está conformada por un *nguillatue* (recinto donde se lleva a cabo el *nguillatun*), un *paliwe* (lugar donde se juega el *palin*) y una *ruka* (casa) multiuso. El diseño de la casa fue hecho de acuerdo a la cosmovisión mapuche. El parque está constituido por 2.1 hectáreas.

³⁶ Las municipalidades de La Pintana, Peñalolén y Pudahuel, además de Cerro Navia, cuentan con oficinas de asuntos indígenas, cuyo propósito es generar programas de apoyo económico y cultural a la población indígena residente.

³⁷ Ver: M. Mauss, “El ensayo sobre el don”, en: *Sociología y Antropología*, (Madrid, España: Tecnos, 1925).

³⁸ Meli Wixan Mapu 2009 “Xawun-Palin: 25 de diciembre, Santiago”. Disponible en: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article1717>

distintas generaciones, mujeres y hombres, católicos y evangélicos para re-comenzar. Cordilleranos con cordilleranos, cholcholinos con cholcholinos, las identidades territoriales del sur se reproducen cotidianamente en la capital.

Los mapuche y el empleo/oficio en el “espacio para trabajar”

Los mapuche en Santiago han encontrado un nicho laboral fundamentalmente en la construcción (obreros), los talleres (mecánicos, carpintería, etc.), la panificación, el comercio y el empleo doméstico -en estos dos últimos las mujeres-, además de quienes realizan estudios técnicos y/o profesionales³⁹ (Montecino *et al.*)⁴⁰. Las redes sociales devienen aquí capital social: quienes han vivido más tiempo en Santiago les consiguen empleo en su oficio a quienes vienen recién llegando desde el sur, o bien a los hijos nacidos en la capital. Se forman así relaciones de patronazgo entre los más viejos y los más jóvenes.

Este último punto es recurrente también en las experiencias de los mixtecos en Ciudad de México. Sin embargo, aquí se destaca un aspecto en que las vivencias de uno y otro pueblo son diferentes: entre los mapuche no se encuentra (no lo observé en Cerro Navia y desconozco algún texto que haga alusión al respecto) propiamente un enclave étnico, esto es, aglomeraciones residenciales y laborales en determinados barrios, sino que se generan nuevas segregaciones en el espacio público del trabajo, en espacios jerarquizados y dominados por no mapuche, como en las obras de construcción, en las fábricas panificadoras, etc.

De este modo, en los mapuche hay una mayor diferenciación entre el “espacio para vivir” y el “espacio para trabajar” (Lefebvre, 1970)⁴¹, separando en la vida cotidiana el “valor de uso” de la casa y el “valor de cambio” de los ámbitos laborales, rigidizándose así la frontera entre el espacio privado del hogar y el espacio público de la calle/mercado. Robles⁴² categoriza estos distintos espacios y sus prácticas como el “mundo de la individualización” (el del trabajo), al que caracteriza como jerárquico e instrumental, y que implica el riesgo de la atomización. En cambio, al espacio que aquí he denominado -siguiendo a Lefebvre (*op. cit.*)- como “espacio para vivir”, Robles lo denomina como “mundo de la individuación”, al que caracteriza como heterárquico (esto es, carente de una forma piramidal) y compuesto de interacciones de convivencia, las que constituyen la antítesis de la acción instrumental del mundo laboral. Este ámbito barrial “condiciona la identidad [...] se trata de sistemas funcionales alternativos nacidos en la exclusión” (*op. cit.*: 158).

Este trabajar como individuo (tendiendo a la individualización) y no como grupo doméstico, suele distanciar a los hombres mapuche de la revitalización cotidiana de la etnia, pertenencia que permanece más oculta que entre las mujeres, quienes, al estar más ligadas a espacios privados, se encargan de poner en práctica las características más propias de la cultura mapuche, como son hablar en *mapudungun*⁴³ y preparar comidas mapuche. Esto no ocurre entre los mixtecos, quienes, al estar más vinculados a actividades comerciales, suelen realizar sus trabajos en forma familiar, viéndose favorecidos por los enclaves “en mejorar la habilidad de

³⁹ Al respecto, el poeta mapuche D. Aniñir escribe: “Somos mapuche de hormigón/debajo del asfalto duerme nuestra madre/explotada por un cabrón/Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitre cantor/nacimos en panaderías para que nos coma la maldición/Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y/ambulantes/somos de los que quedamos en pocas partes/El mercado de la mano de obra/obra nuestras vidas/y nos cobra...”. D. Aniñir, *Mapurbe. Venganza a raíz* (Santiago, Chile: Pehuén, 2009), 75.

⁴⁰ Ver: S. Montecino, L. Rebolledo, & A. Wilson, *Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres mapuche rurales y urbanas* (Santiago, Chile: Universidad de Chile & SERNAM, 1993).

⁴¹ Ver: H. Lefebvre, *De lo rural a lo urbano* (Barcelona, España: Península, 1970).

⁴² Ver: F. Robles, *Los ecos de la vergüenza. Pasado y presente de la exclusión social en Chile* (inédito, 2009).

⁴³ *Mapudungun* es la lengua mapuche. *Mapu*: tierra; *dungun*: habla, el habla de la tierra.

los propietarios de pequeñas empresas para capitalizar y beneficiarse de la estrecha relación co-étnica” (Portes, en Valenzuela, *op. cit.*). Así, los mixtecos logran externalidades positivas de la aglomeración vecinal, ventaja de la que no se benefician usualmente -o al menos en un grado bastante menor- los mapuche urbanos.

Conclusión

Al verse “empujados” a abandonar sus tradicionales hábitat rurales debido a la escasez y erosión de las tierras campesinas, tanto los mixtecos como los mapuche han debido -al menos desde mediados del siglo XX- enfrentarse al desafío de entrar a las metrópolis, de insertarse en las sociedades urbanas, buscando acceder a una mejor vida, a una “vida nueva”. Al emprender tal movimiento (y contando con un bajo nivel de educación formal) han coincidido en al menos dos acciones: en primer lugar, ambos pueblos han seguido organizados a través de asociaciones étnicas cuyo eje es la raíz común de sus respectivas comunidades/poblados o comunas de origen.

De esta manera, han “tejido” en las ciudades una continuidad cultural multi-situada basada en la “ciudadanía étnica” e identidad residencial de cada localidad sureña (en ambos casos han migrado desde el sur hacia la capital, en el centro del país). Estas asociaciones tienen como objetivo re-unirse, re-vitalizar la cultura propia y concordar demandas (económicas, étnicas y políticas) hacia los organismos públicos locales, regionales y/o nacionales. En el caso mixteco, entre sus propósitos está también el colaborar con el desarrollo local de sus respectivos “rumbos” oaxaqueños (mejorar la escuela, la iglesia, la plaza, etc.), propósito que muchas veces logran gracias a las remesas que les envían sus parientes desde Estados Unidos.

En segundo lugar, mixtecos y mapuche tienden a concentrarse en determinadas comunas y barrios de la capital. El re-unirse territorialmente de acuerdo a sus adscripciones étnicas facilita estas formas de cooperación, cuya “domesticidad” (cercanía física y sentido de lugar) suele vincular varias familias, conectando a distintos hogares gracias al principio de la reciprocidad. La dedicación preferente de los mixtecos a labores comerciales cerca de sus viviendas genera propiamente “enclaves étnicos”, en cambio para el caso mapuche -quienes acostumbran trabajar fuera del barrio y de la comuna- sería más apropiado referirse solamente a concentraciones residenciales. En fin, se observa entre los mixtecos una mayor combinación entre los criterios de mercado y las estrategias de sobrevivencia, que por lo general se sostienen en relaciones de confianza entre paisanos a través de prácticas de reciprocidad y redistribución al interior del barrio.