

**La politización de la etnicidad en la posdictadura chilena:
Estado, activismo mapuche e institucionalidad en crisis**

Zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie am Fachbereich
Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin

Vorgelegt von
Damián José Gálvez González

Berlin 2022

Erstgutachterin: Prof. Dr. Stephanie Schütze

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Ingrid Kummels

Tag der Disputation: 26.04.2022

Selbständigkeitserklärung: Hiermit wird bestätigt, dass die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt sowie Zitate und gedankliche Übernahmen kenntlich gemacht wurden.

Resumen

En los últimos treinta años, diferentes organizaciones del movimiento mapuche se han posicionado como actores sociales relevantes en el escenario político chileno. Desde las vías institucionales, como los municipios o gobiernos locales indígenas, pasando por sectores que se piensan en resistencia contra las agresiones del modelo capitalista, hasta grupos que plantean demandas e implementan acciones en la arena del derecho internacional. Con todo, esta gran heterogeneidad de expresiones de organización etnopolíticas desvela un paisaje de posiciones en un contexto de neoliberalismo, reformas multiculturales y crisis de legitimidad.

El objetivo principal de esta investigación es analizar la dinámica política institucional del movimiento mapuche durante la posdictadura chilena, colocando énfasis en el proceso constituyente y las revueltas que comenzaron en octubre de 2019. A partir de la formación de un gobierno local con alcalde mapuche en la comuna de Tirúa, zona habitada mayoritariamente por comunidades lafkenche, el trabajo examina los discursos, acciones y estrategias de tres organizaciones indígenas que han ocupado las vías institucionales del sistema político nacional para articular demandas de reconocimiento, territorio y autonomía. Ellas son: la Identidad Territorial Lafkenche, el Partido Político Wallmapuwen y la Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche.

La tesis rastrea la política mapuche contemporánea por medio de diversos proyectos en torno a las conflictivas relaciones que se han construido con el Estado chileno. El estudio desea igualmente poner en evidencia que los municipios son campos de múltiples disputas, donde intervienen distintos liderazgos y perspectivas sobre la política, y donde las identidades étnicas desempeñan un papel cada vez más relevante. Asimismo, el caso de Tirúa demuestra que los municipios se han convertido en instancias claves de poder local, y quizás más relevante aún, que la reemergencia de la etnicidad está representada en la actualidad por diferentes expresiones y rutas de formación, dentro y fuera de las estructuras e instituciones del Estado, pero cuyo denominador común es la pregunta sobre cómo hacer realidad el derecho a la autodeterminación del pueblo mapuche.

Índice

Resumen.....	3
Agradecimientos.....	9
1. Introducción.....	11
1.1. Dimensión temporal.....	16
1.2. Estructura de los capítulos.....	20
2. Estrategia metodológica.....	22
2.1. Trabajo de archivo.....	22
2.2. Trabajo de campo.....	24
3. Conceptos básicos y aproximación teórica.....	27
3.1. Política, etnicidad y nación	27
3.2. Sobre el concepto de cultura.....	33
3.3. Reconocimiento y multiculturalismo	36
Capítulo I	
Procesos políticos e identidades étnicas en el sur de Chile.....	41
1. Notas sobre Tirúa: un nido a las orillas del mar.....	46
1.1. Población y demografía.....	56
1.2. Economía y relaciones productivas.....	63
1.3. Lengua y religiosidad.....	67
1.4. Organización social y política.....	70
2. Contexto histórico del conflicto Estado chileno-Pueblo mapuche.....	79
2.1. Los discursos sobre los mapuche en los inicios de la República.....	82
2.2. Situación colonial y ocupación militar.....	88

2.3. El periodo de las reducciones.....	94
2.4. Las primeras organizaciones políticas.....	98
3. La dictadura cívico-militar de 1973	102
3.1. Pueblo mapuche y golpe de Estado.....	103
3.2. Los efectos de la contrarreforma agraria.....	106
3.3. La política mapuche en la década de 1980.....	109

Capítulo II

La política de reconocimiento indígena en el Chile reciente.....

1. Política multicultural y política neoliberal.....	116
2. La política de reconocimiento en el caso mapuche.....	124
3. El neoindigenismo durante la transición a la democracia.....	128
3.1. Acuerdo de Nueva Imperial y Ley Indígena.....	129
3.2. El gobierno de Frei.....	133
3.3. Ricardo Lagos y los límites del “nuevo trato”	136
3.4. Los gobiernos de Michelle Bachelet.....	140
3.5. La política indígena en los gobiernos de Piñera.....	145

Capítulo III

Etnicidad y nación en el activismo mapuche contemporáneo.....

1. La acción colectiva del pueblo mapuche en tiempos de politización.....	155
2. El campo del etnonacionalismo mapuche.....	159
3. Los discursos políticos de los mapuche en la posdictadura chilena.....	166
3.1. Representación y poder electoral.....	171
3.2. Descolonización y resistencia indígena.....	178

Capítulo IV

Gobiernos locales, partidos políticos e identidades territoriales..... 189

1. El Partido Político Mapuche Wallmapuwen.....	192
1.1. La construcción de un partido político étnico en Chile.....	196
1.2. El retorno al País-Mapuche.....	202
1.3. El problema de la representación.....	209
2. El poder local municipal: el caso de la AMCAM.....	215
2.1. Alcaldes y municipios mapuche.....	219
2.2. El poder comunal de la AMCAM.....	224
2.3. Paisaje de posiciones.....	227
3. Identidad Territorial Lafkenche.....	229
3.1. Derechos territoriales y defensa del borde costero.....	235
3.2. Filosofía del liderazgo indígena.....	239
3.3. Congresos de la ITL: hacia un Estado Plurinacional.....	244

Capítulo V

Poder mapuche y nueva Constitución: asedios de la vía política indígena.. 251

1. El movimiento mapuche ante la revuelta y el proceso constituyente.....	254
2. Propuestas de los(as) convencionales constituyentes mapuche.....	262
3. Plurinacionalidad e interculturalidad: temas de la política mapuche actual.....	273

Reflexiones finales..... 281

Referencias bibliográficas..... 287

Listado de figuras..... 323

Acrónimos.....	324
Anexos.....	325
Abstract.....	329
Zusammenfassung.....	330

Agradecimientos

Expreso mi gratitud a todas las personas e instituciones que hicieron posible la realización de esta investigación.

Agradezco, en primer lugar, a Stephanie Schütze, por su orientación y apoyo incondicional. A Ingrid Kummels, por su compañía y permanente generosidad. Al Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin, por su hospitalidad y confianza plena. A los/as evaluadores/as de esta tesis, por su tiempo e interés.

Deseo agradecer la ayuda de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), y del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), a través de su Programa Becas de Doctorado con Acuerdo Bilateral en el Extranjero, “Becas Chile”, porque me permitieron realizar este trabajo en las mejores condiciones.

De igual manera, no puedo dejar de reconocer al equipo del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (ANID/FONDAP/15110006) por el apoyo brindado en diferentes momentos, especialmente a Claudio Espinoza, Francisca de la Maza y Natalia Caniguan.

Vaya mi reconocimiento a Claudio Lomnitz, quien me recibió en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Columbia, Estados Unidos, para realizar una estancia de investigación.

Agradezco a Elizabeth Gallón Droste, por el amor y el compañerismo de todos los días. A mi madre, a mis hermanos/as y a mis sobrinos/as que desde Chile y Argentina me han sostenido con palabras de aliento en estos tiempos tan extraños de pandemia y confinamiento.

Finalmente, quiero expresar un reconocimiento especial a los habitantes de la comuna de Tirúa que me ayudaron a conocer un poco mejor la historia del pueblo mapuche y sus relaciones con el Estado y la sociedad chilena. En ese sentido, quiero agradecer a Iván Carilao, Evangelina Faundes, Cristian Rodríguez, Plácido Marihuén, Pablo Marimán, Javier Marihuén, Cristina Ñancuqueo, Sergio Carrillo y Yuri Daber.

El diálogo entre los pueblos es el único camino que tenemos para solucionar nuestros conflictos históricos.

Elisa Loncon Antileo

*Último discurso de la presidenta de la
Convención Constitucional.*

Introducción

Esta tesis es una investigación desarrollada para optar al grado de doctor en Antropología Social y Cultural por el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin. Los antecedentes teóricos que expongo a continuación fueron construidos a partir de una detallada revisión bibliográfica acerca de la política de reconocimiento, el pueblo mapuche¹ y las relaciones interétnicas en el centro sur de Chile.

El levantamiento y posterior análisis de estas referencias fue completado con información etnográfica que resultó de dos salidas a campo en la comuna de Tirúa, provincia de Arauco. La primera fue realizada entre marzo y mayo del año 2019, con una duración de tres meses, mientras que la segunda se llevó a cabo en marzo de 2020. El diálogo de ambas estrategias, una proveniente del trabajo de archivo y otra propia de la investigación etnográfica, resultó de gran utilidad para analizar la relación que existe entre política e identidad en las luchas por el reconocimiento del pueblo mapuche, pues en esa articulación, entre cultura y poder, se han recreado y reproducido las condiciones de posibilidad para el ejercicio de una ciudadanía diferenciada².

El objetivo principal de mi investigación fue examinar la dinámica política institucional del movimiento mapuche durante la posdictadura chilena, colocando especial énfasis en el proceso constituyente y las revueltas que comenzaron en octubre de 2019. En virtud de la formación de un gobierno local con alcalde mapuche en la comuna de Tirúa, el trabajo propuso abordar los discursos, acciones y estrategias de tres organizaciones indígenas que han ocupado las vías institucionales del sistema político nacional para articular demandas de reconocimiento, territorio y autonomía. Ellas son: la Identidad Territorial Lafkenche (ITL), el Partido Político Wallmapuwen y la Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche (AMCAM).

¹ De acuerdo con otras investigaciones relacionadas al tema, presento aquí la palabra “mapuche” en singular (“gente de la tierra” en el mapudungún original), porque el vocablo *che* (gente) ya denota el plural del termino.

² Álvaro Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas* (Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina, 2004).

La tesis sondea la política mapuche por medio de diversos proyectos y posicionamientos en torno a las conflictivas relaciones que se han construido con el Estado y la sociedad chilena en general. Bajo esta premisa, la investigación sigue una perspectiva de la antropología social que señala que la sociedad mapuche históricamente se ha tenido que relacionar con el Estado y su aparato burocrático, ya sea tomando cierta participación en la toma de decisiones a nivel local, o bien, como poblaciones explotadas económicamente y discriminadas culturalmente por las estructuras del poder³.

Tomando en consideración las nuevas condiciones de desposesión territorial y acumulación de capital en América Latina, observamos un proceso cada vez más persistente hacia el reconocimiento de las diferencias culturales de los pueblos originarios como un medio que garantice la plena realización de derechos colectivos en un horizonte igualitario⁴. A partir del caso del pueblo mapuche, vemos que la pertenencia a una determinada “cultura minoritaria” puede usarse para movilizar colectivamente la resistencia política de un grupo humano⁵. En ese sentido, también «cobra fuerza la idea de que la politización de la identidad étnica es un claro ejemplo de las nuevas formas de ejercicio de ciudadanía surgidas durante las últimas dos décadas»⁶.

¿Cómo interpretar la política mapuche en un contexto de crisis institucional?, ¿cuáles han sido las estrategias de articulación desplegadas por el movimiento indígena?, ¿cuáles son las razones que explican el surgimiento y la desaparición del partido político mapuche Wallmapuwen?, ¿cómo se expresa la participación política mapuche en la arena institucional?, ¿qué ha significado su presencia en determinados espacios de poder local? Estas y otras preguntas conforman un cuerpo temático de la mayor trascendencia en la cual se inscribe la presente tesis.

³ Rolf Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2018); Claudio Espinoza, “Representación política mapuche en los municipios. Regidores: 1941-1971”, *Revista Divergencia* 17(10) (2021): 58-80.

⁴ Héctor Alimonda, “La colonialidad de la Naturaleza. Una aproximación a Ecología Política Latinoamericana”, en *La naturaleza colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*, 21-61 (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2011).

⁵ Nancy Fraser & Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

⁶ Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina...*, 89.

La vida política de los mapuche en el sistema institucional chileno tiene una historia larga y compleja. La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, formada en 1910, fue la primera organización política del pueblo mapuche que surgió durante el proceso de reducción, radicación y entrega de Títulos de Merced, entre los años 1884 y 1929⁷. Esta colectividad, liderada por Manuel Manquilef y Francisco Melivilu, buscó la defensa del territorio y el reconocimiento de la cultura haciendo uso de los canales institucionales del Estado. De allí en adelante, surgieron numerosas organizaciones étnicas que siguieron actuando en el campo político institucional haciendo uso de plataformas electorales y construyendo alianzas con partidos políticos tradicionales, como la Corporación Araucana (1938-1968) liderada por Venancio Coñuepan o la Federación Araucana (1922-1948) con la figura conocida de Manuel Aburto Panguilef⁸.

En virtud de este hecho, numerosas investigaciones antropológicas en Chile han llamado la atención respecto a las expresiones de la “vía política indígena”, es decir, el proceso mediante el cual organizaciones y agrupaciones étnicas disputan y negocian espacios de poder al Estado sin salirse de la institucionalidad⁹. De acuerdo con Cristhian Martínez y otros(as) autores(as), estas experiencias son diversas en América Latina (Ecuador, Bolivia, México) y plantean varios desafíos dependiendo de las circunstancias de cada caso: «la elaboración de alianzas con otros actores no indígenas a nivel social y político. La conformación de instancias de representación política más allá de las propias comunidades. La negociación de espacios institucionales de participación, incluyendo diversas formas de competencia electoral. La capacidad de coordinar los distintos actores del territorio para negociar y/o hacer frente a los proyectos de intervención»¹⁰.

⁷ Según los datos oficiales, de 9 millones y medio de hectáreas –comprendidas entre el Biobío y el Llanquihue– solo el 5,5% quedó como propiedad indígena. Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, *¡Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006).

⁸ Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)* (Santiago de Chile: Centros Estudios de la Mujer, 1989).

⁹ Claudio Espinoza, “Procesos etnopolíticos en la transición a la democracia chilena”, *Cuadernos de Antropología Social* 45 (2017): 21-36.

¹⁰ Christian Martínez, Patricia Rodríguez y Miguel Leone Jouaunny, “La vía política indígena: agencia y nuevas formas de politización en América Latina”, *Polis. Revista Latinoamericana* 52 (2019): 5-9.

El Estado chileno se ha negado a reconocer y garantizar los derechos fundamentales del pueblo mapuche. He ahí, entonces, la primera paradoja, porque el poder estatal es percibido como el principal responsable de los conflictos que se viven en los territorios, y, al mismo tiempo, el Estado tiene la obligación de crear las condiciones institucionales para que estos problemas se puedan resolver¹¹. No se trata solo de referirse al campo político institucional, porque hay muchas expresiones de movilización. Pero lo que no se puede es evitarlo y, ciertamente, hacer de la política indígena una actividad sin contradicciones ni líneas de tensión.

En ese sentido, es imperativo situar el despliegue de las raíces del movimiento mapuche en un contexto de subordinación estructural con el Estado y la sociedad chilena. Tres hechos de relevancia prueban que los mapuche se han organizado políticamente para defender su territorio, cultura e identidad. En primer lugar, la ocupación militar de La Araucanía y el periodo de las reducciones, ocurrido entre 1884 y 1939, un momento político que cambió por completo la organización social y territorial del pueblo mapuche¹². En segundo lugar, el golpe de Estado de 1973 y la “contrarrevolución fascista” que significó el sometimiento generalizado de la población y la instauración del orden económico neoliberal de los *Chicago Boys*¹³. Finalmente, en la década de 1990, durante la transición a la democracia, la expansión de las empresas forestales en un momento de globalización económica y conflictos ambientales asociados a un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de los recursos naturales.

El proceso político y las tres organizaciones mapuche que analizamos en la presente investigación se suceden a largo de los años 1999, 2006 y 2013. La ITL, Wallmapuwen y la AMCAM son grupos políticos mapuche que se inclinan por usar las vías institucionales del sistema político nacional para proteger los derechos colectivos de los pueblos originarios. Esta perspectiva se encuentra bastante delimitada en el ya citado texto de Christian Martínez y otros(as): «las

¹¹ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*

¹² Jorge Pinto Rodríguez, *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a exclusión* (Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas y Museos, 2003).

¹³ Paula Valderrama, “Contrarrevolución fascista y democracia neoliberal. El golpe y la transición en Chile desde una perspectiva polanyiana”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 11 (2013): 13-36.

organizaciones indígenas han utilizado un amplio abanico de repertorios, lo que incluye su participación en distintas instancias estatales, su incorporación a procesos electorales o diversas formas de autonomía según sea el caso»¹⁴.

Explico las justificaciones que motivaron a una parte del movimiento mapuche a crear un partido político que, entre otras cosas, reclamaba una modificación al interior del Estado que permitiese dar lugar a una región autónoma con la capacidad de autogobernarse (“País Mapuche”). Además, propuse comparar la experiencia de Wallmapuwen a luz del trabajo organizativo que ha venido realizando la AMCAM desde su fundación en el año 2013, poniendo particular atención en sus prácticas, discursos y posicionamientos para participar e incidir en el debate acerca de la situación de los pueblos indígenas y el momento constituyente en Chile. Finalmente, a través de la Identidad Territorial Lafkenche y el liderazgo de don Adolfo Millabur, destacado dirigente y actual Convencional Constituyente, veremos los puntos de contacto entre la temática del territorio, la identidad y la cultura.

En este trabajo vemos que la cultura política del pueblo mapuche ha estado siempre en tensión con la institucionalidad del Estado. No obstante sus matices, la construcción de proyectos colectivos entre los pueblos originarios también ha significado el aprendizaje de comportamientos, valoraciones y prácticas del sistema político dominante¹⁵. Conjuntamente, se observa una conexión compleja entre identidad étnica y espacios de representación política, como el municipio, que «constituye una fuente gravitante de poder local [...]. Es en este escenario donde sectores de la sociedad mapuche optan por tratar de capturar esa cuota de poder, la red municipal, y hacerla suya para potenciarla como pueblo»¹⁶.

Para analizar estas formas asociativas, apunté a describir, comprar y analizar tres organizaciones etnopolíticas que han disputado el poder institucional. La participación indígena en el Estado ha ido en aumento en los últimos años, a pesar del contexto de racismo y discriminación con respecto a los pueblos indígenas en

¹⁴ Martínez et. al., *La vía política indígena...*

¹⁵ Natividad Gutiérrez y Damián Gálvez, “La cultura política en el pueblo mapuche: el caso Wallmapuwen”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 231 (2017): 137-166.

¹⁶ Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara, “Algunas transformaciones de la política mapuche en la década del noventa”, *Anales de la Universidad de Chile* 13 (2001): 3 y 4.

general¹⁷. Es más, muchos(as) investigadores(as) han propuesto incluso que debiera hablarse de estrategias o políticas del movimiento mapuche en al menos dos direcciones: la “vía institucional” y “vía rupturista”¹⁸. Cada opción estaría emparentada a modos específicos de pensar y practicar la política, dentro y fuera de la institucionalidad, ya sea desde la propuesta de autonomía regional señalada por el Partido Wallmapuwen, pasando por la creación de un Estado Plurinacional propuesto por la AMCAM, hasta el proyecto más radical de autonomía y recuperación territorial planteado por la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM).

A modo de hipótesis, propongo una ruta de interpretación para abordar la política mapuche institucional durante el Chile posdictatorial. Sostengo que esta orientación del movimiento mapuche, con antecedentes históricos identificables en las primeras décadas del siglo XX¹⁹, ha ido tomando formas diversas, transformando tanto sus herramientas de lucha como sus discursos y estrategias de acción política. Igualmente, la politización de la etnicidad y los procesos de movilización indígena en el sur de Chile pueden contribuir no solo a la (re)construcción identitaria y la producción de nuevas estrategias política y culturales, sino también a pensar potenciales formas de descolonización²⁰.

1.1. Dimensión temporal

En las últimas tres décadas, la sociedad chilena ha experimentado importantes cambios culturales y varias transformaciones en su sistema institucional luego de diecisiete años de violencia y represión estatal (1973-1990). Los pueblos indígenas no estuvieron al margen de aquel proceso democratizador. En un contexto de transición política, la Concertación (coalición de partidos que gobernó entre 1990 y 2010), presentó una propuesta programática con el objeto de marcar una diferencia

¹⁷ Luis Campos, Claudio Espinoza y Francisca de la Maza, “De la exclusión a la institucionalidad. Tres formas de expresiones mapuche en Santiago de Chile”, *Andamios* 15(36) (2018): 93-112.

¹⁸ Fernando Pairican, *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2014).

¹⁹ Foerster y Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches...*

²⁰ Víctor Tricot, “Movimiento mapuche: recuperando territorio político convencional”, *Izquierdas* 39 (2018): 252-272.

en relación a la agenda impuesta por el gobierno militar de Pinochet, la cual no solo pauperizó las condiciones socioeconómicas del pueblo mapuche en particular, sino que además negó la existencia legal de los pueblos originarios en general²¹.

La propuesta gubernamental de aquel entonces estuvo sujeta a una serie de consideraciones propias del momento que pasaba el país, y tuvo como punto de partida la firma del Acuerdo de Nueva Imperial, en 1989, cita en que diferentes fuerzas políticas diseñaron un nuevo marco institucional para abordar la denominada “cuestión étnica” en el Chile de la posdictadura. Cuatro fueron los pilares que le dieron conformaron dicho acuerdo: la recuperación de tierras, el reconocimiento de derechos colectivos a través de avances constitucionales, la ratificación del Convenio 169 de la OIT (c169) y, la creación de una nueva institucionalidad pública para los asuntos indígenas²².

Sin embargo, y a pesar de las diferentes instancias de acercamiento propiciadas por la Concertación (como la promulgación de la Ley 19.253, la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), la realización de los llamados Diálogos Comunales, la formación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, la entrada en vigencia del c169 o la aprobación de la Ley Lafkenche), retornada la democracia en Chile la cuestión étnica ha sido tratada casi exclusivamente como un problema de “minorías culturales”, o de “pobreza rural”, impidiendo hasta la fecha un cambio sustancial en la política indígena²³.

Han transcurrido treinta años desde que finalizó la dictadura cívico-militar. Sus heridas perduran en el presente, reconfigurando la cultura y la política de nuestros días. Las jornadas de acontecimientos turbulentos, de agitaciones y revueltas, que comenzaron a extenderse con particular intensidad desde octubre de 2019, forzaron una inédita respuesta de los partidos políticos tradicionales para encontrar

²¹ Florencia Mallón, *La sangre del Copihue: la comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906-2001* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2004).

²² Pablo Marimán y José Aylwin, “Las identidades territoriales mapuche y el Estado Chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización”, en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, editado por Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, 111-151 (México D.F.: Ciesas / Flacso-Ecuador-Guatemala, 2010).

²³ Jorge Iván Vergara, Hans Gundermann y Rolf Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura. Estudios sobre pueblos indígenas en Chile* (San Pedro de Atacama: Quillqa, 2013).

una salida institucional a las masivas protestas sociales que se vivían en el país. Finalmente, el cambio constitucional fue la opción adoptada.

La noche del 18 de octubre de 2019 Chile estalló en pedazos. El estado de excepción constitucional decretado por el gobierno de Sebastián Piñera fue el intento de sofocar por medio del uso de la fuerza la posibilidad de imaginar políticamente un futuro distinto. El pueblo no claudicó manifestándose en contra del toque de queda impuesto por el poder ejecutivo. Expuso, fuerte y claro, que los militares tenían que regresar a sus cuarteles, que había una memoria histórica asociada a la dictadura y, quizás más relevante aún, que estábamos ante un momento político extraordinario para transformar las bases institucionales de nuestro país a través de una nueva Constitución. Es difícil saber cómo será recordado este tiempo inquieto y turbulento. Es pronto para saberlo. Probablemente con alegría, porque nos enseñó a desconfiar del *statu quo* en formas diversas. Con estupefacción, claro está, por las graves violaciones a los derechos humanos causadas por agentes del Estado durante la revuelta. Con la confianza, intuimos, de haber abrazado, por un momento, la sensibilidad del pueblo²⁴.

Las protestas de octubre estuvieron acompañadas de muchas imágenes que reprodujeron en clave visual una poderosa narrativa del malestar. Entre los símbolos más importantes que se desplegaron en el espacio público, cabría destacar la bandera mapuche o *Wenüfoye*²⁵ que enarbolaron miles de ciudadanos –con y sin pertenencia étnica– para denunciar el despojo y la falta de reconocimiento de la sociedad chilena con los pueblos originarios. Así, lo que comenzó como un altercado por el alza de 30 pesos del Metro de Santiago, se convirtió en una profunda reflexión sobre la historia de Chile.

Con todo, la bandera mapuche representó una narrativa popular contra la exclusión. Una irrupción política y simbólica ante dicho problema histórico que permitió amplificar temporalmente las desigualdades de clase, las violencias de género y las graves dificultades de cohesión social ocurridas durante la formación

²⁴ Damián Gálvez, “Octubre”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, número especial (2020): 225-228.

²⁵ La bandera mapuche o *Wenufoye* (canelo del cielo) apareció por primera vez en octubre de 1992 a través de la organización mapuche *Aukin Wallmapu Ngulam* o Consejo de Todas las Tierras.

del Estado chileno. Es por eso que en las calles de Santiago, cubiertas de tinta y aerosol, de rabia e indignación, se pudo leer: “No son 30 pesos, son 500 años”²⁶.

Los resultados del plebiscito del 25 de octubre de 2020, en los que la alternativa Apruebo resultó vencedora por una mayoría muy amplia (80%), ha llevado a Chile a proponer nuevas formas para el ejercicio del poder político, tanto el que se practica en las instituciones del Estado como el que se cultiva en la sociedad y en la soberanía popular²⁷. Esta dinámica observada con interés demuestra que una parte del movimiento mapuche sigue canalizando sus demandas históricas referidas al reconocimiento de derechos colectivos a través de las herramientas institucionales del poder estatal. Parafraseando al destacado historiador chileno, Jorge Pinto: «luchan con las armas del enemigo»²⁸.

Mediante la vías institucionales se abrió la posibilidad real de obtener algunos representantes en el órgano encargado de escribir un nuevo texto constitucional. Con alcances y resultados disímiles, las tres organizaciones del pueblo mapuche que aquí examinamos –ITL, Wallmapuwen y AMCAM– decidieron intervenir en este momento político inédito del país, a diferencia de otros sectores del movimiento mapuche que se restaron de la instancia por la falta de legitimidad del proceso que se refleja en una pérdida de confianza de las instituciones.

La dimensión temporal de esta investigación sugiere volver a pensar la política mapuche durante la posdictadura chilena, cuyo final quedara establecida por el cambio constitucional. Hay diferentes modos de entender esta presencia persistente del movimiento indígena, donde la impugnación a la institucionalidad también incluye la aspiración colectiva de transformarla para ponerla al servicio de los pueblos que han sido relegados a las sombras de la exclusión política²⁹.

²⁶ Herson Huinca-Piutrin, “‘No son 30 pesos, son 500 años’: los pueblos indígenas hacia la constitución de un Estado Plurinacional”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, número especial (2020): 229-233.

²⁷ Jaime Bassa, “Protestas sociales y Constitución: 2019, el inicio de un proceso constituyente”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, número especial (2020): 279-285.

²⁸ Jorge Pinto, *La Araucanía. Cinco siglos de historias y conflictos no resueltos*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021.

²⁹ Jorge Iván Vergara y Martín Correa, *Las tierras de la ira. Los conflictos entre mapuches, empresas forestales y Estado. El caso de la comunidad de Temulemu* (Santiago de Chile: El Desconcierto, 2014).

1.2. Estructura de los capítulos

La tesis comienza con un capítulo dedicado a la compleja relación que mantiene el Estado y la sociedad chilena con el pueblo mapuche, visto desde una perspectiva local, con el objeto de conocer e interpretar las diversas formas con que el movimiento indígena ha encarado el fenómeno del poder desde los pliegues de la vida política institucional. Junto con lo anterior, el apartado presenta las principales características sociales, económicas y culturales de la comuna de Tirúa, en la provincia de Arauco. Para ello, expongo un conjunto de procesos de largo aliento que sólo pretenden ser puntos de referencia para una mejor comprensión de las diferentes modalidades de acción colectiva que ha desplegado el movimiento mapuche para relacionarse con el Estado, su aparato burocrático y la sociedad chilena en general.

El propósito del capítulo segundo es explorar las políticas de reconocimiento indígena implementadas por el Estado durante las últimas tres décadas, colocando especial énfasis en los efectos que ha tenido para el proceso de movilización del pueblo mapuche. Todo esto con el propósito de examinar, por un lado, las reformas multiculturales que surgieron durante la época posdictatorial y, al mismo tiempo, con la finalidad de interpretar la creciente politización de las identidades étnicas en un contexto neoliberal de conflictividad socioambiental por el uso, acceso y control de los bienes comunes naturales. No obstante, trato de señalar que el análisis de la política mapuche es más amplia y compleja que simplemente comprenderla dentro del binomio de interacción neoliberalismo-reformas multiculturales.

En el capítulo tercero examino el sentido político que adquiere el concepto de nación en las reivindicaciones territoriales del movimiento mapuche contemporáneo. Me pregunto, en efecto, por el reconocimiento de los mapuche como “pueblo”, dado que diferentes organizaciones, dentro y fuera del poder estatal, fueron asumiendo distintos discursos y estrategias en torno a la construcción de un pasado común compartido en forma de “pueblo-nación”, lo cual estimula un debate que, si bien ha sido documentado, todavía puede ser destacado incluso como insumos válidos para abordar problemas muy actuales.

Continuando con la discusión respecto al proceso de movilización y transformaciones de la política mapuche, en el capítulo cuarto comparo y analizo tres experiencias concretas de acción colectiva indígena que están emparentadas al proceso constituyente chileno y a la revitalización política de la etnicidad, entendida como un fenómeno dinámico que se despliega conflictivamente en un marco de reformas neoliberales y condiciones socioeconómicas desiguales. Estas experiencias de organización etnopolítica son: i) la construcción de un partido político indígena (Wallmapuwen); ii) el papel que desempeñan los municipios con alcalde mapuche en la vida política a nivel local (AMCAM); y iii) el movimiento de las identidades territoriales como prácticas de autonomía (ITL).

El último capítulo de la tesis desarrolla un interés en los discursos y posicionamientos que asumió una parte del movimiento mapuche ante la revuelta de 2019 y el proceso constituyente que comenzó con el plebiscito de 2020. Aquí me concentro de manera especial en el protagonismo de las organizaciones etnopolíticas que fui abordando a lo largo de esta investigación: la AMCAM, Wallmapuwen y la ITL. En este sentido, las reflexiones aquí contenidas están relacionadas con los programas de los convencionales constituyentes electos por escaños reservados del pueblo mapuche, con el objetivo de conocer de manera general sus propuestas programáticas en materia de autonomía, participación política y derechos colectivos. Por último, en la tercera sección del apartado, intento llamar la atención sobre los conceptos de plurinacionalidad e interculturalidad a partir de las particularidades políticas y culturales del caso chileno, con la finalidad de examinar estas dos categorías como asuntos clave del pensamiento político mapuche de hoy.

La tesis concluye con una reflexión sobre las condiciones socioculturales en Chile para el ejercicio del poder político de los pueblos originarios, tanto el que se ejerce en la institucionalidad estatal como el que se practica en la movilización popular. Es más, el proceso constituyente está creando los contornos para el ejercicio de nuevas formas de practicar la política entre aquellos sectores de la sociedad que siempre han estado marginados del debate público, configurándose dinámicas colectivas de articulación, pertenencia y antagonismo.

2. Estrategia metodológica

El conjunto de procedimientos que utilicé para alcanzar los objetivos de la investigación constó de diferentes estrategias para la construcción de los datos. Las modalidades fueron principalmente tres: trabajo de archivo, trabajo etnográfico y análisis comparativo.

2.1. Trabajo de archivo

La profundización del trabajo descansa en una revisión exhaustiva de literatura que de sustento a la investigación sobre la política del pueblo mapuche. Me remití a estos aspectos con el propósito de conocer el marco sociocultural en el cual se inserta la comuna de Tirúa y las comunidades lafkenche en el sur de Chile³⁰. Toda esta información la usé, en definitiva, para describir el contexto territorial y las principales características sociales, económicas y políticas del pueblo mapuche en el presente más contemporáneo.

Para llevar a cabo lo anterior, fue indispensable consultar los datos disponibles en el Plan de Desarrollo Comunal de Tirúa (PLADECO), en el Informe de Verdad Histórico y Nuevo Trato, en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), en el Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH), en el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), en el Informe sobre Desarrollo Humano en Chile (PNUD), en la Corporación Nacional Forestal (CONAF) y en las Oficinas de Asuntos Indígenas de las Municipalidades con Alcalde Mapuche.

En lo que refiere a los proyectos, discursos y posicionamientos de la ITL, la AMCAM y el Partido Wallmapuwen, reuní y analicé abundante información disponible en diversos sitios web relacionadas a sus demandas y acciones en la esfera pública. Dadas las condiciones sanitarias de la pandemia del Covid-19, con

³⁰ Se habla de cuatro grandes orientaciones para hacer referencia a la población mapuche ubicada en distintos puntos geográficos: «Huillimapu, donde a su gente se les denomina Huilliches; Pincunmapu, para referirse al norte del Biobío, lugar de asentamiento Pikunche; Puelmapu, para hacer referencia a la población Pehuenche de la cordillera de los Andes y a los Puelches, de allende de los Andes; por último, está el *Lafquenmapu*; que hace referencia a la costa y a su población Lafkenche». *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas* (Santiago de Chile: s/e 2008), 284.

las ya conocidas limitaciones de movilidad, los espacios virtuales (redes sociales, foros telemáticos, grabaciones subidas a youtube, entre otras) se convirtieron en plataformas de gran ayuda para seguir conociendo el punto de vista de las actorías políticas mapuche que estaba investigando. Al mismo tiempo, este proceso significó ingresar a redes de contacto que me facilitaron la comunicación con personas e instituciones más allá del ámbito estrictamente local o regional³¹.

Como dije más arriba, toda esta recopilación documental³² fue complementada con valiosa información etnográfica, la cual fue construida durante dos estancias de campo, entre los años 2019 y 2020. En el trabajo de campo realicé catorce entrevistas semi-estructuradas, la mayoría en la comuna de Tirúa, tanto a personas que han participado de las tres organizaciones mapuche aquí examinadas, así como a quienes hasta el momento no habían mostrado mayor injerencia en la participación política.

La consustancialidad de ambas estrategias, una proveniente del trabajo de archivo y otra propia del enfoque etnográfico, definió una estrategia conducente a la elaboración de generalizaciones teóricas y empíricas más amplias, en cuanto, por un lado, a la dimensión política que adquiere la etnicidad en las demandas del pueblo mapuche y, por otro, respecto al desenvolvimiento de las estructuras y patrones de la política mapuche en las últimas tres décadas. En resumidas cuentas, las fuentes primarias fueron construidas durante el primer y segundo año, mientras que la recolección y sistematización de fuentes secundarias, fueron desarrolladas durante el tercer y cuarto año.

El criterio de selección aplicado para determinar a los(as) entrevistados(as) fue establecido a partir de una muestra que fuera capaz de incluir a diversos sujetos, con oficios, edades, géneros, intereses y trayectorias vitales diferenciadas. La gran

³¹ Foerster y Jorge Iván Vergara, *Algunas transformaciones de la política mapuche...*

³² Hay varias tesis doctorales muy destacadas que abordan la política mapuche en el siglo XX. Christian Martínez, *Los desafíos del movimiento mapuche. Política étnica, redes y proyecto alternativo, 1967-1995* (Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales, El Colegio de México, 2004); Víctor Naguil, *De la raza a la nación, de la tierra al país. Comunitarismo y nacionalismo en el movimiento mapuche, 1910-2010* (Tesis doctoral en Ciencia Política, Políticas Públicas y Relaciones Internacionales, Universidad de Barcelona, 2016); Rolf Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?: una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco, Chile* (Tesis doctoral en Antropología, Universidad de Leiden, 2004).

mayoría de los(as) entrevistados(as) vivía en Tirúa o había vivido en Temuco, la capital de la región de La Araucanía. En términos etarios, había una composición más o menos homogénea, sin grandes cambios entre las generaciones. En Tirúa casi todas las personas contactadas tenían algún tipo de relación con la municipalidad, con diferentes grados de vínculo o participación. En función de lo que pude constatar en el trabajo campo, la incursión de las mujeres en cargos políticos, ya sea a nivel comunitario o municipal, era visible e influyente, lo que abre otro flanco de preguntas respecto a la participación de las mujeres mapuche en la vida política de las comunidades indígenas³³. Los jóvenes con quienes tuve la oportunidad de conversar habían participado en diferentes acciones políticas. Esto se aprecia en la toma simbólica de terrenos de empresas forestales, la visita a los presos políticos mapuche en la cárcel de Temuco o las negociaciones con las autoridades de gobierno. En cualquier caso, sus experiencias me permitieron conocer un poco mejor el pensamiento y el ejercicio de la política indígena, cuál es la valoración que tienen de ella y sus críticas al sistema institucional.

Cabe señalar, finalmente, que la información obtenida en las entrevistas abarcó todas las dimensiones incluidas en la investigación, para lo cual elaboré una pauta de entrevista, aunque lo suficientemente flexible para incorporar nuevos temas que fueran apareciendo en el transcurso del trabajo de campo. Las entrevistas fueron grabadas en audio y transcritas para su posterior comparación cualitativa.

2.2. Trabajo de campo

Las notas personales escritas en un cuaderno de campo ponen en práctica un elemento muy característico de los géneros discursivos: el narrador cuenta una historia como alguien quien dice la verdad, tomando para ello un cúmulo de experiencias vividas. En la etnografía, al igual que en la escritura de un diario de viaje, el narrador construye un relato a partir de la interacción con “otros” que son

³³ Sobre este punto, ver el trabajo de Astrid Mandel, *Las dirigentes lafkenche: su incidencia en la demanda territorial y política de la organización Identidad Territorial Lafkenche y la influencia de la organización en su ser mujeres mapuche* (Tesis de Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile, 2017).

significativos para él. Todos estos registros arrancan de la creación de marcos conceptuales que recuperan el papel de los discursos, las valoraciones, las creencias y las representaciones que los sujetos hacen de su propia existencia³⁴.

Desde un ángulo más esquemático, podríamos decir que en el diario de campo convergen diferentes temporalidades que sin cesar chocan entre sí para fraguar un conocimiento nuevo de la realidad. El(la) etnógrafo(a), en definitiva, narra sus observaciones desde el presente más cercano, para después de cierta distancia, interpretar críticamente su material empírico desde los hechos ocurridos. He ahí, quizás, la potencia reflexiva de la etnografía y, por defecto, del diario de campo como tecnología de la investigación social: explora el presente, contemplando el pasado, para tener algo que decir sobre el futuro.

Con un lenguaje directo y sencillo, la escritura etnográfica plantea varias preguntas respecto al problema de quién habla, el(la) autor(a), la firma y las condiciones de producción de un texto escrito³⁵. Es cierto que lo que narramos puede ser entendido como un relato auténtico, o como una confesión veraz que describe con regularidad lo que observamos en terreno. Pero también es cierto que el relato etnográfico se convierte en una forma específica de narración: una escritura que se arma con datos concretos e impresiones subjetivas.

Las descripciones etnográficas son importantes para crear una atmósfera de mayor entendimiento acerca del lugar que estamos conociendo. Es más, mi propio intento fue construir un registro lo suficientemente amplio sobre Tirúa. Habría que agregar que la observación a la cual recurre el etnógrafo supone un ejercicio de identificación permanente con diferentes actores, pues en muchos casos estas experiencias fungen como la fuente básica de la práctica investigativa³⁶. En ese sentido, el trabajo etnográfico es un procedimiento metodológico que dista de aquella lectura positivista de las ciencias humanas que interpreta los fenómenos de la cultura como hechos puramente objetivos, medibles y mensurables, separando

³⁴ Daniel Bertaux, "El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades", *Proposiciones* 29 (1999): 12-31.

³⁵ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor* (Barcelona: Paidós, 2001).

³⁶ Daniel Cefaï, "¿Qué es la etnografía? Debates contemporáneos (primera parte). Arraigamientos, operaciones y experiencias del trabajo de campo", *Persona y sociedad* 27 (2013), 101-120.

de manera radical lo que el investigador piensa, observa y dice de lo estudiado³⁷. La posición que asume el etnógrafo, en efecto, está determinada por los vínculos que establece con sus interlocutores a partir de una inmensa variedad de situaciones: diálogos, silencios, andanzas, conversaciones, complicidades. Es, como dice Rosana Guber, la etnografía en su triple acepción: método, texto y reflexividad³⁸.

La etnografía puede definirse brevemente como el estudio de las sociedades desde el punto de vista de su cultura, que se observa para tratar de identificar sus propiedades diferenciales³⁹. Para ello, la dimensión temporal, es decir, el tiempo que permanecemos en el lugar, es un factor clave para el desenvolvimiento del trabajo etnográfico, porque permite establecer relaciones más estables y duraderas, basadas potencialmente en la confianza y el respeto mutuo.

Pongo sobre la mesa esta dimensión, porque mi trabajo de terreno sufrió varios cambios producto de la emergencia sanitaria global del Covid-19. Es más, entre las principales alteraciones estuvo la cancelación de mi última estancia de campo en Tirúa, la cual estaba planificada para marzo del año 2020. Por eso quiero subrayar aquí que el tema de la pandemia me generó numerosos problemas y muchas readecuaciones en lo que refiere a la estrategia metodológica que había pensado.

A pesar de todos estos imprevistos, seguí documentando el proceso de participación política de tres organizaciones mapuche que, sin salirse de la institucionalidad, disputan y negocian espacios de poder al Estado⁴⁰. El trabajo propuso también poner en evidencia que la política mapuche de hoy atraviesa un momento extremadamente relevante, ya que por primera vez en la historia sus habitantes tienen la oportunidad de participar en la redacción de un nuevo texto constitucional. Esto permite preguntarnos, por ejemplo, si los mapuche deben buscar plataformas electorales, conseguir el poder en las calles, o bien modular ambas estrategias a través de diversos repertorios de participación política.

³⁷ Nicolás Del Valle y Damián Gálvez, "Microbiografías y estudios de memoria en Chile: Observaciones metodológicas desde la investigación social", *Cultura-Hombre-Sociedad* 27 (2017): 159-181.

³⁸ Rosana Guber, *La etnografía, método, campo y reflexividad* (Bogotá: Grupo Norma, 2001).

³⁹ Michel Leiris, *Cinq Études D' Ethnologie. Le racisme et le Tiers-Monde* (Paris: Gonthier, 1969).

⁴⁰ Claudio Espinoza, "El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa: 1992-2008", *Revista de Antropología Iberoamericana* 13 (2018): 355-379.

3. Conceptos básicos y aproximación teórica

Esta propuesta teórica tiene como finalidad delimitar los conceptos básicos con los cuales lleve a cabo mi investigación. Considerando la problemática anteriormente esbozada, en cuanto a la construcción política de las identidades étnicas y las luchas por el reconocimiento del pueblo mapuche en un contexto de hegemonía neoliberal, planteo un marco de análisis que agrupa dos dimensiones entrelazadas. La “etnización de la política” y la “politización de la etnicidad”⁴¹. Ambos fenómenos dan cuenta de una tendencia cada vez más recurrente en América Latina, mostrando que la etnicidad se ha convertido en una estrategia de movilización política para los pueblos indígenas. Es más, la emergencia de la etnicidad se manifiesta cuando las comunidades se articulan alrededor de identidades culturales específicas, en donde las luchas contra el extractivismo, el reconocimiento de sus territorios y el control de los recursos naturales son de primera importancia.

3.1. Política, etnicidad y nación

Existen numerosas definiciones de politización. El antropólogo chileno Álvaro Bello, en plena sintonía con la reflexión de Christian Gros, señala que la construcción de la ciudadanía indígena es principalmente una lucha por el reconocimiento de derechos colectivos en el marco de los Estados nacionales, que opera mediante la politización de las identidades étnicas, en consecuencia, «de una dinámica mediante la cual la identidad cultural se constituye en eje de acción política, de negociación con el Estado y de visibilidad pública del actor indígena en la sociedad»⁴². Desde esta perspectiva, las identidades son fundamentalmente construcciones socioculturales. Por eso, la cultura no afirma un “orden cerrado de signos”, por el contrario, sostiene un campo de prácticas históricamente situadas⁴³.

⁴¹ Willem Assies y Hans Gundermann, “Introducción”, en *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina* (San Pedro de Atacama: Editorial IIAM, 2007).

⁴² Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina...*, 15.

⁴³ John Comaroff, “Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas”, en *Etnicidad y violencia*, editado por José Antonio Fernández de Rota, 205-225 (La Coruña: Universidad Da Coruña, 2003).

Nótese que esta aproximación teórica supone cierta afinidad con el constructivismo social, como una explicación alternativa que trata de no esencializar el concepto de identidad cultural. En este sentido, Susan Wright distingue varios significados que encarna la cultura en el campo de lo político a los cuales están sujetas las regiones periféricas del sur global y que, conjuntamente, se despliegan en una amplia gama de territorios de poder⁴⁴.

Desde otro ángulo, el Informe de Desarrollo Humano en Chile de 2015, a cargo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), define este concepto en los siguientes términos:

La politización es, entonces, una discusión sobre la estructura y las relaciones de poder al interior de la sociedad, y un cuestionamiento de los criterios de distinción y exclusión sobre los que se fundan. En el nivel de lo político implica una disputa por los temas que pueden ser sometidos a la deliberación pública, pero también por los actores con legitimidad para participar de ella, por las semánticas y categorías legítimas a través de las cuales enunciar esa disputa, y por el papel de las instituciones y los tipos de subjetividad posibles⁴⁵.

La definición que ofrece el PNUD se alimenta de una amplia gama de reflexiones provenientes de la teoría política contemporánea, fundamentalmente de las aportaciones de Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Jürgen Habermas, Jacques Rancière, Ernesto Laclau, Norbert Lechner y Chantal Mouffe. Esto es fácil de constatar al leer la distinción que el informe introduce entre “lo político” y “la política”. «Lo político se refiere a todo aquello que en una sociedad se establece como susceptible de ser decidido colectivamente. La política es la expresión institucional de un determinado estatus de la definición de lo político. Así, lo político trasciende ampliamente a la política, pero la contiene»⁴⁶.

Desde una perspectiva similar, Chantal Mouffe plantea una explicación muy lúcida para diferenciar “lo político” de “la política”. El primero, dice la autora, corresponde a una dimensión de antagonismo que es constitutiva de las

⁴⁴ Susan Wright, “The Politicization of culture”, *Anthropology Today* 14(1) (1998): 7-15.

⁴⁵ Andrea Palet y Marco A. Coloma (ed.), *Desarrollo humano en Chile. Los tiempos de politización* (Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2015), 53 y 54.

⁴⁶ *Ibíd.*, 15.

sociedades humanas. La segunda, en cambio, refiere al conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden social. Es decir, habrá quienes perciban lo político como un espacio de libertad, entendimiento y deliberación pública, mientras que para otros(as) corresponderá a un espacio de poder, conflicto y antagonismo⁴⁷.

Acabamos de consignar un poco más arriba que desde la década del 2000 la sociedad chilena ha experimentado un proceso de politización, caracterizado por diversas luchas sociales y el descrédito de las estructuras institucionales⁴⁸. El movimiento mapuche no ha estado al margen. La defensa territorial generada por los lafkenche, por ejemplo, ha demostrado que la emergencia de nuevas identidades políticas también está desafiando la despolitización de los pueblos indígenas, en tanto efecto deseado del neoliberalismo multicultural⁴⁹.

Héctor Nahuelpan, a partir de la historia de organización que se ha venido desarrollando en la comunidad costera de Mehuín frente a la construcción de un ducto para evacuar al mar los desechos de una industria de celulosa, analiza las estrategias de resistencia desarrolladas por los mapuche-lafkenche ante las agresiones del capitalismo⁵⁰. De una manera interesante, el autor argumenta que, junto con la creciente politización de las identidades étnicas, se han ido construyendo también otras concepciones de lo político y formas específicas de ejercer la autonomía desde la vida cotidiana de las personas, desde un punto de vista local, que pone en tela de juicio a las instituciones mediadoras y al orden regulatorio que impone el aparato burocrático del Estado.

Otra categoría clave para comprender la dinámica política mapuche, es el concepto de nación. Como es sabido, definir qué es la nación resulta muy difícil, así lo demuestra la inmensa literatura que hay en torno a esta palabra. La

⁴⁷ Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, traducción de Soledad Laclau (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007).

⁴⁸ Carlos Huneeus, *La democracia semisoberana: Chile después de Pinochet* (Santiago de Chile: Penguin Random House, 2014).

⁴⁹ Paola Bolados, "Neoliberalismo multicultural en el Chile posdictadura: la política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas", *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 44 (2012): 135-144.

⁵⁰ Héctor Nahuelpan, "Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el lafkenmapu (territorio costero) en Mehuín", *Izquierdas* 30 (2016): 89-123.

investigación de Benedict Anderson es una de las reflexiones más lúcidas para discutir el papel que desempeña el nacionalismo en la cultura moderna. La aparición de su libro pionero significó un punto de inflexión en el estudio de las formaciones nacionales⁵¹. Enlazando tanto la hondura del plano histórico como la pulcritud del teórico, el autor ve en la nación una “comunidad imaginada” en la cual las personas fundan sus creencias y tradiciones fundamentales en relación con un territorio determinado y una memoria compartida. En sus propias palabras, «con un espíritu antropológico propongo la siguiente definición de la nación: una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana»⁵².

No obstante, el análisis, en principio, puede que no funcione tan bien para el caso chileno. Muchos(as) antropólogos(as) e historiadores(as) han demostrado que, en varios lugares de Latinoamérica, primero ocurrió la independencia y después vino la nación, y no al revés. En una conversación con Claudio Lomnitz, el autor de *La nación desdibujada* sostiene que: «obviamente la retórica nacionalista requiere que la idea nacional haya preexistido, y ha habido historiadores que convincentemente han mostrado que eso no siempre ha sido así, sino que frecuentemente primero tienes una independencia y luego lo demás. Hay cosas de ese tipo que en sus interpretaciones (se refiere a Anderson) cojean para el caso hispanoamericano»⁵³.

Según Mario Góngora, tal como se ha dado en Chile, «el Estado es la matriz de la nacionalidad: la nación no existiría sin el Estado, que la ha configurado a lo largo de los siglos XIX y XX»⁵⁴. Los elementos esenciales de la nación terminan por anudarse en un territorio compartido, en la sedimentación de una historia común, en la creación de símbolos y emblemas que son considerados como propios. En suma, la nación opera como sentido de pertenencia que cultiva una colectividad para diferenciarse culturalmente de otros grupos humanos.

⁵¹ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducción de Eduardo L. Suárez (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983).

⁵² *Ibid.*, 22.

⁵³ Damián Gálvez y Claudio Espinoza, “Ciclo de conversaciones antropologías del sur: Claudio Lomnitz”, *Antropologías del Sur* 6(12) (2019): 318.

⁵⁴ Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1981), 5.

A propósito de la nación y el nacionalismo mapuche, José Millalén⁵⁵ sostiene que una revisión somera de la bibliografía sobre el tema indica que este pueblo siempre ha construido categorías de autoidentificación colectiva⁵⁶. Así, uno de los rasgos más importantes del movimiento mapuche, además de su permanente movilización frente al Estado, ha sido la construcción de una memoria histórica enlazada a la idea de una “comunidad políticamente imaginada”, de acuerdo con la definición entregada por Anderson. Sería el sentimiento de pertenencia a una comunidad de lengua, cultura y costumbres. La aproximación de Millalén tiene como conclusión que «un significativo segmento del movimiento mapuche actual ha venido afirmando la condición de nación mapuche. Sin embargo, se está aún lejos de llegar a una autodefinición colectiva que involucre al conjunto y el común del pueblo mapuche, para que asumamos sin más la condición»⁵⁷.

En cuanto a los movimientos étnicos, estos pueden ser comprendidos como un tipo específico de movimiento social, y una de sus particularidades es que se desenvuelven en un marco de relaciones de poder entre grupos que se ven a mismos con una ascendencia común, «a partir de las cuales establecen espacios compartidos de interacción y participación, en especial, cuando se produce una conjunción entre sus cualidades culturales, su estatus político y su situación económica»⁵⁸. Asimismo, los movimientos étnicos, como buena parte de los movimientos sociales, suelen expresar divisiones internas en función de los proyectos, actores o intereses que se encuentren en disputa. El movimiento mapuche no ha sido la excepción⁵⁹.

⁵⁵ José Millalén Paillal es un intelectual mapuche con una larga trayectoria como dirigente de varias organizaciones sociales. Es profesor de Historia y ex concejal de la comuna de Galvarino en la región de La Araucanía, cargo que obtuvo con el apoyo del Partido Wallmapuwen (2006). Desde el 2016 es consejero de la CONADI. Es coautor del libro *¡Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006).

⁵⁶ José Millalén Paillal, “*Taiñ mapuchegen*. Nación y nacionalismo Mapuche: construcción y desafío presente”, en *Ta iñ fike xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, editado por la Comunidad de Historia Mapuche, 235-253 (Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012).

⁵⁷ *Ibid.*, 256.

⁵⁸ Christian Martínez Neira, “¿Qué son los movimientos étnicos? Las categorías de igualación y diferenciación”, en *Revisitar la etnicidad. Miradas entrecruzadas en torno a la diversidad*, coordinado por Daniel Gutiérrez y Helene Balslev, 71-81 (México D.F.: Siglo XXI Editores, 2008).

⁵⁹ Tito Tricot, *Autonomía. El movimiento mapuche de resistencia* (Santiago de Chile: Ceibo, 2013).

Me interesa destacar el concepto de cultura política indígena. El trabajo de la socióloga mexicana Natividad Gutiérrez Chong es útil para entrar en el tema. En el libro *Cultura política indígena. Bolivia, Ecuador, Chile, México*, la autora aborda la aplicación empírica de este concepto desde el activismo político y el trabajo que hacen algunas organizaciones indígenas en cuatro países del continente⁶⁰. Su punto de partida es que, en tanto cultura, la construcción de proyectos colectivos entre los pueblos originarios implica el aprendizaje de comportamientos, valoraciones y prácticas del sistema político dominante. En definitiva, una revisión de este concepto nos permite identificar una gran diversidad de posiciones y formas de hacer política entre los mapuche⁶¹.

Destacamos que en el “multiculturalismo neoliberal”⁶² las representaciones de lo indígena han sido dominadas por un régimen discursivo de ascendente fascinación por lo culturalmente opuesto, convirtiendo las identidades étnicas en objetos exóticos de consumo⁶³. En relación directa con ese principio, observamos también un proceso mediante el cual una “identidad colectiva fuerte” podrá ser presentada como si se tratara de una carta fundamental para obtener reconocimiento. Este contexto ha significado para el movimiento mapuche una renovación tanto de sus repertorios como de sus estrategias, en donde los marcadores culturales son un importante canal para visibilizar sus demandas ante públicos más amplios y, consiguientemente, promover alianzas para la protección de sus derechos.

Los pueblos indígenas se caracterizan por la idea de un origen común, un pasado compartido y una distinción cultural respecto a otros grupos. No obstante, y sostenido en los planteamientos de Silvia Rivera Cusicanqui, mi intención «es comprender la dinámica política de la etnicidad como proyecto estratégico, como campo de lucha entre el Estado y los pueblos indígenas»⁶⁴.

⁶⁰ Natividad Gutiérrez Chong, Juana Martínez y Francy Sará, *Cultura política indígena: Bolivia, Ecuador, Chile y México* (México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM, 2015).

⁶¹ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁶² Guillaume Boccara y Paola Bolados, “¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”, *Revista de Indias* 250 (2010): 651-690.

⁶³ Claudia Zapata, *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* (Quito: Ediciones Abya Yala, 2013).

⁶⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, “Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina”. *Revista Alternativa* 5 (2016): 65-87.

3.2. Sobre el concepto de cultura

Todo lo señalado hasta aquí parece condensarse en la noción más elemental de multiculturalismo en tanto pluralidad cultural, manifestación de la diversidad o sociedad que contiene muchas culturas que interactúan entre sí⁶⁵. Ahora bien, para seguir profundizando en sus características más específicas, proponemos en esta sección tener en cuenta el concepto de cultura que dispuso la política indígena para su operacionalización en Chile. Pienso que de esta manera tendremos más herramientas conceptuales para entrar en el debate acerca del modelo de sociedad multicultural que ha seguido el Estado chileno, así como sus repercusiones en las demandas políticas del pueblo mapuche.

Es muy probable que existan pocos conceptos que hayan sido sometidos a tantas definiciones como el concepto de cultura⁶⁶. Su campo semántico ha crecido enormemente gracias a la participación de antropólogas y antropólogos provenientes de diversos países y corrientes de pensamiento. En estricto rigor, la antropología social hizo suya esta categoría no solo para estudiar –desde una perspectiva empírica y etnográfica– diferentes formas de organización social precapitalistas, sino también para profundizar en las distintas maneras que expresa una comunidad humana para pensar, actuar y sentir colectivamente⁶⁷.

En la argumentación de Edward Said podemos encontrar un conjunto de observaciones sobre distintas categorías antropológicas, dentro de las cuales cabría destacar el concepto de cultura. De acuerdo con la interpretación de Said, dice James Clifford, «este concepto ayuda a ver el funcionamiento de una dialéctica más compleja por medio de la cual una cultura moderna continuamente se constituye a través de sus construcciones ideológicas de lo exótico»⁶⁸. Al proceder de este modo, los principios binarios del pensamiento moderno occidental serán

⁶⁵ María Luisa Femenías, *El género del multiculturalismo* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007), 112-115.

⁶⁶ Para una revisión extendida del concepto de cultura, ver Clyde Kluckhohn y Alfred Louis Kroeber, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York: Random House, 1952).

⁶⁷ Maurice Godelier, "Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto", *Cuadernos de Antropología Social* 32 (2010): 13-29.

⁶⁸ James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, traducción de Carlos Reynoso (Barcelona: Gedisa, 2001), 321

tenidos en suspenso pues, como señala Said, las culturas habría que pensarlas siempre en plural, como procesos históricamente estructurados, «como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias»⁶⁹. Significa entonces pensar la cultura como la dependencia entre lo uno y lo diverso, entre lo particular y lo universal. Visto desde los tópicos de la crítica materialista, el concepto de cultura conviene que sea aprendido desde su “mundanidad”, esto es, desde el contexto de su desarrollo histórico real.

Seyla Benhabib afirma que el multiculturalismo privilegia las diferencias etno-culturales en desmedro de otras, como las diferencias de género o de disidencias sexuales⁷⁰. Esto explica, según la autora, que la relación entre multiculturalismo y feminismo no haya sido sencilla hasta la fecha. Tal como ocurre con grupos marcados étnicamente, es necesario preguntarse por las contribuciones del multiculturalismo a las demandas de los derechos de las mujeres. De hecho, recientes investigaciones han llamado la atención respecto a este punto, señalando que «la ausencia de una perspectiva de género en el momento de teorizar puede redundar en la perpetuación de la diferenciación jerárquica entre los sexos, y por extensión, en otros tipos de divisiones identitarias»⁷¹.

A partir de las ideas expuestas, podríamos decir que las conceptualizaciones de lo indígena «como portador de una diferencia cultural radical, que lo asocia casi exclusivamente con la ruralidad, la oralidad, la naturaleza y la ritualidad»⁷², forman parte de un sistema de representación que, mediante conocimientos, disciplinas y procesos de investigación, tiende a cosificar las prácticas humanas de significación en identidades unificadas, puras y libres de contaminación mundana⁷³. Por todo esto, los trabajos que hoy debaten sobre la pluralidad cultural en las democracias capitalistas habrían de plantearse el problema exactamente a la inversa, o sea,

⁶⁹ Edward Said, *Orientalismo*, traducción de Cristóbal Pera (Barcelona: De Bolsillo, 2002), 27.

⁷⁰ Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, traducción Alejandra Vasallo (Buenos Aires: Katz Editores, 2006).

⁷¹ Sabina García-Peter y Luis Villavicencio-Miranda, “Alcances y límites del multiculturalismo liberal desde un enfoque interseccional”, *Convergencias* 72 (2016): 13-38.

⁷² Claudia Zapata, “Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir cuestión indígena contemporánea”, en *Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*, editado por José Santos Herceg (Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, 2007), 81.

⁷³ Said, *Orientalismo*...

aceptar que las culturas son construidas de múltiples maneras, organizadas a través de complejas narraciones en conflicto⁷⁴, y que en realidad «todas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas»⁷⁵.

En el ámbito la realidad chilena el problema se puede exponer en términos similares porque el concepto de cultura ha estado sujeto a una visión estática, inmutable y auténtica. Todavía más, esta línea divisoria continúa siendo muy importante en la construcción del “otro” indígena, ya que la política multicultural en Chile se limita a dos grandes concepciones de la otredad: i) la idealización del “buen salvaje” (comercialización de prácticas y productos culturales a través del turismo étnico), y ii) la criminalización del “bárbaro” (estigmatización de las comunidades y organizaciones mapuche movilizadas ante el capitalismo extractivista)⁷⁶.

Hay que hacer hincapié, por otro lado, en que el concepto de cultura que ha movilitado el Estado chileno para implementar políticas dirigidas a los pueblos originarios, ha sido fundamentalmente caracterizado por la voluntad de reconocer la diversidad sociocultural interna, pero siempre y cuando este reconocimiento no afecte el orden político y el modelo económico que impone la globalización neoliberal⁷⁷. Desde ese punto de vista, la política indígena en el momento constituyente se enfrenta a la creciente movilización de las reivindicaciones del pueblo mapuche. Estas demandas «se formulan en términos de autonomía, de autodeterminación y de descolonización interna. Muchos mapuche ya no piden participación sino que exigen del Estado (respaldándose en los avances de las normativas internacionales) un nuevo trato que contemple la posibilidad de determinar por ellos mismos cuáles serán los caminos a seguir en el futuro»⁷⁸.

⁷⁴ Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura...*

⁷⁵ Edward Said, *Cultura e imperialismo*, traducción de Nora Catelli (Barcelona: Anagrama, 1993), 31.

⁷⁶ Patricia Viera, “Bárbaro o ‘buen salvaje’. La construcción del Otro indígena en la validación del despojo capitalista”, *Actuel Marx / Intervenciones* 22 (2017): 31-53.

⁷⁷ Héctor Díaz-Polanco, *El laberinto de la identidad* (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006).

⁷⁸ Guillaume Boccara y Ingrid Seguel-Boccara, “Políticas indígenas en Chile (siglos XIX x XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche)”. *Revista de Indias* 59(217) (1999): 774.

3.3. Reconocimiento y multiculturalismo

En las primeras páginas de *Reconocimiento y menosprecio*, libro publicado en el año 2009, Axel Honneth señala:

El objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la distribución equitativa o la igualdad de bienes, sino la *dignidad* y el *respeto*. En una perspicaz formulación que podría adquirir rápidamente un significado paradigmático, Nancy Fraser describe este proceso de cambio como una transición de la idea de la redistribución al de la *recognition*: mientras el primer concepto va ligado a una idea de justicia que tiene como objetivo la creación de la igualdad social a través de la redistribución de bienes que garantizan la libertad, el segundo concepto define las condiciones para una sociedad justa a través del reconocimiento de la dignidad o la integridad individual de todos sus miembros⁷⁹.

Y, en la introducción a *Justicia interrumpida. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Nancy Fraser afirma:

La lucha por el reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo XX. Las reivindicaciones del reconocimiento de la diferencia estimulan las luchas de grupos que se movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la raza, el género y la sexualidad. En estos conflictos postsocialistas, la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivación política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reemplazo cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y objetivo de la lucha política⁸⁰.

Se podría decir que Honneth redefine, desde la perspectiva de una teoría del reconocimiento, la dignidad como categoría clave para el establecimiento de una sociedad justa. En una cultura democrática, según Honneth, el reparto equitativo

⁷⁹ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, traducción de Judit Romeu Labayen (Madrid: Katz Editores, 2010), 5.

⁸⁰ Nancy Fraser, *Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, traducción de Mariana Olguín y Isabel Jaramillo (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997).

de los bienes y servicios que produce colectivamente una sociedad sería concomitante a una política que reconozca la dignidad de todos(as) los(as) ciudadanos(as). El respeto a la diferencia cultural basada en el reconocimiento mutuo supone entonces que los procesos de constitución de identidad(es) se organicen en estructuras dialógicas de interacción social. Mirado así, el reconocimiento es una condición de la existencia humana⁸¹.

La *Fenomenología del espíritu*, el famoso libro del filósofo alemán Friedrich Hegel, publicado en 1807, causó en Honneth –y también en Taylor– un profundo interés. Como era de suponer, el pensador de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt analizó meticulosamente las “luchas por el reconocimiento” como uno de los principales motores de los conflictos sociales y políticos del presente⁸². Por otro lado, podría decirse que una perspectiva antropológica de la categoría de “reconocimiento” puede vincularse a la obra de Rousseau y a la noción de “dignidad del individuo”, pero también a la dialéctica del amo y del esclavo expuesta por el propio Hegel⁸³. Si bien este no es el lugar para profundizar en esta cuestión, si es central tener en cuenta la siguiente premisa: los seres humanos desean hacerse reconocer y ser reconocidos por otros que son significantes para el proceso dialógico y relacional de construcción identitaria.

Retomando por un momento las discusiones que prevalecen hoy sobre el multiculturalismo, así como de otras fundamentaciones teóricas relacionadas a la política de la identidad, diríamos que «más o menos se ha confirmado como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitan para su autorrealización práctica obtener reconocimiento o respeto de su diferencia»⁸⁴. Por esta misma razón y como resultado de una gran diversidad de movimientos sociales que se articulaban en distintas partes del planeta en los años noventa, Charles Taylor concluyó que estas expresiones de descontento social apuntaban, de una manera más o menos perentoria, al reconocimiento de

⁸¹ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, traducción de Pablo Carbajosa Pérez (México D.F.: Ediciones Paidós, 1994).

⁸² Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Fráncfort: Suhrkamp, 1994) (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997).

⁸³ Femenías, *El género del multiculturalismo...*

⁸⁴ Honneth, *Reconocimiento y menosprecio...*, 73.

reivindicaciones identitarias específicas⁸⁵. La tarea principal de los regímenes socialdemócratas ya no sería exclusivamente la eliminación de las desigualdades materiales, sino más bien prevenir la humillación y el menosprecio de las diferencias. De ahí que frases como “de la redistribución al reconocimiento”⁸⁶ cobren tanta relevancia en la agenda del debate político contemporáneo. De ahí, también, que una de las condiciones básicas en la teoría del reconocimiento sea la reivindicación de las diferencias culturales, dado que el reconocimiento de una identidad, cualquiera esta sea, constituye una dimensión muy importante para la formación o malformación del yo. Tal como lo introduce Charles Taylor en su ya citado ensayo:

nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o su ausencia, con frecuencia por el reconocimiento distorsionado de los otros. Por lo que una persona o un grupo de personas pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que está a su alrededor les devuelve un reflejo de sí mismos limitante, degradante o despectivo. El reconocimiento debido no solo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital⁸⁷.

Al igual que con el multiculturalismo, el concepto de reconocimiento es diverso y ofrece una gran cantidad de significados. El punto de partida de nuestra argumentación es que todas las identidades, individuales o colectivas, se construyen por medio del reconocimiento o por la ausencia de este. En este sentido, si bien el uso del verbo “reconocer” puede variar según el contexto donde se aplique, una primera aproximación a la cuestión del reconocimiento nos exige tomar en cuenta la relevancia que tiene la diferencia de la otredad en la constitución de la(s) identidad(es). Al investigar este tema en profundidad, Taylor ha dicho que:

La importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida en una forma u otra. En un plano íntimo, todos estamos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones con

⁸⁵ Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

⁸⁶ Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura...*

⁸⁷ Taylor, *Multiculturalism and...*, 54.

otros significantes. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario. Ambos planos se forman a partir del creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que surgió en torno a este ideal⁸⁸.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, por su parte, ajustan este argumento y sostienen que la izquierda europea y latinoamericana deben encarar tanto las cuestiones ligadas a la redistribución como al reconocimiento. Esto es lo que entienden por una “democracia radical y plural”⁸⁹. Tomando en consideración este horizonte teórico y político, el sociólogo Sérgio Costa comenta los parentescos o puntos de contacto entre reconocimiento y redistribución como dos dimensiones que, se hallan de tal modo interconectadas, que es difícil pensarlas separadamente. Costa dice, en efecto, que:

En la teoría y la práctica, esa distinción entre redistribución y reconocimiento que plantea Mouffe y Laclau, y que después fuera retomada por Axel Honneth y Nancy Fraser, marcó de manera decisiva el debate político y filosófico a comienzos del nuevo siglo. Pero a su vez terminó por formatear la reflexión sobre cómo operan cuestiones de esa naturaleza en procesos globales. Personalmente entiendo que es pedagógicamente didáctica la distinción, pero es problemática, porque si uno toma reconocimiento como reivindicación de particularidades culturales, o de género, o de lo que sea, esas diferencias son siempre enunciadas a partir de un lugar en la estructura social. Por lo tanto, igualdad y diferencia son dos lados de una misma moneda⁹⁰.

A primera vista, estas observaciones de Costa aluden a lo que Nancy Fraser denomina la “anatomía de una falsa antítesis” para demostrar que reconocimiento y redistribución no representan alternativas excluyentes⁹¹. Pero no solo eso. Uno de los trabajos pendientes de la teoría social, y los estudios étnicos en particular, sería desvelar –teórica y empíricamente– el anudamiento de ambos polos propuestos en contextos materiales concretos. Por eso, Costa argumenta que «lo

⁸⁸ *Ibid.*, 67 y 68.

⁸⁹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985).

⁹⁰ Damián Gálvez, “Teoría social y poscolonialismo. Entrevista a Sérgio Costa”, *Antropologías del Sur* 5(10) (2018): 230.

⁹¹ Fraser, *Reflexiones críticas desde...*

que hay son políticas de combate o de afirmación de desigualdades que efectivamente transitan por ese nexo inseparable entre diferencia e igualdad»⁹².

Aunque lo veremos con más detalle en el capítulo segundo, conviene ahora ensayar algunas ideas que nos ayuden a precisar las particularidades del multiculturalismo. En su concepción más elemental, la política multicultural supone la afirmación de la diferencia, designa distintas formas de pluralismo y reconoce que toda cultura es diversa, dinámica y está en diálogo con distintas formas de vida en igualdad de derechos⁹³. En un conocido ensayo, Charles Taylor presenta varios modelos de política multicultural que abogan por una sociedad unitaria en la esfera privada, pero que alienta a la diversidad en asuntos colectivos⁹⁴. Por consiguiente, «en la esfera pública se trata de plantear el problema de si en una sociedad democrática puede conciliarse el trato igualitario para todos los individuos con el reconocimiento de las diferencias específicas que dentro de esa misma sociedad se manifiestan»⁹⁵. Según esta afirmación, el multiculturalismo tendría la obligación de ayudar a los grupos que se encuentran en desventaja con el fin de preservar su cultura frente a las amenazas que depara la sociedad mayoritaria⁹⁶.

Quiero terminar diciendo que la politización de las identidades étnicas condensa dos significados. Por un lado, el proceso que cuestiona las fuerzas que trabajan en la reproducción de un orden social considerado injusto. Por otro, la voluntad de los actores indígenas de participar como tales dentro de una esfera de acción política, teniendo en cuenta el uso de las leyes para defender sus derechos e intereses⁹⁷. Ambos significados, agencia y cultura, remiten al vínculo entre política y etnicidad, cuyos repertorios se combinan con una memoria que imagina una genealogía particular que lo distinga de otros grupos.

⁹² *Ibid.*, 231.

⁹³ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, traducción de Carme Castells (Barcelona: Paidós, 1996).

⁹⁴ Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition...*

⁹⁵ Carlos Donoso, "Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político", *Polis* 6 (2003): 9.

⁹⁶ Jürgen Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el estado de derecho democrático", en Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 155-213 (México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1992).

⁹⁷ Christian Gros, *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000).

Capítulo I

Procesos políticos e identidades étnicas en el sur de Chile

En el presente capítulo analizo la compleja relación que mantiene el Estado y la sociedad chilena con el pueblo mapuche, visto desde una perspectiva local, con el objeto de conocer las diversas formas con que el movimiento indígena ha encarado el fenómeno del poder desde los pliegues de la vida política institucional. Abordo también las principales características sociales, económicas y culturales de la comuna de Tirúa, en la provincia de Arauco. Para ello, expongo un conjunto de procesos de largo aliento que sólo pretenden ser puntos de referencia para una mejor comprensión de las diferentes modalidades de acción colectiva que ha desplegado el movimiento mapuche para relacionarse con el Estado, su aparato burocrático y la sociedad chilena en general.

La discusión sobre el poder, el contexto de subordinación estructural, así como las primeras organizaciones que le darán cuerpo al movimiento mapuche en el siglo XX⁹⁸, se plantea entonces a partir de un enfoque que recupera distintos procesos que han marcado –y siguen marcando– el curso de las relaciones interculturales en la punta austral del continente americano. Sin una revisión de esta prolongada historia de conflictos no resueltos en torno a la propiedad, el territorio y las luchas por el reconocimiento, difícilmente podrían ser explicadas las diferentes formas que asume la política mapuche en el presente.

Al tratar este trabajo acerca de la dinámica política institucional de la sociedad mapuche, mi intención no es hacer una historia general de su cultura o de sus instituciones principales. Menos aún ofrecer una descripción pormenorizada sobre el funcionamiento de su estructura de parentesco, religiosidad o sistemas de

⁹⁸ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión...?*, 71.

filiación, temáticas que, por supuesto, son extremadamente relevantes para una adecuada comprensión de su vida social. Mi propósito es otro: investigar las expresiones políticas institucionales del movimiento mapuche en el periodo posdictatorial, profundizando para ello en las estrategias y en los discursos orientados hacia el control del poder local-municipal, por un lado, y en las acciones dirigidas a construir un partido político indígena, por otro. Ambas experiencias se sustentan en la construcción de plataformas electorales que intentan influir en la capacidad de gestión, uso y control de los territorios a nivel local, regional e incluso nacional⁹⁹. De esta manera, y tomando en consideración las críticas que existen en torno a la descentralización en Chile, que la define más bien como un proceso inacabado¹⁰⁰, los municipios fueron convirtiéndose en referentes de gran parte de la acción asociativa de los sectores populares, tanto en el campo como la ciudad¹⁰¹.

El capítulo se divide en tres partes. En la primera examino el contexto geográfico, histórico y lingüístico del pueblo mapuche, utilizando para ello un amplio y detallado registro documental que apunta a las características demográficas, ambientales y culturales de la comuna de Tirúa.

En la segunda sección del capítulo abordo las relaciones políticas entre mapuche y chilenos una vez iniciado el proceso de independencia, en las primeras décadas del siglo XIX¹⁰². Argumento que la usurpación del territorio indígena operó como fundamento para el ejercicio de la soberanía nacional. De esta manera, el despojo de la tierra, las desigualdades de clases y la explotación sostenida como mano de obra barata en los mercados del trabajo, confirman «la sensación que tienen los mapuche de haber sido objeto de un proceso de inclusión, primero, y de exclusión, agresión y expropiación de tierras, más tarde»¹⁰³. Revisaremos los estereotipos y las prácticas discursivas sobre los mapuche durante la expansión de la República, en donde la identidad étnica será culturalmente representada bajo dos formas

⁹⁹ Martínez et. al., *La vía política indígena...*

¹⁰⁰ Espinoza, *El desafío municipal mapuche...*

¹⁰¹ Francisca de la Maza, Maite de Cea y Gabriela Rubilar, *Políticas indígenas y construcción del Estado desde lo local. Estudios de casos del sur, centro y norte de Chile* (Santiago de Chile: Pehuén Editores / CIIR, 2018).

¹⁰² Ana María Stuyen y Gabriel Cid, *Debates republicanos en Chile. Siglo XIX. Vol. 2* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013).

¹⁰³ Pinto, *La formación del Estado y la nación...*, 21.

antagónicas: como “objetos de deseo” (el mapuche como símbolo de la lucha contra el conquistador) y como “objetos de fobia” (la civilización contra la barbarie).

En la tercera parte describo el surgimiento de las principales organizaciones mapuche una vez iniciado el proceso de radicación, usurpación y división de tierras, en las tres primeras décadas del siglo XX. Un periodo que desvela el temprano interés que mostraron los mapuche de participar en la vida política nacional a través de la lucha electoral¹⁰⁴. Todos estos antecedentes vienen a refutar la opinión de que los pueblos originarios son desinteresados en asuntos que refieren a la política. Es relevante, por eso mismo, destacar la trayectoria de formas organizativas institucionalizadas que agruparon a lo menos tres grandes colectividades indígenas. Me refiero a la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, la Federación Araucana y la Corporación Araucana. He incluido a estas organizaciones, bien estudiadas por la antropología chilena, porque si bien mostraron claras diferencias entre sí, cada una perfiló una política de alianzas en la que, dentro de la institucionalidad, negociaron espacios de poder¹⁰⁵.

Por último, expongo información relativa a las violaciones a los derechos humanos hacia el pueblo mapuche durante la dictadura cívico-militar. La violencia y la represión política practicada contra los mapuche entre 1973 y 1990, ya sea por su condición étnica o bien por haber formado parte de la reforma agraria en asentamientos campesinos, da cuenta de un escenario sociopolítico que significó la emergencia de nuevas organizaciones y prácticas organizativas que lucharon contra la represión de la dictadura de Pinochet.

Acaso no es inútil señalar que mi objetivo fundamental con este capítulo es bosquejar en sus líneas generales la historia del pueblo mapuche y sus expresiones políticas en la arena institucional. Como sabemos, el contexto histórico es un asunto de gran relevancia para comprender el conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche. Su revisión también es útil para entender cómo se practica el poder local en zonas donde hay una fuerte presencia de comunidades indígenas, por un lado, y cómo se entiende la política mapuche desde las esferas del Estado, por el otro.

¹⁰⁴ Pedro Cayuqueo, *Historia secreta mapuche* (Santiago de Chile: Ediciones Catalonia, 2017).

¹⁰⁵ Foerster y Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches...*

Escribo con un orden cronológico, partiendo de mis primeras experiencias en Tirúa, tratando de retratar lo que acontece a mi alrededor. Todas estas notas abordan diferentes dimensiones de la vida social de los mapuche de la costa de Arauco. En las primeras páginas de mi diario de campo encontré un cuadro preliminar que daba cuenta de mi inclusión en el territorio lafkenche. Para llevar a cabo esta tarea, en primer lugar, fue necesario conocer las propiedades físicas y geográficas de un espacio social y culturalmente producido. Esto es lo que quiero compartir a continuación.

Figura no. 1. Mapa de la provincia de Arauco, Chile.



Fuente: Nicanor Boloña, 1923 (Disponible en la Biblioteca Nacional de Chile)¹⁰⁶.

¹⁰⁶ https://www.bcn.cl/siit/mapoteca/mapas_antiguos/historico_view?handle=10221.

1. Notas sobre Tirúa: un nido a las orillas del mar

Sube este camino por el río Tirúa, cuyas riberas contornean en medio de unos manzanales inmensos y mucha variedad de plantas y árboles [...]. De repente nos hallamos en unas lomas abiertas, en cuyas cumbres asoman los majestuosos pinos de piñones acompañados con un cortejo de robles, lingues y laureles.

Ignacio Domeyko, *La Araucanía y sus habitantes*

Tirúa no es tan sólo una comuna, es un nido que florece a las orillas del mar, la cual toma forma en medio de la lluvia, el invierno y la tierra mojada. El Canelo –de hojas verdes, flores blancas y tronco grisáceo– se estira por la esquina superior del *rehue*, «lugar donde se entierran los caciques, se juega el *palin*¹⁰⁷ y se resuelven asuntos de gran relevancia»¹⁰⁸. Tierra adentro, las raíces del Canelo se ramifican en múltiples direcciones, sin un sentido claro: por el subsuelo pretérito de lo natural y por el campo simbólico de la existencia humana. De amplia cobertura medicinal, esta planta reviste de especial importancia para la vida espiritual de los mapuche, sobre todo cuando se realiza el *gijatun* o cuando la *machi* desarrolla ceremonias de sanación.

A lo largo de mi estancia en Tirúa, escuché varias veces decir que la naturaleza era fuente de conocimientos y que estaba presente en prácticamente todas las dimensiones del quehacer de sus habitantes. Como planteó una cocinera del Mercado Lafken Mapu, durante una conversación que sostuvimos en una tarde de abril de 2019, «todo lo que nosotros tenemos viene de la naturaleza». A unos pocos metros del mercado escuchamos el sonido del mar, y en sus cercanías también oímos el canto de las aves. Aquí, todo lo que les rodea forma parte de un impulso vivo de elementos entrelazados que deviene en una cosmovisión basada en el principio llamado *Küme Mogen* o “buen vivir”, vale decir, un trato con la naturaleza basado en la colaboración y la solidaridad mutua.

¹⁰⁷ Deporte jugado por varones parecido al hockey. *Diccionario Mapuche*. Información disponible en <http://www.bibliotecaminsal.cl/wp/wp-content/uploads/2018/01/006.Diccionario-Mapuche.pdf>.

¹⁰⁸ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*, 71.

Quidico se encuentra por el camino que conduce a Cañete. Hay poca gente deambulando por las calles. Su paisaje luce quieto y solitario mientras la noche avanza a regiones secretas que nunca van a mostrarse. Inagotable es el viento austral. Sus habitantes combaten el frío de las casas con la combustión de la leña que un poco antes el machete cortó. Durante las mañanas, cuando el alba se encumbra por sobre la neblina, con cantos de bandadas enteras, entre los viejos árboles, se distingue un movimiento lento pero constante de personas que se dirigen a sus puestos de trabajo, estudiantes que se preparan para ir a la escuela, pescadores que fabrican sus redes de tiro, pequeñas embarcaciones que se introducen mar adentro; en silencio, puestos de comida que decoran la playa, pequeños buses que se mueven de una localidad a otra, sin cesar, recogiendo y dejando pasajeros por una carretera que no hace mucho tiempo fue pavimentada.

Voy caminando por una vereda, bajo la sombra de unos pinos. Veo el mar azul. Las olas son blancas y espumosas. Me cuentan que las aguas de la zona solían seguir un curso muy distinto, desde la Cordillera de Nahuelbuta hasta el Océano Pacífico, diseminándose por un territorio vasto y rico en vegetación endémica. Enclavado entre el río Imperial y el río Malleco, el pueblo de Tirúa, sin embargo, sufre de graves problemas para el abastecimiento de recursos hídricos, especialmente para las comunidades localizadas en sectores rurales.

Puede preguntarse, desde luego, por qué en Chile el agua no está consagrada constitucionalmente como un bien nacional de uso público¹⁰⁹. Todavía más, como un derecho humano universal, tal como lo dispone Naciones Unidas en su Resolución 64/292 del año 2010¹¹⁰. Para los mapuche, y sobre todo para los

¹⁰⁹ Si bien el artículo 595 del Código Civil, así como el artículo 5 del Código de Aguas (1981), reafirman el carácter de bien nacional de uso público de las aguas, en la práctica este recurso a sido enajenado de acuerdo con los intereses del mercado, principalmente a través del sector minero, forestal, hidroeléctrico y la agroindustria exportadora. De acuerdo con Sara Larraín, la creación de un mercado del agua sobre la base de criterios mayoritariamente utilitaristas ha favorecido a una concentración en la propiedad de éstas, siendo una de sus transformaciones más importantes en los últimos tres decenios. Ver Sara Larraín, *Ecología y política* (Madrid: Taurus, 2021).

¹¹⁰ En Julio de 2010, la Asamblea General de las Naciones Unidas, a través de la Resolución 64/292, reconoció explícitamente el derecho humano al agua y al saneamiento, por ello «exhorta a los Estados y organizaciones internacionales a proporcionar recursos financieros, a propiciar la capacitación y la transferencia de tecnología para ayudar a los países, en particular a los países

lafkenche de la costa, el agua no es solamente un servicio o recurso indispensable para el desarrollo de una vida humana digna. Su fuerza como elemento activo de la naturaleza reside en que el agua está inscrita en el centro de su religiosidad, en los dominios privados de su origen cosmogónico, por decirlo así, que se establece a través de la mítica y famosa lucha entre *Treng Treng* y *Kai Kai*. Leamos los hechos ocurridos en el principio de los tiempos según el mito de origen mapuche:

En las tierras de los mapuche se levantó del mar una enorme serpiente y comenzó a gritar “kai, kai, kai” cada vez más fuerte y más agudo. Esta serpiente provocó una lluvia que se transformó en tormenta, y luego en diluvio, inundando toda la tierra. Para salvarse los mapuche subieron a la punta de los cerros. Cuando no podían subir más oyeron una voz que venía del fondo de la tierra que decía “treng, treng, treng”. Así comenzó una batalla entre Kai Kai y Treng Treng. Mientras Kai Kai chillaba más fuerte, Treng Treng hacía temblar la tierra y la levantaba más y más. Viéndose vencida, Kai Kai se hundió en las profundidades del mar, donde no se la volvió a ver. Desde entonces, cuando tiembla y los maremotos inundan la tierra o cuando llueve demasiado y suben las aguas de los ríos y lagos, los mapuche oyen el grito de Kai Kai¹¹¹.

Es preciso señalar que en un esquema mitológico, donde el relato oral es la materia prima del proceso de elaboración discursiva, la realidad objetiva en sí misma carece de importancia. Lo verdaderamente relevante es que el cuerpo social se reconozca como tal en la proyección de ese mundo imaginado mediante un juego de representaciones. Esto es lo que Claude Lévi-Strauss, en su clásico libro *Antropología estructural*, conceptualizó como la “eficacia simbólica” de las creencias colectivas. Como sabemos, el mito es una facultad del lenguaje, una realidad cultural compleja y su papel ha sido determinante para el entendimiento de lo sagrado y lo profano, como dos modalidades de ser en el mundo¹¹². El

en vías de desarrollo, a proporcionar un suministro de agua potable y saneamiento saludable, limpio, accesible y asequible para todos». Información disponible en https://www.un.org/spanish/waterforlifedecade/human_right_to_water.shtml (consultado el 13 de abril de 2019).

¹¹¹ Información disponible en <http://chileprecolombino.cl/artes/narraciones-indigenas/mapuche/kay-kay-tren-tren/> (consultado el 15 de mayo de 2019).

¹¹² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil (Barcelona: Guadarrama/Punto Omega, 1981).

pensamiento mítico, según Lévi-Strauss, despierta en el ser humano ideas diversas que le son desconocidas, historias con elementos inconexos. Sin embargo, visto desde su interior, el material mitológico florece siempre a fin de retratar el origen de un orden que sucede colectivamente¹¹³.

En 2008, cuando se promulgó la Ley 20.249 (Ley Lafkenche), dispositivo legal que regula la administración de los Espacios Costeros Marinos de los Pueblos Originarios (ECMPO), las organizaciones sociales indígenas, como la ITL, tuvieron que presentar un conjunto de antecedentes relativo al derecho consuetudinario de las comunidades mapuche al uso del litoral para llevar a cabo las prácticas económicas, sociales y culturales que forman parte de su cultura¹¹⁴. Respecto al mito de Treng Treng y Kai Kai, este fue usado por las voces dirigentes como un argumento válido para demostrarle al Estado el vínculo ancestral que une a los mapuche con el territorio y el mar. Visto así, en esa acción concertada es posible comprobar la politización de los repertorios culturales de la sociedad mapuche¹¹⁵.

En cuanto al mito de origen, conocidos son los hechos ocurridos en el año 1960, en la costa de Puerto Saavedra, a pocos kilómetros de la comuna de Tirúa, cuando se llevó a cabo un sacrificio ritual para contener las fuerzas del terremoto más grande registrado en la historia de la humanidad (9.5 grados en la escala de Richter). De acuerdo con los antecedentes relativos al caso¹¹⁶, una vez iniciado el terremoto la población local comenzó a subir al cerro La Mesa (Treng Treng) para celebrar un ritual que calmara la cólera de las aguas (Kai Kai). Entre los asistentes de la ceremonia se encontraba la machi¹¹⁷ Juana Namuncura, quien, luego de la revelación de un sueño, anunció que para restablecer el equilibrio del mundo había que sacrificar a un niño o niña que no contará con la protección de sus padres: el

¹¹³ Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, traducción de Héctor Arruabarrena (Madrid: Alianza Editorial, 2002).

¹¹⁴ Sara Zelada y James Park, "Análisis crítico de la Ley Lafkenche (N° 20.249). El complejo contexto ideológico, jurídico, administrativo y social que dificulta su aplicación", *Universum* 28 (2013): 47.

¹¹⁵ Enrique Antileo, "La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia", *Revista Chilena de Antropología* 40 (2019): 169-188.

¹¹⁶ Jorge Araya, "Sacrificio e identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción de Collileufú, Puerto Saavedra", *Lengua y Literatura Mapuche* 8 (1998): 269-282.

¹¹⁷ En muchas definiciones la machi aparece como una curandera que interpreta la cosmovisión de su cultura. Es el caso de Alfred Métraux: «el machi o chamán es la figura dominante de los indios araucanos». Citado en Rolf Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993), 116.

chico elegido fue José Painecur¹¹⁸. Este sacrificio ritual generó mucha atención en la opinión pública de la época y fue estudiado por el antropólogo estadounidense Patrick Tierney, quien conoció de cerca a varias personas que participaron en el rito, como el poeta Lorenzo Aillapán, más conocido como *üñümche* u “hombre pájaro”¹¹⁹. Su investigación, publicada en el libro *The Highest Altar* (1989), sostiene que para la cosmovisión del pueblo mapuche el terremoto acontecido era el síntoma de un castigo mayor producto del alejamiento de sus habitantes de los conocimientos ancestrales. En efecto, desde la perspectiva planteada por Lorenzo Aillapán sobre Painecur, «es que él ha sido un salvador y no la víctima de un asesinato»¹²⁰.

Hay descripciones muy pormenorizadas en lo que refiere a este importante relato oral del pueblo mapuche en las crónicas antiguas del siglo XVII. Diego Rosales, cronista español, miembro de la Compañía de Jesús, y autor de la *Historia del Reino de Chile. Flandes Indiano*, lo narra de la siguiente manera:

Y es que tienen muy creído que cuando salió el mar y anegó la tierra antiguamente, sin saber cuando (porque no tienen serie de tiempos, ni cómputos de años), se escaparon algunos indios en las cimas de unos montes altos que se llaman *Tenten*, que los tienen por cosa sagrada [...]. Y en todas las provincias hay algún *Tenten* y cerro de grande veneración, por tener creído que en él se salvaron sus antepasados del diluvio general, y están a la mira para, si hubiere otro diluvio, acogerse a él para escapar de el peligro, persuadidos a que en él tienen su sagrado para la ocasión [...]. En la cumbre de cada uno de estos montes altos, llamados *Tenten*, dicen que habita una culebra del mismo nombre [...] y que antes que saliese el mar les dijo lo que había de suceder, y que se acogiesen al sagrado de aquel monte, que en él se librarían y él los ampararía (1969 [1877])¹²¹.

¹¹⁸ Disponible en <https://www.eldesconcierto.cl/2018/01/19/paine-cur-la-otra-version-de-la-historia-del-nino-mapuche-sacrificado-para-detener-el-terremoto-de-valdivia-de-1960/> (consultado el 20 de agosto de 2018).

¹¹⁹ Durante muchos años ha cultivado y desarrollado la interpretación de los cantos de los pájaros en la poesía. En 1994 recibió el Premio Casa de las Américas de Literatura en Lengua Indígena, y en 2012, a través de la Unesco y el Consejo Nacional de las Culturas y las Artes, fue reconocido como Tesoro Humano Vivo. Ver <https://www.escriitoresindigenas.cl/lorenzo-aillapan>.

¹²⁰ Alejandro Leiva, “Maremoto de 1960, sacrificio humano y restablecimiento del equilibrio en el Wallmapu”, *Investigaciones sociales* 30 (2014): 42.

¹²¹ Citado en José Fernando Díaz, “El mito de ‘Tren-Treng Kai-Kai’ del pueblo mapuche”, *Cultura-Hombre-Sociedad* 14 (2007): 45.

Leamos los versos del poeta mapuche Leonel Lienlaf sobre este mito tan importante, que como veremos más adelante, ha desempeñado un papel clave en las reivindicaciones territoriales del pueblo mapuche. Dice Lienlaf:

Kai-Kai lleva sobre su espalda
el mar
Trenng-Trenng crece
Kai-Kai se ha puesto descansar
en una colina con flores
mientras el agua del océano
refresca su espalda¹²².

En invierno llueve abundantemente sobre Tirúa bajo la acción de vientos caóticos que van de Norte a Sur, de Este a Oeste. Un significativo número de cuerpos acuíferos nace de los ríos, corrientes de aguas que descienden ágilmente desde la Cordillera de la Costa, formándose en los márgenes del Océano Pacífico un conjunto de lagos que poseen relativa amplitud y profundidad. Los más importantes son: el Lanalhue, el Budi y el Lleu-Lleu. Los brazos del mar, las desembocaduras de los ríos, las depresiones topográficas, son las fuentes naturales que definen culturalmente la vida material de los mapuche lafkenche. Es el agua que se inscribe en una imagen mítica del pasado, en suma.

Los mapuche lafkenche se denominan como “gente del mar”, vale decir, son las comunidades que históricamente han habitado el espacio costero o *lafken mapu*¹²³ (ver figura no. 2). Su extenso territorio desdibuja por completo la noción de un orden administrativo estrictamente regional, situándose entre el Golfo de Arauco, en la región del Biobío, y la provincia de Palena, en el extremo sur de la región de Los Lagos, con una longitud cercana a los mil kilómetros. En mapudungún, el idioma de los mapuche, lago se traduce *lafken*, lo mismo que mar. De tal forma que:

¹²² Leonel Lienlaf, *Se ha despertado el ave de mi corazón (Nepey Ni Gvnm Piuke)* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2019), 79.

¹²³ Tomás Guevara, uno de los primeros investigadores de la cultura mapuche desde una perspectiva etnográfica, señala: «Alguna circunstancia jeográfica relevante de esas zonas i la palabra *mapu*, tierra, formaba sus nombres. *Lavquen*, mar, i mapu componían la denominación *lavquenmapu*, rejion de la costa». Tomás Guevara, *Historia de la civilización de la Araucanía* (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1898-1902), 691-692.

[p]ara la idea mapuche se podría decir que los lagos serían algo así como mares interiores, que por su ubicación en el territorio, a medida que avanza de mar a cordillera, dan la percepción correcta de la extensión horizontal del paisaje abierto [...]. Ojos de mar, tal como lo insinúa la remembranza, que para algunos huele a candidez, pero que certeramente reafirma la toponimia en denominaciones como Kalafquén [el otro mar]¹²⁴.

Si bien es cierto que la tierra y el mar desempeñan un papel céntrico en la cosmovisión de los lafkenche, tanto en sus creencias religiosas como en sus actividades productivas, no es menos cierto que en la cultura mapuche en general, incluidas las comunidades adyacentes a la costa, hay diferentes interpretaciones relacionadas a los significados que se le asignan a las aguas. Con esto quiero decir que las valoraciones y las percepciones sobre la naturaleza pueden ir cambiando con el paso del tiempo. Siguiendo con el argumento de José Ancán, «la mapuche no es evidentemente una cultura que mire hacia el mar, ni como referente principal de su dispositivo heredado ni como una dimensión probable para ser culturizada en su vastedad. Incluso en las zonas Lafkenche aledañas al océano, se accede a éste y se obtiene beneficio circunstancial sólo en sus orillas y entorno inmediato»¹²⁵.

Suponiendo con la afirmación de José Ancán sea correcta, me pregunto entonces, por qué hoy los mapuche lafkenche de la costa de Arauco, como el caso de los habitantes de la comuna de Tirúa, hacen del mar un potente referente simbólico y espiritual que moviliza una parte importante de sus demandas y acciones colectivas. Una de ellas ocurrió el 14 de mayo de 2019, cuando ocho comunidades y pescadores artesanales del territorio de Quidico, Ponotro y Tirúa lograron el reconocimiento de uso consuetudinario de 12 millas del ECMPO, marcando otro hito en la aplicación de la Ley Lafkenche¹²⁶. Profundizaré sobre esto más adelante.

¹²⁴ José Ancán, *Voces mapuches. Mapuche Dungu* (Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 2002), 117.

¹²⁵ *Ibid.*, 112.

¹²⁶ El derecho consuetudinario, en tanto prácticas, usos y costumbres de una cultura determinada, que en determinadas circunstancias puede operar como fuente de ley, ha sido abordado sistemáticamente por especialistas de la antropología jurídica. Deborah Poole ofrece una excelente definición: «El concepto antropológico de derecho consuetudinario parte de una oposición entre sociedades con Estado y sin Estado. Las elaboraciones teóricas de Marx, Weber,

Figura no. 2. Bahía de Quidico, Tirúa.



Fuente: Fotografía tomada por el autor (14.03.2019).

Iván Carilao Ñanco, dirigente del movimiento mapuche, nacido en la comunidad Esteban Yevilao, en el lago Lleu Lleu, expresidente de la Identidad Territorial Lafkenche (ITL), y Consejero Nacional ante la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), me cuenta qué significa para él ser mapuche lafkenche. Lo cito con la extensión que sus palabras merecen:

Para comprender el concepto de *lafkenche* es necesario entender cómo se ha desarrollado la historia. En nuestro pueblo –antes, durante y después de la conquista– se generaron ciertas invisibilizaciones de lo que éramos. En ese contexto, los mapuche, antes de la invasión, tenían muy claro cuáles eran sus territorios. Estaba constituido por varios elementos que hoy en día están presentes: un territorio, una religión, una historia, una lengua. Con todo esto

Durkheim y Maine, consideradas los fundamentos de la antropología jurídica, tenían como objetivo encontrar el origen de la ley en las formaciones sociales más ‘simples’ (por ejemplo, la familia y las alianzas interfamiliares)». Deborah Poole, “Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal”, *Alteridades* 12(31) (2006): 9.

quiero decir que éramos, y somos en la actualidad, un pueblo con particularidades. Ahora, dentro de toda esa organización, de toda esa forma de vivir, también nos dividimos por identidades territoriales. Todos los que vivían hacia el norte, *pikunche*. Los que vivían hacia el sur, *huilliche*. Los que vivían en los valles, *nagche*. Los que vivían en los valles más allá de la frontera, *puelche*. Los que vivían en la montaña, hacia la cordillera, *pehuenche*, y nosotros que vivimos en la costa, *lafkenche*. Todas esas identidades constituían el país, el pueblo, la nación mapuche. Esa es la explicación de porque nos denominamos *lafkenche*, a propósito de la reconstrucción de nuestra propia historia¹²⁷.

A la par de este relato, me parece oportuno señalar cómo es que los mapuche *lafkenche* se autodefinen grupalmente en palabras de una de sus principales organizaciones políticas: la ITL. En los primeros párrafos de su manifiesto de fundación, señalan que: «los mapuche de la zona costera pertenecemos a la Identidad Lafkenche. Estamos organizados en comunidades dentro del espacio territorial *lafkenche*, y a partir de este lugar, que en forma gradual estamos construyendo, hemos establecido un referente de lucha y defensa de los derechos fundamentales del pueblo nación mapuche. Nuestro movimiento reivindica una identidad originaria»¹²⁸. Es preciso subrayar que el espacio territorial *lafkenche* no refiere exclusivamente a la población mapuche ubicada en la costa, sino también a las comunidades localizadas cerca de los lagos¹²⁹. En los capítulos tercero y cuarto analizaremos con mayor detalle la importancia que tiene el territorio, la identidad y la cultura en la vida política de la sociedad mapuche contemporánea.

Mientras tanto, debemos hacer notar que las palabras de Iván Carilao muestran que la reconstrucción de la historia mapuche parece estar muy anclada a la idea de “pueblo” y “nación”. Y la palabra “pueblo”, como bien sabemos, es una categoría que ha cobrado renovada vitalidad en los movimientos indígenas de América Latina. Pero ¿cuál es el sentido de esta palabra en el campo político? Pues, ciertamente, es un término que posee una gran heterogeneidad de significados. Es más, hoy en día el concepto de pueblo, como tantas otras expresiones del léxico

¹²⁷ Entrevista realizada el 2 de mayo de 2019 en la comuna de Tirúa.

¹²⁸ Identidad Territorial Lafkenche, *De la deuda histórica al reconocimiento de nuestros derechos territoriales* (Provincia de Arauco: s/e, 2004).

¹²⁹ Horacio Zapater, *Aborígenes chilenos vistos a través de cronistas y extranjeros* (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1998).

político moderno, adquiere valor dependiendo de las circunstancias y del contexto específico donde se use. Actualmente, en su indiscutible presencia, con relación a la “cuestión nacional” mapuche, el pueblo emerge como una manera de designar en términos colectivos una forma de poder político, en que la existencia de un sedimento histórico común parece necesaria cuando dicha dimensión se encuentra negada por la dominación colonial¹³⁰.

La perspectiva rupturista del movimiento mapuche asoma con fuerza en 1997, representada por la Coordinadora Arauco-Malleco de Comunidades en Conflicto (CAM), una de las organizaciones indígenas más importante de los últimos veinte años, la cual ha marcado una ruta de acción política que apunta hacia un proceso de emancipación nacional¹³¹. En consecuencia, el punto de partida de su discurso es que los mapuche son una nación oprimida en un contexto de dominación colonial. Numerosos documentos programáticos de la CAM refuerzan esta hipótesis: «Reivindicamos el concepto y la idea de nación, porque los mapuche traemos históricamente una homogeneidad étnica y cultural y la población originaria tuvo territorio propio con unidad lingüística, religiosa e idiosincrática que permitió la construcción de una sociedad sana y organizada, que tuvo la calidad de nación o el otrora país mapuche»¹³². En este sentido, el concepto de “pueblo” designa la existencia de una comunidad política a la que se le niega la posibilidad de ser el referente de una nación autónoma, la que no puede existir sin estar dotada de un Estado. Como veremos más adelante, esto muestra que el movimiento mapuche ha recorrido diversas etapas, formas organizativas y propuestas colectivas en la búsqueda de la modificación de su relación con el Estado y sociedad chilena¹³³.

En la perspectiva de aquellas organizaciones mapuche que han ocupado las vías institucionales para relacionarse con el Estado nacional¹³⁴, ya sea como un camino

¹³⁰ Josep Fontana, “Estado, nación e identidad”, *Travesía* 1 (1998): 5-16.

¹³¹ Héctor Llaitul y Jorge Arrate, *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política* (Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2012).

¹³² CAM, “Proyecto de liberación nacional, lucha continental indígena y proyecciones. Una mirada desde la CAM”, 2007, s/p. Información disponible en <http://weftun.cbj.net> (consultado el 12 de mayo de 2020).

¹³³ Tito Tricot, “El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* 24 (2009): 175-196.

¹³⁴ Pairican, *Malon...*

para mejorar las condiciones materiales de existencia o como un proyecto político estratégico para restaurar derechos que se perciben vulnerados, el concepto de “pueblo” está directamente asociado a la construcción de una colectividad que puede decidir sus prioridades en diferentes materias de desarrollo económico y ordenamiento político. La ITL, por poner un ejemplo, afirma que es posible darle cuerpo a la idea de pueblo a través de las demandas territoriales de los mapuche en el marco de una descentralización política del Estado, o sea, a través de la redistribución territorial del poder¹³⁵.

Luego profundizaré en cada una de estas organizaciones, subrayando sus diferencias, discursos y estrategias de acción colectiva. Sin embargo, es importante ahora retener que, dentro del movimiento mapuche, ya sea si consideramos el uso de las vías institucionales, o las experiencias locales de autonomía comunitaria, la idea de “pueblo-nación” ha tomado mucha fuerza desde el año 1997 con el surgimiento de la CAM. Más aún, «la cuestión nacional mapuche se posicionó como un elemento importante en el discurso del movimiento, promoviendo algunos autores el apelativo de “etnonacionalismo”»¹³⁶.

Sigamos viendo ahora las principales características demográficas, lingüísticas, económicas e históricas de los mapuche lafkenche de la provincia de Arauco, colocando especial énfasis en la comuna de Tirúa, para de esta manera poder comprender mejor no solo una larga historia de conflictos no resueltos, sino también las acciones colectivas orientadas a combatir la exclusión social y política.

1.1. Población y demografía

La demografía es una dimensión relevante que presenta complejidades de diversa magnitud. En ella se vislumbra la estructura y el movimiento de los grupos humanos, así como sus pautas de movilidad y transformaciones en el tiempo. La población mapuche, previa a la invasión del ejército español en el siglo XVI, se estima en un millón de personas distribuidas en diferentes asentamientos, desde el

¹³⁵ Identidad Territorial Lafkenche, *De la deuda histórica al reconocimiento constitucional...*

¹³⁶ Samuel Rebolledo, “Nación mapuche: Concepto, historia y desafíos presentes en Gulumapu-Araucanía”, *Cultura-Hombre-Sociedad* 27(1) (2017): 3-22.

valle del Aconcagua hasta el archipiélago de Chiloé¹³⁷. Si bien esta cifra puede presentar algunos errores, «debido a que los censos, tal como hoy los conocemos, no se aplicaron en la Araucanía hasta el siglo XX»¹³⁸, es una estimación que tiene bastante consenso entre muchos(as) antropólogos(as) e historiadores(as) que estudian la sociedad mapuche.

De acuerdo con los datos del Censo 2017, la población indígena en Chile asciende a 2.185.759 (12,8%) de los cuales 1.745.417 (79,8%) pertenecen al pueblo mapuche, es decir, el 9,9% de la población total del país. La Araucanía, ubicada en el centro sur del territorio nacional, a casi ochocientos kilómetros de Santiago, es la región donde se agrupa una parte importante de la población mapuche, la cual se concentra principalmente en la ciudad de Temuco, su capital regional, que posee 285.415 habitantes¹³⁹. Sin embargo, es la región Metropolitana el lugar donde vive el mayor número de habitantes que se identifican como mapuche, con cerca de 614 mil personas, o sea, el 35% del total.

En términos administrativos, la Araucanía se compone de treinta dos comunas distribuidas en dos grandes provincias: Malleco al norte y Cautín al sur. Uno de los problemas principales de la región es el alto porcentaje de personas por debajo de la línea de pobreza (17,2%), ya que esta duplica el promedio nacional (8,6%)¹⁴⁰. El escenario es más complejo aún si consideramos el Índice de Pobreza Multidimensional –que agrega variables en educación, vivienda, entorno, salud, trabajo, seguridad social y redes de cohesión–, pues asciende a 28,5%, siendo así, ya por muchos años, la región con mayor porcentaje de población perteneciente a un pueblo originario y de pobreza a nivel nacional¹⁴¹.

La pobreza está lejos de ser el único problema de La Araucanía. Lo mismo ocurre un poco más al norte, en la región del Biobío. La expansión del modelo forestal ha

¹³⁷ José Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche* (Santiago de Chile: Sur Ediciones, 1996). Citado en *Informe de la Comisión de Verdad Histórica...*, 319.

¹³⁸ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*, 35.

¹³⁹ Francisca de la Maza et. al., "Políticas públicas y política indígena desde La Araucanía: el peso del "conflicto" en la construcción de políticas", en *Políticas indígenas y construcción del Estado desde lo local...*

¹⁴⁰ Ver Encuesta de Caracterización Socioeconómica 2017 (Casen). Información disponible en http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casenmultidimensional/casen/casen_2017.

¹⁴¹ De la Maza et. al., *Políticas públicas y política indígena...*

propiciado permanentes conflictos entre empresas privadas y comunidades en torno a la propiedad de las tierras, al uso del bosque nativo y a la sustentabilidad de los proyectos económicos en relación con el medio ambiente¹⁴². Diversas investigaciones en esta materia han documentado de qué manera las tierras del pueblo mapuche¹⁴³, en tanto espacio de filiación, de ritualidad y de abastecimiento de los bienes necesarios para reproducir sus condiciones materiales de existencia, son hoy objeto de procesos de devastación ecológica «como resultado de la plantación de grandes extensiones de especies exóticas de rápido crecimiento, orientadas a su comercialización en los mercados internacionales»¹⁴⁴. Las actividades extractivas, y sus impactos en las comunidades locales, así como los conflictos asociados a la defensa de los territorios, son un fenómeno de primera importancia para leer críticamente el trasfondo de la creciente politización de las identidades étnicas en el Chile reciente¹⁴⁵.

Tirúa es una comuna joven, fundada el 13 de septiembre de 1972, mediante el decreto Ley 17.712, durante el gobierno socialista de Salvador Allende Gossens (1970-1973). No obstante, la historia de Tirúa es muy antigua, así lo demuestra su temprana aparición en una gran cantidad de referencias bibliográficas del siglo XIX, como el libro de Ignacio Domeyko *La Araucanía y sus habitantes* (1849). O varias crónicas del siglo XVII, como la que escribió el por aquel entonces Gobernador del Reino de Chile, Tomás Marín de Poveda (1695), quien fundó diferentes pueblos, entre los que destaca Nuestra Señora de Monserrat de Tirúa¹⁴⁶. Sea como fuere, la comuna de Tirúa, que en mapudungún significa “lugar de encuentro”, fue una tierra habitada por los mapuche de la costa muchísimo antes que la colonización española tuviera lugar en el sur y, por supuesto, antes de su incorporación vía asimilación forzosa al Estado chileno, en los umbrales del siglo XX.

¹⁴² Nancy Yáñez, José Aylwin y Rubén Sánchez, *Pueblo mapuche y recursos forestales en Chile*. Documento de Trabajo no. 16 (Santiago de Chile: Observatorio Ciudadano e IWGIA, 2013).

¹⁴³ Pablo Marimán y José Aylwin, “Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización”, en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina*, coordinado por Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, 111-150 (México D.F.: Flacso, 2008).

¹⁴⁴ Yáñez, Aylwin y Sánchez, *Pueblo mapuche y recursos forestales...*, 5.

¹⁴⁵ María Svampa, *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008).

¹⁴⁶ Recolección de Datos Históricos de Tirúa (Arauco: s/e, 1994).

Sus límites administrativos fueron modificados en la década de 1980, situándose actualmente en la provincia de Arauco, región del Biobío, a doscientos kilómetros de Concepción, su capital regional¹⁴⁷. A la fecha, Tirúa cuenta con cerca de diez mil habitantes (en las últimas décadas su población casi se duplicó) y ha tenido un avance significativo desde que Adolfo Millabur asumió la jefatura del municipio en la primavera de 1996. Es una comuna relativamente pequeña con numerosas poblaciones (Tranaquepe, Ponotro, Cura, Danquil), y su territorio está dividido en cuatro sectores como los puntos cardinales de un mapa: Tirúa Centro, Norte, Sur y Quidico, un balneario abierto al mar que recibe muchas visitas durante los meses de verano, sobre todo de comunas aledañas como Cañete y Contulmo. Por otro lado, un número importante de familias vive en sectores rurales (85,1%), cerca de un tercio de su población vive en situación de pobreza y más de la mitad de los habitantes es de origen mapuche (ver figura no. 3). Si bien la comuna de Tirúa está emplazada en el extremo sur de la región del Biobío, su paisaje, tanto social, cultural como político y económico corresponde al territorio históricamente habitado por los mapuche, vale decir, el Wallmapu (Gulumapu).

De acuerdo con los datos recién expuestos, y vistos desde una perspectiva comparada, podemos señalar que hay un visible aumento en la pertenencia indígena en Chile, especialmente si miramos el caso mapuche. Si para el año 2002 la cantidad de personas que decía pertenecer a este pueblo llegaba al 5% del total, quince años después, en 2017, este número creció casi al triple; de 604.349 a 1.745.417 personas. La mayor propensión de la autoidentificación étnica tiene varias explicaciones. Entre las tres más importantes: i) el fortalecimiento de los movimientos indígenas en América Latina, ii) los cambios en la forma de cuantificar a la población a través de los censos¹⁴⁸, iii) las transformaciones del marco jurídico normativo internacional de los derechos de los pueblos indígenas. En este contexto

¹⁴⁷ Marimán y Aylwin, *Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno...*

¹⁴⁸ Estas son las preguntas que se han realizado en los últimos tres censos para determinar el número de habitantes de la población indígena en Chile. ¿Se considera perteneciente a algún pueblo originario? ¿A cuál pertenece? (2017); ¿Pertenece Ud. a alguno de los siguientes pueblos originarios? (2002); Si usted es chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? (Mapuche, Aymara o Rapa Nui) (1992). Véase Marcos Valdés, "Tres décadas de cuantificación de la población indígena en Chile a través de los censos", *Revista Notas de Población* 193 (2016): 207-227.

de reformas multiculturales, coincido plenamente con la antropóloga chilena, Milka Castro, experta en materias relacionadas con el derecho propio de los pueblos originarios, la antropología jurídica y los derechos de agua, quien señala:

la emergencia de la condición universal del indígena ha pasado al menos por las siguientes fases a) creación de una base jurídica internacional [...]; b) difusión de esta información a los líderes y pueblos indígenas; c) aceptación y autoidentificación; y d) inicio de un proceso de emancipación, liberación y reconstrucción, que, sin embargo, se encontrará con gobiernos que procurarán que ningún reconocimiento afecte el orden político o el modelo económico que la globalización requiere¹⁴⁹.

Figura no. 3. Población mapuche por territorios, Chile.

Año	2006	2009	2011	2013	2017
País	5,7%	6,0%	7%	7,7%	9,9%
Biobío	3,9%	3,8%	5%	5,1%	10,9%
Tirúa	39,9%	48,4%	48,4%	42,2%	71,2%

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Casen, Pladeco Tirúa y Censo 2017.

En una línea muy similar, una encuesta publicada por el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), que tuvo por objeto analizar la identificación étnica y las relaciones sociales entre indígenas y no indígenas, concluye en su informe que «el cambio más importante se observa entre quienes el 2016 se identificaban como “no mapuche”, ya que un 23% de este grupo se identificó como mapuche el año 2018»¹⁵⁰. En definitiva, el fortalecimiento de las identidades étnicas en Chile, así como en otros países de América Latina, es un hecho indesmentible que se debe, entre otros factores, «a que la etnicidad colectivamente asumida

¹⁴⁹ Milka Castro, “La universalización de la condición étnica”, *Alteridades* 35 (2003): 30.

¹⁵⁰ CIIR, *Estudio Longitudinal de Relaciones Interculturales. Resultados Segunda Ola* (Santiago de Chile: s/d, 2019), 26.

representa el producto de una larga historia de transformaciones culturales y de contactos sociales en los que han estado disputando un espacio y sus recursos»¹⁵¹.

Otro elemento a destacar es la desigualdad. Las brechas socioeconómicas son un signo característico de Chile. Un reporte de la Fundación Sol, basado en la información obtenida de la Encuesta Casen (2017), muestra una situación crítica respecto a los salarios en Chile. Entre sus principales resultados: «el 54,3% de los trabajadores gana menos de \$350.000 líquidos (alrededor de 480 dólares); el 74,3% de los trabajadores gana menos de \$500.000 (685 dólares); y sólo el 16,1% gana menos de \$700.000 (960 dólares)»¹⁵². El atraso salarial es aún más complejo en las regiones con mayor porcentaje de población indígena. En la región de La Araucanía, por ejemplo, el salario promedio es sólo de \$280.000 (345 dólares), mientras que, en la región del Biobío, la cifra es de \$300.000 (390 dólares). Por esta misma razón, José Bengoa concluye que cualquiera que sea la escala que se use para medir la desigualdad en Chile, los mapuche son el grupo social más discriminado, excluido y marginado de la sociedad¹⁵³.

El Informe del Banco Mundial de 2019, que compara las diferencias del coeficiente Gini entre las naciones, muestra a Chile entre los diez países más desiguales del mundo¹⁵⁴. Esta información coincide con el reporte publicado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico OCDE (2014), organismo del cual Chile forma parte desde el año 2010, y en el que sigue siendo el país peor evaluado entre todos los miembros con un coeficiente Gini de 0,47. Tomando esto en consideración, es importante pensar el fenómeno de la desigualdad desde una perspectiva más amplia que no centre su análisis exclusivamente en la deriva económica, sino también en sus dimensiones culturales, de género, ecológicas y territoriales. Porque para estudiar las desigualdades en los países latinoamericanos, «no se puede tomar solo la cuestión

¹⁵¹ Castro, *La universalización de la condición étnica...*, 23.

¹⁵² Gonzalo Durán y Marco Kremerman, *Los verdaderos sueldos de Chile: Panorama actual del valor de la fuerza de trabajo usando la Encuesta Suplementaria de Ingresos 2018* (Santiago de Chile: s/e, 2019), 3 y 4.

¹⁵³ José Bengoa, *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX* (Santiago de Chile: Editorial Planeta, 1999).

¹⁵⁴ Ver <https://www.worldbank.org/en/publication/poverty-and-shared-prosperity> (consultado el 19 de agosto de 2019).

de clase para abordar la alienación o la sobreexplotación en el trabajo, es necesario, paralelamente, reanudar problemas asociados a la etnicidad, al racismo, al género, a las ciudadanías»¹⁵⁵.

Esto quiere decir, de acuerdo con el sociólogo Sérgio Costa, que las desigualdades reflejan casi siempre procesos globalmente estructurados¹⁵⁶. Las personas pertenecientes a pueblos indígenas tienden a ubicarse en las clases socioeconómicas más desfavorables. Además, tienen mayores posibilidades de sufrir alguna discriminación por su origen étnico, acceden de manera diferenciada a los servicios públicos y reciben un tratamiento desigual por el sistema de justicia¹⁵⁷. Los datos estadísticos muestran una desigualdad muy profunda que se refleja en una correlación entre indígenas y pobreza. De hecho, es el mismo Banco Mundial, institución corporativa garante del *status quo* a escala global, quien revela el problema con cifras: «la pobreza afecta al 43% de los hogares indígenas de la región –más del doble de la proporción de no indígenas– y el 24% de todos los hogares indígenas vive en condiciones de pobreza extrema, es decir 2.7 veces más frecuentes que la proporción de hogares no indígenas»¹⁵⁸.

En lo que concierne a mi zona de estudio, Tirúa presenta una gama muy amplia y diversificada de necesidades básicas insatisfechas, especialmente en torno al abastecimiento de agua potable, sistema de alcantarillado, luz eléctrica, vivienda, alfabetización, educación y conectividad. Si analizamos los datos desde una perspectiva comparada, vemos que los índices de pobreza en la comuna alcanzan niveles preocupantes, por no decir críticos, ya que si para el 2013 el promedio nacional oscilaba entre los 14 puntos porcentuales, para el caso de Tirúa los números eran más del doble (ver figura no. 3). La información que disponemos a

¹⁵⁵ Damián Gálvez, “Teoría social y poscolonialismo. Entrevista a Sérgio Costa”, *Antropologías del Sur* 5(10) (2018): 221-234.

¹⁵⁶ Sobre este punto, me parece particularmente novedoso el trabajo del Jonathan Friedman, quien investiga las relaciones entre lo global y lo local, para mostrar que la modernidad y la fragmentación cultural son orientaciones igualmente constitutivas de la realidad global. Jonathan Friedman, *Identidad cultural y proceso global* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

¹⁵⁷ PNUD, *Desiguales. Orígenes, cambios y desafíos de la brecha social en Chile* (Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2017).

¹⁵⁸ Banco Mundial (2015), citado en Claudia Zapata, *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas desde el pensamiento político indígena* (Guadalajara: Mecila, 2019), 13.

la fecha nos permite sostener que la profunda brecha en la distribución de los ingresos entre grupos culturalmente diferenciados demuestra una vez más la correspondencia histórica entre indígenas y pobreza. He ahí, quizás, una razón sencilla, pero plausible, de por qué es tan importante para el movimiento mapuche actual que las políticas orientadas al reconocimiento de sus derechos vayan acompañadas de acciones dirigidas a redistribuir la riqueza socialmente producida.

Figura no. 4. Índice de pobreza por territorios.

Años	2003	2006	2009	2011	2013	2017
País	18,7%	13,7%	11,4%	10,9%	7,8%	8,6%
La Araucanía	-	48,5%	48,5%	39,7%	27,9%	17,2%
Biobío	28%	41,3%	35,1%	32,3%	22,3%	12,3%
Tirúa	47,2%	38,2%	26,1%	39,7%	31,8%	26,1%

Fuente: Casen 2017 y Pladeco Tirúa, 2017.

Para resumir y terminar, todos estos antecedentes son relevantes para ilustrar el contexto sociodemográfico en el cual se está desarrollando la vida política de los mapuche en la actualidad. Las desigualdades económicas, las brechas salariales, el despojo de los territorios, la exclusión social, la violencia policial, la mercantilización de los recursos naturales, el prejuicio racial, la criminalización de la protesta, así como los altos niveles de conflictividad entre comunidades locales, empresas extractivas y el Estado chileno son unos de los muchos factores que explican el florecimiento de nuevas identidades políticas en el sur del país.

1.2. Economía y relaciones productivas

Mientras escribía en mi diario, escuché el sonido de la puerta. Bajando las escaleras pensé que podía ser el dueño de la cabaña donde yo me estaba quedando, don Sergio Carrillo, cuya cortesía y amabilidad resulta imposible de medir aquí. Él era

una persona realmente encantadora. Desde el primer día me resultó posible que podríamos sostener buenas relaciones. Me llamó la atención su disposición a contarme muchas cosas de las que yo no sabía. Sin embargo, quien me visitaba era Yuri Daber, un colega que conocí hace diez años cuando cursaba mis estudios de antropología social. Yuri trabaja hace bastante tiempo en la municipalidad de Tirúa. A su vez, colabora con las comunidades lafkenche en materias de salud, educación y desarrollo productivo. Recuerdo que esa noche hablamos sobre los problemas con las empresas forestales, del movimiento mapuche, de la violencia policial y el lamentable asesinato de Camilo Catrillanca en manos de la policía. Conversamos también sobre las posibilidades y limitaciones de la “vía política indígena”, pues en Tirúa, así como en otras comunas con alcalde mapuche, se observa un creciente interés de los dirigentes en favor del control de los municipios. Pero lo más relevante de la conversación estuvo dado por el proceso organizativo de las comunidades de Tirúa en torno a la aplicación de la Ley 20.249.

La Ley Lafkenche fue promulgada el año 2008 luego de un largo proceso de negociación entre el Estado y comunidades mapuche que demandaban el reconocimiento de sus derechos territoriales sobre el borde costero¹⁵⁹. Entre sus facultades, la ley establece un mecanismo para crear el ECMPO, «cuyo objetivo es resguardar el uso consuetudinario de dichos espacios, a fin de mantener las tradiciones y el uso de los recursos naturales por parte de las comunidades vinculadas al borde costero» (art. 3).

Esta normativa, además, puso en evidencia las graves limitaciones que tenía la Ley General de Pesca y Acuicultura (1991) para reconocer y proteger los derechos territoriales de los pueblos indígenas que habitan las costas de Chile¹⁶⁰. Pese a las dificultades que ha tenido la implementación de la Ley Lafkenche (lentitud de los procesos, confusión en torno a los criterios seleccionados para procesar las solicitudes, entre otros), ha tenido «la importancia de generar un proceso de organización sociopolítica que, anclada en una fuerte participación lafkenche,

¹⁵⁹ Matías Meza-Lopehandía, *Ley Lafkenche. Análisis y perspectivas a 10 años de su entrada en vigor* (Santiago de Chile: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2018).

¹⁶⁰ Nicolás Gissi et. al., “El Estado chileno, los lafkenche y la Ley 20.249: ¿Indigenismo o política del reconocimiento?”, *Revista Austral de Ciencias Sociales* 32 (2018): 5-21.

consiguió aprobar una ley en el Congreso Nacional»¹⁶¹. Este proceso de construcción política de un cuerpo legal es muy útil para distinguir las estrategias y el proyecto colectivo desplegado por la ITL, el cual ha sido conducido –entre otros dirigentes– por el exalcalde de Tirúa (1996-2012 y 2016-2021) y representante del pueblo mapuche en la Convención Constitucional, don Adolfo Millabur Ñancuil.

Las actividades relacionadas al uso del borde costero son diversas, tanto para las comunidades lafkenche como para los pescadores artesanales que no manifiestan una adscripción étnica. Entre las más importantes están la recolección de mariscos, la conservación de humedales, la gastronomía, la agricultura, la pesca, el turismo y el transporte marítimo. La playa de Tirúa, ancha y larga, con más de veinte kilómetros, es, asimismo, el refugio para el encuentro con la naturaleza. Gran soledad la de este litoral despoblado. De izquierda a derecha ausencia casi total de presencia humana. Solo después de mirar hacia la punta más occidental de la costa, conseguí ver un puerto de pequeñas proporciones, llamado popularmente “caleta de pescadores”, que albergaba a una treintena de buzos, algueros y mariscadores.

Cabe consignar que las principales actividades productivas de la sociedad mapuche son la agricultura, la ganadería, la pesca y el turismo. Por eso, su población se localizaba generalmente en lugares con muchos recursos naturales (lagos, ríos, mar, flora y fauna asociadas a dichos ecosistemas), todo lo cual derivó en la conformación de un sistema económico que integraba la horticultura, la caza y la recolección¹⁶². La monografía de Horacio Zapater habla del cultivo de la tierra como la base de su alimentación¹⁶³. Por otro lado, su extenso territorio se diferenció con otras zonas del país por la rica abundancia de sus suelos: fértil para la producción agrícola y generoso para la recolección de mariscos.

Otro antecedente para tener en cuenta, «es que muchos de los recursos de La Araucanía podían ser conservados por largas temporadas: papas (también bajo la

¹⁶¹ Susana Huenul Colicoy, “Construcción sociopolítica de la Ley lafkenche”, en *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwun. Historia colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, editado por la Comunidad de Historia Mapuche (Santiago de Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012), 212.

¹⁶² *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...*

¹⁶³ Zapater, *Aborígenes chilenos...*

modalidad del chuño), quinua, piñones, algas, hongos, pescados (secos o salados), y miel»¹⁶⁴. Continuando con la argumentación de Foerster, el conjunto natural de lo que existe en la región es, antes que nada, «una geografía marcada por numerosas cuencas y una vegetación frondosa llamada con justeza “selva húmeda fría”, la que era necesario controlar para mantener los campos aptos para la agricultura»¹⁶⁵.

La provincia de Arauco –creada en 1852– tiene importantes recursos naturales, muchas fuentes de riquezas y amplios terrenos fértiles para el cultivo de papas¹⁶⁶, maíz, quinua, habas, porotos, ají y arvejas. La pesca y recolección de mariscos en el borde costero también es muy rica: cuarenta especies de peces comestibles, veintiuna de moluscos, nueve de crustáceos, además de las algas y los hongos cuyo consumo era bastante generalizado¹⁶⁷. Para la sociedad mapuche la pesca sigue siendo una importante fuente de alimentos. Porque los mapuche lafkenche, dice Bengoa, «poseían costumbres y características culturales marcadas por la situación marítima en que vivían. La alimentación, sus trabajos, sus mitos y religiosidad estaban influidos por el mar como elemento determinante»¹⁶⁸.

En su libro quizás más divulgado, *Historia del Pueblo Mapuche*, José Bengoa sostiene que este pueblo «se encontraba en un estado de desarrollo proto-agrario, esto es, conocían la reproducción de ciertos vegetales en pequeña escala, pero no habían desarrollado aún una agricultura propiamente tal»¹⁶⁹. Es posible establecer una relación entre la forma de vida mapuche y la utilización de los recursos naturales que existían en su territorio. «Las actividades orientadas a la satisfacción del sustento alimenticio combinaban tres formas de producción: la caza, la recolección y la horticultura»¹⁷⁰. Podemos señalar entonces que el trabajo agrícola-ganadero, así como la recolección y pesca, le permitía a la sociedad mapuche tener acervos suficientes como para mantener a un gran número de comunidades¹⁷¹.

¹⁶⁴ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*, 35.

¹⁶⁵ *Ibidem.*, y 36.

¹⁶⁶ De acuerdo con algunas crónicas del siglo XVIII y XIX (Juan Ignacio Molina, Diego Rosales o Francisco Bascuñán), en este territorio había más de una treintena de especies de papas. Zapater, *Aborígenes chilenos...*

¹⁶⁷ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*, 36 y 37.

¹⁶⁸ Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche...*, 128.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 17.

¹⁷⁰ *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...*, 322.

¹⁷¹ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*

La agricultura en la comuna de Tirúa depende casi exclusivamente de las lluvias, con poca o casi nula inversión en infraestructura de riego. De acuerdo con el Plan de Desarrollo Comunal (2014-2019), las unidades campesinas domésticas poseen una superficie predial promedio que es inferior a las 50 hectáreas. Esto implica que «la unidad productiva se caracteriza por desarrollar más de un rubro agropecuario, complementado el ingreso familiar con actividades intra y extraprediales, como por ejemplo el turismo, la artesanía, la pesca, el empleo temporal y las actividades forestales y extractivas forestales»¹⁷².

Todo esto no es ajeno para pensar en otras alternativas de desarrollo económico y reflexionar sobre el significado que tiene el turismo para las familias y comunidades mapuche. Así también, se han creado las condiciones necesarias para el surgimiento de nuevos mercados en torno a la etnicidad. Es el caso de varios proyectos económicos orientados a la generación de experiencias turísticas mapuche, cuya dinámica interna a la vez devela la emergencia de novedosas formas de apropiación y construcción de autenticidad cultural. En ese sentido, podríamos decir que el turismo indígena corresponde a una estrategia más amplia del Estado para gobernar o administrar la diversidad etnocultural del país. Empero, el turismo entre los pueblos originarios también representa un campo en disputa para las organizaciones y sujetos indígenas que perciben esta actividad como una alternativa palpable para complementar sus ingresos económicos y, al mismo tiempo, fortalecer su memoria colectiva a través de la revitalización de ciertas tradiciones¹⁷³.

1.3. Lengua y religiosidad

Para la debida comprensión de este apartado será útil describir brevemente el estado actual de la lengua mapuche, toda vez que la revitalización de los derechos lingüísticos ha estado presente en las demandas de muchas organizaciones y no cabe la menor duda que está siendo un tema clave en el debate constitucional.

¹⁷² Plan de Desarrollo Comunal de Tirúa 2014-2019 (Tirúa: s/e, 2017), 249.

¹⁷³ Damián Gálvez y Francisca de la Maza, “Políticas indígenas y multiculturalismo en Chile: un análisis desde el turismo mapuche”, *Indiana* 39(1) (en prensa).

En una entrevista publicada en *El Mercurio*, en julio de 2019, el profesor emérito de la Universidad de Chile, Gilberto Sánchez, señaló que la situación del mapudungún es compleja. «Según una encuesta del CEP (Centro de Estudios Públicos), un 67% de los mapuche ya no habla su lengua. Eso limita la transmisión intergeneracional, y vaticina que, en el futuro habría menos hablantes»¹⁷⁴. Otra conclusión de la citada encuesta, es que hay una acelerada pérdida de la lengua mapuche, que podría incluso ser irreversible en el caso de que no exista una política pública eficiente en la revitalización lingüística. Visto desde la perspectiva de la convencional constituyente, Elisa Loncon, «se requieren políticas lingüísticas educativas integrales y transversales en todas las instituciones públicas y un esfuerzo que vaya más allá de los pueblos indígenas, asumiendo como corresponsables a la sociedad chilena en la mantención del idioma»¹⁷⁵.

En un sentido práctico y cotidiano, el uso del mapudungún entre los mapuche es significativamente menor si lo comparamos con el uso del castellano. Frente a la pregunta: «¿en qué idioma habla usted habitualmente con niños pequeños en el lugar donde vive?», el 85% de los encuestados dice que habla en castellano, mientras que sólo un 9% señala que se comunica en lengua mapuche. Respecto a la necesidad de revitalizar el uso del mapudungún a través de su instrucción en la escuela, resulta interesante observar que el 45% de los encuestados (chilenos) cree que la enseñanza de la lengua debería ser obligatoria para niños y niñas mapuche.

A partir de los datos construidos por la encuesta del CEP (2006 y 2016), y siguiendo el análisis de Elisa Loncon, es posible inferir entonces que:

La política lingüística existente hoy en Chile no da abasto para atender las demandas de los pueblos originarios de recuperar su cultura, identidad, lenguas y sistemas de conocimiento. Si bien se observan cambios leves en la escuela con la incorporación de la enseñanza de la lengua indígena en algunos currículos y la experiencia tiene alta valoración en los mapuche, el programa se reduce a lo rural,

¹⁷⁴ Gilberto Sánchez, “Todavía puede sobrevivir la lengua mapuche”, *El Mercurio*, domingo 28 de julio de 2019 (consultado el 15 de enero de 2020).

¹⁷⁵ Elisa Loncon, “Políticas públicas de lengua y cultura aplicada al *mapuzungun*”, en *El pueblo mapuche en el siglo XXI. Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile*, editado por Isabel Aninat, Verónica Figueroa Huencho y Ricardo González (Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 2017), 377.

a lo indígena, a la lengua oral, limitando usos y funciones de la lengua. Las lenguas no son reconocidas, no son valoradas institucionalmente¹⁷⁶.

Como sabemos, la lengua es un aspecto indispensable en el proceso de comunicación humana. Además es un marcador identitario que, dependiendo del contexto, puede ser usado como un mecanismo de afirmación grupal. Con esto lo que quiero señalar es que el uso de una lengua puede operar también como el signo de una identidad cultural. Es mucho más significativo aún lo que ilumina la poeta mapuche Liliana Ancalao en su breve ensayo *El idioma silenciado*:

El mapudungún es el idioma de recuperación del orgullo y de la reconstrucción de la memoria. Las condiciones de enseñanza y aprendizaje de nuestro idioma son cada vez más dificultosas en la medida que pasa el tiempo y van muriendo los ancianos portadores del conocimiento. Urge una política lingüística por parte del Estado que aporte recursos y acelere el proceso de recuperación del idioma. Proceso de recuperación en el que además de la oralidad, adoptamos la escritura y pensamos métodos de enseñanza y aprendizaje de nuestro idioma como segunda lengua¹⁷⁷.

Otra cuestión que me interesa remarcar aquí es el trabajo del antropólogo Rodolfo Lenz. Primero, porque es muy valioso para pensar la diversidad etnolingüística de Chile. Segundo, porque su trabajo de campo etnográfico, que se prolongó durante varias décadas, ocupó un lugar fundamental en el estudio gramatical de la lengua mapuche a partir de la lingüística neohumboldtiana¹⁷⁸. Junto con demostrar la existencia de una “lengua araucana” que diera cuenta del *Volkeist* o espíritu de un pueblo, «se empeñó a pensar metódicamente los regímenes dialectológicos de traductibilidad entre la lengua mapuche y el español de Chile (etimologías, literatura oral, variantes dialectales y usos fonéticos)»¹⁷⁹. Tercero, porque la investigación filológica del profesor Lenz¹⁸⁰ viene a confirmar la participación que tuvo la ciencia

¹⁷⁶ *Íbid.*, 400.

¹⁷⁷ Liliana Ancalao, *Resuello* (Madrid: Marisma, 2018), 76.

¹⁷⁸ Jorge Pavez Ojeda, *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015).

¹⁷⁹ *Íbid.*, 62.

¹⁸⁰ En *Comentarios del pueblo araucano* (1910), libro escrito por Manuel Manquilef, intelectual y político mapuche, encontramos algunas palabras sueltas que resumen la labor del profesor Lenz:

alemana, sobre todo la etnología como *Volkgeistwissenschaft*¹⁸¹, en la constitución del nacionalismo chileno y en el despliegue del “colonialismo republicano” como expresión particular de los procesos de ocupación estatal sobre territorios indígenas. En las primeras décadas del siglo XX, el pensamiento etnológico en Chile se postula entonces como una forma específica de saber científico que asume la autoridad de representar, traducir e incluso hablar en nombre de otras culturas colonizadas por el Estado. Un juicio crítico de estas fuentes etnográficas permite mostrar los puntos de contacto que hubo entre conocimiento y poder en toda la arquitectura colonial.

Como dije más arriba, hay consenso respecto a la relativa homogeneidad lingüística y cultural que había en territorio mapuche. Es más, «uno de los elementos que permite plantear hoy más claramente la influencia que ejercieron los grupos mapuche en una extensa zona del territorio chileno actual es, sin lugar a duda, la unidad lingüística que logró configurarse en un momento determinado de la historia en las poblaciones que habitaban, al menos, entre los valles centrales y Chiloé»¹⁸². José Toribio Medina, uno de los más grandes investigadores chilenos del siglo XIX, describe este asunto de la siguiente manera. «Cuántos antiguamente se ocuparon de estudiar esta lengua están de acuerdo en que toda la angosta faja de terreno que forma nuestro país, desde su extremidad norte hasta las islas del sur, con las excepciones parciales antes indicadas, no se hablaba sino ella sola»¹⁸³. Esto quiere decir que a mediados del siglo XVIII una parte importante del territorio del sur era habitado por grupos indígenas que hablaban la misma lengua.

1.4. Organización social y política

Varias investigaciones han determinado que la sociedad mapuche, previa a la ocupación del ejército español a mediados del siglo XVI, estaba organizada en

«sabio filólogo, que con magistrales frases i científicos estudios, ha abierto un ancho campo, tanto en favor de la raza como en el folklore araucano. Al señor Lenz le ha cabido la ardua y honrosa misión de ser el iniciador del estudio científico del idioma araucano» (19).

¹⁸¹ Pavez, *Laboratorios etnográficos...*, 64.

¹⁸² *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...*, 320.

¹⁸³ José Toribio Medina, *Aborígenes de Chile* (Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg, 1882), s/p.

diversas comunidades locales, autónomas, relativamente estables, y desprovistas de un poder político centralizado que pudiera ejercer control sobre todo el territorio y sus recursos básicos¹⁸⁴. En ese sentido, y a pesar de que contaban con unas de las poblaciones más numerosas entre los pueblos originarios de América Latina, los mapuche no estaban articulados en una forma de gobierno centralizada, como el imperio Inca en los Andes Centrales¹⁸⁵. Como no llegaron a constituir un Estado propio, la vida política de los mapuche fue relatada por los primeros cronistas, y posteriormente por algunos viajeros extranjeros que legaron valiosos testimonios escritos, como una formación social que estaba al margen de los valores de la moderna civilización occidental: «gente sin ley, sin fe y sin gobierno»¹⁸⁶.

Pero si los mapuche no poseían instituciones políticas como las comúnmente vistas en las sociedades occidentales, ¿cómo se mantenían unidos?, ¿de qué modo resolvían sus conflictos?, ¿con qué criterios se definían los liderazgos?, ¿cuáles eran los niveles de integración?, ¿cómo se construía la legitimidad del poder? ¿cuáles eran sus principales instituciones?, ¿qué lugar ocupaba lo sagrado en la reproducción del mundo social?, ¿qué función tenía el sistema de parentesco? La cuestión por dilucidar entonces es cómo se organizaba políticamente la sociedad mapuche antes de la colonización española, durante el régimen colonial, y, finalmente, después de la imposición militar del Estado chileno y su aparato burocrático a fines del siglo XIX¹⁸⁷.

En cuanto a las bases de su estructura social¹⁸⁸, cabe destacar que la familia era la unidad básica más elemental. Otro nivel de integración era la *ruka* (vivienda), es decir, las relaciones grupales establecidas entre las familias que habitaban en un

¹⁸⁴ Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...

¹⁸⁵ Louis Faron, *Los mapuche, su estructura social* (México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1969).

¹⁸⁶ Ignacio Domeyko, *La Araucanía y sus habitantes* (Santiago de Chile: Imprenta Chilena, 1846).

¹⁸⁷ Fernando Casanueva, "Indios malos en tierras buenas", en *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y Araucanía en el siglo XIX*, editado por Jorge Pinto Rodríguez, 55-131 (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1998).

¹⁸⁸ Una de las premisas teóricas fundamentales de la antropología social británica descansa en la idea de durkheimiana de "solidaridad social". «En el contexto de las investigaciones realizadas por Radcliffe-Brown y por sus discípulos podría darse esta definición pragmática: el estudio de los grupos, especialmente territoriales, de parentesco y políticos, y las interrelaciones entre éstos constituyen el núcleo de los fenómenos socioculturales». Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de la teoría de las culturas* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 1996), 47.

mismo espacio físico. Por otro lado, «existe consenso en que lo más probable es que la familia mapuche haya sido amplia y extensa, y donde primara un patrón de residencia basado en la patrilocalidad, es decir, donde convivían todos, o la mayoría de los descendientes masculinos del padre o jefe de familia»¹⁸⁹. Para indicar un conjunto de unidades domésticas vecinas entre sí, o *rukas* contiguas, se utiliza la palabra *lof* (caserío), término que refiere a una cierta cohesión grupal en el espacio territorial, en contraste con los patrones residenciales más dispersos que eran frecuentes entre los mapuche¹⁹⁰. Paralelamente, la agrupación de varios *lof* – ubicados a cierta distancia– se llama *cabi*, que en palabras de Guialleme Boccara, «constituye el primer nivel político autónomo de la estructura social *reche*»¹⁹¹.

El siguiente nivel de integración reúne una suma de *cabi* y lleva el nombre de *lebo-rehue*. Era de mucha importancia en las relaciones intergrupales de los mapuche, ya que es allí donde se resolvían asuntos relativos a la guerra, al comercio regional, las ceremonias religiosas, y era donde, además, se definían colectivamente en términos identitarios¹⁹². Rolf Foerster plantea que este núcleo organizativo tenía la especificidad de combinar la dinámica de los grupos parentales con las identidades territoriales adyacentes. En ese sentido, el *ayllarehue* es el nivel de inclusión más complejo en la organización social de los mapuche. Esta unidad estaba compuesta por nueve *rehues* que se unían transitoriamente entre sí para enfrentar los tiempos de guerra¹⁹³. Al fin, Foerster indica que el *butalmapu* corresponde al último estadio de integración social entre los mapuche, y supone la suma de varias unidades territoriales para hacer frente al poder militar.

Es justo decir que la obra de José Toribio Medina casi no tiene punto de comparación en el estudio histórico de los pueblos originarios del país. Tal como reza el título de uno de sus libros más conocidos, *Los aborígenes de Chile* (1882), Medina aborda con rigurosidad la situación social, política, religiosa y económica de las sociedades indígenas, con particular interés en el caso mapuche. Haciendo

¹⁸⁹ Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato..., 321.

¹⁹⁰ Faron, *Los mapuche y su estructura social...*

¹⁹¹ Boccara (1999) en Foerster, *Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*, 73.

¹⁹² Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*

¹⁹³ *Ibíd.*, 73.

uso de las crónicas de los misioneros de la época colonial, Medina sostiene que «el primer *butalmapu* se componía de ocho *aillarehues*: Arauco, Tucapel, Ranquihue, Tirúa, Cautén, Collico, Boroa y Toltén, y abrazaba más de cien reducciones»¹⁹⁴. La primera enseñanza que sacamos, en el correr de estas líneas, es que Tirúa formaba parte de un territorio muchísimo más amplio, de un *butalmapu*, la gran tierra, que disponía a su vez de ocho *aillarehues* repartidos a lo largo de la zona. Lo que se desprende de la cita de Medina, en definitiva, es que Tirúa corresponde a un territorio específico del pueblo mapuche que tiene una larga historia de organización social y política.

Probablemente, el trabajo del antropólogo norteamericano Louis Faron sea uno de los más sistemáticos para pensar las transformaciones de la organización social interna de las comunidades mapuche, sobre todo el periodo de las reducciones, entre 1884 y 1910. Faron fue un destacado estudiante de Julian Steward en el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia, en la década de 1950, con quien colaboró en varias pesquisas sobre procesos de aculturación en regiones indígenas de América¹⁹⁵. Esta proximidad queda bien clara en el prólogo que Steward preparó para un libro suyo: «La presente monografía [dice Steward] debe entenderse como un trabajo que proporciona materiales, como un análisis básico de los araucanos más que como un intento definitivo para colocarlos en alguna tipología general o en un esquema de regularidades interculturales, a pesar de que muchas sean evidentes [...]. Faron se interesa más por un análisis sincrónico funcional-estructural que por la reconstrucción de la etnología aborígen»¹⁹⁶. El trabajo etnográfico de Faron, en resumidas cuentas, no solo fue relevante en lo que refiere a la recepción de la escuela norteamericana en la historia de la antropología en Chile, sino que marcó un precedente en el estudio de la

¹⁹⁴ Medina, *Los aborígenes de Chile*, 118.

¹⁹⁵ Julian Steward formó a reconocidos antropólogos norteamericanos, como a Eric Wolf y Sidney Mintz. Conocido es su interés en demostrar las imbricaciones entre la cultura y el medio ambiente, así como las relaciones que los hombres establecen con la naturaleza para el desarrollo de su vida económica. En sus escritos más tempranos (1955), acerca del evolucionismo multilineal, Steward comienza a darle forma al concepto de “ecología cultural” como una categoría capaz de explicar los procesos de cambio cultural y adaptación al medio ambiente de los seres humanos.

¹⁹⁶ Julian Steward (prólogo) en Faron, *Los mapuche y su estructura social...*, 6.

sociedad mapuche, antes y después de las reducciones, a través del concepto de “equilibrio estructural” y de las complejas relaciones de parentesco.

Ricardo Latcham es otro reconocido científico que investigó la estructura social de los mapuche, pero desde el punto de vista de las creencias religiosas. Según Latcham, los dos temas propuestos, tanto el aspecto social como el religioso, se hallan de tal modo interconectados, que es difícil tratarlos separadamente. Sus datos se sustentan en observaciones empíricas con los mapuche durante un periodo de seis años (1888-1890 y 1891-1895), en las actuales provincias de Malleco y Cautín, región de La Araucanía. En un libro decisivo para la antropología chilena, dice: «no aspiramos a otra cosa que hacer una exposición lógica de nuestras deducciones sobre el conjunto de material que hemos podido reunir, relacionado con la organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos, o sea los indígenas del sur de Chile»¹⁹⁷. En estricto rigor, la premisa teórica fundamental de Latcham es que el contacto con los españoles provocó rápidos cambios en la vida social, política, económica y religiosa de los mapuche.

Acaso con todo esto sea posible identificar una partícula elemental: cómo se entiende y cómo se practica la política entre los mapuche a través de los tiempos. Una de las principales razones para centrar mi atención en este lugar, se debe a que el movimiento mapuche ha desarrollado en él diversas formas de expresión política mediante de la formación de organizaciones como la ITL, Pu Lafkenche, Asociación Marri Lof Lafken Mawida, Coordinadora Arauco-Malleco, Resistencia Lafkenche, o sea, desde los pliegues de la vida política institucional hasta el activismo que se piensa en resistencia contra el modelo de desarrollo neoliberal.

Un viernes, en el mes de mayo de 2019, me reuní con Plácido Marihuén, quién nació y creció en Tirúa. Plácido es técnico agrícola y fue dirigente de la comunidad Quidiqueo Huenupil, la que dirigió como presidente por un periodo de cuatro años. Actualmente trabaja en la Municipalidad de Tirúa, en el Programa de Desarrollo

¹⁹⁷ Ricardo E. Latcham, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos* (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1924), 6.

Territorial Indígena (PDTI) que financia el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP). En términos generales, este programa está orientado a mejorar las estrategias económicas de los pueblos originarios, en este caso mapuche lafkenche, de acuerdo con sus propias concepciones de desarrollo, incluyendo formas concretas de participación política. Nos sentamos en una mesa en el rincón más luminoso del comedor, y después de tomar un café con azúcar, él me contó varias cosas sobre el proceso de recuperación de tierras que vivió su comunidad:

Eso comienza el 3 de mayo de 1999, luego de una larga conversación al interior de la comunidad. Yo no fui parte del proceso, yo en ese tiempo estaba estudiando, terminando el liceo. El proceso de recuperación por parte de las comunidades, toda la comunidad comenzó a ver el tema histórico, de cómo habíamos llegado donde estábamos. Y ahí empezaron a ver los viejitos y decían: nosotros vivíamos arriba antes, nuestros abuelos vivían allá y fueron desplazados que fue el tema de la llamada Pacificación de la Araucanía, ahí el ejército los sacó y dijeron: saben ya, es el momento de recuperación¹⁹⁸.

Como complemento, también me dijo que, gracias a la documentación presentada por los abogados de este caso de recuperación de tierras, sumado a la presión social que interpuso su comunidad, consiguieron demandar alrededor de 400 hectáreas que estaban en manos de la Forestal Mininco, una de las más poderosas de la zona (ver capítulo tercero de la investigación). Sobre el significado que tuvo este proceso de restitución de tierras para él y su comunidad, agrega:

Llega un momento en que las comunidades hacen un proceso de recuperación porque estamos viviendo arrinconados en un pedacito de tierra. Pero antes todo era nuestro. Hay conciencia de esa historia. Ese es el rol que lleva adelante la comunidad. Yo creo que hemos recuperado con documentos y otras compras individuales y compras colectivas, y las 500 hectáreas. Que estaba en manos del Ministerio de Bienes Nacionales, pero Mininco sigue diciendo que la tierra es de ellos. Hay recursos interpuestos para que se les devuelva y entonces en ese proceso todas las comunidades dijeron vamos, pero no todas supieron negociar¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Entrevista realizada el 3 de mayo de 2019.

¹⁹⁹ *Íbid.*

También hablamos sobre el aumento de las comunidades indígenas en Tirúa, es decir, aquellas agrupaciones que están inscritas legalmente ante la CONADI. Esta es una prueba adicional del proceso de reidentificación étnica que se ha vivido en durante las últimas décadas. La ley indígena del año 1993, además de reconocer el derecho de los pueblos originarios a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales (art. 7), faculta la creación de comunidades indígenas, es decir, «toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentre en una o más de las siguientes situaciones: a) provengan de un mismo tronco familiar; b) reconozcan una jefatura tradicional; c) posean o hayan poseído tierras en común, y d) provengan de un mismo poblado antiguo» (art. 9)²⁰⁰.

Estas medidas legales ponen de manifiesto cuestiones centrales para la política indígena, como la tensión entre “lo propio” y “lo ajeno” en formas y capacidades de transformar la realidad desde una institucionalidad que impuso la burocracia del Estado. Y son esas mismas estructuras institucionales las que hoy se encuentran en tela de juicio y que, a la vez, son resignificadas por las organizaciones mapuche.

Figura no. 5. Comunidades mapuche en la comuna de Tirúa.

Comunidad	Socios	Comunidad	Socios
Manuel Collio	8	Lorenzo Pilquimán	41
Lorenzo Neculqueo	9	Miquihue	42
Francisco Painen	115	Lorenzo Lepin	42
José Lincopán Lepumán	16	Karalhue	49
Transito Canío	16	Kellgko	52
Fernando Carripán	19	Juan Nahuelpan	56
José Nahuelhuán	19	Juan Lincopi	57
Juan Huichalao	21	Juan Lincopan	57
Salto de Lorcura	23	Juan Canío	59
Benancio Ñeguey	24	José María Calbul	61
Tranicura	24	Pilico	63

²⁰⁰ Información disponible en <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30620>.

Segundo Yevilao	24	José Agustín Huenupil	64
Quilquilco	25	Ignacio Yaupi	67
Quidiqueo Huenupil	25	Huenulao	69
Pehuén Mapu	26	Ancalao	70
Pedro Catricura Epullan	28	Francisco Painen	72
Pascual Mellao	30	Francisco Namoncura	81
Paillco	33	Francisco Millabur Cau-Cau	81
Millanao Atahualpa	33	Felipe Huenumán	90
Millanao Ancaten	36	Esteban Yeilao	92
Miguel Yevilao	36	Danquil	94
Martin Marileo	37	Rosa Huentelao	96
María Colipi	37	Audolia Mellado	103
Mahuidanche	37	Antonio Paillao	112
Lorenzo Quintrileo	39	Antonio Marihuén	125
Antipi	145	Anillen	151
Agustina Lincopi	248	Total comunidades	52

Fuente: Pladeco Tirúa, 2017.

En la comuna de Tirúa se han vivido diferentes experiencias y procesos políticos que involucran a una gran variedad de actores: pueblos originarios, sociedad nacional, instituciones del Estado, forestales, empresas extranjeras. Son varios los acontecimientos que dan cuenta de ello. Uno tiene que ver con la emergencia de organizaciones políticas del pueblo mapuche que, tal como ha ocurrido con otros movimientos indígenas de América Latina, se han propuesto disputar los municipios o gobiernos locales para impulsar desde allí reivindicaciones históricas²⁰¹. Esta perspectiva se aproxima al proceso político que señala Araceli Burguete en un excelente artículo en el cual analiza detalladamente el proceso de “municipalización del gobierno indígena” y “la indianización del gobierno municipal”²⁰².

²⁰¹ Espinoza, *Procesos etnopolíticos en la transición democrática chilena...*

²⁰² Araceli Burguete, “Municipalización del gobierno indígena a indianización del gobierno municipal en América Latina”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 11 (2016): 1-38.

Para cerrar, cabe consignar aquí que todas las instituciones de la sociedad chilena atraviesan una severa crisis de legitimidad: partidos políticos, congreso nacional, presidencia de la república, medios de comunicación, iglesia católica, evangélica, entre otras relevantes. Todas estas limitaciones quedaron en evidencia luego de las revueltas de octubre del año 2019. Es un hecho claro que el proceso constituyente, así como la llegada de Adolfo Millabur al órgano encargado de redactar la nueva Constitución como uno de los convencionales del pueblo mapuche, marca un hito importante en la historia de los procesos etnopolíticos de Chile: por primera vez los pueblos originarios, vía escaños reservados, están participando activamente en la redacción de una nueva Constitución.

Este caso me parece significativo para «repensar el Estado como objeto de investigación etnográfica» que, en términos de Veena Das y Deborah Poole, no sólo debe «percibir primero las instancias del Estado tal como existe a escala local para luego analizar dichas manifestaciones locales de burocracia y derecho en tanto interpretaciones culturalmente constituidas o como apropiaciones de las prácticas y de las formas que constituyen el Estado liberal moderno»²⁰³, sino que también se debe reflexionar detenidamente acerca de las «prácticas, lugares y lenguajes que son considerados en los márgenes del Estado-nación»²⁰⁴.

Sabemos que el contexto histórico es una dimensión obligatoria para poder entender el conflicto étnico que se vive en el sur de Chile. Sabemos, también, que la historia del pueblo mapuche es demasiado compleja y que se ha escrito mucho sobre ella como para pretender abordarla en toda su extensión en unas pocas páginas. Pero al menos trataremos de dar un panorama general para situar sus demandas políticas, económicas, territoriales y culturales en un contexto histórico más amplio.

²⁰³ Veena Das y Deborah Poole, “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, en *Las máscaras del poder. Textos para pensar el Estado, etnicidad y nacionalismo*, editado por Pablo Sandoval (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015), 177-221.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 177.

2. Contexto histórico del conflicto Estado chileno-Pueblo mapuche

El Reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos de Arauco, a gozar las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república.

Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*

Bruto indomable, enemigo de la civilización porque solo adora todos los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriagues, la mentira, la traición, y todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje.

Benjamín Vicuña Mackenna, *La conquista de Arauco*

De acuerdo con numerosas investigaciones históricas y antropológicas sobre poblaciones prehispánicas de Sudamérica, hay cierto consenso de que en dicha franja del continente sus habitantes hablaban una misma lengua, compartían un sistema religioso y ejercían el poder político a través de comunidades pequeñas, autónomas y descentralizadas²⁰⁵. *Mapu*: tierra; *che*: gente. *Mapuche* significa literalmente “gente de la tierra”. En ese gesto resalta la potencia de la lengua propia, el mapudungún, el idioma de la tierra que, como vimos anteriormente, sobrevive con serias dificultades como consecuencia del racismo, la discriminación y el escaso reconocimiento que tiene la diversidad etnolingüística en el Cono Sur.

Es sabido que fue el poeta y conquistador español, Alonso de Ercilla, con su célebre poema *La Araucana* (1564), quien les puso a los mapuche el nombre de “Araucanos”²⁰⁶. A raíz de esta épica epopeya, la más importante en lengua castellana, los españoles emplearon dicho término para nombrar a los habitantes

²⁰⁵ Ver trabajos aquí citados de Bengoa (1998), Boccara (1999) y Faron (1969).

²⁰⁶ Son varios los cantos épicos y testimonios escritos que dejaron los conquistadores europeos en territorio mapuche: Pedro de Oña (*Arauco Domado*, 1596), Francisco de Núñez de Pineda y Bascuñán (*Cautiverio Feliz*, 1629) y Fernández Álvarez Toledo (*Purén Indómito*, 1862).

originarios de Arauco, y luego, durante más de cien años, a todos(as) quienes vivían al sur del río Biobío²⁰⁷, corriente de agua que marcó por siglos la frontera natural en el enfrentamiento bélico y sus esporádicos brotes de paz entre el reino de España y la población nativa.

A juicio de Guialleme Boccara, la población amerindia de América del Sur – concretamente los mapuche– es en gran parte «el producto de un proceso de etnogénesis, es decir, de un proceso a través del cual se produce un doble cambio, tanto a nivel subjetivo de las formas de definición identitaria como al nivel objetivo de las estructuras materiales (económicas y políticas)»²⁰⁸. El trabajo intelectual de Boccara posee grandes aptitudes para ligar la antropología con la historia colonial. En un artículo clave, sostiene que «se suele emplear de manera errónea a los etnónimos araucanos y mapuche para hablar de esos grupos. Decimos “de manera errónea” porque en los documentos que hemos revisado la palabra mapuche no aparece sino hasta la segunda mitad del siglo dieciocho»²⁰⁹. De modo tal que, y siguiendo con la tesis del autor recién citado, «el único término que aparece en la documentación temprana para calificar de manera general a los indígenas del territorio llamado Araucanía es el de *reche*, qué significa “hombre auténtico o verdadero”»²¹⁰.

Abordar el periodo histórico comprendido entre 1810 y 1860 es llamativo por varias razones. Primero, porque en los albores de la República –y en su posterior expansión en la modernidad política– continuó vigente la tesis respecto a la necesidad de civilizar a los “indios” que habitaban en territorios aún por conquistar²¹¹. Posteriormente, esta idea se materializó en la creación de un cuerpo de agentes encargados de colonizar el país a través de la Ley Fomento de la Inmigración, «pues si bien Chile tenía una naturaleza abundante en recursos, faltaban profesionales, técnicos y mano de obra especializada para transformarla

²⁰⁷ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*

²⁰⁸ Guialleme Boccara, “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro sur de Chile (siglos XVI-XVIII)”, *The Hispanic American Historical Review* 79 (1999): 426.

²⁰⁹ *Ibíd.*, 427.

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ Stuyen y Cid, *Debates republicanos en Chile...*

en bienes útiles. Había que traer más y mejor gente para modernizar el país»²¹². Segundo, porque una vez alcanzada la soberanía como Estado independiente se originaron varias polémicas al interior de las élites sobre la necesidad de excluir o incluir a los mapuche, vía “aculturación forzosa”, como ciudadanos “libres” e “iguales” en la construcción de una nueva comunidad política en forma de nación²¹³. Tercero, porque una vez comenzada la independencia, «las nuevas autoridades que estaban asumiendo el control del país miraron hacia la frontera tratando de asociar su lucha a la resistencia que había opuesto el pueblo mapuche al conquistador español»²¹⁴.

La historia del pueblo mapuche –al norte y al sur de la Frontera– está envuelta en resistencias y rebeliones. Sus acciones buscan acabar con una política que los excluye en diferentes niveles de la estructura social. Toda vez que, como dice Bengoa, «la política de colonización y reparto de tierras que el Estado aplicó a fines del siglo pasado una vez que ocupó militarmente la Araucanía, es el origen de la situación actual»²¹⁵.

También se pueden apreciar momentos en los que se han articulado discursos y estereotipos sobre las sociedades indígenas, «cada uno de ellos con sus respectivas estructuras y categorías, sus relaciones y campos de significación, así como sus dispositivos y prácticas sociales en función»²¹⁶. Entre los principales discursos para la construcción de la identidad nacional chilena, destacan preferentemente dos: i) los mapuche como un valiente pueblo guerrero que no pudo ser dominado por el ejército de la corona española (véase el epígrafe de Simón Bolívar); ii) los pueblos indígenas como “enemigos internos” del progreso nacional cuyo horizonte era la razón ilustrada (véase el epígrafe de Benjamín Vicuña Mackenna).

²¹² Javier Pinedo, “Vicente Pérez Rosales”, en *Historia crítica de la literatura en Chile: La era republicana: independencia y formación del Estado nacional*, coordinado por Bernardo Subercaseaux (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2018), 269.

²¹³ José Luis Martínez, “Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX”, en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas* (siglos XVI-XX), editado por Guillaume Boccara, 27-47 (Lima: Ediciones Abya Yala, 2002).

²¹⁴ Pinto Rodríguez, *La formación del Estado y la nación...*, 64.

²¹⁵ Bengoa, *Historia de un conflicto...*, 13.

²¹⁶ Martínez, *Construyendo identidades desde el poder...*, 31.

2.1. Los discursos sobre los mapuche en los inicios de la República

Concuerdo sin reservas con Bernardo Subercaseaux cuando sostiene que, «si pensamos en términos amplios, el gran tema y la gran tarea en que están empeñados los escritores, intelectuales y políticos del siglo XIX es en la construcción de la nación»²¹⁷. Efectivamente entre 1810 y 1860, hasta la ocupación territorial de la Araucanía, nombres como Camilo Henríquez, Juan Egaña, José Victorino Lastarria, Andrés Bello, Francisco Bilbao y Benjamín Vicuña Mackenna están vinculados –a través de diferentes actividades públicas y privadas– con el proyecto de construir una comunidad política en forma de nación. Pero ¿cuál es el lugar del pueblo mapuche en la naciente República de Chile?

La independencia, en términos estrictos de soberanía nacional, fue un proceso complejo y hasta cierto punto azaroso (como la prisión de Fernando VII), mediante el cual los criollos buscaron en un principio mejorar su posición política y económica respecto a la metrópoli²¹⁸. Estas circunstancias históricas dieron paso a la voluntad de superar la dependencia colonial y fundar una nueva identidad colectiva. Otro de los grandes temas que sus protagonistas debieron considerar fue la inclusión de sujetos históricamente excluidos (indígenas, mujeres, campesinos) en el nuevo sistema político que se estaba organizando, como ciudadanos iguales en una estructura social estratificada pero no en base a castas²¹⁹.

Esta disposición quedó expresada en el reglamento decretado por la Junta de Gobierno y el Senado de 1813. Camilo Henríquez, Mariano Egaña, José Manuel Infante, entre otros, propusieron terminar con el legado colonial de los estamentos piramidales a favor de la integración igualitaria de los individuos, funcional a un pensamiento orientado a la ilustración²²⁰. La máxima explícita era: educar y civilizar en el marco de un imaginario de progreso occidental²²¹.

²¹⁷ Bernardo Subercaseaux, Grinor Rojo y Carol Arcos, *Historia crítica de la literatura chilena. La era republicana: Independencia y formación nacional* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2019), 13.

²¹⁸ Pablo Oyarzún, "Identidad, diferencia y mezcla: ¿pensar Latinoamérica?", en *América Latina: continente fabulado*, compilado por Rebeca León, 13-31 (Santiago de Chile: Dolmen, 1997).

²¹⁹ Lucrecia Enríquez, "La república chilena ante la cuestión indígena (1810-1830)", *Hispania Sacra* LXIII(128) (2011): 627-652.

²²⁰ Ana María Stiven, *La cuestión indígena: un problema histórico* (Santiago de Chile: ICSO, 2014).

²²¹ Subercaseaux, *Historia crítica de la literatura chilena...*, 13.

Este es un punto relevante del reglamento: «Todos los indios verdaderamente tales y que hoy residen en los que se nombran pueblos de indios, pasarán a residir en villas formales que se erigirán en dos, tres o mas de los mismos pueblos designados por una comisión, gozando de los mismos derechos sociales de ciudadanía que corresponde al resto de los chilenos»²²².

Así, los criollos que estaban a favor de la independencia se identificaron con el mundo mapuche, pues su historia antigua representaba un valioso símbolo de resistencia contra el yugo colonialista de la corona. Viviana Gallardo, sostenida en los planteamientos de Simon Collier, señala que los criollos independentistas se consideraban incluso los «herederos legítimos de los araucanos». Es más, dice Gallardo, «muchos de los títulos de diarios del periodo también indicaron muy claramente esa identificación (El Araucano, Cartas Pehuenches, Correo de Arauco, Década Araucana, Despertar Araucano, Ilustración Araucano, Monitor Araucano)»²²³. Desde este modo, como señala Mario Góngora, la Guerra de Arauco operó como el «mito fundante de la nación chilena»²²⁴. Y, por esta misma razón, no es una casualidad que el primer escudo nacional, utilizado durante la etapa de la “Patria Vieja” (1810-1814), incluyera la imagen de dos “araucanos” posando semi-desnudos con un arco y una lanza. En palabras de la historiadora chilena, Ana Maria Stuyen: «era la alegoría de América contra el ícono de la monarquía»²²⁵.

Es justo señalar que en Chile se fraguó una imagen ambivalente del mundo indígena. Desde un ángulo romántico, eran héroes, sabios o valientes guerreros. Desde una vertiente racista, eran infrahumanos, demonios o borrachos. El conocimiento y el poder se mezclaron para explorar y conquistar tierras desconocidas con el fin de desvelar los misterios del “pensamiento salvaje”. Y el mito del salvaje, como sabemos, «ha sido siempre un estímulo para reflexionar

²²² Camilo Henríquez, Mariano Egaña y José Manuel Infante, *Reglamento a favor de los ciudadanos indios dictado por la Junta de Gobierno con acuerdo del Senado* (1813).

²²³ Simon Collier (1977), citado en Viviana Gallardo, “Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional”, *Revista de Historia Indígena* 5 (2001): 121.

²²⁴ Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1981).

²²⁵ Stuyen, *La cuestión indígena...*, 4.

sobre la otredad. Y con esta reflexión se suele fortalecer, más que la imagen del otro, el perfil del yo civilizado. Ése es uno de los secretos que guardan los salvajes: son los guardianes de la frontera que separa al yo de los otros»²²⁶.

Considerando el planteamiento esbozado más arriba, las imágenes sobre los mapuche fueron moviéndose estratégicamente a partir de muchos estereotipos culturales que contribuyeron a la construcción de un sujeto étnico preconstituido²²⁷. La representación de la otredad, desde el poder, «es el resultado de un conjunto de prácticas discursivas que han tenido como objeto de establecer más las marcas o fronteras de la civilización y de lo culturalmente aceptable (y con ello construir un referente de nación), antes que reconocer lo propiamente identitario y heterogéneo de las sociedades indígenas»²²⁸.

Dijimos antes que las representaciones sobre lo indígena ²²⁹ fueron configurándose política e ideológicamente en torno al proceso de independencia y la formación del Estado nación²³⁰. El discurso de la élite criolla insistía en referirse a los mapuche bajo la figura de los “héroes indomables” que luchaban por su libertad, pero al mismo tiempo, se hablaba de “indios malos en tierra buenas”. Es en este campo discursivo donde la “ambivalencia productiva del lenguaje colonial” cobra pleno sentido, porque la otredad cultural, la identidad diferente, es codificada «como objeto de deseo y de irrisión, una articulación de la diferencia contenida dentro de la fantasía de origen y de identidad»²³¹.

²²⁶ Roger Bartra, *Historias de salvajes* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 2017), 9.

²²⁷ Un estereotipo es «un modo de representación complejo, ambivalente, contradictorio, tan ansioso como afirmativo, y que exige no solo que extendamos nuestros objetivos críticos y políticos, sino que cambiemos el objeto mismo del análisis». Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, traducción de César Aira (Buenos Aires: Manantial 2002). 92. En palabras de Stuart Hall, estereotipar quiere decir «llevar a cabo una práctica signifiante que reduce la otredad a unos cuantos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza» (2010: 470).

²²⁸ Martínez, *Construyendo identidades desde el poder...*, 42.

²²⁹ La definición de indio en América Latina no es un simple problema de denominación semántica. Para Guillermo Bonfil Batalla, sin ir más lejos, el término en cuestión designa «una categoría supraétnica que no denota ningún contenido en específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial». Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* 39(48) (1977): 17-32.

²³⁰ Ximena Troncoso, “El retrato sospechoso. Bello, Lastarria y nuestra ambigua relación con los mapuche”, *Atenea* 488 (2003): 153-176.

²³¹ Bhabha, *El lugar de la cultura...*, 92.

Esto implica que el lugar de los mapuche en la República de Chile va tomando formas diversas y contradictorias: entre el deseo y la fobia a la diversidad etno-cultural. Así, por ejemplo, Camilo Henríquez escribió:

¿Quién no admira el ardor y la magnanimidad heroica con que combatieron por su libertad los indios chilenos? Sólo el duro Araucano rehúsa las cadenas, y anteponiendo todos los males posibles a la pérdida de su libertad, y sin intimidarse por la inferioridad e imperfección de sus armas, resiste, combate, triunfa las veces, y cuando es vencido ni decae de ánimo ni pierde la esperanza de vencer²³².

Por su parte, Benjamín Vicuña Mackenna disiente señalando que:

Así, pues, es algo de mui curioso el que nosotros por pura moda i despique con los españoles, hayamos estado desde 1810 bautizando con nombres de héroes araucanos, nuestros pueblos, nuestros buques de guerra i aun nuestros hijos, cuando los Lautaro i los Caupolican son mitos desconocidos a su raza [...]. Señor es, pues, asunto de honra i de dignidad para la republica dar pronta i eficaz cima a esta eterna mistificación, a esta eterna superchería en la que últimamente ha figurado un rei de pantomima. A nuestra jeneracion cumple el llevarla a cabo²³³.

La coexistencia de estos dos discursos sobre los mapuche será la tónica del periodo republicano, cuya dinámica es correctamente presentada por Viviana Gallardo:

Estos discursos conviven en el tiempo y a nuestro juicio están sujetos a tres miradas sobre lo indio en perspectivas cronológicas: [i] Una mirada pretérita, en el momento inicial del proceso independentista. Discursividad muy coyuntural que pasa por una “apropiación” de una simbología de lo indio. Una mitificación de lo indio que rescata y pone en vigencia el imaginario de Ercilla. [ii] Una mirada futura en la cual existe un horizonte político: *conformar una nación de ciudadanos*. Una utopía igualitaria para consolidar el proceso de nacionalización y ciudadanía. [iii] Una mirada presente, que constata diferencias y da cuenta de una realidad heterogénea²³⁴.

²³² *Aurora de Chile*, jueves 16 de julio de 1812, citado en Raquel Henríquez, *La república de Chile ante la cuestión indígena...*, 635.

²³³ Benjamín Vicuña Mackenna, *La conquista de Arauco*. Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en su sesión del 10 de agosto del año 1868 (ortografía original).

²³⁴ Gallardo, *Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos...*, 120.

El libro de Milan Stuchlik, *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, de 1974, revela la poderosa fuerza que tienen los estereotipos como instrumentos de identificación: el primero de ellos vinculado al imaginario de los “valientes guerreros” o “fieros republicanos de Arauco” que lucharon contra la dominación colonial. Pero después esto cambió sustantivamente. «Hacia 1850 se inició la inmigración en el sur del país. La población de comerciantes, bandoleros, hacendados y colonos que habitaba la Araucanía exigió la pacificación acelerada, que fue interrumpida por la Guerra del Pacífico (1879-1883); a partir de entonces se crearon las reducciones y los mapuche comenzaron a ser considerados “indios flojos y borrachos”»²³⁵.

Llegados a este punto, me pregunto por el discurso y su relación con el poder. Para abordar esta cuestión deberíamos comenzar por la definición más básica del concepto. El discurso «es simplemente un cuerpo coherente y racional hablado o escrito, una disertación, o un sermón»²³⁶. El discurso, por consiguiente, refiere a la producción de un conocimiento construido por medio del lenguaje. «Es en sí mismo producido por una práctica: la práctica discursiva, la práctica de producción de sentido. Ya que todas las prácticas sociales vinculan significado, todas las prácticas tienen un aspecto discursivo. Así el discurso entra e influye todas las prácticas sociales»²³⁷. En resumidas cuentas, «un discurso puede ser producido por muchos individuos en escenarios institucionales diferentes; los discursos no son sistemas cerrados, es decir, un discurso atrae elementos de otros discursos relacionándolos hacia su propia red de significados; las afirmaciones dentro de una formación discursiva no necesitan para nada ser las mismas»²³⁸.

Lo referido por Stuart Hall, pero también señalado repetidamente por Gayatri Spivak, Homi Bhabha y Edward Said, es un principio metodológico fundamental en el argumento que trato de sostener aquí: la regla de la construcción del “otro”, tanto epistémica como política, es siempre dividir la otredad cultural en dos extremos opuestos, trabajando de manera ambivalente en la producción de la diferencia.

²³⁵ Iván Carrasco, *Poesía Mapuche. Mundos superpuestos* (Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2019), 26.

²³⁶ Stuart Hall, “The Rest and the West. Discourse and Power”, in *Formations of Modernity* (London: Polity Press, 1992), 201.

²³⁷ *Ibid.*, 303.

²³⁸ *Ibidem*.

Como dijimos más arriba, son varios los estados latinoamericanos, incluyendo al chileno, que siguieron la tesis dominante de la civilización luchando contra la barbarie, cuya misión era tomar el control de grandes territorios recientemente conquistados²³⁹. La centralidad de este marco interpretativo ha sido un punto de referencia obligatorio para pensar América Latina, sobre todo luego de la aparición de *Facundo: Civilización y barbarie* (1845), publicado por el político y escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento e impreso en Chile durante su exilio²⁴⁰.

Ayer bárbaros, hoy terroristas. Ayer bestias desprovistas de racionalidad, hoy extremistas llenos de resentimiento. Ayer enemigos de la nación, hoy hostiles a la modernidad. Visto desde una perspectiva de continuidad histórica, los mapuche siempre han sido relegados a zonas de dependencia. El racismo cultural²⁴¹ define las pautas de valoración de la sociedad chilena. Es probable que, en último término, los discursos construidos sobre lo indígena desde el poder pongan en evidencia una larga genealogía de violencias y prejuicios en torno a la diferencias culturales.

En tiempos neoliberales, los discursos dominantes en torno a lo indígena, adaptados a la noción de “civilización” y su relación antagónica con el concepto de “barbarie”, son posibles de identificar operando en la oposición entre “indio permitido” (alteridad funcional a los intereses de la globalización capitalista) e “indio insurrecto” (sujeto políticamente insumiso que impugna al sistema en su totalidad)²⁴². Estas dicotomías son engañosas, pues son oposiciones binarias que pueden ser reduccionistas, pese a que esta última representación del significante mapuche –como “enemigo interno” de la nación blanca homogénea– se vincula principalmente a sus demandas por reconocimiento, territorio y autonomía²⁴³.

²³⁹ Holdenis Casanova, “Entre la ideología y la realidad: la inclusión de los mapuche en la nación chilena (1810-1833)”, *Revista de Historia Indígena* 4 (2000): 9-48.

²⁴⁰ Enrique Riobó y Douglas Smith, “Civilización: genealogías e historias de una noción. Introducción”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 23 (2019): 21-48.

²⁴¹ Ver Michel Wieviorka, *El racismo: una introducción* (Barcelona: Gedisa, 2009).

²⁴² El término fue acuñado por Silvia Rivera Cusicanqui. Ver Patricia Richards, *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2016).

²⁴³ Viera, *Bárbaro o ‘buen salvaje’...*

2.2. Situación colonial y ocupación militar

La vida social y cultural mapuche se había transformado de manera irreversible luego de la ocupación militar de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX. El proceso de colonización que impulsó el Estado chileno produjo un quiebre en lo que atañe a las relaciones interétnicas que se habían cultivado durante el régimen colonial español. Dice al respecto Rolf Foerster:

Dos hechos grafican esta situación. En primer lugar, el abandono de una política de regulación de la frontera, es decir con esa suerte de pacto que se sellaba en los parlamentos²⁴⁴, en las que intervenían tanto las autoridades hispano-criollas como indígenas [...]. En segundo lugar, se transitó de un reconocimiento del territorio indígena al sistema reduccional, que si bien entregó medio millón de hectáreas, prácticamente pulverizó la propiedad indígena en un amplio archipiélago a lo largo de la región de La Araucanía²⁴⁵.

No cabe la menor duda que la sociedad mapuche fue afectada por la colonización durante la conquista española, la que comienza con la llegada del militar y gobernador de Chile, Pedro Valdivia, en la primera mitad del siglo XVI, y a la que, temporalmente, le siguen la colonia y la república. Profundizando en el análisis de este último periodo histórico, determinando sus características según el territorio, examinando las fases del proyecto, es posible interpretar el fenómeno de contacto y dominio entre “sociedad colonial” y “sociedad colonizada”²⁴⁶.

²⁴⁴ Hay que destacar la función que tuvieron los parlamentos realizados desde mediados del siglo XVII hasta el fin de la colonia entre las autoridades españolas y la sociedad mapuche. En un texto que hemos tenido la oportunidad de citar, Vergara, Gundermann y Foerster señalan que «ya en el Parlamento de Quilín, en 1641, la Corona reconoció la independencia territorial y política de los mapuches. Los parlamentos que tuvieron lugar en el siglo siguiente mantuvieron esta condición estableciendo que si bien los mapuches eran súbditos del Rey, no contraían obligaciones de trabajo ni de vasallaje, aunque sí la de no levantarse en armas contra los españoles y defender el Reino contra potencias extranjeras, además de permitir la entrada de misioneros y la instalación de capitanes de amigos en sus reducciones, entre otras cláusulas». Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 28. También deben destacarse los trabajos de Carlos Contreras Painemal, “Los tratados mapuche”, *Estudios Latinoamericanos* 1(2): 50-70, y Leonardo León, “El pacto colonial hispano-araucano y el parlamento de 1692”, *Nütram* 23 (1993): s/p.

²⁴⁵ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*

²⁴⁶ George Balandier, *El concepto de situación colonial*, traducción de Juan Comas (Ciudad de Guatemala: Editorial Jose de Pineda Ibarra, 1970).

Tal como vimos en el apartado anterior, en los albores de la república, y en su posterior expansión en la modernidad política, continuó vigente la tesis respecto a la necesidad de civilizar a los “indios barbaros” que habitaban en territorios aún por conquistar²⁴⁷. Es por eso que, de manera totalmente decisiva, la expropiación del territorio desempeñó un papel estratégico en la soberanía del Estado. Son varios los acontecimientos que dan cuenta de ello: anexión de Isla de Pascua (1888), ocupación de la Araucanía (1861-1883), chilenización del Norte Grande (1883-1929), y genocidio selk’nam en Tierra del Fuego (1880-1910).

La invasión militar de la Araucanía por parte del ejército chileno, en la segunda mitad del siglo XIX, es el origen del conflicto entre el pueblo mapuche y el Estado. El problema de la tierra ha sido una demanda histórica dentro del movimiento indígena, toda vez que el Estado chileno y argentino, con las, así llamadas, “Pacificación de la Araucanía” y “Conquista del Desierto”, implementaron un proyecto nacional de homogeneización cultural basado en la ocupación de los territorios. La poeta mapuche Liliana Ancalao lo expresa del siguiente modo: «[u]n antes y un después del momento en que la primera bala de Winchester trizó el universo. El rifle que el capitalismo compró al ejército chileno-argentino para que nos eliminara [...]. Y nos mataron de diferentes modos: a balazos, desangrados, hambreados, separándonos de nuestros hijos, borrándonos de la memoria»²⁴⁸.

La élite ilustrada promovió la idea, posteriormente convertida en una política de Estado, de que la inmigración europea era muchísimo más que un proyecto puramente abstracto, sino una iniciativa con resultados concretos asociados al progreso tanto material como espiritual que necesitaban las emergentes naciones latinoamericanas²⁴⁹. Dice sobre esto, José Bengoa:

En la década del cincuenta llegan los primeros colonos alemanes a Valdivia, más al sur del territorio densamente poblado por los mapuches. En 1866 se hace un

²⁴⁷ Stuyen y Cid, *Debates republicanos en Chile...*

²⁴⁸ Ancalao, *Resuello*, 52.

²⁴⁹ El intelectual polaco Ignacio Domeyko, quien fuera rector de la Universidad de Chile, señala que: «La colonización de los terrenos baldíos, mediante una inmigración europea, es una de las cuestiones vitales para Chile: de ella depende el porvenir de las provincias del sur, porque las del norte nunca llamará a sus campos, áridos o regados con mucho costo, a los colonos propiamente dichos». Ignacio Domeyko, *Memoria sobre la colonización en Chile* (Santiago de Chile: s/e, 1850).

intento de avanzar las fronteras por el norte, desde el río Biobío, cincuenta kilómetros hacia el sur hasta el río Malleco, con el resultado de años muy sangrientos de guerras entre el Ejército chileno de la Frontera y los indígenas. Entre 1866 y 1881 hay un periodo de guerras fronterizas muy agudo tanto del lado chileno como argentino. En Chile se construyó una línea de fortines que separaba el centro del país del sur y otra que separaba el territorio indígena del enclave alemán de Valdivia, que se había fundado en la década anterior. Fue un largo periodo de violencia y unas de las páginas más vergonzosas de la Historia de Chile²⁵⁰.

Aunque no es ninguna novedad señalar el desacuerdo absoluto y sin matices con las políticas del Estado chileno hacia los pueblos originarios, si me parece apropiado resumir en unas pocas líneas el proceso de ocupación militar de la Araucanía. En palabras de Martín Correa, Raúl Molina y Nancy Yáñez:

Entre 1830 y 1883, el Estado chileno ocupa la totalidad del territorio mapuche, desde el río Biobío, por el norte, hasta Mariquina, por el sur. Entre el río Biobío, el río Malleco y Tirúa, en la costa, el Estado regula la constitución de la propiedad, entre los años 1852 y 1857, que se ha constituido de hecho por los particulares a través del proceso de infiltración. En el espacio comprendido entre los ríos Malleco y Toltén, el Estado ocupa militarmente el territorio mapuche, entre 1862 y 1883, transformando las tierras indígenas en tierras fiscales, para luego rematarlas, concederlas y asignarlas a empresas y particulares, con el fin de llevar a cabo la colonización chilena y extranjera y constituir la propiedad agraria en la Araucanía. Del mismo modo, establecía la propiedad indígena a través del proceso reduccional y la entrega de Títulos de Merced a las familias mapuches²⁵¹.

El pasaje citado ofrece varias observaciones de interés para el tema de este subcapítulo. Como vemos, el periodo histórico corresponde al de la ocupación de la Araucanía y al posterior arrinconamiento de los mapuche en las llamadas “reducciones”. Estos antecedentes son muy importantes para comprender las condiciones sociopolíticas del despojo y los conflictos étnicos entre el pueblo

²⁵⁰ José Bengoa, “Los mapuche: historia, cultura y conflicto”, *Cahiers Des Amériques Latines* 68 (2011): 95.

²⁵¹ Martín Correa, Raúl Molina y Nancy Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2005), 24.

mapuche y el Estado Chileno. Se sabe que fue el Coronel Cornelio Saavedra el arquitecto y responsable del avance militar del ejército hacia el sur del país. En 1861, cuando fue nombrado Intendente de Arauco, Saavedra diseñó una estrategia de ocupación progresiva del territorio mapuche, la cual contemplaba diferentes etapas hasta completar el cometido. Sobre la reducción y la guerra contra los mapuche, Cornelio Saavedra dice:

Damos impropriamente el nombre de conquista a la ocupación gradual y definitiva del territorio que ocupan actualmente los araucanos al sur del río Biobío i adoptamos este nombre, menos con el objeto de debilitar en alguna manera el derecho perfecto que tiene la República a esas provincias, que con el propósito de ocuparnos en esta memoria de un pensamiento serio y digno ya del estado de civilización i poder que se encuentra la nación²⁵².

Jorge Pinto ha analizado meticulosamente el proceso de formación del Estado y la nación, así como las consecuencias demoledoras que tuvo para el pueblo mapuche. A su juicio, la invasión militar de territorios habitados por pueblos “bárbaros” o “salvajes” desempeñó un papel decisivo en la constitución del poder estatal, como un fenómeno característico de las nuevas repúblicas latinoamericanas. Este proyecto civilizatorio se sostenía en una ideología que pensaba al mundo indígena como un obstáculo indeseable que impedía alcanzar el progreso de las naciones. Por lo tanto, «se debía eliminarlos o reducirlo a espacios en los cuales dejaran de ser un peligro o pudieran transformarse en campesinos dispuestos a integrarse a la sociedad global que los quiere hacer desaparecer. La exclusión pasa, así, a ser la nota dominante en la política indígena de casi todos los países de nuestro continente. Chile no fue la excepción»²⁵³.

Mediante una lucida combinación de los antecedentes políticos más relevantes con un preciso análisis histórico, Pinto prosigue:

El mapuche, que había sido presentado como el baluarte que inspiró la independencia y en cuyos valores debería fundarse la nación, empieza a ser

²⁵² Cornelio Saavedra, *Documentos relativos a la Ocupación de Arauco* (Santiago de Chile: Imprenta de la Libertad, 1870), 67.

²⁵³ Pinto, *La formación del Estado y la nación...*, 151.

excluido por una clase política e intelectualidad que se sintió incómoda con él. El interés por sus tierras derivó, al fin, en un acoso que puso en peligro su propia existencia. En el fondo, había que legitimar la ocupación de sus tierras y el camino que se eligió fue el de su exclusión del proyecto nacional, mostrándolo como un salvaje de barbaridad insuperable, que debía reducirse por la razón o la fuerza. El Chile que nace del mundo indígena, en la primera mitad del siglo XIX, se transforma en un Chile que no admite la presencia del mapuche²⁵⁴.

Esto da ocasión de repetir la influyente tesis de Pinto, en cuanto a «la sensación que tienen los mapuche de haber sido objeto de un proceso de inclusión, primero, y de exclusión, agresión y expropiación de tierras, más tarde»²⁵⁵. Siguiendo los números sistematizados por José Marimán, los mapuche en Chile perdieron cerca de 3.200.000 hectáreas, sólo considerando algunas regiones con mayor densidad demográfica en términos étnicos, y pudieron conservar 500.000 hectáreas aproximadamente, tierras reconocidas a través de los Títulos de Merced, entre 1884 y 1927²⁵⁶. En suma, «la historia de la Pacificación y de la colonización inicial pone al descubierto una violencia directa y física contra los mapuche»²⁵⁷.

Otro elemento a destacar que opera a la par del anterior es el hecho de las «transformaciones y las continuidades históricas de la sociedad mapuche»²⁵⁸. Por consiguiente, habría que fijarse en los procesos políticos de largo aliento que ayudan a comprender la estructura y patrones de movilización que ha desplegado la política mapuche para relacionarse con el poder estatal, las fuerzas del capital y la sociedad chilena en general.

Los cruces entre antropología e historia son obligados en el programa de investigación de Rolf Foerster. En ese gesto resalta la potencia de una tradición que se funda y se define en la profundidad del tiempo, entre la fragilidad del presente y la fragmentación del pasado. Probablemente, el núcleo de esta voluntad se condense en la hipótesis de trabajo que propone el autor en su último libro: «en primer lugar, se trata de una reflexión diacrónica que parte del supuesto que los

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibid.*, 21.

²⁵⁶ José Marimán, *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2014), 47 y 54.

²⁵⁷ Richards, *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal...*, 66.

²⁵⁸ *Ibid.*, 26.

actuales conflictos con el Estado nacional –que generan las demandas de reconocimiento por parte de los mapuche– están en una relación de continuidad con el pasado colonial y con la peculiar forma con que la sociedad indígena ha encarado el asunto del poder»²⁵⁹.

Un aspecto relevante del volumen es el lúcido tratamiento historiográfico con el que Foerster describe las continuidades y rupturas que se dieron al interior de las comunidades mapuche *lafkenche*, antes y después de la construcción de una nueva comunidad política en forma de república. El autor afirma:

Aquí el centro de nuestro interés es, por un lado, analizar la política hispana en el mundo mapuche con especial énfasis en la zona de Arauco, y por otro, ver cómo la sociedad *reche* reacciona vía la aculturación negativa. Se trata de observar el peso o solidez de sus reestructuraciones territoriales (los *ayllarehue*, el *butalmapu*) y el efecto espejador del ‘pacto colonial’ como forma de poner fin a la guerra y al establecimiento de la frontera²⁶⁰.

A partir de un marco temporal que abarca casi todo el siglo pasado, en el libro Foerster profundiza en una constelación de temáticas destinadas a desvelar el mundo de las reducciones, la pérdida del territorio, la reforma agraria en la provincia de Arauco, las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura cívico-militar, la expansión de las empresas forestales en un momento de globalización económica, los conflictos ambientales y las diferentes modalidades de acción colectiva que ha adoptado el movimiento mapuche una vez iniciada la transición a la democracia. Este último aspecto es significativo para abordar dos dimensiones que están profundamente conectadas. Por una parte, los procesos de articulación política que los mapuche *lafkenche* han desplegado para reivindicar su derecho al territorio y a la autodeterminación como pueblo autónomo. Y, por otra, los alcances y las limitaciones del multiculturalismo y las políticas de reconocimiento en un contexto de hegemonía neoliberal²⁶¹.

²⁵⁹ *Ibid.*, 20.

²⁶⁰ *Ibid.*, 21.

²⁶¹ Damián Gálvez, “Rolf Foerster. ¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco”, *Estudios Atacameños* 65 (2020): 429-431.

2.3. El periodo de las reducciones

Hace medio siglo, en el invierno de 1970, Jorge Teillier escribió el artículo *Nuestro oculto racismo*. En este texto breve, pero profundo, el poeta de Lautaro acusa la indiferencia y la hipocresía de la sociedad chilena frente a la compleja situación, tanto social como material, que vive el pueblo mapuche en la extensa Frontera del sur. Esto es fácilmente apreciable en párrafos como este: «en busca de trabajo se van miles de mapuche todos los años a la Argentina y son miles los que, desesperados por la estrechez de su tierra, cercada por el latifundio, emigran a Santiago donde se desempeñan en trabajos duros y mal pagados, como el de panadero, por ejemplo»²⁶².

El tono de Teillier deja entrever la sostenida explotación del mapuche como mano de obra barata en los mercados del trabajo. Al mismo tiempo, el texto permite notar las consecuencias negativas que tuvo el proceso de reducción de tierras. Él era consciente de que la, así llamada, “Pacificación de la Araucanía”, fue, en realidad, un proceso sangriento e injusto que costó bastante más “que mosto y mucha música”, como pretendía el coronel Cornelio Saavedra²⁶³. Más aún, Teillier tiene un poema en el cual poematiza el testimonio del lonko Pascual Coña²⁶⁴ para mostrar las transformaciones de la sociedad mapuche una vez concluida la ocupación militar del ejército chileno en los umbrales del siglo veinte. Coña dice, en efecto, que: «Me aborrecieron por causa de mis tierras / Los huincas por mi suelo no más pasaron / Me ponían cercos en medio de mis terrenos»²⁶⁵.

Con esta reflexión de Teillier quiero subrayar que la historia mapuche ha sido continuamente negada por el silencio que imponen los “vencedores”. Por eso en la mayoría de las narrativas, incluyendo los textos escolares básicos, se presenta el periodo de la “pacificación de la Araucanía” y su incorporación a Chile como un

²⁶² Jorge Teillier, *Prosas* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1999), 402.

²⁶³ Jorge Teillier, “La Araucanía y los mapuches según tres viajeros del siglo pasado”, *Boletín de la Universidad de Chile* 58 (1965): 4.

²⁶⁴ En el poema *Pascual Coña recuerda*, Teillier selecciona algunos fragmentos que Coña le dictó al padre capuchino Ernesto Wilhelm de Moesbach, testimonio que luego culminó en la publicación del libro *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX* (1930).

²⁶⁵ Jorge Teillier, *Para un pueblo fantasma* (Santiago de Chile: Ediciones Universitarias, 1978), 116.

acontecimiento que seguía el clásico modelo decimonónico de la civilización luchando contra la barbarie²⁶⁶. Sin embargo, y como ha sido ampliamente documentado, durante esa época ruinosos los mapuche sufrieron la colonización de su territorio y, con posterioridad, el acoso del Estado y de los agentes que trasladó a la Frontera, perdiendo buena parte de sus tierras, cultura e identidad²⁶⁷.

A la vez, José Bengoa señala que el pueblo mapuche vivió en un estado de libertad y autonomía relativa hasta el año 1881, o sea, previa a la invasión del territorio histórico de sus habitantes. Por eso, según Bengoa:

los mapuche se empobrecieron por la fuerza del Estado y colmaron su memoria de recuerdos y nostalgias del pasado que habían sido obligados a dejar. Allí se constituye la cultura mapuche moderna. Combinación de nostalgia, resentimientos, y afirmaciones de su propio futuro e identidad. Se originan sin duda los odios primordiales. Los mapuche son convertidos en campesinos pobres. Entre 1881 y 1927 se produjo este proceso de expropiación de las tierras indígenas y sometimiento a reducciones. Durante parte del siglo veinte, los líderes “araucanos”, que así se autodenominaban, luchan por una “integración respetuosa” a la sociedad chilena. Participan activamente en política, llegan al Congreso nacional, donde denuncian el despojo de que son objeto, buscan por todos los medios institucionales obtener un lugar en la sociedad. Son rechazados²⁶⁸.

De acuerdo con la información disponible en *la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*, en lo relativo al periodo de reducción de tierras mapuche:

El Estado entregó 3.078 Títulos de Merced que con los sistemas de medición de la época equivalían a 475.194 hectáreas y favorecieron a 77.751 indígenas [...]. Otros estudios muestran datos con una leve diferencia, ya que se señala que la Comisión, entre 1884 y 1929 habría otorgado un total de 2.918 títulos de merced radicando a 82.629 personas en una superficies total de 510.386 hectáreas entre las provincias de Arauco por el norte y Osorno por el sur. A través de este mecanismo se reconoció a los indígenas la propiedad de una parte mínima, 6,39% del territorio hasta entonces ocupado por ellos, comprendió Arauco por el norte y Llanquihue por el sur. No obstante diferir en algunas cifras entregados

²⁶⁶ Teillier, *Prosas...*

²⁶⁷ Pinto Rodríguez, *La formación del Estado y la nación...*

²⁶⁸ Bengoa, *Los mapuche: historia, cultura y conflicto...*, 95 y 96.

por ambos estudios son elocuentes y demuestra sin lugar a dudas los resultados del proceso de radicación²⁶⁹.

Una conclusión rápidamente descubierta es que el proceso de radicación de tierras trajo consigo la consecuente migración de muchas familias mapuche a las grandes ciudades del país, principalmente a la región Metropolitana. La escasez de tierras, la mala calidad de estas y la reconversión de una sociedad ganadera a otra campesina, son algunos factores que contribuyeron a la precarización material de los mapuche²⁷⁰. En rigor, el desplazamiento masivo de sus habitantes fue el resultado de la situación colonial que el Estado chileno profundizó con su política de tierras y asimilación cultural. Enrique Antileo está en lo cierto cuando dice que «una íntima relación se teje entre la reducción territorial pos-ocupación militar de fines del siglo XIX y la movilidad de nuestra gente hacia los centros urbanos»²⁷¹. Por ende, concluye el autor, «la llegada de población mapuche a ciudades en el mismo Wallmapu o fuera de él (como el caso de Santiago), obedece a factores estructurales de dominación, que se transforman constantemente, pero cuya conformación colonial sigue vigente»²⁷².

Sobre este punto, el ya citado *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato* señala que, desde finales del siglo XIX, hasta la década de los treinta del siglo pasado, se inicia un periodo denominado de “asimilación forzada”. Según el documento, esta etapa «se caracteriza por la aplicación de políticas del Estado hacia los pueblos indígenas, con el objetivo de transformarlos en ciudadanos chilenos, bajo un concepto de identidad nacional homogénea, sin consideración a la diversidad cultural existente en el territorio»²⁷³. En buenas cuentas, el periodo de las reducciones, entre 1884 y 1930²⁷⁴, constituye un momento crucial que cambió

²⁶⁹ *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...*, 398.

²⁷⁰ Marimán, *Autodeterminación...*, 47-54.

²⁷¹ Enrique Antileo, “Migración Mapuche y continuidad colonial”, en *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwun. Historia colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, editado por la Comunidad de Historia Mapuche (Santiago de Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche), 187.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...*, 38.

²⁷⁴ «El proceso de radicación concluye con la dictación de la ley 4.169, de 29 agosto de 1927, que inicia el proceso de división de Títulos de Merced, aunque legalmente termina con la ley 4.802 de 24 de enero de 1930, que suprime la Comisión Radicadora de Indígenas». Correa, Molina y Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches...*, 52.

por completo la organización social del pueblo mapuche²⁷⁵, generando hasta la fecha una gran cantidad de conflictos asociados a la tenencia de la tierra.

Desde un ángulo complementario, es interesante considerar también las condiciones de producción para la escritura de la historia mapuche en las primeras décadas del siglo XX, para lo cual me parece sugerente mencionar el “laboratorio etnográfico” de Tomás Guevara, exprofesor normalista y rector del Liceo de Temuco²⁷⁶. Para el sociólogo chileno Jorge Pavez, el trabajo de Tomás Guevara²⁷⁷ se caracterizó, entre otras cosas, por escribir la historia del pueblo mapuche en mapudungún y castellano, en “doble columna”, una historia abierta a la experiencia común de la narración a través de las palabras de una gran variedad de colaboradores, que no sólo se convirtieron en autores, editores o traductores de muchos textos (como Manuel Manquilef o Ramón Lienan), sino también en un grupo social que «contribuyó a la formación del primer movimiento político mapuche en la época de la reducción»²⁷⁸.

²⁷⁵ Historiadores(as) y antropólogos(as), como Héctor Nahuelpan, Riet Delsing y Rolf Foerster, han reflexionado rigurosamente sobre la política del Estado chileno hacia los pueblos indígenas bajo la categoría de “colonialismo republicano”. Según Nahuelpan y Antimil, «[c]aracterizado, entre otros procesos: el despojo de gran parte del territorio controlado hasta mediados del siglo XIX por la sociedad mapuche (aproximadamente el 96%); su ocupación progresiva por colonos chilenos y europeos que se apropiaron de las tierras y explotaron sus recursos (bosques, ganadería caballar y bovina, producción textil y orfebre en plata); la subordinación racial de la población indígena, su empobrecimiento y disgregación demográfica a raíz de la política de reducciones y los desplazamientos forzados; así como por el despliegue de distintos espacios civilizatorios (misiones, escuelas, fundos, ejército) destinados a “regenerar” a la población mapuche o exterminio físico y político-cultural». Nahuelpan y Jaime Antimil, “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX”, *Historiolo. Revista de Historia Regional y Local* 11(21) (2019): 216.

²⁷⁶ El laboratorio es un espacio construido para la experimentación, donde confluyen actores, procedimientos, métodos y prácticas. Pero los *laboratorios etnográficos* no son cualquier lugar, «son territorios completos sometidos a procesos de ocupación estatal y de colonización, y sus experimentos son las profundas transformaciones de las sociedades intervenidas por el proceso de explotación». Pavez, *Laboratorios etnográficos...*, 26.

²⁷⁷ La investigación histórica de Guevara quizás tenga como punto más alto la publicación del libro *Las últimas familias i costumbres araucanas* (1913), manuscrito que, además de encerrar una serie de problemas sobre la subordinación del pueblo mapuche al Estado de Chile, enseña que «la existencia desde finales del siglo XIX de mapuche letrados preocupados de escribir su historia [...] es todo un desafío a las ideas convencionales sobre la pura oralidad del conocimiento indígena y la supuesta centralidad del antropólogo como brazo mediador entre esa oralidad y su fijación en documentos escritos». *Ibíd.*, 324.

²⁷⁸ *Ibíd.*, 321.

2.4. Las primeras organizaciones políticas

La Sociedad Caupolicán Defensora de La Araucanía, formada en 1910, fue la primera organización mapuche que se creó durante el proceso de reducción, radicación y entrega de Títulos de Merced, entre 1884 y 1929, «una época que tuvo innumerables consecuencias que transformarían de manera cruel y definitiva a la sociedad mapuche»²⁷⁹. De acuerdo con Manuel Manquilef, uno de los principales líderes de esta organización, «[el] gobierno de Chile violó tratados, promesas. Hizo pedazos la Constitución declarando la guerra de Arauco en la forma más insidiosa y ruin que jamás una nación lo hiciera. Lo pervirtió hasta matar en parte sus energías y hoy eleva estatuas a esos conquistadores que a fuerza de propagar vicios, le permitió quitar tierras, animales y lo que es más, la vida de una nación»²⁸⁰.

Vale la pena recordar que una de las cuestiones principales que planteó la Sociedad Caupolicán, a la luz de las funestas consecuencias del proceso de reducción de tierras, fue esta: el reconocimiento de la cultura mapuche y la defensa del territorio indígena. Lo importante aquí es retener que fueron bajo condiciones económicas de despojo, a través de las cuales comienzan a fundarse las primeras organizaciones sociales mapuche que denuncian la violencia colonial del Estado y la pauperización de las comunidades indígenas.

Como consecuencia, en las primeras décadas del siglo XX, después de la ocupación militar, se perfila claramente «un proceso de incorporación subordinada del mapuche a la sociedad nacional»²⁸¹. En 1931, Venancio Coñuepan fue elegido presidente de la Sociedad Caupolicán. El joven dirigente de 25 años, oriundo de Piuchén, diseñó una nueva propuesta de trabajo para encarar el problema indígena, colocando en el centro de su programa los temas políticos y económicos que aquejaban a los mapuche²⁸². Asimismo, esta organización –junto con otras– apoyó la candidatura de Arturo Alessandri Palma para Presidente de la República, y uno

²⁷⁹ *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...*, 360.

²⁸⁰ Manuel Manquilef, *¡Las tierras de Arauco! El último cacique* (Temuco: Imprenta y Encuadernación Modernista, 1915), 2. Citado por Jorge Pinto, "Prólogo", en *El pueblo mapuche en el siglo XXI. Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile...*, 12.

²⁸¹ Foerster y Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches...*

²⁸² José Ancán, *Venancio Coñuepan. Ñizol longko y líder político mapuche del siglo XX* (Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, 2010).

de los principales temas que le plantearon al candidato fue la necesidad de que los pueblos indígenas tuvieran una mejor representación en el parlamento (un quinto), como una manera de superar la exclusión política²⁸³.

Coñuepan se convertirá después en el líder de la Corporación Araucana, una de las más importantes organizaciones mapuche del siglo XX²⁸⁴. Fue diputado en tres ocasiones, primero con el apoyo del Partido Conservador (1945-1949), y luego con el respaldo del Partido Nacional (1949-1953 y 1965-1968). Ambas colectividades estaban afincadas en la derecha política. También estuvo a cargo de la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN), nombrado por el presidente Jorge Alessandri Rodríguez, y más tarde fue Ministro de Tierras y Colonización durante el gobierno del general Carlos Ibáñez del Campo, entre los años 1952 y 1953²⁸⁵.

Leamos la excelente semblanza escrita por José Ancán:

Constituida como tal en el año 1938, pero con sus orígenes más remotos que arrancan con la creación en 1910 de la primera organización mapuche no tradicional de este siglo [XX]: la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía; la historia de la Corporación Araucana está signada indudablemente por su itinerario organizacional de éxitos y fracasos, pero en especial por llevar a la práctica con éxito un programa político genuinamente mapuche, cuya serie de hitos y objetivos cumplidos no han sido superados posteriormente por organización alguna²⁸⁶.

Las principales figuras de la Corporación Araucana, es decir, el núcleo central conducido por Venancio Coñuepan, José Cayupi y Esteban Romero, «combinaba una gran capacidad de generar vínculos provechosos entre sectores políticos chilenos con elementos de la tradición política mapuche: los tres descendían de tres grandes longkos, tenían un muy buen dominio de su lengua, acudían a la ritualidad mapuche en sus reuniones y contaban con medios económicos propios para poder financiar las actividades de su organización»²⁸⁷.

²⁸³ Foerster y Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches...*

²⁸⁴ Naguil, *De la raza a la nación, de la tierra al país...*

²⁸⁵ Ancán, *Venancio Coñuepan...*

²⁸⁶ *Ibíd.*, 15.

²⁸⁷ *Ibíd.*, 19 y 34. Citado en Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 39.

Si nos situamos desde esta perspectiva, entonces la filosofía del liderazgo mapuche supone que siempre haya un sujeto o líder que tome el poder de la palabra. En efecto, los máximos dirigentes de la Corporación Araucana van traduciendo el lenguaje de la cultura política dominante para tratar de cambiar sus condiciones materiales que están directamente relacionadas con distintas formas de menosprecio. Lo importante, en ese contexto, era negociar el reconocimiento de sus derechos y asegurarse de terminar con los abusos. En otras palabras, «buscaron [...] la creación de una institucionalidad estatal dirigida por ellos o en el que tuvieran, al menos, una significativa importancia»²⁸⁸. De hecho, uno de los principales logros estratégicos de esta organización fue justamente haber participado en la conducción y en el diseño institucional de la DASIN²⁸⁹.

En 1940, en el marco del Congreso Indigenista desarrollado en Pátzcuaro, México, que reunía a altos representantes de los pueblos indígenas de América, Venancio Coñuepan y César Kolima, dicen:

El pueblo araucano de Chile, que iniciara hace 30 años un movimiento indigenista destinado a hacer respetar los derechos del indio en la sociedad, creó un espíritu de cuerpo, que hoy posee respetable autoridad moral y que las generaciones nuevas de la raza, con un mayor grado de cultura y con una clara conciencia de sus problemas han identificado, luchando infatigablemente por levantar al indio de su postración económica y cultural. Esta raza, que, al decir de Ercilla, supo defender su libertad y su tierra, al someterse al Gobierno chileno no ha recibido de éste una legislación apropiada en lo que se refiere al reconocimiento de sus suelos, a la educación de sus hijos y la administración de la justicia. He ahí, pues, las causas que han determinado su atraso cultural²⁹⁰.

El pasaje recién citado muestra que en el léxico político de la época de Coñuepan se hablaba con frecuencia de la “raza araucana”. Bajo esta forma de clasificación étnica se buscaba la defensa de sus derechos, proyecto político que marcaría la pauta de una generación de dirigentes mapuche que provenía, en su mayoría, de

²⁸⁸ *Ibíd.*, 40.

²⁸⁹ Ancán, *Venancio Coñuepan...*

²⁹⁰ Venancio Coñuepan y César Kolima, “El problema indígena de Chile”, *El Diario Austral*, 22 de junio de 1940. También disponible en *Revista Anales* 13 (2017): 407-414.

una élite indígena ilustrada que había accedido a la educación superior²⁹¹. Muchos eran profesores, abogados o integrantes de reconocidas familias. Los ejemplos al respecto podrían multiplicarse. Esteban Romero fue hijo de un lonko de *Truf Truf* que luchó contra la ocupación militar en 1881. Arturo Huenchullán realizó cursos de derecho en la Universidad de Chile, y en la década de 1920 se trasladó a Estados Unidos, donde estudió en la Universidades de Columbia y George Washington²⁹².

Es notable que, teniendo tan escasas posibilidades de participar en la vida política nacional, las dirigencias mapuche de la época hayan hecho todo lo que estuvo a su alcance para incidir en la defensa de sus derechos colectivos. De hecho, no resulta difícil pesquisar esos intentos durante el periodo que se extiende desde 1900 a 1931, a través de un excelente y muy comentado libro de Rolf Foerster y Sonia Montecino:

El intrincado proceso de radicación, usurpación y división se desarrolló en una atmósfera de gran violencia hacia el mapuche por parte del Estado y de los huincas. Asesinatos, múltiples y variadas formas de discriminación, represión, desprecio y burla fueron constantes durante todo este periodo, generando un marco ideológico que legitimó el empobrecimiento y la marginalidad de la sociedad mapuche. Dentro de ese escenario se alzaron las primeras organizaciones indígenas, que tuvieron como gran objetivo la defensa de la etnia. Sus nombres ya lo anunciaban: Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía y Sociedad Mapuche de Protección Mutua (posteriormente Federación Araucana)²⁹³.

Todas estas expresiones de organización social indígena ponen en manifiesto que el poder estatal tiene responsabilidades determinantes en el origen y la mantención del conflicto étnico que se vive en el sur de Chile. Mas no solo eso. Este conjunto de agrupaciones se pronunció en la esfera de los asuntos públicos como sujetos colectivos políticamente activos, contribuyendo a reconocer y visibilizar las principales demandas del pueblo mapuche, dentro de las vías institucionales.

²⁹¹ Álvaro Bello, *Pueblos indígenas: educación y desarrollo* (Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1997).

²⁹² Ver https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Arturo_Huenchullán_Medel (consultado el 15 de noviembre de 2020).

²⁹³ Foerster y Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches...*, 14.

3. La dictadura cívico-militar de 1973

El golpe de Estado de 1973 es uno de los acontecimientos más importantes y dolorosos de nuestro pasado reciente, un hito donde se comienzan a fraguar una serie de procesos sociales, políticos y económicos que se fundan en ese origen impuro que fue el bombardeo de la casa de gobierno con aviones *Hawker Hunter*. Sin embargo, «el Golpe no es la mera interrupción de la institucionalidad, algo así como un paréntesis en el largo proceso de estabilidad democrática de Chile; sino más bien, es la repetición de otros momentos de violencia nacional, pero que suelen ser olvidados o silenciados en los relatos oficiales sobre el pasado»²⁹⁴.

Efectivamente, hay muchos episodios de violencia política estatal que preceden a las atrocidades cometidas por la dictadura encabezada por Pinochet. Solo por nombrar algunos casos: el genocidio selk'nam en tierras patagónicas (1880-1910), la matanza de la Escuela Santa María de Iquique (1907), la matanza del Seguro Obrero (1938), la matanza de Pampa Irigoín en Puerto Montt (1969) y, ciertamente, la ocupación militar y la usurpación del territorio mapuche (1863-1881).

Me interesa, ahora bien, analizar a la represión ocurrida en el Wallmapu después del 11 de septiembre de 1973, ya que 48 años después de estos fatídicos hechos²⁹⁵, en ningún otro territorio del país siguen siendo tan claras las graves violaciones a los derechos humanos. De modo que la premisa del “enemigo interno”, en el seno de los conflictos por la recuperación de tierras, se ha vuelto en una de las temáticas más comentadas para poder entender mejor la criminalización que sufre el movimiento mapuche, sobre todo de aquellas organizaciones que se han configurado al margen de las vías institucionales, es decir, colectivos que están relacionados a proyectos políticos de emancipación nacional²⁹⁶. Según Villegas:

²⁹⁴ Javier González, Nicolás del Valle y Damián Gálvez, “Nota introductoria. Las luchas por la memoria en el Chile reciente”, en *Golpes a la memoria. Escritos sobre la posdictadura chilena* (Santiago de Chile: Taller Escuela Gráfico Editorial, 2019), 16.

²⁹⁵ Según la información disponible en los *Informes de la Comisión de Verdad y Reconciliación* (Rettig), y la *Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura* (Valech), el número oficial de víctimas de la dictadura llegaría a 31.686 personas, de las cuales 18.459 casos fueron víctimas de tortura y 3.327 casos fueron personas ejecutadas o desaparecidas por agentes del Estado.

²⁹⁶ Roberto Morales, “Cultura mapuche y represión en dictadura”, *Revista Austral de Ciencias Sociales* 6 (1999): 81-108.

La represión que ejerce el Estado en el conflicto mapuche es selectiva. Se dirige solo a las resistencias que se han organizado al margen de las vías institucionales, tendiendo a neutralizarlas o suprimirlas, no a todo el pueblo mapuche, por lo que es incorrecto –desde la objetividad– hablar de criminalización de las demandas mapuche y es más correcto hablar de “criminalización de las resistencias” al biopoder²⁹⁷.

No se trata, por supuesto, de abordar todos los problemas que plantea este periodo, ni menos profundizar en los efectos particulares que tuvo la dictadura en las relaciones sociales entre el poder estatal, la sociedad chilena y el pueblo mapuche, las que se fueron construyendo sobre la base del menosprecio y la falta de reconocimiento de sus especificidades socioculturales. En consecuencia, el propósito de esta sección es más modesto: identificar los principales discursos políticos de la sociedad mapuche que surgieron durante el periodo dictatorial y, junto con ello, describir brevemente las consecuencias negativas que tuvo la contrarreforma agraria en el sur de Chile.

3.1. Pueblo mapuche y golpe de Estado

Haré ahora algunas observaciones generales sobre la violencia política hacia el mapuche durante la dictadura (1973-1990). Esto con la finalidad de conocer las determinantes políticas de diecisiete años de represión en la aparición de nuevas organizaciones indígenas que resistieron a los dispositivos de control, y que posteriormente tendrán distintos grados de participación en el movimiento indígena de los años de la transición democrática. Recurriré a un conjunto de publicaciones académicas que me parecen indispensables para entrar en la materia, las cuales provienen mayoritariamente de la antropología y la historia.

El historiador mapuche Sergio Caniqueo, sostenido en los planteamientos del antropólogo Roberto Morales, señala que en los primeros años de la década de 1970, el pueblo mapuche se estructuraba de manera diferenciada a la sociedad chilena, en términos económicos, laborales, religiosos y políticos. Por esta misma

²⁹⁷ Myrna Villegas, *Derecho penal del enemigo y la criminalización de las demandas mapuche* (Santiago de Chile: Facultad de Derecho y Sociales de la Universidad Austral, 2008), 27.

razón, la sociedad mapuche en particular siguió siendo signada como “enemigos irreductibles” de la nación homogénea, es decir, como sujetos que debían ser civilizados por la razón o la fuerza²⁹⁸.

En el artículo, Sergio Caniuqueo aborda la “reconfiguración del colonialismo chileno a través de la dictadura”, a la par de los resultados que tuvo la Ley Indígena de 1972 y la políticas indígenas aplicadas durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973). Todo esto, según Caniuqueo, les abrió a los militares «un nuevo contexto para la negociación, desde aquí que podamos apreciar que sectores mapuche no vieron a los militares como enemigos, al contrario, vieron la posibilidad de un nuevo contexto social para enfrentar las relaciones coloniales»²⁹⁹. Por esta última situación, y a diferencia de otras publicaciones, el citado texto se pregunta si acaso los militares diseñaron una política de Estado cuyo objetivo fuera acabar cultural o físicamente con los mapuche, o si, a la inversa:

se enfocaron en establecer un nuevo escenario colonial a partir de articular los intereses del Estado y del modelo económico que se estaba instaurando. El Pueblo Mapuche generó un sistema de respuestas, algunas de ellas muy poco exploradas, como la colaboración con el régimen, pues no sólo existió la resistencia como expresión anticolonial, también surgieron pactos y relaciones de complicidad entre sectores mapuche y los militares, esto no significó una cooptación total ni una hegemonía del régimen en estos sujetos mapuche, estableciéndose relaciones contradictorias³⁰⁰.

Lo que estamos diciendo no significa que tengamos la pretensión de minimizar los hechos ocurridos durante la dictadura. Muy por el contrario. Nos parece necesario seguir remarcando, como garantía de no repetición, todas las responsabilidades que les corresponden tanto a las fuerzas armadas que propiciaron el golpe de Estado, así como a la sociedad civil y dirigentes políticos de la época que participaron en la mantención de un régimen institucional basado en el terror. Esto se funda, por supuesto, en una revisión general de los datos que hay disponibles

²⁹⁸ Sergio Caniuqueo, “Dictadura y pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17 (1) (2013): 89-130.

²⁹⁹ *Ibíd.*, 92.

³⁰⁰ *Ibíd.*, 90.

sobre las sistemáticas violaciones de los derechos humanos que tuvieron lugar durante la dictadura militar³⁰¹.

En esa misma línea, otro texto clave es el de Florencia Mallón, *La sangre del copihue*, en donde la autora examina con gran profundidad la historia de la comunidad mapuche de Nicolás Ailío, ubicada entre Puerto Saavedra y Carahue, en la región de La Araucanía (a menos de cien kilómetros de Tirúa). Resumidamente, el libro reconstruye la historia de la toma del fundo Rucalán, un predio que después fue agregado al proceso de Reforma Agraria bajo el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende. La historia, que recupera distintas fuentes primarias y secundarias, demuestra que el proceso de recuperación de tierras para la comunidad comenzó con el proceso de radicación, y que si bien es cierto que uno de los momentos más cruentos se vivió durante la dictadura, la defensa de sus derechos territoriales tiene un pasado muchísimo más amplio que resuena en el presente. Con todo,

el proyecto de reforma agraria comenzado por la Democracia Cristiana y radicalizado por la Unidad Popular fue el primer momento en el siglo XX en que los campesinos mapuche divisaron una posibilidad de acceder a tierras. En conjunto con otros campesinos pobres mapuche, desataron una ola de reivindicaciones, movilizaciones y tomas de tierras que, en conjunto con las otras manifestaciones populares de la época, pusieron en crisis el modelo gradualista del Estado chileno. Para septiembre de 1970, cuando se dieron las elecciones presidenciales, ya las clases dominantes estaban viviendo en un estado de constante tensión, temiendo que el orden social que ellos conocían estaba en peligro de derrumbarse. En los próximos dos años se harían cada vez más profundos e intensos estos temores³⁰².

Por esa época las organizaciones políticas del pueblo mapuche se dividían entre aquellas que estaban por la toma de los terrenos usurpados y otras que abogaban por el uso de la institucionalidad vigente para resolver los conflictos en curso. En lo relativo a la temática específica de la movilización indígena, es posible constatar

³⁰¹ Ver, por ejemplo, los ya citados *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación* (1991) y el *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura* (2004).

³⁰² Mallón, *La sangre del Copihue...*, 90.

que durante los años setenta, surge «un movimiento mapuche-campesino institucionalista (o menos radicalizado, vinculado a los partidos tradicionales) [y] un movimiento mapuche-campesino no institucionalista (o movimiento radicalizado, vinculado a la Nueva Izquierda)³⁰³. Siguiendo con el sugerente análisis de Mathias Órdenes, las primeras manifestaciones del “movimiento mapuche institucionalista” fueron al amparo de las organizaciones políticas del pueblo mapuche que surgieron luego de la invasión del ejército chileno y la consecuente usurpación del territorio, como la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía y la Federación Araucana, cercana al Partido Comunista³⁰⁴.

3.2. Los efectos de la contrarreforma agraria

El conflicto suscitado por las expropiaciones realizadas por el Estado, junto al empoderamiento de los agricultores agrupados en sindicatos, más el visible antagonismo de los partidos políticos tradicionales, configuró un escenario caracterizado por la confrontación entre quienes apoyaban y rechazaban el proyecto de la Unidad Popular. A pesar de que el gobierno norteamericano de Lyndon B. Johnson celebró la reforma agraria impulsada por el entonces presidente de Chile, Eduardo Frei Montalva (1964-1970), posteriormente rechazó las medidas adoptadas por el gobierno de Allende, quien era visto por las élites gobernantes de los Estados Unidos como una peligrosa “amenaza marxista” en América Latina.

Este contexto de polarización tiene como momento culmine de agotamiento el paro efectuado por la Confederación de Dueños de Camiones de los sindicatos O'Higgins y Malleco, entre los meses de septiembre y octubre del año 1972, en señal de protesta por la grave crisis económica que atravesaba el país³⁰⁵. Estas

³⁰³ Mathias Órdenes, “Conflicto mapuche-campesino en la Araucanía. Un análisis a partir de la estructura de oportunidades políticas (EOP). 1967-1973”, *Izquierdas* 26 (2016): 6.

³⁰⁴ Sobre las relaciones interétnicas durante la dictadura, Roberto Morales argumenta que, «además de los móviles políticos generales aplicados para el resto de la población, en la represión que afectó a los mapuche en el centro sur de Chile, existieron motivaciones que no se explican sólo por la participación en el proceso de la Unidad Popular, tanto porque más de la mitad de la víctimas oficialmente reconocidas no aparecen como activos adherentes; sino que además por las características conflictivas entre mapuche y sectores de poder de la sociedad chilena». Morales, *Cultura mapuche y dictadura militar...*, 84.

³⁰⁵ Tomás Moulian, *Chile actual. Anatomía de un mito* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1997).

manifestaciones concluyeron una vez producido un cambio ministerial, en el que luego de intensas negociaciones miembros de las Fuerzas Armadas pasaron a formar parte del gabinete encabezado por el General Carlos Prats. Finalmente se produjo el golpe de Estado, el 11 de septiembre de 1973, que instauró un régimen político de represión y graves violaciones a los derechos humanos.

A su vez, en el mundo campesino e indígena la dictadura significó el avance sin retorno de una contrarreforma agraria impulsada por poderosos terratenientes y antiguos hacendados afectados por las expropiaciones. Como bien lo señala Katherine Brevis, «luego de ser derrocado el gobierno socialista, los cuestionamientos y dudas del por qué había ocurrido el golpe renacieron aún más dentro del mundo académico, y se sugirió que era la reforma agraria a quien se debía culpar. Gracias a esta culpable, se avalaron innumerables detenciones, torturas y vejaciones como centro de la venganza»³⁰⁶.

En cuanto al proceso de la contrarreforma agraria, Brevis señala que esta significó la restitución de casi la mitad de las tierras expropiadas por el Estado, acabando de esta manera con décadas de esfuerzos por parte de los campesinos que habían luchado por obtener mejores condiciones de vida. Asimismo, en el campo desaparecieron las organizaciones de trabajadores y se inició una persecución sobre quienes participaron en la creación de asentamientos campesinos, cualquiera fuese la vinculación política con este proceso.

Por otro lado, los dirigentes de las organizaciones indígenas que participaron en la modernización del agro a través de la reforma agraria fueron vistos como agrupaciones que amenazaban los intereses del nuevo orden social, político y económico instaurado por la dictadura. En este sentido, otro elemento a destacar, además de los efectos adversos de la contrarreforma en el mundo mapuche, es el impacto que esta tuvo en el proceso de movilización social que se estaba dando entre campesinos y dirigentes indígenas. Fue tarea prioritaria para la política de la represión organizada por el Estado neutralizar a las organizaciones indígenas gestadas hasta ese momento. Así lo atestigua el *Informe de la Comisión Nacional*

³⁰⁶ Katherine Brevis, *Represión política en cuatro comunas rurales de la Provincia de Biobío durante el primer año de la dictadura militar* (Santiago de Chile: Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2012), 67.

de Verdad y Reconciliación, cuyas páginas documentan que 136 personas de origen mapuche fueron asesinados(as) o desaparecidos(as) durante el régimen militar de Pinochet. «Se fusiló y se hizo desaparecer a dirigentes y asentados mapuche, se encarceló y torturó a la vez que se revocaron la mayoría de los predios donde los mapuche habían recuperado tierras, retrotrayendo la situación a los años antes de la Reforma Agraria»³⁰⁷.

En otro plano, es importante recordar que a partir de 1958 (con la promulgación de la Ley de Reforma Electoral), hasta el golpe de Estado de 1973 (con la previa profundización de la reforma agraria), se dieron ciertas condiciones sociopolíticas que favorecieron la construcción de alianzas estratégicas entre el movimiento campesino y ciertos sectores del movimiento indígena³⁰⁸. El complejo escenario político de aquellos años sentó las bases para la convergencia entre comunidades mapuche y el Movimiento Izquierda Revolucionaria (MIR), creándose así, en 1968, el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), cuyo objetivo era el reparto equitativo de la tierra y terminar con históricas injusticias que afectaban tanto a indígenas como campesinos³⁰⁹.

No obstante lo anterior, una vez consumado el Golpe y puesta en marcha la contrarreforma agraria, «de las 40 organizaciones mapuche que existían hacia finales del año 1972 y que en diversos niveles representaban al pueblo mapuche, nada se supo de ellas ni de sus dirigentes después del golpe militar de 1973, desapareciendo por completo el movimiento indígena nacional corriendo la misma suerte que el movimiento social y popular chileno en general»³¹⁰.

³⁰⁷ Correa, Molina y Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches...*, 252.

³⁰⁸ Órdenes, *Conflicto mapuche-campesino en la Araucanía...* Respecto al contexto de la época, valdría la pena recordar aquí la promulgación de la Ley 17.729 y la creación del Instituto de Desarrollo Indígena. Raúl Rupailaf: «Esta ley comienza a ser discutida por las organizaciones indígenas en 1966. Se llega a un primer Congreso Mapuche en Ercilla en 1969, en el cual se decide la modificación de la legislación indígena y se nombra una comisión que comienza a discutir un segundo borrador. En diciembre de 1970, se reúne el Segundo Congreso Mapuche al que asistieron unas cuarenta organizaciones para aprobar un borrador del proyecto, el que se le entrega al entonces elegido presidente de la República Salvador Allende. El proyecto fue despachado al Parlamento por el ejecutivo el 19 de mayo de 1971». Raúl Rupailaf, «Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000)», *Revista de la Academia* 7 (2002): 64.

³⁰⁹ Órdenes, *Conflicto mapuche-campesino en la Araucanía...*

³¹⁰ Rupailaf (2002), citado en el *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...*, 411.

En cuanto a lo ocurrido con las tierras del pueblo mapuche durante la contrarreforma agraria que se realizó en Chile entre 1973 y 1979, es necesario poner el acento en las revocaciones de las expropiaciones, en la parcelación de los asentamientos, en los remates de las tierras y la marginación de las comunidades indígenas de la estructura social. En efecto, el proceso de reforma agraria se revirtió, «ordenando la devolución de los predios a los antiguos propietarios, previa revocación de la expropiación, y sacando a remate las tierras de aptitud forestal, las que fueron adjudicadas a bajo precio a grandes conglomerados económicos»³¹¹. Esta dimensión es importante si consideramos que en las últimas dos décadas han surgido muchísimos conflictos entre empresas forestales y comunidades indígenas.

3.3. La política mapuche en la década de 1980

No ignoramos que existen publicaciones que pueden explicar de mejor manera los efectos que tuvo la dictadura para el pueblo mapuche, principalmente en lo que refiere al reparto de la tierra en la provincia de Arauco y a los procesos de articulación que tuvieron lugar en la década de 1980. Una es la de Christian Martínez, que aborda de manera detallada el origen de la organización *Aukiñ Wallmapu Ngulam* (o Consejo de Todas las Tierras), cuya experiencia política es muy interesante de observar pues nos permite visualizar las prácticas de participación y las dinámicas de formación de una organización étnica en un contexto posdictatorial. Según el autor:

la mayoría del liderazgo mapuche había participado en la lucha por la democratización del país, en la década de 1980, en conjunto con numerosas organizaciones no gubernamentales y partidos políticos de centro e izquierda. Muchos de ellos actuaron como activistas por la democracia y militaron en diferentes partidos políticos chilenos, conformando verdaderas redes de participación etnopartidarias. Redes que articularon las organizaciones indígenas con las partidarias, ya sea por la conformación de secciones indígenas dentro de los partidos, ya sea porque al interior de las organizaciones étnicas se

³¹¹ Correa, Molina y Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches...*, 247.

reprodujeron las tendencias y políticas partidarias. No es de extrañar, entonces, que la transición haya implicado una serie de acuerdos entre unos y otros³¹².

Disponemos de otras investigaciones que nos pueden ayudar a situar la política mapuche de los años ochenta en el lugar que le corresponde antes de profundizar en el siguiente capítulo sobre la política indígena implementada por el Estado chileno durante la transición a la democracia. José Marimán, por ejemplo, señala que el surgimiento de *Aukiñ Wallmapu Ngulam* «es una expresión más de la intervención de los partidos políticos chilenos (estado-nacionales) en la sociedad mapuche»³¹³. En ese sentido, concluye Marimán, el Consejo de Todas las Tierras no sería tan distinta de otras organizaciones del movimiento mapuche.

Resulta significativo recordar que a fines de los años setenta se organizan los Centros Culturales Mapuche, que en su manifiesto inaugural sostenían:

Existe un vacío de dirección, de auténtica representatividad que guíe, oriente, defienda, planifique el desarrollo y la prosperidad del mapuche. Por lo tanto, llamamos a todos los mapuche a unirse en un solo movimiento que recoja las esperanzas, aspiraciones, inquietudes y decisiones de nuestro pueblo, manteniendo y perfeccionando lo que es nuestra razón de ser mapuche, gente de la tierra³¹⁴.

Como bien apunta Margarita Calfío, la constitución de los Centros Culturales Mapuche, desde septiembre de 1978, significó el levantamiento de una organización que buscaba luchar en contra de la subdivisión de las tierras que segregaba todavía más las propiedades indígenas³¹⁵.

Hay aquí un punto sutil porque la capacidad de movilización social del pueblo mapuche, con distintas expresiones tanto en el país como en el extranjero, pasa por un momento de reestructuración interna a partir de la publicación del Decreto

³¹² Christian Martínez Neira, "Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990)", *Estudios Sociológicos* 80, vol. XXVII (2009): 595.

³¹³ Marimán, José, "La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam", *Centro de Documentación Mapuche* (1995): 2.

³¹⁴ Centros Culturales Mapuche, 2.

³¹⁵ Margarita Calfío, "C (1978-1989)". *Nomadías* 9 (2009): 93-112.

Ley 2.568, que apuntaba, como dijimos más arriba, a la división de las comunidades indígenas³¹⁶. En un documento publicado el 11 de abril de 1979, en la ciudad de Temuco, los Centros Culturales precisaron su punto de vista frente a esta norma emanada del poder ejecutivo:

En primer lugar, como mapuche dueño de la tierra y por ende los únicos afectados, a pesar de nuestra insistencia ante las autoridades de gobierno, no tuvimos ninguna participación en la elaboración del Decreto Ley 2.568, negándonos incluso a conocer el anteproyecto de la misma, lo que lo descalifica desde sus orígenes. De su estudio se desprende un desconocimiento absoluto de la realidad que nos afecta siendo su sentido y finalidad atentatorio contra la integridad de la cultura mapuche, al violentar la división de la comunidad indígena, que disfrazada como solución a nuestros problemas y enmascarada en un falso sentido proteccionista nos condena en la práctica al exterminio³¹⁷.

No podemos decir, sin embargo, que la pretendida suspensión del citado decreto sea la única razón que explique el nacimiento de esta organización, una de las primeras que se formaron después del golpe de Estado. Tal como argumenta uno de sus miembros fundadores, Melillán Painemal (1931-1991), «los Centros Culturales Mapuches no son una organización más, ni se limita a luchar contra el Decreto Ley Indígena. Es una organización que pretende dar orientación y conducción a un pueblo que siempre ha buscado su unidad a través de organizaciones propias a lo largo de la historia»³¹⁸.

Ahora, quiero citar aquí algunas palabras del antropólogo Roberto Morales, quien resume elocuentemente el origen de los Centros Culturales Mapuches. El autor dice: «Ad-mapu se origina la gestación de un grupo que discrepa de la

³¹⁶ En su artículo 1° señalaba: «A partir de la fecha de su inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces, las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños y adjudicatarios».

³¹⁷ Comité Exterior Mapuche-Francia, *Mapuches-Chile. Ley Indígena no. 2568, 1979* (Francia: s/e, 1981), 9 y 28.

³¹⁸ Melillán Painemal y Comité Exterior Mapuche, “Queremos hablar por nosotros mismos”, *Amérique Latine. Histoire & Mémoire* 36 (2018): s/p. Cabe señalar que el Comité Exterior Mapuche surge como consecuencia de la diáspora mapuche en Europa que comienza a organizarse en una reunión que se realiza en Londres en el año 1978. Ver Pablo Barnier-Khawam, “La internacionalización de los mapuche: entre pueblo indígena y nación”, *Polis* 52 (2019): 1-17.

orientación que tiene y sin poder resolver los conflictos internamente, se constituyen como una organización distinta en 1985, liderándola Melillán Painemal, Mario Curihuentru, Antonia Painequeo, José Luis Levi, Juan Ñancupil y otros»³¹⁹.

En todo esto hay otro hecho relevante que es necesario considerar: la fragmentación de las organizaciones y el surgimiento de nuevas expresiones políticas articuladas por factores de clase y etnicidad. Es el caso del Consejo de Todas las Tierras que nace como un grupo crítico de Ad-mapu. Entre sus principales definiciones, destaca la defensa de la autonomía como un arreglo jurídico e institucional que concede un campo de capacidades sobre materias específicas dentro de los límites de una región. Esta cesión de responsabilidades sólo sería posible mediante ciertas formas de autogobierno local. Sobre esta y otras organizaciones mapuche que surgieron durante la posdictadura, profundizaremos con más detalle en el capítulo tercero.

Sigamos viendo ahora las políticas de reconocimiento indígena implementadas por el Estado chileno en los últimos treinta años, para visualizar posteriormente las diferentes formas que adquiere el poder mapuche en el momento constituyente actual.

³¹⁹ Roberto Morales, "Las organizaciones políticas mapuches", *Boletín Informativo Desarrollo y Cambio* 15 (1986): 1-16.

Capítulo II

La política de reconocimiento indígena en el Chile reciente

La discusión sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Chile ha estado relacionada, principalmente, a las limitaciones de las reformas multiculturales del neoliberalismo que surgieron durante la posdictadura³²⁰. A pesar de las limitaciones, la Concertación de Partidos por la Democracia, fuerza política que estuvo en el poder por dos decenios, entre 1990 y 2010, presentó una propuesta programática en materia indígena con el objeto de marcar una diferencia en relación con las políticas públicas hacía los pueblos originarios que había impuesto el régimen militar, pero más bien con un “reconocimiento débil”³²¹ y políticas de corte asistencialistas y culturalistas.

El programa de gobierno de la Concertación estuvo sujeto a la coyuntura que atravesaba el país. El punto de partida fue la firma del acuerdo de Nueva Imperial, el 1° de diciembre de 1989, cita en que diferentes partidos políticos diseñaron un nuevo marco institucional para abordar la así llamada “cuestión étnica”. Fueron cuatro los pilares que estructuraron dicho acuerdo: i) la recuperación de tierras, ii) el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, iii) la ratificación del Convenio 169 de la OIT y, iv) la creación de una nueva institucionalidad pública para los asuntos indígenas³²².

Sin embargo, y a pesar de las diferentes instancias de acercamiento propiciadas por la Concertación, como la promulgación de la Ley 19.253 en 1993, la realización de los llamados Diálogos Comunales en 1999, la creación del Programa Orígenes en 2001, la formación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato entre 2001

³²⁰ Richards, *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal...*

³²¹ Claudio Fuentes y Maite de Cea, “Reconocimiento débil: derechos de los pueblos indígenas en Chile”, *Perfiles Latinoamericanos* 49 (2017): 1-21.

³²² Marimán y Aylwin, *Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno...*

y 2003, o la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT en 2009, retornada la democracia la cuestión étnica ha sido tratada casi exclusivamente como un problema de “minorías culturales” o de “pobreza rural”³²³.

Junto con esto, en la antropología social hay consensos amplios sobre el papel que ha desempeñado el multiculturalismo de Estado en la construcción de una imagen esencialista del mundo indígena en dos formas antagónicas: una conforme a un pasado glorioso, excelso y monumental, y otra ajustada a un presente codificado en términos de conflicto, violencia y atraso³²⁴. Se podría decir, en efecto, que «existen por lo menos dos configuraciones semánticas o dos diagramas de poder/saber para abordar la cuestión étnica en el Chile de la posdictadura. Una pone el acento sobre la participación, la valoración de la cultura indígena y el aporte de las etnias ‘originarias’ a la modernización del país. Frente a otra que se organiza alrededor de las nociones de estado de excepción, de terrorismo y de represión»³²⁵.

Para varios(as) investigadores(as) del pueblo mapuche que abordan la problemática de las relaciones interculturales en Chile, la axiomática del multiculturalismo representa básicamente una nueva modalidad de políticas coloniales en un contexto de neoliberalismo. De una cierta manera, esta tesis es defendida por Fernando Pairican, Enrique Antileo, Héctor Nahuelpan y Claudio Alvarado Lincopi, integrantes de la Comunidad de Historia Mapuche³²⁶.

Directa o indirectamente, todas estas valiosas contribuciones insisten en que los derechos colectivos de los pueblos indígenas no son igualmente valorados en un marco jurídico de reconocimiento étnico subordinado a los intereses del poder económico global, puesto que las políticas afirmativas de la diversidad cultural responden en gran medida a los intereses de agencias supranacionales, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional (FMI), «para quienes existen dos clases de expresiones de la etnicidad. La que construye capital social y es digna de

³²³ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*

³²⁴ Guillaume Boccara y Paola Bolados, “¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”, *Revista de Indias* 250 (2010): 651-690.

³²⁵ Guillaume Boccara y Patricia Ayala, “Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile”, *Cahiers des Amériques Latines* 67 (2011): 209.

³²⁶ Ver Comunidad de Historia Mapuche, *Ta iñ fike xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche* (Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012).

estimular, frente aquella que es disfuncional a la lógica neoliberal porque genera conflicto y disenso»³²⁷.

Por ello, en este apartado examinamos las políticas de reconocimiento indígena aplicadas por el Estado chileno durante las últimas tres décadas, colocando especial énfasis en los impactos que ha tenido para el movimiento mapuche actual. Esto con el propósito de analizar, por un lado, las reformas multiculturales del neoliberalismo que surgieron durante la posdictadura y, además, con la finalidad de interpretar la creciente politización de las identidades étnicas en un contexto de alta conflictividad social.

El capítulo está dividido en dos grandes secciones. En la primera parte abordamos la política multicultural y sus conexiones con el neoliberalismo, haciendo uso del concepto de cultura que ha movilizó el multiculturalismo de Estado en Chile. Enlazado con el punto anterior, en la segunda sección vemos la cuestión del reconocimiento, su sentido y amplitud, desde la perspectiva del conflicto entre el poder estatal, la sociedad chilena y el pueblo mapuche. Asimismo, analizamos el problema del reconocimiento étnico que se ha institucionalizado desde el retorno a la democracia hasta la actualidad, entre los años 1990 y 2020, examinando en términos generales la política indígena implementada bajo los gobiernos de Patricio Aylwin, Eduardo Frei Ruiz-Tagle, Ricardo Lagos, Michelle Bachelet y Sebastián Piñera.

³²⁷ Laura Valladares, “La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos del nuevo milenio”, en *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, editado por Fernando García, 289-308 (Quito: FLACSO, 2008).

1. Política multicultural y política neoliberal

En las últimas tres décadas, las políticas multiculturales se han reforzado en América Latina. Hoy podemos distinguir en varios países de la región un conjunto de leyes y reformas constitucionales que reconocen, con distintos alcances y matices, la heterogeneidad cultural de sus poblaciones³²⁸. Análogamente se han ratificado resoluciones e instrumentos jurídicos supranacionales, como el Convenio 169 de la OIT en 1989³²⁹, o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007. Entre los múltiples y complejos factores que explican la creciente institucionalización de políticas de reconocimiento centradas en la diversidad cultural, se encuentra sin ninguna duda la movilización social de los pueblos originarios en prácticamente todo el continente, en particular en México, Ecuador y Bolivia³³⁰.

En Chile, la política indígena de los años noventa intentó establecer un nuevo tipo de relación entre Estado, sociedad y pueblos originarios. Esto es fácilmente apreciable cuando Patricio Aylwin suscribió el ya citado Acuerdo de Nueva Imperial con un grupo amplio de organizaciones y comunidades mapuche, aymaras y rapanui. Una declaración oficial del presidente señala la postura que tendría la nueva administración frente al tema indígena: «El gobierno está dando señales de no querer continuar con un tipo de política que se ha desarrollado en el pasado, es decir, con una política integracionista, asimiladora. Por el contrario, quiere realizar una política de reconocimiento, de respeto, de valorización de la cultura, de la valorización de la autonomía de estos pueblos»³³¹.

A partir de lo planteado, es posible argumentar que el Estado chileno comienza a implementar una serie de acciones dirigidas a superar la visión cultural asimilacionista que le había dado forma a la política indígena hasta ese entonces.

³²⁸ Zapata, *La crisis del multiculturalismo en América Latina...*

³²⁹ Luego de dieciocho años de discusión en el Congreso, el Convenio 169 de la OIT fue ratificado en Chile el 15 de septiembre de 2008 y entró en vigor el 15 de septiembre de 2009.

³³⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, "Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina". *Revista Alternativa* 5 (2016): 65-87.

³³¹ Información disponible en http://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2018/06/2.-Acuerdo-NuevaImperial_1dic1989.pdf.

Un aspecto relevante de esta disquisición es la pregunta que surge de si la política de reconocimiento efectivamente ha contribuido a mejorar las condiciones de vida de la población indígena. El trabajo de Claudia Zapata es un buen punto de partida para entrar en el asunto. «Tanto la información estadística de la cual disponemos, como la persistencia de movimientos indígenas que interpelan a los Estados nacionales y se oponen a la avanzada capitalista que invaden sus territorios, así como la represión destinada a acallar estas luchas, conducen a responder negativamente a esa interrogante»³³².

Con todos estos antecedentes, no resulta extraño entonces que la crisis del multiculturalismo que Zapata vislumbra tenga que ver con un cuestionamiento al enfoque culturalista que ha seguido la política indígena de los Estados latinoamericanos, la cual no ha reconocido debidamente los derechos colectivos de las primeras naciones originarias³³³, sobre todo en materias relacionadas al ejercicio de la autonomía y la libre determinación³³⁴.

Si bien es cierto que la deuda del reconocimiento político está pendiente aún, también es cierto que las acciones del Estado chileno han generado espacios de toma de decisiones para los pueblos indígenas mayores al periodo dictatorial, a partir de los paradigmas desarrollistas imperantes que incorporaron variables de equidad y participación al interior de sus políticas. A pesar de las dificultades para llevarlas a la práctica se generó un proceso de aprendizaje tanto de las propias organizaciones y líderes indígenas como de los funcionarios y operadores políticos, que van incidiendo, aunque restringidamente, al igual que el resto de la población, tanto en acciones de reconocimiento de índole cultural (por ejemplo en los programas de educación y salud intercultural)³³⁵.

³³² Zapata, *La crisis del multiculturalismo en América Latina...*, 12.

³³³ Los derechos colectivos son parte de los llamados derechos de tercera generación cuyo reconocimiento internacional fue posterior a los derechos civiles y políticos (primera generación) y a los derechos económicos, sociales y culturales (segunda generación). Información disponible en <http://www.uasb.edu.es/padh/centro/pdf1/grijalva%20agustin.pdf>.

³³⁴ Para Consuelo Sánchez, en América Latina «prácticamente ninguna organización indígena pretende declarar soberanía política, crear su propio Estado nacional o pronunciarse por la independencia. Lo que desean los indígenas es mantener y desarrollar sus formas propias de vida sociocultural en el marco nacional, lo que supone transformaciones de las relaciones opresivas y excluyentes que ahí imperan». Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 1999), 112.

³³⁵ De la Maza, de Cea y Rubilar, *Políticas indígenas y construcción del Estado desde lo local...*

El reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas fue una reivindicación importante para el movimiento mapuche de la época que se vio plasmada en el Acuerdo de Nueva Imperial de 1989. No obstante, a diferencia de otros países latinoamericanos, y luego de treinta años de promesas inconclusas, Chile destaca todavía por la falta de reconocimiento constitucional de su pluralidad cultural³³⁶. Desde luego que es fundamental satisfacer esta demanda para mejorar las deterioradas relaciones entre el Estado y los pueblos originarios, pero al mismo tiempo no debe olvidarse que, tal como lo muestra el caso panameño y mexicano, «el reconocimiento constitucional y la ratificación del Convenio 169 no son condiciones necesarias para lograr avances en materia de derechos indígenas»³³⁷.

Volviendo al problema anterior, vale la pena señalar que la transición neoliberal tuvo características bien particulares en Chile. Visto comparativamente con otros países de la región, «tal profundidad radica no solo en el tiempo de duración que alcanza este ciclo histórico, completando casi medio siglo, por su condición pionera, sino también en el tipo de rupturas que implica su proyección hasta el presente»³³⁸.

Desde esta perspectiva, para el modelo económico que surgió con la dictadura fue clave incrementar el flujo de las exportaciones de recursos naturales a mercados globales, proceso manifestado en el aumento de actividades frutícolas, forestales y mineras. Frente a este panorama de globalización económica, el territorio se convirtió en un eje de articulación para la configuración de demandas políticas de los pueblos originarios³³⁹. Por ello, como dice Rodolfo Stavenhagen, «no es de extrañar que muchas organizaciones plantearan la cuestión del derecho a la tierra, el derecho a la participación en el proceso de toma de decisiones sobre la ejecución de dichos proyectos, el derecho a una parte de los beneficios potenciales, y sobre todo, el derecho a la libre determinación»³⁴⁰.

³³⁶ Willem Assies, "Prólogo", en *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato". Las paradojas de la democracia chilena*, editado por Nancy Yáñez y José Aylwin, 9-19 (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2016).

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Carlos Ruiz y Sebastián Caviedes, "Estructura y conflicto social en la crisis del neoliberalismo avanzado chileno", *Espacio Abierto* 29 (2019): 86-101.

³³⁹ Rivera Cusicanqui, *Etnicidad estratégica, nación...*

³⁴⁰ Rodolfo Stavenhagen, *Los informes del relator: Los pueblos indígenas y sus derechos. Segundo informe: los proyectos de desarrollo y los derechos de los pueblos indígenas* (México D.F.: UNESCO, 2006), 74.

El modelo de desarrollo neoliberal chileno es excluyente y tiende a la acumulación de los beneficios en unas pocas manos privadas. Esto es revelador a la luz de la aguda concentración de la riqueza. Por lo demás, la acción deliberativa ha sido reducida a los instrumentos de la democracia representativa como la única fuente legítima de participación ciudadana. En la posdictadura chilena, el poder estatal ha sido especialmente indolente en materia redistributiva. En términos ambientales, hay múltiples problemas ligados a la explotación de la naturaleza que hacen prácticamente imposible la reproducción económica de las comunidades. También hay graves conflictos en territorios mapuche por los monocultivos forestales de pino y eucalipto que han crecido ininterrumpidamente desde 1974³⁴¹. Por todo esto, es necesario dar cuenta de la complejidad y densidad de la coyuntura que vivimos a efecto de poder comprender mejor la situación mapuche actual.

La organización del neoliberalismo, entendido como un «régimen de existencia social»³⁴², demandó la construcción de una nueva economía política. A partir de entonces, el modelo neoliberal chileno se caracterizó por la desregulación del sector financiero, la flexibilización del mercado laboral y la privatización de bienes públicos esenciales en áreas como educación, vivienda y pensiones. Este conjunto de reformas económicas estuvo acompañado de transformaciones en la estructura social del país, que supusieron una redefinición en las relaciones entre Estado y sociedad, lo cual derivó en el incremento de las desigualdades existentes, al tiempo que generó nuevos mecanismos de exclusión que impactaron negativamente a amplios sectores, entre ellos a las mujeres, a las clases sociales más vulnerables y a los pueblos indígenas³⁴³.

En cualquier caso, desde nuestro punto de vista el neoliberalismo no debería ser entendido solamente como un nuevo patrón de acumulación del capital basado en la extracción de materias primas, sino que también significa «pensar el neoliberalismo como una mutación en el ‘arte de gobernar’, como propone Foucault

³⁴¹ Yáñez, Aylwin y Sánchez, *Pueblo mapuche y recursos forestales en Chile...*

³⁴² Verónica Gago, *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2014).

³⁴³ Maritsela Svampa, *La sociedad excluyente: la Argentina bajo el signo del neoliberalismo* (Buenos Aires: Taurus / Alfaguara, 2005).

con el término *gubernamentalidad*, supone [entonces] entender el neoliberalismo como un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no puede pensarse sólo impulsada desde arriba»³⁴⁴.

Conexo a la consolidación de un modelo económico agroexportador y privatizador que se originó durante la dictadura, resulta ilustrativo constatar cómo se fueron reforzando mutuamente las reformas multiculturales y las políticas neoliberales³⁴⁵, ya que a partir de esa articulación, entre cultura y poder, se recrearon y reprodujeron las condiciones de posibilidad para que las sociedades indígenas se comportaran y organizaran como la administración del poder estatal dispusiera, esto es, como una diversidad "no conflictiva"³⁴⁶.

Puede sostenerse que el neoliberalismo descansa en una concepción instrumental de las relaciones humanas. Asimismo, ha implicado una mercantilización extendida a todo tipo de intercambio debilitando profundamente las bases de integración social³⁴⁷. En lo que refiere a su proyecto cultural, la política del multiculturalismo ha reforzado una imagen despolitizada del mundo indígena en dos polos opuestos. El primero en tanto "objeto de deseo" (el mapuche como símbolo nacional de la lucha contra el conquistador español). El segundo, en cambio, como "objeto de fobia" (los pueblos indígenas en estado "barbarie"). De una cierta manera, esta separación binaria de la otredad cultural conducirá a Charles Hale a conceptualizar la lógica del "multiculturalismo neoliberal" como un modelo que promueve políticas de respeto por un "indio permitido"³⁴⁸, pero que al mismo tiempo termina excluyendo a un "indio insurgente", acusado de terrorista o enemigo interno de la seguridad nacional³⁴⁹.

En este orden de cosas hay que poner de relieve que el multiculturalismo, en tanto acción política destinada a gobernar la diversidad cultural, no sólo asume los

³⁴⁴ Gago, *La razón neoliberal...*, 9.

³⁴⁵ Elizabeth Jelin, "Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas", *Desigualdades.net Working Paper Series 73* (Berlin: International Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America, 2014).

³⁴⁶ Boccara y Bolados, *¿Qué es el multiculturalismo?...*

³⁴⁷ Moulian, *Chile actual...*

³⁴⁸ Charles Hale, "Rethinking indigenous politics in the era of the 'indio permitido'", *NACLA Report on the Americas* 38 (2004):16-37.

³⁴⁹ Antonieta Vera, Isabel Aguilera y Rosario Fernández, "Demandas de autenticidad: deseo, ambivalencia y racismo en el Chile multicultural", *Convergencia* 76 (2018): 13-36.

intereses economicistas del neoliberalismo, sino que también asimila, tácita o explícitamente, ciertas formas controvertidas de control gubernamental hacia la población nativa. De aquí se desprende «un contexto ideológico cada vez más marcado por la retórica multiculturalista de incorporación de la diferencia en la economía política nacional por un lado y por la cultura neoliberal de responsabilización de las personas por el otro»³⁵⁰. La perspectiva trazada por Guillaume Boccara, en consecuencia, intenta mostrar una contradicción del multiculturalismo de Estado. Y, al mismo tiempo, procura criticar su poder como dispositivo de control social, definiendo su campo de acción dentro de la problemática de los conflictos étnicos en Chile y América Latina.

Una parte importante de lo que hoy llamamos multiculturalismo nació en la segunda mitad del siglo pasado en países como Canadá, Gran Bretaña, Australia, Nueva Zelanda y Estados Unidos. Bhikhu Parekh ha propuesto situar el multiculturalismo, en términos temporales y espaciales, a finales de 1960 en el marco del movimiento francófono canadiense³⁵¹. Resumidamente, este movimiento demandó al Estado que se elaborara una política que tuviera en cuenta a las tres entidades que forman parte de la Federación: la anglófona, la francófona y la aborígena, siendo los anglófonos la mayoría nacional y las otras consideradas minorías étnicas³⁵². Cómo se recordará, las dos posturas teóricas de mayor influencia dentro de lo que se ha denominado multiculturalismo liberal corresponden a Will Kymlicka y Charles Taylor.

En la actualidad se revelan numerosas fórmulas para la implementación de modelos multiculturales, sin embargo, *¿el multiculturalismo amerita ser defendido?* Con esta pregunta sencilla, pero profunda, Eduardo Restrepo establece una distinción analíticamente útil para captar los múltiples sentidos del término.

³⁵⁰ Guillaume Boccara, “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile”, *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 39 (2007): 190.

³⁵¹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (UK: Palgrave MacMillan, 2008). Recordemos que Canadá adoptó la Ley de Multiculturalismo en 1988. Entre sus principales objetivos se encuentra reconocer la importancia de preservar el patrimonio cultural de los canadienses, los derechos de los aborígenes, la diversidad de idiomas y el rechazo a toda forma de discriminación. Información disponible en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38511754> (consultado el 15 de octubre de 2020).

³⁵² Alicia Barabas (coord.), *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina* (México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015).

Siguiendo los planteamientos de Stuart Hall, el antropólogo colombiano propone marcar diferencias entre “multiculturalismo” y “multiculturalidad”. El primero, dice Restrepo, «alude tanto a las políticas como a las formas en las cuales las sociedades enfrentan esas diferencias culturales»³⁵³. La segunda, en cambio, «tiene que ver con la heterogeneidad, una multiplicidad de prácticas culturales que se hallan en un lugar determinado»³⁵⁴. Si bien son dos dimensiones difíciles de pensar separadamente, podríamos decir que una remite a la política pública de los Estados modernos para administrar las diferencias culturales en el seno de una formación social, mientras que la otra reconoce la diversidad cultural que existe en el seno de cualquier sociedad como un hecho demostrable empíricamente. Y este parece ser el *quid* del asunto para Restrepo: «defender el multiculturalismo pasa por su crítica radical, por generar las condiciones conceptuales para radicalizar su proyecto desanclándose de ciertas nociones de diferencia cultural, desatando el sobre énfasis jurídico y estatista que ha domesticado sus potencialidades»³⁵⁵.

La antropología latinoamericana ha cuestionado el concepto “multiculturalismo” aunque no tanto las transformaciones que supone, buscando precisar su significado. Alicia Barabas y Claudia Briones han discutido este tema largamente. Barabas ha remarcado la existencia de al menos dos consideraciones que van en una línea similar a lo dicho por Restrepo, en cuanto al carácter polisémico del término. Prefiere por ello hablar de “multiculturalismo” e “interculturalidad”. Esta última refiere «a la dinámica de las relaciones que se establecen en el contexto de la diversidad cultural»³⁵⁶. En este sentido, la interculturalidad es postulada como un imperativo, como un horizonte político compartido que debe ser aplicado a todas las esferas de la vida social, por medio de la educación bilingüe o de la salud intercultural, por poner dos ejemplos concretos.

³⁵³ Eduardo Restrepo, “¿El multiculturalismo amerita ser defendido?”, en *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos*, editado por Juan Guillermo Ferro y Gabriel Tobón (Bogotá: Universidad Javeriana, 2012), 18.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ *Ibid.*, 20.

³⁵⁶ Barabas, *Multiculturalismo e interculturalidad...*, 23.

Por su parte, Claudia Briones da esta discusión a partir de las políticas indigenistas en Argentina³⁵⁷. Afirma, sin embargo, que cualquier caracterización o síntesis de los marcos legales vigentes debería ir acompañada de otros parámetros que son igualmente relevantes para la evaluación de tales políticas, «en cuanto procesos de construcción de hegemonía cultural, cuyos efectos requieren ser ponderados desde otros factores, ya sea a través de la redefinición de los campos de interlocución política, de las resignificaciones en las ideas y prácticas de ciudadanía o de sus impactos al nivel de las subjetividades»³⁵⁸. Estas transformaciones resultan más o menos evidentes en un país como Argentina, cuyo *ethos* nacional se construyó a la par de un discurso estatal hegemónico que, como sabemos, «postulaba hasta hace poco la existencia de una nación eurocéntricamente blanca, con pocos indios y sin negros»³⁵⁹. Si bien el caso argentino representa quizás el ejemplo latinoamericano más paradigmático en el uso del etnocidio como forma de consolidar el Estado, la agresión al indio se convirtió también en la condición de posibilidad del emergente Estado chileno.

Para nuestro caso de estudio, Rolf Foerster señala que José Bengoa es uno de los intelectuales sobre el mundo mapuche que más ha insistido en el problema del reconocimiento político, no obstante, sin examinar teóricamente ni el sentido ni la amplitud del término. En su último libro, y haciendo uso de un marco temporal que abarca prácticamente todo el siglo XX, Foerster profundiza en varias temáticas destinadas a desvelar el mundo de las reducciones, la pérdida del territorio, la reforma agraria en la provincia de Arauco, las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura, la expansión de las empresas forestales en un momento de globalización económica, los conflictos ambientales y las diferentes modalidades

³⁵⁷ De acuerdo con los últimos datos del Censo de 2010, en Argentina hay un total de 955.032 personas descendientes de pueblos indígenas, de los cuales 205.009 pertenecen al pueblo mapuche, siendo el grupo étnico más numeroso de los 31 pueblos originarios del país. Información disponible en <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-21-99>.

³⁵⁸ Claudia Briones, “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘nacional popular’ de la última década”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 21 (2015): 24.

³⁵⁹ Claudia Briones, Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Miguel Leuman, “Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur”, en *Cultura y Neoliberalismo*, editado por Alejandro Grimson (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007), 266.

de acción colectiva que ha adoptado el movimiento mapuche una vez iniciada la transición a la democracia³⁶⁰. Este último aspecto es significativo para abordar dos dimensiones que están profundamente conectadas con mi trabajo de investigación. Por una parte, los procesos de articulación política que los mapuche han desplegado para reivindicar su derecho al territorio y a la autodeterminación como pueblo autónomo. Y por otra, los alcances y las limitaciones del multiculturalismo y las políticas de reconocimiento en un contexto de hegemonía neoliberal.

Como dijimos más arriba, los estudios señalados aquí son prueba para concluir que los significados del multiculturalismo son extremadamente controvertidos. Hay diferentes maneras de entenderlo e implementarlo, ya que su uso depende de las condiciones políticas, sociales y económicas que depara el presente. También ha sido confundido con otros conceptos capitales para la antropología que comparten cierta terminología (aculturación, pluralidad, diferencia, hibridez, heterogeneidad o transculturación³⁶¹). En algunas de sus distintas variantes, y para contrastarlo con todas las salvedades que amerita con el concepto de interculturalidad, el multiculturalismo implica una permanente tensión entre derechos individuales y colectivos, o sea, entre universalismo y particularismo.

Continuemos viendo ahora cuál ha sido el concepto de reconocimiento en el caso mapuche para posteriormente mostrar algunos efectos que ha tenido esta conceptualización en la política indígena.

2. La política de reconocimiento en el caso mapuche

¿A qué reconocimiento aspira la sociedad mapuche?, ¿qué sentido y amplitud debería tener?, ¿lo que está en juego es puramente una cuestión jurídica?, ¿es pertinente abordar el conflicto que se vive en el sur de Chile desde la teoría del reconocimiento?, ¿qué oportunidades ofrece el proceso constituyente para

³⁶⁰ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*

³⁶¹ Desde el punto de vista del antropólogo cubano Fernando Ortiz, el fenómeno de la transculturación refiere a un proceso de cambio a partir del cual dos o más culturas se mezclan hasta formar una nueva realidad, «pero cuyas diferentes fases implican también necesariamente la desaparición o desarraigo de una cultura precedente». Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983), 86.

reconocer la diversidad etno-cultural? Estas son, precisamente, algunas de las preguntas que me propongo abordar en las páginas que siguen.

En los últimos años, la palabra “reconocimiento” se ha convertido en una categoría clave para comprender las demandas del pueblo mapuche: derechos de participación política, consentimiento libre, previo e informado, derechos de propiedad, uso, control y acceso a las tierras y los recursos, derecho a la auto determinación, derechos a la integridad cultural, entre otros. Es evidente que el Estado ha sido incapaz de abordar las causas profundas del conflicto, lo que ha implicado una aproximación al problema desde un ángulo fundamentalmente policial y represivo.

Varios(as) investigadores(as) han señalado que la teoría del reconocimiento puede ofrecer un marco teórico más vigoroso para superar este déficit de interpretación hermenéutica. Para dar unos ejemplos, Cristóbal Balbontín-Gallo señala que «lo que está en cuestión no es sólo la justa reasignación de bienes y servicios, sino que este conflicto también debe ser entendido a partir de una experiencia histórica de humillación o agravio moral que impulsa a los mapuche a luchar por el reconocimiento y la restauración moral de su dignidad colectiva»³⁶². Esto significa que, de una cierta manera, cuando abordamos las exigencias de reconocimiento por parte de los mapuche, también implican un conjunto de formas que sobrepasan lo estrictamente constitucional o normativo de la ley.

Otro buen ejemplo para entrar en la discusión teórica de las luchas por el reconocimiento de las diferencias culturales, y que ciertamente enriquece el debate en curso sobre las relaciones interétnicas del Chile reciente, es un artículo publicado por los antropólogos Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara, en el cual los autores no dudan en señalar que el reconocimiento mutuo presupone un diálogo real de todas las partes involucradas y no una simple negociación de intereses. En sus propias palabras: «La lucha por el reconocimiento no es únicamente un conflicto por el poder, el control territorial o la distribución económica, sino que es también una disputa por el sentido y amplitud que debe tener ese reconocimiento.

³⁶² Cristóbal Balbontín-Gallo, “El conflicto mapuche como lucha por el reconocimiento. La necesidad de una nueva lectura”, *Izquierdas* 49 (2020): 337.

¿Qué se entiende entonces por “luchas por el reconocimiento” y cuál es su importancia en la formación de las identidades culturales?»³⁶³.

Para el caso del pueblo mapuche, se puede afirmar que existen al menos tres opciones o formas de búsqueda de reconocimiento. Una es la “campesina”, otra corriente es la “étnica”, y la tercera es el discurso “etnonacionalista”. Según Foerster y Vergara, la primera forma es muy fácil de detectar en el universo de las movilizaciones étnicas. La segunda perspectiva «se trata de una demanda de reconocimiento muy generalizada y que se ha expresado en múltiples formas a lo largo de todo el siglo XX en torno a la lengua, la memoria y las creencias religiosas mapuche»³⁶⁴. Una tercera postura es la “etnonacional”, cuyo orientación política ha influido notoriamente en muchas organizaciones que enfrentan conflictos con el Estado y empresas forestales.

Desde un punto de vista más reciente, Nicolás Gissi y otros(as) adoptan el aparato conceptual de la teoría del reconocimiento para analizar el movimiento social que iniciaron los mapuche-lafkenche después de promulgada, en 1991, la Ley General de Pesca y Acuicultura (Ley 18.892). A pesar de que en 2008 se promulgó la Ley Lafkenche, que crea el mencionado Espacio Marino de los Pueblos Originarios, y reconoce a las comunidades y pescadores artesanales sus derechos del borde costero, los hechos muestran una sensación de frustración, rememorando las antiguas políticas indigenistas. Dicen:

Aún así podemos señalar que, aunque no constituye una política del reconocimiento propiamente tal, la promulgación de la Ley Lafkenche es un precedente de voluntad política de diálogo intercultural, de la posibilidad de establecer un proceso participativo con las comunidades y de abrir un espacio de validación de las inquietudes, demandas y propuestas de todas las partes. Es cierto que la aplicación de la normativa nos ha mostrado que el Estado chileno sigue teñido de un profundo indigenismo, pero no es menos cierto que es responsabilidad de todos, chilenos e indígenas, relevar lo ocurrido con la Ley Lafkenche como un primer e importante acercamiento. Una verdadera política de reconocimiento en relación a los pueblos originarios sólo será posible a partir

³⁶³ Rolf Foerster y Jorge Vergara, “Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuche en la sociedad chilena”, *Estudios Atacameños* 19 (2000): 14.

³⁶⁴ *Ibid.*, 67 y 68.

de un cambio cultural y sabemos que estos cambios, aunque de largo aliento, comienzan con pequeñas –pero significativas– acciones³⁶⁵.

Llama la atención, en el texto recién citado, la conclusión que sacan los(as) autores(as) respecto a que una verdadera política del reconocimiento sólo sería posible a partir de un cambio cultural. Esto iría en la misma línea de lo que dice Juan Faundes Peñafiel, para quien el concepto de reconocimiento, como base teórica de una propuesta de cambio institucional de largo aliento, sería la condición para la vigencia efectiva de los derechos de los pueblos indígenas. El reconocimiento de la otredad cultural entonces no sólo tendría una expresión jurídica o constitucional, sino que también implicaría el imperativo ético de asegurar el respeto de las identidades colectivas como dignas de estima o valoración³⁶⁶. Así, este concepto de “reconocimiento intercultural” establecido en la propuesta de Faundes Peñafiel se plantea desde

los elementos prejurídicos de la autovaloración humana en reciprocidad (amor); después se ha desarrollado bajo las diversas formas del principio jurídico de la igualdad democrática (derecho) y la solidaridad, como valoración simétrica y respeto del otro en tanto sujeto igual o grupo igual; para luego asumir la identidad cultural de dicho *otro* como condición de posibilidad de su propia existencia³⁶⁷.

Intentaremos ahora mostrar los alcances, las limitaciones y las posibilidades de las políticas de reconocimiento étnico por parte del Estado chileno en los últimos tres decenios.

³⁶⁵ Gissi et. al., *El Estado chileno, los lufkenche y la Ley 20.249...*

³⁶⁶ Juan Faundes Peñafiel, “Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas”, *Perfiles Latinoamericanos* 25(49) (2017): 303-323. Sobre este tema, ver también: Ricardo Salas Astraín, *Ética intercultural. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano* (Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2003).

³⁶⁷ *Ibid...*, 320.

3. El neindigenismo durante la transición a la democracia

El exterminio, el sometimiento militar primero y la asimilación después, han sido los rasgos característicos de la acción desarrollada por las autoridades y los gobiernos frente a Uds.

Patricio Aylwin, *Discurso Nueva Imperial*

Los gobiernos de la Concertación nos hemos esforzado por tomar en cuenta la voluntad de los pueblos indígenas en el desarrollo de nuestras políticas, acordando los planes, leyes y programas que les benefician. Esto ha permitido que el entendimiento sea la norma de nuestra convivencia y el conflicto su excepción.

Eduardo Frei Ruiz-Tagle, *Discurso en ante representantes del pueblo mapuche*

El genocidio perdió algunas voces para siempre.

Ricardo Lagos, *Discurso Política de Nuevo Trato a los pueblos indígenas*

Hemos fallado como país. Por eso hoy, en mi calidad de presidente de la República, quiero solemne y humildemente pedir perdón al pueblo mapuche por los errores y horrores que ha cometido o tolerado el Estado en nuestra relación con ellos y sus comunidades.

Michelle Bachelet, *Discurso Plan de Reconocimiento y Desarrollo La Araucanía*

En el curso de los epígrafes recién citados se puede observar con detalle que la cuestión étnica se transformó en un tema central para los gobiernos de la Concertación. En la primera entrada, el discurso del presidente Patricio Aylwin, recuerda con sentido crítico el exterminio de la población nativa durante la expansión territorial de la República a finales del siglo XIX. En la segunda entrada,

la ceguera intelectual de Frei ilustra con la mayor claridad del mundo su falta de comprensión respecto a las difíciles relaciones que ha mantenido el Estado chileno con el pueblo mapuche, pues la fórmula propuesta en su discurso opera en un sentido diametralmente opuesto: el conflicto étnico no es la excepción, sino la norma. Presidente Ricardo Lagos, por su parte, reconoce las brutalidades del genocidio que afectó a las primeras naciones originarias. Finalmente, el perdón de Michelle Bachelet hacia el pueblo mapuche se sustenta a la luz de los antecedentes históricos expuestos en diversos informes que describen cuidadosamente el proceso de conformación del Estado nacional, y cuya génesis supuso la negación de la identidad y existencia de los pueblos indígenas a favor de la constitución de una comunidad política culturalmente homogénea³⁶⁸.

Es necesario seguir haciéndose cargo de esta compleja temporalidad para seguir reflexionando sobre la política mapuche. Si la “memoria larga” señalada por Fernando Pairican³⁶⁹, siguiendo en esto a Cusicanqui, nos remite a la política de colonización impuesta por el Estado durante los siglos XIX y XX, la “memoria corta”, entonces, puede indicar la historia reciente de las organizaciones mapuche. Veamos, así sea esquemáticamente, cómo se vincula esta “memoria corta” con la política de reconocimiento étnico diseñada y aplicada por el Estado chileno.

3.1. Acuerdo de Nueva Imperial y Ley Indígena³⁷⁰

De acuerdo con José Marimán, fueron siete organizaciones mapuche que formaron parte de la coyuntura del plebiscito de 1988³⁷¹. Todas ellas participaron más o menos activamente en la campaña electoral que le puso término a la dictadura, aunque posteriormente los enclaves autoritarios se mantuvieron durante los regímenes democráticos a través de formas institucionales como la Constitución

³⁶⁸ *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato...*, 531-535.

³⁶⁹ Pairican, *Malon...*, 187-214.

³⁷⁰ Una versión preliminar de este subapartado fue presentada en el artículo (con Natividad Gutiérrez Chong) “La cultura política en el pueblo mapuche: el caso Wallmapuwen”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 231 (2017): 137-166.

³⁷¹ Sus nombres: Ad-Mapu, Nehuen Mapu, Lautaro Ñi Ayllarehue, Asociación Nacional del Pueblo Mapuche de Arauco, Callfulican, Choin Folil Che y Centros Culturales Mapuche.

Política de 1980. El apoyo de los pueblos originarios fue importante para que el candidato de la Concertación, el demócrata cristiano Patricio Aylwin (1990-1994), ganara la elección presidencial de 1989 con el 55% de los votos. Es más, sólo 13 días antes de dicho sufragio, «los pueblos indígenas habían firmado un acta de compromiso con el candidato de la Concertación, documento en el cual las partes se comprometían a apoyar al nuevo gobierno y hacer suya la demanda de los pueblos indígenas de Chile»³⁷².

Para el año 1991, el gobierno de Aylwin presentó al Congreso Nacional el proyecto de ley indígena que el 5 de octubre 1993 se convertiría en la Ley 19.253, y la reforma que buscaba el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, de manera que Chile asumiera su pluralidad étnica. Ya transcurridos casi treinta años, este último cambio legislativo sigue pendiente aún, lo cual ha sembrado muchas desconfianzas de personas indígenas con las estructuras institucionales.

El artículo primero de la Ley 19.253 señala que el «Estado reconoce que los pueblos indígenas u originarios en Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias, y para quienes la tierra es el fundamento principal de su existencia y cultura»³⁷³. Asimismo, la ley establece que «es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación»³⁷⁴. Sin embargo,

la Ley Indígena fue promulgada con importantes transformaciones, como el reemplazo de la noción de “pueblos indígenas” por el de “etnias” [...]. La ley tuvo, además, una impronta rural que choca con la realidad urbana de la mayor parte de la población indígena. No se previó tampoco la politización radical que iba a

³⁷² José Marimán, “Transición democrática en Chile. ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?”, *Caravelle* 63 (1994): 92.

³⁷³ Información disponible en <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=30620> (consultado el 21 de noviembre de 2019).

³⁷⁴ *Ibidem*.

ser asociada al reconocimiento de las identidad étnicas, ya sea a nivel de dirigentes, comunidades rurales u organizaciones³⁷⁵.

Otro momento relevante durante los primeros años de la Concertación fue la creación de CONADI. Esta institución depende del Ministerio de Desarrollo Social y su objetivo es «promover, coordinar y ejecutar las acciones del Estado en favor del desarrollo integral de las comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional»³⁷⁶. Entre sus distintas facultades destaca haber sido responsable en la planificación y ejecución del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas³⁷⁷, creado por la Ley 19.253, que en última instancia «refería a la solución de litigios sobre tierras entre personas indígenas, comunidades y particulares, provenientes de los Títulos de Merced u otras cesiones o asignaciones hechas por el Estado a favor de los indígenas»³⁷⁸.

Figura no. 6. Antecedentes de la Ley 19.253.

Ley	Institución	Fecha
Ley 14.511	Juzgados de Indios	1961
Ley 17.729	Dirección de Asuntos Indígenas	1953-1972
	Instituto de Desarrollo Indígena	1972-1978
Ley 19.253	Comisión Especial de Pueblos Indígenas	1990-1993
	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena	1994-a la fecha

Fuente: Elaboración propia con datos de Foerster (2018).

³⁷⁵ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 96.

³⁷⁶ Ver <http://www.conadi.gob.cl/mision-institucional> (consultado el 10 de octubre de 2020).

³⁷⁷ El proceso de restitución de tierras comenzó en 1994, en una localidad de Panguipulli (10 millones de hectáreas despojadas entre 1861 y 1883). Según información de la CONADI, entre 1994 y 2013, el Estado invirtió \$275 mil millones en la compra de 187 mil hectáreas para ser repartidas a comunidades lo que ha beneficiado a 16 mil familias. Además, se ha traspasado 775 mil hectáreas que eran propiedad fiscal. Por lo que el total de las tierras entregadas a los pueblos originarios corresponde a 465 mil hectáreas (hasta el 2014). Información disponible en <https://www.latercera.com/noticia/los-20-anos-de-trasposos-de-tierras-a-pueblos-indigenas/>.

³⁷⁸ José Aylwin, "Nueva legislación indígena: avance hacia una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas de Chile", *Anuario Indigenista* 32 (1993): 14.

En una conversación con el historiador mapuche, Pablo Marimán³⁷⁹, hablamos respecto a los alcances y las limitaciones de las políticas hacia los pueblos indígenas, en particular con el mapuche. En una parte de la entrevista, dice:

Quando vienen los regímenes democráticos se hace, no una posta necesariamente, pero nos dimos cuenta de que había una dirigencia que lideraba el movimiento mapuche, que después coopta los gobiernos de la transición, los mete en la CEPI (Comisión Especial de Pueblos Indígenas) y después se convierte en la CONADI, que no profundiza ni desarrolla ese asunto. Entonces empieza hacer un tema al interior, a difundirse con fuerza, porque en definitiva la ley indígena creía posible volver a establecer lo que había sido la relación del Estado con los Pueblos Indígenas. La crítica era que ya no daba. Que la ley era una ley, pero no era la modificación de la relación, ni menos el campo normativo que era la Constitución³⁸⁰.

Lo que queda claro en estas palabras es que la nueva política de reconocimiento étnico que instaló la Concertación estuvo expuesta a una serie de conflictos no resueltos. Asimismo, con la ley indígena, que «fue promulgada con importantes transformaciones, como el reemplazo de la noción de “pueblos indígenas” por el de etnias, se bloquearon posibilidades de desarrollo territorial y se recortaron las atribuciones de la CONADI»³⁸¹. De modo que, a pesar de la existencia de ciertos grados de participación en la gestión de estas políticas, muchas propuestas que surgieron del Acuerdo de Nueva Imperial no superaron esta limitación.

Lo expuesto anteriormente queda despejado con una cita de las varias que podríamos rescatar de las investigaciones relacionadas al tema. En un artículo publicado en 2012, Fernando Pairican sostiene: «la palabra “etnia” fue colocada en vez de “pueblo” y el sentimiento de los dirigentes indígenas se puede sintetizar en frustración, pues desde ese momento, las ilusiones creadas en el Acuerdo de Nueva Imperial se resquebrajaron en la incapacidad de la clase política de observar

³⁷⁹ Pablo Marimán es un destacado intelectual que desde la década del noventa ha realizado múltiples investigaciones y publicaciones en torno a la historia mapuche de los siglos XIX y XX. Es co-autor del libro *¡Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006).

³⁸⁰ Entrevista realizada el 15 de mayo de 2019.

³⁸¹ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 84.

el tema indígena en una posición descolonizada y no subordinada a los principios rectores de la fundación del imaginario chileno»³⁸².

En este último razonamiento no sólo se remarca el desconcierto de la clase política con relación a los problemas de los pueblos indígenas de Chile. Se saca a la luz, igualmente, un hecho aún más grave, la frustración de los dirigentes indígenas de la época por las promesas incumplidas en el Acuerdo de Nueva Imperial –reconocimiento constitucional, ratificación del Convenio 169 de la OIT– que en el próximo gobierno de la Concertación devino en la radicalización del conflicto con sectores del pueblo mapuche que percibieron en esto una traición.

3.2. El gobierno de Frei

Es cierto que hubo diferentes instancias de acercamiento dispuestas por la Concertación, pero sin que ninguna de ellas haya significado una transformación sustantiva de la política indígena³⁸³. Los ejemplos al respecto se podrían multiplicar. Nos limitaremos a señalar lo ocurrido entre marzo y julio de 1999, durante el último año de gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000), cuando se llevaron a cabo los llamados “Diálogos Comunes” que buscaban sistematizar una gran cantidad de información con las comunidades acerca de sus principales demandas, pero como una tardía respuesta al conflicto Estado chileno-Pueblo mapuche.

Según Rodrigo Valenzuela³⁸⁴, el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle concluyó de manera equivocada que a los mapuche les aquejaban fundamentalmente cuestiones de tipo económico-productivo, no así los conflictos interétnicos, los problemas socioambientales producidos por la expansión de la industria forestal o el acorralamiento de sus comunidades bajo un estado policial permanente³⁸⁵.

³⁸² Fernando Pairican, “Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994)”, *SudHistoria* 4 (2012): 25.

³⁸³ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 85.

³⁸⁴ Rodrigo Valenzuela, *La política indígena gubernamental y estatal*. Documento de trabajo no. 2, Coloquio Permanente sobre Política Indígena (Santiago de Chile: Escuela de Antropología de la Universidad Bolivariana y Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, 2002).

³⁸⁵ Álvaro Bello, “El programa orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas”, en *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”*, coordinado por Nancy Yáñez y José Aylwin, 193-220 (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2007).

Desde el 1° de diciembre 1997, luego de que un grupo de comuneros incendiara tres camiones de Forestal Arauco, hito que marcó un cambio cualitativo en el marco ideológico del movimiento mapuche en Chile³⁸⁶, sus reivindicaciones tuvieron una importante visibilidad en un contexto latinoamericano de fortalecimiento de redes y demandas indígenas transversales a los países de la región. Es más, en aquellos años quedaron en evidencia los conflictos de tierras, sumado a diversos estudios que mostraban la crítica situación, tanto social y material, del pueblo mapuche, cuyos problemas eran el fruto de muchos años de profundas desigualdades que se tradujeron en racismo, pérdida de territorios y la privatización del agua³⁸⁷.

También en 1997, durante el tercer año del gobierno de Frei, la Comisión Nacional de Medio Ambiente (CONAMA) aprobó la construcción de la represa Ralco en la zona del Alto Biobío. La construcción de la central hidroeléctrica estuvo en manos de la empresa de capital español Endesa S.A. La gran envergadura de este megaproyecto, «involucraba la inundación de más de 3.400 hectáreas de territorio ocupado por comunidades pehuenche, obligando a la empresa relocalizar a más de 70 familias»³⁸⁸. Esta situación derivó en una agudización del conflicto entre el Estado y sectores del pueblo mapuche que, junto con la destrucción de los tres camiones de Forestal Arauco, terminó convirtiéndose en un punto de inflexión para el surgimiento del movimiento mapuche autonomista³⁸⁹. Pairican dice:

este hecho creó una coyuntura histórica que es asumida como un punto de ruptura en la historia mapuche. Marcó “un antes y un después” en el desenvolvimiento de la cuestión mapuche. Desde mi perspectiva, el incendio de los tres camiones de Forestal Bosques Arauco, forjaron una nueva forma de hacer política en una parte del pueblo mapuche, al usar la violencia política como instrumento de protesta y enmarcarlo, a su vez, en una lucha anticapitalista³⁹⁰.

³⁸⁶ Fernando Pairican, “Lumaco: la cristalización del movimiento mapuche autodeterminista”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17 (2013): 33-57. Sobre este tema en específico, confrontar con el capítulo tercera de esta investigación.

³⁸⁷ Gálvez y de la Maza, *Políticas indígenas y multiculturalismo en Chile...*

³⁸⁸ Verónica Figueroa Huencho, “Pueblos indígenas y políticas públicas. El proceso de formulación de la política indígena en Chile en el gobierno de Eduardo Frei Ruiz Tagle, 1994-2000”, *Gestión y Política Pública* 25 (2016): 447-482.

³⁸⁹ Tito Tricot, “El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* 24 (2009): 175-196.

³⁹⁰ Pairican, *Malon...*, 201.

Domingo Namuncura, quien fuera director de la CONADI en un periodo clave para la discusión de Ralco, ofrece una opinión informada de una historia que implica aspectos fundamentales de la convivencia interétnica del país. Escuchemos su atenta reflexión:

La empresa ENDESA nos dice que el proyecto Ralco traerá grandes beneficios para el país y que, por cierto, nunca como antes, los directamente afectados, los Pehuenches de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy, verán acrecentado su patrimonio territorial, su acceso a los medios modernos de la luz y del agua potable [...]. Nos dicen que vivirán en casas dignas construidas especialmente para ellos [...]. Que sus nuevas tierras son mejores que aquellas en donde han habitado por tiempos inmemoriales [...]. Nos aseguran que las familias desarraigadas podrán reproducir sus manifestaciones culturales y que, en definitiva, Ralco es una contribución para superar su pobreza ancestral [...]. Y que, por cierto, nunca el Gobierno podrá cumplir totalmente con estas metas y que aquí está en juego la relación entre la empresa y el Estado, el rol de las inversiones privadas en el país y por último, el desarrollo y crecimiento económico de Chile³⁹¹.

La defensa corporativa de ENDESA fue manejada mediante diferentes estrategias comunicativas, las que guardaban relación directa con aquello que sus altos ejecutivos denominaban las “externalidades positivas del proyecto hidroeléctrico”, vale decir, la creación de empleos en el corto plazo, la inversión de capitales extranjeros, el aumento en indicadores macroeconómicos; en pocas palabras, crecimiento y expansión capitalista neoliberal. Con todo,

las justificaciones ideológicas basadas en una ética utilitarista tienen el efecto de situar en desventaja la agencia que pudieran tener comunidades locales al momento de confrontar la puesta en marcha de proyectos de desarrollo de inversión que necesariamente implican un perjuicio en un grupo determinado de personas. En la mayoría de los casos, estas personas se ven obligadas a hacer un sacrificio a favor de algo que el Estado sostiene que beneficiaría a todo el país en el largo plazo³⁹².

³⁹¹ Domingo Namuncura, *Ralco: ¿represa o pobreza?* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999), 311. Ver también Jorge Moraga, *Aguas turbias. La central hidroeléctrica Ralco en el Alto Bío-Bío* (Santiago de Chile: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Socioambientales, 2001).

³⁹² Anita Carrasco y Eduardo Fernández, “Estrategias de resistencia indígena frente al desarrollo minero: la comunidad de Likantatay ante un posible traslado forzoso”, *Estudios Atacameños* 38 (2009): 79.

El caso de Ralco enseñó que los territorios indígenas estaban sujetos a una lógica economicista neoliberal. Asimismo, la administración de Frei desarrolló una estrategia de criminalización, persiguiendo penalmente a quienes se movilizaban en defensa de los derechos amenazados por las inversiones económicas. Una ilustración de lo anterior fue la aplicación de la Ley de Seguridad del Estado, una legislación de 1958 destinada a perseguir la protesta y la violencia política³⁹³.

Todo lo señalado más arriba nos conduce a decir que la política indígena del gobierno de Frei estuvo marcada por la radicalización de los conflictos étnicos.

3.3. Ricardo Lagos y los límites del “nuevo trato”

La llegada de Ricardo Lagos (2000-2006) a la presidencia de la República generó expectativas de cambios sociales en importantes sectores de la población. El regreso de un mandatario con militancia socialista luego de Salvador Allende, cuya administración estuvo caracterizada por la restitución de tierras de los campesinos, creó las esperanzas de mejorar las condiciones de vida de los mapuche mediante un conjunto de reformas legales que protegieran sus derechos.

A pocos días de asumir la primera magistratura, Ricardo Lagos formó el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, en el que participaron funcionarios de gobierno, sectores del movimiento indígena y algunos centros de estudios con el objetivo de diseñar una nueva institucionalidad en la materia³⁹⁴. A juicio de José Aylwin, las 16 medidas adoptadas no innovaron en mucho en lo relativo a su programa de gobierno, agregando otras propuestas de carácter asistencial, con subsidios para agricultores, planes de riego, el reforzamiento de la educación intercultural bilingüe, entre otras relevantes.

Ello con la excepción de la creación de una Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (CVHNT) como entidad encargada de elaborar una política de

³⁹³ José Aylwin, “Introducción”, en *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el nuevo trato: las paradojas de la democracia chilena*, editado por Nancy Yáñez y José Aylwin, 19-29 (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006).

³⁹⁴ MIDEPLAN, *La política del nuevo trato con los pueblos indígenas. Derechos indígenas, desarrollo con identidad y diversidad cultural* (Santiago de Chile: Ministerio de Planificación, 2004).

Estado en relación con los pueblos indígenas. Con este último anunció Lagos acogía una demanda proveniente de los líderes mapuche –en particular Adolfo Millabur, de Identidad Lafkenche–, quienes habían insistido en la necesidad de generar un diálogo de fondo respecto a los temas pasados y presentes de la relación pueblos indígenas-Estado, que sustituyera la discusión de programas de corto plazo que había caracterizado los “diálogos” promovidos con el mundo indígena por la administración Frei³⁹⁵.

En estricto rigor, el objetivo principal de la CVNHT era «asesorar sobre los hechos históricos del país y efectuar recomendaciones para una nueva política de Estado que permitiera avanzar hacia un nuevo trato de la sociedad chilena y su reencuentro con los pueblos originarios»³⁹⁶. Aunque se subrayó en su carácter propositivo, las expectativas de la dirigencia indígena estuvieron centradas en que los acuerdos tomados en su interior dieran lugar a verdaderos cambios en las relaciones interculturales, pero estuvo muy lejos de ser así³⁹⁷. Por esta razón, concordamos con la reflexión que entrega el antropólogo Claudio Espinoza, respecto a que «el tratamiento de la cuestión indígena en Chile ha estado mayormente dominado por una perspectiva liberal no pluralista y por un indigenismo asimilacionista e integracionista»³⁹⁸.

Cabe señalar que el informe de la CVNHT se elaboró sin consulta previa, lo cual motivó la crítica de los representantes del pueblo mapuche invitados(as), entre ellos de Adolfo Millabur. En consonancia al reconocimiento de los pueblos originarios en la Constitución Política de la República, el informe recomendó que esta declarase:

La existencia de los pueblos indígenas, que forman parte de la nación chilena, y reconozca que poseen culturas e identidades propias; que los pueblos indígenas son descendientes de las sociedades pre-coloniales que se desarrollaron en el territorio sobre el que actualmente el Estado chileno extiende su soberanía, a las que están ligadas por una continuidad histórica; y establezca el deber del Estado de garantizar la preservación de la diversidad étnico-cultural de la nación y, por

³⁹⁵ Aylwin, *Introducción...*, 21 y 22.

³⁹⁶ Claudia Zapata, “Atacameños y Aymaras. El desafío de la verdad histórico”, *Estudios Atacameños* 27 (2004): 169-187.

³⁹⁷ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*

³⁹⁸ Claudio Espinoza, “Los límites del reconocimiento en Chile: la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato y un voto de minoría”, *Tiempo Histórico* 9(17) (2018): 147.

consiguiente, la preservación y el ejercicio de la cultura y la identidad de los pueblos indígenas, con pleno respeto de la autonomía de sus miembros y que en consecuencia con dicha declaración, reconozca y garantice el ejercicio de un conjunto de derechos colectivos a favor de los pueblos indígenas [...] ³⁹⁹.

Paralelamente, habría que preguntarse hasta qué punto la política del “nuevo trato” que desplegó el gobierno de Lagos asumió una estrategia ambigua en relación con los pueblos indígenas, cuyos pilares se pueden encontrar en la oposición “indio permitido” e “indio insurrecto” antes referida. José Aylwin sostiene que:

Tal estrategia incluyó una política sectorial orientada a “beneficiar” con tierras y recursos para el desarrollo material y cultural a quienes no cuestionaran las opciones del modelo de desarrollo, y otra de carácter represiva, manifestada en el tratamiento criminal de la protesta social indígena, en el uso de la legislación especial –incluyendo la ley antiterrorista– para enfrentarla, en el uso de la violencia policial en contra de sus comunidades y en las operaciones de inteligencias orientaciones más radicales. Mientras la primera de estas políticas fue impulsada por la CONADI y el Programa Orígenes, ambos dependientes del Ministerio de Planificación [hoy Ministerio de Desarrollo Social], la segunda, en cambio, estuvo a cargo del Ministerio del Interior ⁴⁰⁰.

Si bien es posible reconocer algunos aspectos positivos en la política indígena impulsada durante el sexenio de Lagos, no deja de ser menos importante recordar «las graves limitaciones que esta política adoleció a la hora de asegurar un reconocimiento jurídico de sus derechos y de responder a sus aspiraciones colectivas» ⁴⁰¹. A consecuencia de esto, complementa con acierto, Alfredo Seguel,

la liberalización e interconexión financiera, económica y comercial hacia el exterior; y los fuertes procesos de privatización interna promovidos por el expresidente Eduardo Frei Ruiz Tagle, por sobre los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas en Chile, principalmente el mapuche, dejó

³⁹⁹ Aylwin, *Introducción...*, 21 y 22.

⁴⁰⁰ Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato..., 125. Citado en Aylwin, *Introducción...*, 32 y 33.

⁴⁰¹ Aylwin, *Nueva legislación indígena...*, 27.

como herencia al gobierno de Lagos una política de desencuentros, de deterioros y de inusitada violencia, sin precedentes hasta ese momento⁴⁰².

El Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas llamado Orígenes, fue una iniciativa creada en septiembre del 2001, con financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo y aportes del Estado chileno, y duró hasta el 2012. El diseño y la ejecución del programa se llevó a cabo a través de múltiples fases, y su propósito principal fue apoyar iniciativas bajo el marco del “desarrollo con identidad”, que buscaba mejorar las condiciones de las comunidades indígenas del país, incorporando su pertenencia cultural y participación⁴⁰³. Otra de sus acciones más relevantes fue transversalizar la interculturalidad en diversos ámbitos del quehacer estatal, fortaleciendo los programas de educación y salud existentes, y también generando un impacto en otras áreas e instituciones públicas vinculadas al desarrollo rural, vivienda, mujer, entre otros⁴⁰⁴. No obstante,

la creación del Programa Orígenes, el año 2001, no modificó la situación, si bien reforzó la acción estatal hacia pueblos indígenas, incorporando algunas áreas nuevas, como la salud intercultural. En el ámbito más propiamente político, ni la designación de un subsecretario dedicado al tema indígena ni, ya bajo el gobierno de Bachelet, de un encargado especial de asuntos indígenas, significaron reales innovaciones institucionales ni permitieron llegar a consensos⁴⁰⁵.

Por otro lado, en la administración de Lagos tuvo lugar una desmedida aplicación de la Ley 18.314 sobre “conductas terroristas”, estatuto legal aprobado durante la dictadura. Fue así como, en septiembre de 2003, en el llamado “caso Longkos” (jefe, líder o cabeza del grupo), fueron condenados Pichún y Norín a cinco años de prisión; Víctor Ancalaf, a cinco años por quema de camiones, y en agosto de 2004, en el caso Poluco-Pidenco, a diez años por incendio, José Huenchunao Mariñan,

⁴⁰² Alfredo Seguel, “Crónicas de desencuentros: Gobierno de Ricardo Lagos versus Movimiento social mapuche”, en *El gobierno de Lagos y los pueblos indígenas y el nuevo trato: las paradojas de la democracia chilena*, editado por Nancy Yáñez y José Aylwin. Santiago de Chile: LOM Ediciones) 2006), 59.

⁴⁰³ MIDEPLAN, *La política del nuevo trato con los pueblos indígenas...*

⁴⁰⁴ De la Maza, de Cea y Rubilar, *Políticas indígenas y construcción del Estado desde lo local...*

⁴⁰⁵ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 104.

Patricia Troncoso, Jaime Marileo, Juan Ciriaco Marileo y Juan Millacheo⁴⁰⁶. Estas acciones concitaron la preocupación de diversas organizaciones nacionales y extranjeras, como el Instituto Nacional de Derechos Humanos, Human Rights Watch y la Relatoría Especial de las Naciones Unidas para los Derechos Indígenas.

3.4. Los gobiernos de Michelle Bachelet

Michelle Bachelet fue la primera mujer electa para ejercer la presidencia de la República en Chile. Médica de profesión y militante del Partido Socialista, ostentó el cargo en dos periodos no consecutivos: entre los años 2006 y 2010, siendo elegida por segunda vez para el mandato comprendido entre 2014 y 2018. A continuación, revisaré las principales acciones de sus gobiernos y sus características generales en materias referidas al reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Quizás uno de los aspectos y tópicos interesantes del primer gobierno de Bachelet, que podríamos considerar, sea la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Este instrumento jurídico internacional –luego diecisiete años de tramitación parlamentaria– supuso una oportunidad para abordar seriamente la problemática de los pueblos indígenas, buscando mejorar sus condiciones sociales, económicas y tratando de reducir la conflictividad con el Estado e industrias extractivas. Sin embargo, una suma de desaciertos institucionales demuestra que, en términos de participación y consulta indígena, «el gobierno aprobó el Convenio 169 para incumplirlo inmediatamente después en su aplicación interna»⁴⁰⁷.

Por otro lado, es necesario que tengamos en cuenta el contexto de la época, porque un año antes de la aprobación del Convenio, el año 2007, había sido aprobada la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, con el voto a favor de Chile⁴⁰⁸. Un poco después, el 2008, el gobierno

⁴⁰⁶ Millaleo, Salvador. “El conflicto mapuche y la aplicación de la Ley Antiterrorista en Chile”, *Academia.edu* [en línea] (consultado el 17 de marzo de 2019).

⁴⁰⁷ Manuel Matta y Santiago Montt, “Una visión panorámica al Convenio OIT 169 y su implementación en Chile”, *Estudios Públicos* 121 (2011): 133-212.

⁴⁰⁸ La Declaración de las Naciones Unidas reconoce «el hecho de que los pueblos indígenas han sufrido históricas injusticias como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido

de Michelle Bachelet elaboró la propuesta “Re-conocer: Pacto Social por la Multiculturalidad”⁴⁰⁹, que no solo reconocía el agotamiento del pacto social entre el Estado y los pueblos indígenas, sino que también reconocía una crisis en la institucionalidad pública creada en 1993. En este entonces el parlamento también promulgó la Ley 20.249 o Ley Lafkenche, que crea el Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios y que reconoce a sus habitantes el uso consuetudinario del borde costero. Volveremos sobre este punto más adelante.

En términos normativos, una comunidad política democrática debería garantizar a los ciudadanos el derecho de participar y decidir las formas en que se gobierna un país. En ese sentido, el Convenio 169 de la OIT establece un conjunto de disposiciones para favorecer la participación en la toma de decisiones que afectan a las personas provenientes de los pueblos indígenas⁴¹⁰. Este mecanismo de gobernanza internacional reconoce, por lo tanto, las aspiraciones de las comunidades locales de asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida, y también orientar su desarrollo económico y mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y tradiciones, dentro del marco de los Estados en que viven.

En el caso de Chile, la ratificación del Convenio 169, «si bien tiene como trasfondo las presión ejercida por organizaciones y comunidades indígenas, se enmarca en el proceso de reconocimiento de derechos a la diferencia que forma parte del giro multicultural neoliberal desarrollado en América Latina durante las últimas tres décadas»⁴¹¹. Por eso, la aplicación «ha estado lejos de trastocar las estructuras del poder y subordinación racial, sobre todo en lo concerniente a tierras, territorio y derechos políticos. Esto es así porque los límites del reconocimiento

desposeído de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular su derecho al desarrollo en conformidad con sus propias necesidad e intereses». Disponible en https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (consultado el 12 de marzo de 2021).

⁴⁰⁹ Javier Aguas y Héctor Nahuelpan, “Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes Mapuche Williche”, *Cultura-Hombre-Sociedad* 29, 1 (2019): 108-130.

⁴¹⁰ El Convenio 169 de la OIT ha sido ratificado por 22 países de los cuales la mayoría son americanos: México (1990), Noruega (1990), Colombia (1991), Bolivia (1991), Costa Rica (1993), Paraguay (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Dinamarca (1996), Guatemala (1996), Holanda (1998), Fiji (1998), Ecuador (1998), Argentina (2000), Venezuela (2002), Dominica (2002), Brasil (2002), Nepal (2007), España (2007), Chile (2008), Nicaragua (2010) y Luxemburgo (2018).

⁴¹¹ Aguas y Nahuelpan, *Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal...*, 125.

están trazados en la perspectiva de no afectar la libre circulación y despliegue de capitales transnacionales»⁴¹², a través de diversas actividades extractivas que afectan los territorios del pueblo mapuche, como proyectos forestales, hidroeléctricos, mineros, acuícolas, entre otros.

A propósito de la aplicación del Convenio 169 de la OIT en Chile, valdría la pena recordar el caso de la *machi* Francisca Linconao, quien actualmente se desempeña como convencional constituyente por los escaños reservados del pueblo mapuche. La *machi* (autoridad tradicional) Francisca Linconao Huircapán proviene del sector Rahue, en la comunidad Pedro Linconao II de la comuna Padre Las Casas, región de La Araucanía. Fue conocida en la opinión pública chilena y extranjera por la defensa de su territorio (*lof*), ya que el 2008 ganó un juicio emblemático contra la Sociedad Forestal Comercial Palermo por la tala de bosque nativo y plantas medicinales. Esto significó un importante precedente para las comunidades indígenas que se enfrentaban a intereses económicos de proyectos extractivistas, fundamentalmente del sector forestal. En el programa de candidatura a la Convención Constitucional, la *machi* Francisca Linconao narra lo ocurrido en clave autobiográfica: «Fui la primera líder de un pueblo originario en denunciar al Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, logrando implementar la protección de los pueblos indígenas desde el derecho internacional de los derechos humanos. Hoy sigo convencida que es un camino que volvería a realizar, ya que es el mandato que tengo»⁴¹³.

Al comienzo de su segundo gobierno⁴¹⁴, Michelle Bachelet comprometió una “Agenda para el Desarrollo de los Pueblos Originarios”, incorporando en ella diferentes tópicos en materia de salud, tierras, educación y desarrollo productivo. Los cuatro ejes sobre los cuales se fundamentó la política indígena de su mandato: i) la implementación de los tratados internacionales que el Estado de Chile ha ratificado en materia de derechos de los pueblos indígenas (como el Convenio 169

⁴¹² *Ibíd.*

⁴¹³ Disponible en <https://elecciones2021.servel.cl/programa-candidatos-as-convencionales-constituyentes-pueblos-indigenas/> (consultado el 12 de junio de 2021).

⁴¹⁴ Michelle Bachelet llegó nuevamente al poder en marzo de 2014 con el apoyo de la “Nueva Mayoría”, coalición política que agrupaba a un conjunto de partidos de izquierda y centroizquierda fundada el 2013 y que desapareció el 2018 con la derrota de las elecciones presidenciales.

de la OIT o la Declaración de las Naciones Unidas); ii) reformas políticas, legislativas e institucionales (teniendo presente un Estado Pluricultural que garantice sus derechos colectivos mediante una nueva Constitución); iii) política de tierras y aguas (fortaleciendo las Áreas de Desarrollo Indígena [ADI]); y, iv) defensa de los derechos humanos (comprometiéndose a no aplicar la Ley Antiterrorista a integrantes de pueblos indígenas por actos de demanda social).

Otros aspecto relevante fue el proyecto de ley presentado al Congreso Nacional que creaba el Ministerio de Asuntos Indígenas y del Consejo de Pueblos Indígenas. El segundo párrafo del artículo primero del proyecto, dice: «Los pueblos indígenas, especialmente a través de los Consejos de Pueblos Indígenas y del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, participarán en la formulación y evaluación de las políticas, planes y programas de desarrollo nacional y regional indígena, de conformidad a la normativa vigente»⁴¹⁵. Aunque el proyecto de ley fue ingresado el año 2016, la iniciativa continúa siendo tramitada en el Congreso Nacional.

Los alcances y las limitaciones de la política indígena en el segundo gobierno Michelle Bachelet con frecuencia subraya la Consulta Nacional Indígena para la nueva Constitución. Conforme a lo estipulado en el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT⁴¹⁶, de este proceso debían surgir diversos consensos en temáticas relativas al reconocimiento constitucional y participación política de los pueblos originarios, lo que serían incluidos en un proyecto de nueva Constitución. De acuerdo con la información entregada por el Ministerio de Desarrollo Social, el proceso participativo constituyente indígena, realizado entre los meses de agosto de 2016 y enero de 2017, contó con la participación de 17.016 personas de nueve pueblos indígenas (desde el 2020 la Ley Indígena reconoce la existencia del pueblo chango). Los mecanismos aplicados para la construcción de los datos fueron los siguientes:

⁴¹⁵ Ver <https://www.camara.cl/legislacion/ProyectosDeLey/tramitacion.aspx?prmID=11108>.

⁴¹⁶ El artículo 6 del Convenio señala que «i) Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán; ii) Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; ii) Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán ejecutarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas». Disponible en https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/--ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf.

cuestionario de participación individual y encuentros convocados (255) y autoconvocados (350)⁴¹⁷.

Vemos, pues, que este proceso se convirtió en una oportunidad para avanzar hacia una mejor convivencia entre los pueblos indígenas y el Estado. Pero esto no ocurrió en la consulta que se llevo a cabo, «debido que dicha discusión duró tan sólo tres meses, entre la etapa de entrega de información sobre las medidas a consultar y la etapa de diálogo con el Estado, y a que contó con jornadas de un día para las reuniones de entrega de información y para la deliberación interna de los pueblos, donde los mismos debían evaluar, consensuar y hacer propuestas para el reconocimiento de sus derechos colectivos en el proyecto de la nueva Constitución»⁴¹⁸.

De hecho, un informe más extenso de las etapas del proceso de consulta indígena muestra que el poder ejecutivo no estimó en su propuesta los contenidos que los propios pueblos habían señalado como relevantes durante los encuentros convocados y autoconvocados. Paralelamente, «en el estudio se han expresado divergencias respecto del contenido de las medidas propuestas para la consulta, el tiempo dedicado a la consulta, la relevancia y la necesidad de que los pueblos indígenas cuenten con asesores, y sobre la metodología utilizada»⁴¹⁹.

Acaso no es inútil señalar que habría que decir mucho más sobre la política indígena de los gobiernos de la Concertación y la Nueva Mayoría. Dos coaliciones de centroizquierda que merecen ser analizadas con atención desde diferentes ángulos y contextos disciplinarios. Una época donde «[l]a Concertación respondió a los conflictos con una aproximación dual. De un lado, creó programas y formuló políticas que respondieron en términos positivos a las demandas mapuche que pudieron ser interpretadas como vinculadas al desarrollo y la diversidad. De otro lado, penalizó severamente las acciones mapuche que privilegiaban los principios de autonomía, autogobierno y control territorial»⁴²⁰. De acuerdo con Patricia

⁴¹⁷ Ver https://www.icso.cl/wp-content/uploads/2017/05/Sistematizacion_Proceso_PCI.pdf.

⁴¹⁸ José Aylwin y Karina Vargas, “Los déficits de la consulta al proceso constituyente indígena” (2007). Ver <https://observatorio.cl/los-deficit-de-la-consulta-al-proceso-constituyente-indigena/>.

⁴¹⁹ OIT, *Consultas con pueblos indígenas sobre reconocimiento constitucional: Experiencias de Chile 2016-2017* (Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo, 2018), 45.

⁴²⁰ Richards, *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal...*, 135.

Richards, hasta cierto punto esta respuesta política es a fin, aunque con diferencias importantes, con lo que otros(as) investigadores(as) de la política indígena en Chile y América Latina han denominado críticamente “multiculturalismo neoliberal”.

3.5. La política indígena en los gobiernos de Piñera

En el mes de septiembre del año 2010 se celebró el Bicentenario de la República de Chile. El papel del simbolismo fue clave en la coyuntura conmemorativa que vivía el Estado soberano. El festejo, ciertamente, no estuvo exento de tensiones entre el discurso oficial que cosificaba la identidad y los posicionamientos de líderes e intelectuales indígenas. Este importante hito histórico, además, coincidía con el fin de la Concertación, dando inicio de esta manera al primer gobierno de Sebastián Piñera, quien militaba en Renovación Nacional y llegaba al poder con el apoyo del gran empresariado y la derecha política, que volvía a ganar una elección presidencial después de medio siglo⁴²¹.

En la primera administración de Piñera las movilizaciones indígenas mostraron un fuerte incremento. Prueba de esto fue la prolongada huelga de hambre que iniciaron 23 comuneros mapuche en las ciudades de Concepción, Lebu, Angol, Valdivia y Temuco en julio de 2010. El gobierno ignoró esta delicada situación y sólo en septiembre convocó una mesa de diálogo para tratar de destrabar el conflicto. Esta medida fue impulsada a modo de protesta bajo cuatro demandas principales: i) recalificar los juicios iniciados en contra de los comuneros mapuche, acusados de cometer actos “terroristas”, motivo por el cual son enjuiciados por una ley creada en la dictadura; ii) acabar con el doble procesamiento por la justicia civil y militar; iii) poner fin a los testigos protegidos, lo cual transgrede cualquier seguridad y garantía de un debido proceso; iv) la desmilitarización del territorio⁴²².

En esa misma línea, un hecho que determinó de manera decisiva la gestión de Piñera en materia indígena fue la querrela presentada por el Ministerio del Interior,

⁴²¹ En el año 2010 también se conmemoraban 100 años de la fundación de la primera organización política del pueblo mapuche: la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía.

⁴²² Dasten Julián, “La huelga de hambre mapuche. Una mirada crítica a los síntomas del Estado chileno. En memoria de Matías Catrileo”, *Polis*, 14(42) (2015): 119-141.

en 2013, tras el crimen del matrimonio conformado por Werner Luchsinger y Vivianne Mackay, en la comuna de Vilcún, región de La Araucanía. Este lamentable caso provocó que se invocara nuevamente la Ley Antiterrorista y, junto con ello, la aplicación de nuevas medidas de represión en la zona, todas orientadas a la persecución penal. Después de un largo juicio, el *machi* Celestino Córdova fue declarado culpable del asesinato del matrimonio Luchsinger-Mackay, no obstante, los tribunales de justicia desestimaron calificar el delito como una acción de carácter terrorista.

Durante una conversación con Plácido Marihuén en la comuna de Tirúa, me cuenta cómo fue sido para él la política indígena que impulsó el gobierno de Sebastián Piñera. Leamos el siguiente fragmento de la entrevista:

Yo creo que es la cuestión folclórica más que nada. Porque no se preguntan realmente a quien debe preguntarse. Porque cada gobierno tiene su gente, a quien le pregunta por algunos temas y por lo general van a llamar a la gente que le va a decir que sí, que está todo bien, no va a llamar a la gente que está en desacuerdo. Entonces yo me acuerdo cuando se instala Piñera, convoca una reunión en el Cerro Ñielol [Temuco]. Supuestamente habría un gran encuentro con las comunidades. Yo era el presidente de mi comunidad en ese tiempo y llamamos a una reunión paralela, abajo, en la cárcel, donde están presos nuestros *peñis*. La cárcel está abajo del Cerro Ñielol, entonces, no sé, llegaron como dos mil dirigentes y en la [reunión] de arriba había unos cincuenta. Y él decía que era un encuentro interregional, y de Tirúa fueron dos y fueron validados como dirigentes, pero las comunidades de Tirúa estaban todas abajo, en la cárcel. Por eso te digo que cada uno se inventa su historia, su cuento, la publicita, pero no es así⁴²³.

Quizá conviene escarbar un poco en la reflexión de Plácido Marihuén. Su relato pone de manifiesto la diferencia entre la exaltación del “indio muerto” –como un objeto folclórico– y la negación del “indio vivo” –en tanto sujeto políticamente insumiso que lucha para transformar sus condiciones de exclusión.

⁴²³ Entrevista realizada el 3 de mayo de 2019.

En ese sentido, podríamos decir que la política de Piñera mostró la clara intención de mantener el compromiso de los gobiernos de la Concertación de promover un multiculturalismo de baja intensidad. Un paradigma que ni siquiera

[Fomentaba] el reconocimiento estatal de determinados rasgos culturales específicos de una minoría nacional con base territorial a la que el Estado probablemente denominaría “región”, “provincia” o *département*. Entre otras posibilidades, representa una opción “blanda” (soft) en el proceso de reconocimiento de la diversidad intra-estatal. En primer lugar, el reconocimiento cultural presupone la existencia de un Estado unitario que no reconoce la existencia de más de una nación dentro de su territorio, o si la reconoce no le garantiza el autogobierno. En estos casos, y de modo prácticamente invariable, el Estado promueve una lengua y una cultura comunes⁴²⁴.

Patricia Richards indica que, durante su primero año de gobierno, todo parecía indicar que el programa neoliberal y la política indígena continuaría con ligeros matices. Sin embargo, el incumplimiento de las recomendaciones y requerimientos planteados por diferentes organismos internacionales y diversos documentos de las Naciones Unidas, «hace pensar que el gobierno de Piñera planeó continuar ignorando las normas internacionales relacionadas con los derechos indígenas»⁴²⁵.

Desde esta perspectiva, es pertinente escuchar la opinión de Evangelina Faundes, directora de Finanzas y Administración de la Municipalidad de Tirúa (2019), quien ha desempeñado distintas funciones en el municipio por más de veinte años. A su juicio, hay diferencias, pero no es menos cierto que hay más de una continuidad entre los gobiernos de Piñera y los de la Concertación. Dice:

Yo creo que las políticas a nivel central nunca son tan correctas porque nunca han considerado estar en terreno. Las políticas a nivel central siempre tienen una lógica de arriba hacia abajo, del colonizador. No sé, hay tantos programas que han llegado al territorio. “Ya, le vamos a dar usted, pero usted no puede reclamar contra el gobierno”. Entonces la política sigue siendo de dominación. Todos los programas vienen como con una lógica de dominación todavía porque no te permite la autonomía.

⁴²⁴ Montserrat Guibernau, “Naciones sin Estado: escenarios políticos diversos”, *Historia Contemporánea* 23 (2001): 763.

⁴²⁵ Richards, *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal...*, 261.

Piñera argüía muchas razones para permanecer fiel a la posición conservadora. Hablaba de la cuestión étnica como un asunto de “pobreza rural”, pues las comunidades necesitaban crecer económicamente mediante mayores créditos, acceso a los mercados y participación en el sector productivo. Esto nos recuerda de cierto modo que el multiculturalismo en Chile ha sido la política para abordar la diversidad cultural y las demandas por derechos colectivos en un contexto de globalización económica. En efecto, «es la capacidad del neoliberalismo de adaptarse a los sujetos indígenas y a sus discursos y reivindicaciones, basadas en políticas públicas que articulan un equilibrio entre las concesiones que se les dan a los grupos que demandan derechos colectivos y las prohibiciones que se les establecen. Su objetivo principal es descomponer las demandas políticas y transformarlas en un asunto de mercado, supervisado y controlado»⁴²⁶.

La ambivalencia de Piñera en torno a la problemática de los pueblos originarios tuvo manifestaciones concretas en sus dos mandatos. De un lado, el gobierno diseñó el “Acuerdo Nacional por el Desarrollo y la Paz en La Araucanía”, un controvertido plan sin consulta previa que suponía mejorar las condiciones de desarrollo social y económica de la región. Por otro lado, la autoridad instaló, en 2018, el así llamado “Comando Jungla”, una policía contrainsurgente que recibió entrenamiento militar en Colombia. «En la imagen, con tanquetas detrás, el presidente Sebastián Piñera y el ministro Andrés Chadwick, informaron de los objetivos que tendría este grupo: mantener la paz, adelantarse a los hechos de violencia y desarticular a los núcleos de resistencia mapuche, catalogados como terroristas en la macrozona se acrecentaron, intensificando la violencia estatal»⁴²⁷.

El 14 de noviembre de 2018, en la comunidad de Temucuicui, fue asesinado Camilo Catrillanca. El joven mapuche moría a los veinticuatro años. Todos los integrantes del operativo policial correspondían al “Comando Jungla”, entre ellos Carlos Alarcón, ex oficial de Fuerzas Especiales, quien disparó la bala que asesinó a Camilo Catrillanca cuando conducía su tractor acompañado de un menor de edad.

⁴²⁶ Claudio Alvarado Lincopi, Enrique Antileo y Fernando Pairican, “El desprecio por las vidas mapuche”, *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 2018. Disponible en <https://www.lemondediplomatique.cl/2018/12/el-desprecio-por-las-vidas-mapuche>.

⁴²⁷ *Ibíd.*

Poco después, acorralados por los hechos, se supo que Carabineros no sólo obstruyó los avances de la investigación, sino que también alteró pruebas y relató versiones falsas, tratando de eludir responsabilidades por lo ocurrido⁴²⁸.

Pero por desgracia, lo acontecido no es un hecho aislado, es parte de un problema muchísimo más vasto que ha venido pasando ininterrumpidamente en territorio mapuche: el estado de excepción como regla⁴²⁹. Disponemos de numerosos casos que nos ayudan a situar esta realidad en el lugar que le corresponde: la violencia practicada por la policía militarizada, la criminalización de la protesta, el allanamiento de las comunidades, el racismo estructural, la contaminación de los territorios, la devastación ambiental, o la persecución de sus dirigentes y jóvenes asesinados en las últimas décadas, como Alex Lemun en 2002, Matías Catrileo en 2008, Jaime Mendoza Collio en 2009, Rodrigo Melina en 2013 y Camilo Catrillanca en 2018.

A partir de lo anterior, vale la pena recordar un estudio realizado por el INDH, publicado el año 2014, donde señala que los conflictos del Estado chileno, comunidades mapuche y empresas privadas (pesqueras y forestales), lejos de atenuar han ido en aumento. La mayoría de los actores que participaron del estudio concluyeron en que este tipo de conflictividad no es sólo un problema de violencia, sino un fenómeno que tiene profundas raíces históricas en torno a demandas no resueltas por el Estado en torno al territorio, la propiedad y los derechos colectivos de los pueblos originarios.

Ciertamente, se debería reconocer que el racismo es un fenómeno que atraviesa todas las esferas de la vida social. Como dice Frantz Fanon, es la pieza de un rompecabezas muchísimo más grande: el de la subordinación estructural de un pueblo oprimido. La sensación de falta de reconocimiento es muy patente en la subjetividad de aquellas personas que han sido inferiorizadas por su condición

⁴²⁸ Véase el engaño de la así llamada “Operación Huracán” (2017), que terminó con la destitución del General Director de Carabineros de Chile, Bruno Villalobos, por haber construido un montaje que implicó la falsificación de pruebas que inculpaban a personas mapuche acusadas de asociación ilícita terrorista, entre ellos, Héctor Llaitul, vocero de la Coordinadora Arauco Malleco.

⁴²⁹ Conocida es la tesis de Walter Benjamin: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello». Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría (México D.F.: Contrahistorias, 2005), 23.

étnica. Por esto se deben plantear las preguntas y respuestas que ataquen sus causas y consecuencias, y con ello, «buscar la descomposición interna de la comunidad instituida por el racismo»⁴³⁰.

El racismo se ha ido transformando con el paso del tiempo. En sus expresiones más contemporáneas, es visto como una construcción discursiva históricamente situada, no como una forma biológica objetiva. En el fondo, tal como ha mostrado Étienne Balibar con bastante exactitud, vivimos ahora en la época del “racismo cultural”, un verdadero “hecho social total” que se inscribe en una red de prácticas, de discursos y de representaciones. En palabras del filósofo francés: «un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales»⁴³¹.

Con todo, vemos que el enfoque del multiculturalismo de Estado no condujo necesariamente a la disminución de la discriminación y puede convertirse en otra modalidad del racismo. Por lo mismo, cabe tener presente que «el simple reconocimiento, e incluso la celebración de la diferencia cultural de los grupos defendidos en términos étnicos, pueden quedar como gestos prácticamente retóricos que no conducen a cambio materiales»⁴³². Y ese es, precisamente, el sentido que nos reporta el multiculturalismo en Chile: reconocimiento de las diferencias culturales, pero sin redistribución del poder político y económico.

En este apartado sólo hemos querido analizar, tal vez con demasiada superficialidad, algunos de los rasgos más importantes que definen la política de reconocimiento indígena en Chile de los últimos tres decenios. Hay mucho que decir sobre ella, de sus antecedentes, alcances y limitaciones. En seguida, de las transformaciones que puede experimentar considerando las oportunidades que presenta el momento constituyente; y, en fin, del reconocimiento efectivo de los pueblos originarios que son constitutivos de la pluralidad etno-cultural del país.

⁴³⁰ Étienne Balibar, “¿Existe un neoracismo?”, en *Raza, Nación y Clase*, editado por Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar (Madrid: IEPALA Textos, 1988), 34.

⁴³¹ *Ibid.*, 37.

⁴³² Peter Wade, “Multiculturalismo y racismo”, *Revista Colombiana de Antropología* 47(2) (2011): 16.

Capítulo III

Etnicidad y nación en el activismo mapuche contemporáneo

Quien haya seguido la evolución del movimiento mapuche a lo largo de los últimos años, habrá podido constatar que algunas organizaciones han sostenido la necesidad de transitar hacia demandas etno-nacionales, o sea, reivindicaciones «que escapan al ámbito de lo étnico y se desplazan al escenario de lo nacional mapuche, o en el lenguaje de [Eric] Hobsbawm, de lo proto-nacional a lo nacional»⁴³³. Tal como lo señalé al comienzo, muchos(as) investigadores(as) han propuesto incluso que debiera hablarse de estrategias o políticas del movimiento mapuche en al menos dos sentidos: la “vía rupturista” y la “vía institucional”⁴³⁴. Cada opción estaría emparentada a modos específicos de pensar y practicar la política; desde la propuesta de autonomía regional de Wallmapuwen, pasando por la creación de un Estado Plurinacional de la AMCAM, hasta el proyecto más radical de recuperación territorial de la CAM.

Teniendo en cuenta la heterogeneidad de posicionamientos que surgieron al interior del activismo mapuche luego de la dictadura, es posible hablar entonces de dos grandes modelos de movilización indígena en el sur de Chile. En una primera perspectiva, el movimiento que aspira al control territorial, sin la intermediación del Estado, donde las organizaciones se posicionan por fuera del sistema electoral de los partidos políticos y no fueron creadas por alguna institución gubernamental⁴³⁵. En una segunda vía, grupos o colectivos indígenas que, dentro de la

⁴³³ Rolf Foerster, “¿Movimiento étnico o movimiento etno-nacional mapuche?”, *Revista de Crítica Cultural* 18 (1999): 52.

⁴³⁴ Pairican, *Malon...*

⁴³⁵ Ana Margarita Ramos y Valentina Stella, “El Estado como objeto de reflexión. Contrapuntos en la militancia del Pueblo Mapuche”, en *Antropolog'ia da Política Indíg'ena. Experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena nos processos eleitorais (Brasil-América Latina)*, editado por Ricardo Verdum y Luís Roberto De Paula, 378-417 (Río de Janeiro: Associação Brasileira de Antropolog'ia, 2020).

institucionalidad, disputan y negocian espacios de poder al Estado⁴³⁶. Como muy bien resume Christian Martínez: «en uno se pone el acento en las experiencias de autonomía comunitaria y territorial, en el otro, en la construcción de plataformas y agendas políticas electoralmente viables. Unos cuestionan las vías institucionales de participación ciudadana, los otros, las utilizan para hacer cambios en el Estado y en las políticas públicas»⁴³⁷.

Las perspectivas que privilegian el análisis de las vías institucionales tienden a presentar la política mapuche dentro de los marcos legales vigentes. Por ello, se habla de un movimiento menos radicalizado, vinculado a los partidos políticos tradicionales o a las instituciones del poder estatal⁴³⁸. En esa fracción destacan preferentemente las organizaciones Identidad Territorial Lafkenche, la AMCAM y Wallmapuwen. Lo interesante aquí es que el dinámico activismo político de los mapuche está representado por diferentes rutas de formación que, si bien comparten algunos lineamientos o demandas como la descentralización, la plurinacionalidad o la autonomía, los marcos ideológicos e incluso la comprensión de la coyuntura suelen ser temas de complejas y prolongadas disputas.

A pesar de sus limitaciones, mediante la vías institucionales se abrió la oportunidad de participar en el órgano responsable de escribir una nueva Constitución. Mas, un alto dirigente, Adolfo Millabur, asumió como convencional constituyente el 4 de julio de 2021. El exalcalde de Tirúa, dice: «no fue un planteamiento desde mi propia decisión, sino que una discusión que nosotros los lafkenche, que es la gente que está vinculada al borde costero donde viven los mapuche, venimos discutiendo desde 2006. En aquella oportunidad, nos juntamos por primera vez y acordamos dos cosas: que no queríamos ser reconocidos en la Constitución actual, pero si queríamos una nueva Constitución»⁴³⁹.

⁴³⁶ Espinoza, *El desafío municipal mapuche...*

⁴³⁷ Martínez et. al., *La vía política indígena...*

⁴³⁸ Como vimos anteriormente, el primer avance en esta dirección corresponde a la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía (1910-1938), ligada al Partido Democrático Liberal y al Partido Demócrata, la Corporación Araucana (1938-1968), fundada con el apoyo del Partido Conservador, y la Federación Araucana (1922-1948), aliada a la Federación Obrera de Chile y al Partido Comunista. Órdenes, *Conflicto mapuche-campesino en la Araucanía...*

⁴³⁹ Adolfo Millabur, "No hay que tener temor a debatir sobre autonomía", *El Desconcierto*, 1 de enero de 2020 (consultado el 4 de marzo de 2020).

Desde otro ángulo, una parte del movimiento mapuche autonomista que funciona “desde abajo” y “desde afuera” de la política convencional (elecciones, partidos, democracia representativa), se caracteriza por el anti-institucionalismo. Esto implica que la radicalidad en sus objetivos supone cierta ruptura con la institucionalidad del Estado⁴⁴⁰. Conjuntamente, el autonomismo mapuche puede dar paso a la formación de un discurso etnonacionalista, dependiendo de las condiciones sociales y relaciones de poder existentes⁴⁴¹. Cuando se habla de este tipo de posiciones políticas en el sur del país, es difícil no referirse a la CAM, «una organización excepcional en la historia del movimiento mapuche, aquella que ha formulado la propuesta más radical respecto del Estado y la sociedad chilena, proponiéndose la reconstrucción del pueblo-nación mapuche a través de una lucha de liberación nacional»⁴⁴².

Aunque el examen que presentamos aquí intenta no quedar atrapado en los enfoques que tienden a interpretar la politización de las identidades étnicas mediante dualidades rígidas, entre actores institucionales y no institucionales, me sigue pareciendo muy útil el esquema de análisis planteado por el historiador mapuche, Fernando Pairican, para distinguir las prácticas, los discursos y las acciones de protesta del movimiento mapuche⁴⁴³. Sin perjuicio de lo anterior, mi lectura de la política mapuche procura demostrar que ambas estrategias, tanto la “vía electoral” como la “vía rupturista”, se combinan, tensionan y complementan con la finalidad de mejorar la capacidad de los(as) actores(as) en la gestión de sus territorios, así como de influir en la toma de decisiones y en las políticas públicas a nivel local, regional e incluso nacional⁴⁴⁴.

Como en el resto de la investigación, la metodología utilizada en este capítulo es cualitativa y consta de diferentes técnicas para la construcción e interpretación de los datos. Las modalidades son principalmente tres: i) trabajo de archivo (periódicos, literatura especializada, documentación institucional de organismos

⁴⁴⁰ Marimán, *Autodeterminación...*

⁴⁴¹ Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina...*

⁴⁴² Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 119.

⁴⁴³ Pairican, *Malon...*

⁴⁴⁴ Martínez et. al., *La vía política indígena...*

públicos y de organizaciones mapuche); ii) trabajo etnográfico (entrevistas a dirigentes e intelectuales mapuche y funcionarios de la municipalidad de Tirúa); y iii) análisis comparativo con especial énfasis en el discurso de los(as) actores(as).

Para resumir, en este capítulo propongo analizar el sentido político que adquiere el concepto de nación en las demandas por autonomía del movimiento mapuche contemporáneo. Me pregunto, en efecto, por el reconocimiento de los mapuche como “pueblo”, dado que diferentes organizaciones, desde dentro y fuera del Estado, han articulado un discurso político en torno a la construcción de un pasado común compartido en forma de nación.

Este capítulo consta de tres partes. En la primera examino la acción colectiva del pueblo mapuche en un contexto de politización y conflicto étnico. Veo, también, en la segunda, algunas propuestas y estrategias del movimiento mapuche, colocando particular atención en el discurso de las organizaciones que han hecho uso de las vías institucionales para hablar de interculturalidad y plurinacionalidad. Por último, en la tercera sección, analizo la demanda por participación, reconocimiento y autonomía, identificando las propuestas de tres organizaciones mapuche – AMCAM, ITL y Wallmapuwen– para crear nuevos horizontes de gobernanza local, centrados en el cuidado de los territorios y la participación comunitaria.

1. La acción colectiva del pueblo mapuche en tiempos de politización

Gran parte de nuestra argumentación consiste en demostrar que la política mapuche ha seguido diversos proyectos y posicionamientos en torno a las relaciones con el Estado. Sostenemos que los mapuche han elaborado diferentes propuestas para transformar sus condiciones materiales, en general, y su posición histórica de subalternidad, en particular, en donde el momento constituyente representa una oportunidad histórica para la “vía política indígena”. Asimismo, el desarrollo del movimiento mapuche demuestra que los municipios son campos de disputa política donde intervienen varias personas y liderazgos por el poder, y donde las identidades étnicas desempeñan un papel cada vez más relevante⁴⁴⁵.

Los pueblos indígenas de América Latina ejercen numerosas formas de hacer política y el pueblo mapuche no es la excepción. En ellos se encuentran diversos itinerarios que intervienen en los asuntos que afectan o involucran sus intereses⁴⁴⁶. Diríamos, para comenzar, que el ejercicio de lo político requiere para su despliegue de una conciencia de esta afectación, pues uno de sus principales objetivos es luchar, ganarse aliados y seguidores para restaurar derechos que se piensan vulnerados⁴⁴⁷. Así, «la cultura política vendría a ser la gramática de las relaciones de dominación/subordinación/cooperación; es decir, la gramática del control social: del poder y su forma de expresarse»⁴⁴⁸.

En el caso mapuche, podría decirse que la politización de la etnicidad se enmarcan en una larga y compleja historia de conflictos no resueltos con el Estado y la sociedad chilena en torno al reconocimiento de su cultura. En este punto debemos tomar contacto con Frederick Barth, quien era taxativo en su concepción de que las identidades étnicas se encontraban siempre envueltas en situaciones de contacto, a través de tensiones o conflictos, ya sean manifiestos o latentes⁴⁴⁹.

⁴⁴⁵ Cfr. Natalia Caniguan, *Trayectorias políticas: historias de vida de alcaldes mapuche* (Santiago de Chile: Ril Editores, 2015).

⁴⁴⁶ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁴⁴⁷ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr, 1922).

⁴⁴⁸ Larissa Lomnitz, “Cultura política: una visión antropológica”, *Debates en Sociología* 20 (1996): 23.

⁴⁴⁹ Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture* (Boston: Little, Brown and Company Boston, Massachusetts, 1969).

Es preciso no olvidar que, junto con el daño y el terror, el golpe de Estado de 1973 instauró una verdadera política de “despolitización” y de desmovilización que perduró hasta la década del 2000. Esto significó, por lo tanto, un fuerte debilitamiento en las bases culturales de la cohesión social, generándose con ello mayores niveles de atomización. Luego, durante el periodo postautoritario, los gobiernos de la Concertación legitimaron la Constitución de 1980, y más allá de sus importantes reformas, como la de 2005 con Ricardo Lagos, terminaron aceptando como premisa fundamental la idea de que la participación ciudadana en asuntos de interés público podía generar un desequilibrio en el sistema político. En suma, el orden constitucional de 1980 instituyó por la fuerza, y mediante un proceso fraudulento y carente de legitimidad⁴⁵⁰, una “cultura política neutralizada”, vale decir, una política incapaz de procesar correctamente las demandas ciudadanas de transformación social⁴⁵¹.

El curso de lo dicho hasta ahora hace imposible que nos restemos del clima de los primeros años de la transición. Es difícil, verdaderamente difícil, no pensar en el mito de la “excepcionalidad chilena” que esculpía el cuerpo de un país estable, moderno, exitoso, con instituciones democráticas fuertes y crecimiento económico sostenido. Así, durante varias décadas, prevaleció la visión triunfalista de que estábamos en una realidad muy distinta al resto de la región. No había ninguna razón de fondo para impugnar el orden neoliberal, porque vivíamos en un “verdadero oasis” dentro de una “América Latina convulsionada”⁴⁵². Después de todo, como suele recordarlo Carlos Peña, el proceso de modernización capitalista neoliberal impuesto en dictadura, y posteriormente profundizado durante los gobiernos de la Concertación y Sebastián Piñera, había permitido triplicar el

⁴⁵⁰ La Constitución de 1980 fue aprobada con un plebiscito, el 11 de septiembre del mismo año, sin registros electorales y con vocales de mesa designados. Además, estaban restringidas las libertades de prensa, de reunión y movimiento. Ver Claudio Fuentes, *El fraude* (Santiago de Chile: Hueders, 2013).

⁴⁵¹ Fernando Atria, Constanza Salgado y Javier Wilenmann, *Democracia y neutralización: origen, desarrollo y solución de la crisis constitucional* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2017).

⁴⁵² Estas fueron las palabras textuales del presidente Piñera, en una entrevista concedida a un medio local ecuatoriano antes de que estallara la revuelta de octubre de 2019. Ver <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/presidente-pinera/presidente-pinera-chile-es-un-verdadero-oasis-en-una-america-latina/2019-10-09/063956.html> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

producto interno bruto, reducir considerablemente la pobreza, mejorar el acceso a la educación superior, expandir el consumo e incrementar el bienestar material de la población, como nunca antes en su historia reciente⁴⁵³.

Es evidente que Chile vive una profunda crisis política. La rebelión de octubre de 2019 fue un claro síntoma de este fenómeno que puso en manifiesto las debilidades del modelo neoliberal para asegurar una sociedad más justa e igualitaria⁴⁵⁴. Sabemos, también, que el estallido social fue el resultado de un proceso de movilización más amplio, cuya fisionomía fue construyéndose con el pulso de multitudinarias manifestaciones callejeras que desbordaron descontento, rabia e indignación, exigiendo cambios en la sociedad chilena.

Las señales más visibles fueron las protestas de las y los estudiantes secundarios y universitarios por una educación pública de calidad en 2006 y 2011; el movimiento “No más AFP” en 2013, que propuso un cambio del sistema de pensiones⁴⁵⁵; la revuelta feminista en 2018, que expuso una crítica radical a las estructuras patriarcales, representadas en múltiples esferas de la vida cotidiana e institucional. También destaca el movimiento de pobladores, el movimiento ambiental⁴⁵⁶ y, por supuesto, el movimiento indígena que percibió como una traición el incumplimiento de los acuerdos celebrados en Nueva Imperial en 1989. En resumen, todos estos hechos fueron configurando un contexto sociopolítico más favorable para la acción de los movimientos sociales, sin la intermediación de los partidos políticos tradicionales y las estructuras institucionales del Estado.

⁴⁵³ Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar* (Santiago de Chile: Taurus, 2017).

⁴⁵⁴ Carlos Ruiz y Sebastián Caviedes, “La rebelión de los hijos de la modernidad neoliberal”, *Revista Análisis* s/n (2019): 27-48.

⁴⁵⁵ El sistema de capitalización individual fue creado en dictadura a partir del Decreto de Ley no. 3500 de 1981, caracterizándose porque los afiliados aportan todos sus ahorros previsionales – 10 % de sus ingresos– y son gestionados por las Administradoras de Fondos de Pensiones (AFP), organismo de derecho privado y con fines de lucro. Ver Joaquín Rozas y Antoine Maillat “Entre marchas, plebiscitos e iniciativas de ley: innovación en el repertorio de estrategias del movimiento No Más AFP en Chile (2014-2018)”, *Izquierdas* 48 (2019): 1-21.

⁴⁵⁶ Según los datos disponibles en el Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH), en Chile hay 118 conflictos socioambientales, de los cuales 64 están activos y 34 latentes. El 32% de los conflictos están situados en territorios indígenas. Por otro lado, en región de La Araucanía y el Biobío, los principales derechos humanos involucrados son: participación y consulta indígena (100%), territorio y recursos naturales (100%); medio ambiente libre de contaminación; agua (78%); biodiversidad (78%). Ver <https://mapaconFLICTOS.indh.cl/#/> (Consultado el 13 de enero de 2021).

Como vimos en el capítulo anterior, el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios es una demanda que ha cobrado plena vigencia a partir del proceso constituyente. Incluso antes de la realización del plebiscito constitucional del 25 de octubre del año 2020, en el que se impuso la preferencia “Apruebo” con un 78% de los votos, frente a un 21% del “Rechazo”⁴⁵⁷, ya era posible percibir un clima muy proclive con la idea de reconocer constitucionalmente la composición multicultural del país.

Es más, una investigación del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, cuyo objetivo era analizar la identificación étnica y las relaciones intergrupales entre indígenas y no indígenas, mostró que un 86% de los entrevistados señalaba estar de acuerdo con que la multiculturalidad fuese reconocida en el texto constitucional⁴⁵⁸. Si bien la medición omite la pregunta por el reconocimiento de un Estado Plurinacional, una propuesta que ha estado presente en muchas organizaciones del movimiento mapuche, de todas maneras permite deducir que hay un alto apoyo ciudadano en relación con el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios. Como bien lo señala Claudio Fuentes:

Estos resultados son muy consistentes con otros estudios de opinión aplicados a nivel nacional. En el año 2014 la Encuesta Nacional de la Universidad Diego Portales (representativa del 73% de la población del país) mostraba que el 88% de los encuestados se manifestó de acuerdo o muy de acuerdo con el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Y en la Encuesta Nacional del Instituto Nacional de Derechos Humanos del año 2017 (4.240 casos, aplicada en todo el país) el 84,3% de la población consideró bastante o muy importante el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas⁴⁵⁹.

El apoyo ciudadano es más o menos claro, y según otras encuestas de opinión pública, la mayoría de las y los chilenos cree que hay un conflicto hondo entre el Estado, el pueblo mapuche y empresas públicas y privadas en relación con el

⁴⁵⁷ Respecto al órgano encargado de redactar la nueva Constitución, la convención constitucional – conformada por 155 miembros electos por voto popular– recibió un 79% de las preferencias, mientras que la convención mixta —integrada por 172 integrantes: 86 parlamentarias/os en ejercicio y 84 integrantes electos por la ciudadanía—, un 21%.

⁴⁵⁸ Ver <http://www.elri.cl/wp-content/uploads/2019/08/Reporte-ELRI-Ola2-Agosto-2019.pdf>.

⁴⁵⁹ Claudio Fuentes, “El postergado reconocimiento de los pueblos indígenas”, *CIPER*, 10 de octubre de 2019. Disponible en <https://www.ciperchile.cl/>.

territorio y reconocimientos de derechos políticos no resueltos. De alguna manera, todos estos antecedentes apuntan al reconocimiento de una deuda histórica del Estado con el pueblo mapuche, pues «siguen siendo el grupo social más discriminado, pobre y marginalizado del país»⁴⁶⁰.

En este último punto es clave el posicionamiento del movimiento indígena, porque la cuestión del reconocimiento puede ser repensado incluso como un proceso de descolonización donde los jóvenes mapuche no aceptan el orden social y político impuesto desde “arriba” como una marca asentada en las formas de pensar y ejercer la política⁴⁶¹. Ahora bien, ¿cómo se expresa la politización de la etnicidad en contextos de conflicto, reformas multiculturales y neoliberalismo? ¿qué repertorios usan las colectividades étnicas?, ¿qué espacios se disputan y negocian con las estructuras del Estado?, ¿cuáles son las alianzas estratégicas que el movimiento mapuche despliega para la obtención de sus demandas específicas referidas al reconocimiento de derechos colectivos?

2. El campo del etnonacionalismo mapuche

Es prácticamente imposible trazar aquí una trayectoria que señale con precisión todos los aportes realizados por la antropología y las ciencias sociales al estudio de la cultura mapuche, en particular en lo que atañe a sus dimensiones políticas, culturales y territoriales. No es posible intentar siquiera un resumen escueto dado el gran número de publicaciones académicas que hay al respecto. Todavía más, en los últimos años han aparecido muchas investigaciones sobre el tema en las que destacan las elaboradas por los propios intelectuales mapuche⁴⁶². Por ello, resulta necesario mencionar algunos estudios que han sido y siguen siendo fundamentales

⁴⁶⁰ Bengoa, *Los mapuche: historia, cultura y conflicto...*, 90.

⁴⁶¹ Información disponible en <https://radio.uchile.cl/2020/08/18/jose-bengoa-los-mapuche-y-los-no-mapuche-se-tienen-que-dar-cuenta-que-estan-frente-a-un-fenomeno-de-descolonizacion>.

⁴⁶² Ver Enrique Antileo, “Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad” (Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2012); Héctor Nahuelpan y Jaime Antimil, “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche durante el siglo XX”, *Historiolo. Revista de Historia Regional y Local* 21 (2019): 211-248; José Luis Cabrera Llancaqueo, “Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo poscolonial: aproximaciones desde el caso del pueblo mapuche”, *Izquierdas* 26 (2016): 169-191; Sergio Caniuqueo, “El conflicto mapuche en los tiempos de la Concertación”, *SudHistoria* 4 (2012): 1-11.

para cualquier análisis antropológico del conflicto indígena en Chile y el desarrollo político del movimiento mapuche.

Comenzamos con el texto *¿Movimiento étnico o movimiento etno-nacional mapuche?*, de Rolf Foerster, quien propone una lectura sugerente para comprender la dinámica interna del activismo indígena durante el periodo posdictatorial. Su hipótesis de trabajo sostiene que un sector del movimiento mapuche transitó de reivindicaciones por tierras despojadas a demandas etno-nacionales que permitieran la autodeterminación política. De acuerdo con Foerster, los mapuche han insistido desde 1980 en la necesidad de que el Estado los reconozca constitucionalmente en calidad de “pueblo”⁴⁶³. Esta petición ha sido ratificada a través de diferentes instancias, como se expresó en el VII Congreso de la Identidad Territorial Lafkenche de 2019. Sostenido en las observaciones de Rodolfo Stavenhagen, Foerster agrega que «el rechazo permanente por parte del Estado chileno a este tipo de reconocimiento se debería, entre otras razones, a que en el derecho internacional la categoría de pueblo supone inmediatamente el derecho a la libre determinación»⁴⁶⁴. En consecuencia, la noción de “etnia” por sobre el concepto de “pueblo”, tal como lo estipula actualmente la Ley 19.253, ha vuelto imposible en la práctica que los pueblos originarios puedan reclamar derechos colectivos diversos.

Como una respuesta a este planteamiento, José Marimán propone una discusión teórica bien documentada respecto al fenómeno del “nacionalismo étnico” o

⁴⁶³ El sociólogo mexicano-alemán, Rodolfo Stavenhagen, sostiene que «el que los grupos étnicos reciban el nombre de comunidades indígenas, naciones, nacionalidades, pueblos, minorías, tribus o etnias es un asunto de convencionalismos, sin embargo, pueden tener gran trascendencia política-jurídica. El término grupo étnico tiene un sentido neutral desde un punto político. La categoría de pueblo tiene un uso amplio en la literatura especializada, con implicaciones en el derecho internacional». Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado nación* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 1996), 22. Este punto es importante, sobre todo si consideramos que el inciso tercero del artículo primero del Convenio 169 de la OIT señala: «la utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional». Guillaume Boccara, a su vez, señala que el hecho de hablar de “etnia” y no de “pueblo”, no solamente remite a un problema jurídico. Tiene que ver también con las luchas de clasificación que se ubican a la base de la reproducción del orden dominante. Así, calificar a los indígenas de “etnias” es hacerlos existir en tanto que “etnias”, es decir como agrupaciones humanas pre-estatales. Por lo tanto, es reafirmar de manera sutil que su identidad es pre-nacional. Guialleme Boccara, *Etnogénesis mapuche...*

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, 52.

“etnonacionalismo” mapuche, teniendo en cuenta, en primer lugar, lo que él denomina “la palabra del colonizado” que habla desde su diferencia. Según Marimán, quien fuera uno de los ideólogos del Partido Wallmapuwen, los mapuche no están demandando una independencia o secesión para crear un Estado propio, sino más bien la construcción una nueva forma estatal que permita reparar las deterioradas relaciones políticas entre chilenos y mapuche⁴⁶⁵. Los dos temas capitales de su libro son: primero, comparar las ideas políticas de los “mapuche autodeterministas” y, segundo, explicar los significados particulares del “discurso etnonacionalista” en la arena política chilena. Así entonces, el autor sugiere que entendamos el concepto de etnonacionalismo como el «nacionalismo de las minorías étnicas sometidas a una dominación estatonacional. El prefijo “etnos” antes de nacionalismo puede ser usado para establecer una diferencia entre el nacionalismo del Estado, por un lado, y el nacionalismo indígena de los mapuche, por el otro»⁴⁶⁶.

Aunque esto será tratado después con cierto detalle, y más allá de las inquietudes que pudo despertar dentro del movimiento mapuche la formación de un partido político, tanto por el desprestigio que atraviesa la política institucional o por las lógicas jerárquicas y clientelares que estas reproducen, el caso de Wallmapuwen nos muestra que la orientación de ciertos sectores del movimiento mapuche hacia el etnonacionalismo corresponde a un asunto de estrategia colectiva con el fin de contrarrestar su exclusión histórica del sistema político chileno⁴⁶⁷. Desde la formación de este partido, «el etnonacionalismo mapuche pasó de ser un suceso pronosticado, o caso contrario, un evento imaginario o negado, a un hecho en sí [...]. Y, lo más importante, ha afirmado su voluntad de luchar por la autodeterminación de la “nación mapuche”, proyecto político estratégico que, en una primera fase, debería expresarse en la lucha por conquistar una “autonomía política territorial”»⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ Marimán, *Autodeterminación...*

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 19. Para una mejor comprensión de esta categoría, revisar el trabajo de Walker Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding* (New York: Princeton University Press, 1994).

⁴⁶⁷ Marimán, *Autodeterminación...*

⁴⁶⁸ *Ibidem.*

Víctor Naguil ha señalado, a partir de una reflexión histórica, que lo más significativo en las últimas décadas no ha sido tanto la preponderancia del «lenguaje nacional en los marcos interpretativos de las organizaciones mapuche», sino las respuestas que los actores políticos han formulado para darle una salida al conflicto: comunitarista o nacionalista. Quien fuera el encargado de las relaciones internacionales de Wallmapuwen, argumenta:

La reivindicación mapuche ya no gira en torno a las históricas demandas de una ley indígena propia para el sector, sino que se centra en la demanda de instancias y espacios de poder político para el pueblo o nación mapuche. El hecho de que las propuestas del Estado hayan adoptado algunos contenidos, expresa que el movimiento mapuche ha dado un paso importante a nivel de la cultura política, politizando su situación y haciendo ver que una alternativa de solución a la cuestión mapuche solo es posible con medidas políticas y no solamente administrativas⁴⁶⁹.

Como señalamos más arriba, el sentimiento de una conciencia colectiva imaginada en forma de nación, así como la memoria histórica y la “invención de las tradiciones”, son elementos que forman parte del repertorio político y simbólico de varias organizaciones indígenas. He ahí un modo específico de aproximarse a cuestiones centrales en torno al conflicto étnico en Chile, dado que pone en tela de juicio la idea de un Estado nacional, homogéneo culturalmente, que, como vimos en el primer apartado, se construyó desde los inicios de la República⁴⁷⁰.

Además de Wallmapuwen, hay otros colectivos al interior del movimiento mapuche que han impulsado un discurso etnonacionalista en el marco de un nuevo ciclo de reivindicaciones de derechos políticos, como la CAM o el Centro de Estudios y Documentación Liwen. En su página web, podemos leer lo siguiente:

El Centro de Estudios y Documentación Mapuche LIWEN es un organismo no gubernamental organizado bajo la figura de una sociedad anónima cerrada, sin fines de lucro, creado y administrado desde su fundación, en 1989, por un grupo

⁴⁶⁹ Víctor Naguil, “Entre comunitarismo y nacionalismo. El caso mapuche, 1990-2010”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* 12 (2013): 60.

⁴⁷⁰ Jorge Pinto, “Prólogo”, en *El pueblo mapuche en el siglo XXI. Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile...*

de profesionales y expertos mapuche. Sus objetivos son: 1) la concentración, administración y difusión pública de material bibliográfico e información sobre los mapuche y el Wallmapu; 2) la investigación de temas históricos, políticos, sociales y culturales respecto del pueblo mapuche y su territorio; 3) la formación y capacitación de personas y agrupaciones mapuche y no mapuche sobre estos mismos temas; y, 4) la edición y publicación de estudios propios y de investigadores externos sobre los mapuche y el Wallmapu⁴⁷¹.

La fundación de un centro de estudios mapuche dedicado a la investigación, pero sin perder de vista el trabajo político, permitió instalar una serie de temas que fueron discutiéndose por otras organizaciones de la época, con visiones distintas a las de CED-Liwen⁴⁷². Para este colectivo, el concepto de “nación mapuche” fue el marco interpretativo para aproximarse a las relaciones interculturales, y la idea de autonomía regional se presentó como una salida pacífica del conflicto⁴⁷³. La historiadora Claudia Zapata, sostiene que hay cierto consenso entre las corrientes políticas de los mapuche de que CED-Liwen fue una de las expresiones más claras del discurso nacionalitario dentro del movimiento mapuche, cuyo delineamiento ideológico puede ser sintetizado a través de los que sus propios integrantes llamaron la “reconstrucción del país mapuche”⁴⁷⁴.

Es posible argumentar que todo movimiento nacionalista contiene en su interior una visión esencialista, especialmente los etnonacionalistas, que elogian la singularidad cultural y el carácter ancestral de la pertenencia⁴⁷⁵. Una lectura parecida es la que propone John Comaroff: «los etnonacionalismos, recuerden, ven

⁴⁷¹ Disponible en <http://liwen.org.zorro.avnam.net/quiénessomos>.

⁴⁷² En los umbrales del siglo XXI, Elicura Chihuailaf, quien también formara parte de CED-Liwen, publicó su primer libro en prosa titulado *Recado confidencial a los chilenos* (1999). En esta obra, el escritor mapuche interpela la historia oficial de Chile y, al mismo tiempo, se pregunta poéticamente por la coexistencia de diferentes culturas. El ensayo, en efecto, plantea un conjunto de preguntas fundamentales que siguen plenamente vigentes en la actualidad. «¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gente que –en la búsqueda, antes que todo, de otras visiones de mundo, que siempre enriquecen la propia– se ha comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y nuestra situación?».

⁴⁷³ Claudia Zapata, *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* (Quito: Ediciones: Abya Yala, 2013), 231 y 233.

⁴⁷⁴ Víctor Naguil, es historiador y doctor en Ciencia Política por la Universidad de Barcelona (España), y además de haber sido el encargado de las relaciones internacionales del Partido Wallmapuwen, se desempeñó como director de CEDM-Liwen.

⁴⁷⁵ María Teresa Sierra, “Eseñalismo y autonomía. Las paradojas de las reivindicaciones étnicas”, *Alteridades* 14 (1997): 131-141.

sus propias raíces en los vínculos primordiales: es en virtud de estos vínculos –y porque borran los rastros de su construcción histórica– como conciben y justifican normalmente los reclamos por la autodeterminación»⁴⁷⁶. El etnonacionalismo, al igual que la posición teórica que lo sostiene, se afirma, por lo tanto, en la idea de que la identidad de un grupo social tiene bases primordiales y rasgos esencialistas.

El caso de la CAM, y otras experiencias en el contexto latinoamericano, pone en manifiesto la existencia de un discurso político que podríamos quizás ubicar en la esfera del “indianismo” como crítica del “indigenismo”⁴⁷⁷. La producción intelectual de Fausto Reinaga es, probablemente, una de las literaturas más poderosas que se haya escrito en ese sentido. A pesar de que su obra aborda fundamentalmente hechos que refieren a la situación colonial de Bolivia, su análisis es incisivo y ha sido llevado hacia otros territorios para repensar y activar procesos de emancipación nacional que permitirían liberar a los pueblos oprimidos. Así, el autor se pregunta, «¿qué es la revolución india?, ¿cuál es el régimen que ofrece? La revolución india en primer lugar es la conquista del poder por el indio. ¿Para qué? Para la instauración de su socialismo. ¿Y qué es el socialismo indio?»⁴⁷⁸.

Como dije, el etnonacionalismo contempla una identidad cultural fundada en una esencia inmutable, perdurable, que busca un punto de anclaje en el presente para subvertir las relaciones de dominación. Llegado a este punto, es posible preguntarse por el “reverso de la diferencia”, es decir, por los efectos o peligros que puede tener la promoción de un particularismo a ultranza que abandone todo

⁴⁷⁶ John Comaroff, “Etnicidad, nacionalismo y políticas de diferencia en una era de Revolución”, en *Las máscaras del poder. Estado, etnicidad y nacionalismo*, editado por Pablo Sandoval (Lima: Instituto de Estudios Peruanos), 368.

⁴⁷⁷ El indigenismo no es una política formulada por indígenas para la solución de sus propios problemas, sino una política diseñada e implementada por el Estado respecto a grupos étnicos heterogéneos. La política indigenista no es la que los indígenas formulan en lo que concierne a su propia comunidad, sino en la manera como la sociedad nacional contempla el tratamiento que debe dar a los llamados grupos indígenas de acuerdo a valores e intereses del Estado. Para una discusión más completa sobre el indigenismo en México y Chile, ver Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica. Obra Polémica* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992); Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en *De eso que llaman antropología mexicana*, editado por Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, 33-54 (México D.F.: Nuevo Tiempo, 1970); José Bengoa, *Emergencia indígena en América Latina* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000).

⁴⁷⁸ Fausto Reinaga, *La revolución india* (Minka: La Paz, 2010 [1970]), 443.

principio de universalidad⁴⁷⁹. Para mi caso, esto significa pensar en las distintas consecuencias que puede tener una concepción esencialista de la identidad en el mundo político mapuche. Pues, desde una perspectiva completamente inversa, «una particularidad no puede ser construida a través de una pura política de la diferencia sino que tiene que apelar, como condición misma de su constitución, a principios universales»⁴⁸⁰.

En otro orden de cosas, vale la pena recordar que varios intelectuales mapuche han hecho uso del aparato conceptual de Frantz Fanon para pensar la “cuestión nacional”, así como las relaciones asimétricas de poder entre colonizados y colonizadores. Precisamente este es el nudo que aborda el antropólogo social Enrique Antileo en un interesante trabajo; «cómo discutir las posiciones del movimiento mapuche en torno a la nación desde una crítica que incorpore los aportes de Fanon»⁴⁸¹. Como sabemos, la escritura del pensador martiniqués, autor de *Los condenados de la tierra* (1961) y *Piel negra, máscaras blancas* (1952), refleja mejor que nadie una voluntad que nunca dejó de impugnar las lógicas de la subordinación colonial. Fanon reflexiona acerca de la racialización de los cuerpos a partir de la experiencia concreta de los individuos, en particular el africano y el caribeño⁴⁸², escrutando el espacio colonial de las subjetividades oprimidas. En ese sentido, un aspecto significativo para entender la cuestión nacional mapuche desde la obra de Fanon, es que él, dice Antileo, «consideraba al nacionalismo como parte de la respuesta anticolonial de los pueblos, sin embargo, la lucha de liberación o por la descolonización implicaba superar las limitaciones de la retórica nacionalista»⁴⁸³.

⁴⁷⁹ Benjamín Arditi, *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (Caracas: Nueva Sociedad, 2010).

⁴⁸⁰ Ernesto Laclau, “Sujeto de la política, política del sujeto”, en *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*, editado por Benjamín Arditi (Caracas: Nueva Sociedad, 2010), 129.

⁴⁸¹ Enrique Antileo, “Frantz Fanon wallmapupüle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”, en *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, editado por Elena Oliva, Lucia Stecher y Claudia Zapata (Buenos Aires: Corregidor, 2012), 126.

⁴⁸² Alejandro de Oto, “A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 21 (2018): 73-91.

⁴⁸³ Antileo, *Frantz Fanon wallmapupüle...*, 147.

3. Los discursos políticos de los mapuche en la posdictadura chilena

La literatura ha señalado que uno de los fenómenos más notables de las últimas décadas, ha sido el fortalecimiento del movimiento indígena como un actor político, logrando posicionar en el debate público un conjunto de demandas por el respeto de sus derechos como pueblos y exigiendo, al mismo tiempo, nuevos pactos sociales que promuevan el tránsito de ciudadanías homogéneas hacia democracias pluriétnicas e interculturales⁴⁸⁴.

Como vimos en el capítulo anterior, hoy en día se escucha con frecuencia hablar de “reconocimiento débil” de los derechos de los pueblos indígenas⁴⁸⁵. También se ha venido insistiendo, desde perspectivas más o menos coincidentes, en la urgencia de implementar correctamente las normas internacionales que atañen a los derechos territoriales y al uso de los recursos naturales de los pueblos originarios. Por todo esto, varias organizaciones del pueblo mapuche han hecho del reconocimiento un concepto clave para redefinir sus relaciones con el Estado y la sociedad chilena. Así lo establece, por ejemplo, la Identidad Territorial Lafkenche a través de su manifiesto fundacional *De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales* (1999), cuya propuesta fue el resultado de varios encuentros que tuvieron lugar en las comunas de Cañete y Tirúa, y cuyos ejes estuvieron ligados a tres principios que determinan la comprensión del movimiento mapuche de nuestros días: reconocimiento, autonomía y territorio⁴⁸⁶.

El prejuicio racial que históricamente han tenido que sufrir los mapuche demuestra que el objetivo político del reconocimiento sigue siendo una tarea urgente para el establecimiento de nuevas formas de convivencia entre culturas y pueblos diversos. Sabemos que este conflicto tiene una larga y compleja historia. Es tan antiguo como la misma formación del Estado chileno y la posterior ocupación

⁴⁸⁴ Deborah Yashar, *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

⁴⁸⁵ Fuentes y de Cea, *Reconocimiento débil...*

⁴⁸⁶ Rolf Foerster, “Una aproximación a las identidades territoriales y su nexa con el Estado: el caso lafkenche”, *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones. Posadas, 2008.

militar del territorio indígena en los umbrales del siglo XX. Sin embargo, creemos que su situación actual debe ser atendida a la luz de las políticas multiculturales del neoliberalismo y la emergencia del movimiento indígena durante la transición a la democracia, periodo en el cual surgieron nuevas organizaciones que tomaron distancia de los partidos políticos chilenos⁴⁸⁷.

Considerando el escenario antes descrito, sostenemos que las reivindicaciones del pueblo mapuche –el reparto territorial del poder, la aplicación del Convenio 169 de la OIT o el derecho a ser consultados en la emisión de cualquier autorización que afecte su cultura– son permeables en el tiempo, pueden articularse con otras demandas más amplias de la sociedad civil y corresponden a una mayor “culturalización” de los conflictos sociales, en el que la pertenencia a una determinada “cultura minoritaria” puede utilizarse para movilizar moralmente la resistencia política⁴⁸⁸. En resumidas cuentas, y tomando en consideración las acertadas observaciones de Álvaro Bello, creemos que «la politización de la etnicidad es un claro ejemplo de las nuevas formas de ejercicio de ciudadanía surgidas durante las últimas tres décadas»⁴⁸⁹.

La articulación de lo político con la esfera cultural ha quedado inscrita en el desarrollo de múltiples acciones del pueblo mapuche. Con experiencias de recuperación del idioma, donde un caso concreto fue la oficialización del castellano y el mapudungún como lenguas oficiales en la comuna de Galvarino, municipio que era gobernado en ese entonces por el alcalde mapuche Jorge Huaiquil (2010-2014). También habría que destacar la formación de los *trawunes* o parlamentos, cuyo propósito ha sido promover la participación política de las autoridades tradicionales o *lonkos*. Asimismo, la realización de festivales artísticos y la materialización de varias protestas, como las desarrolladas por la ITL en la década del 2000, que forzaron un proceso de negociación con el Estado y más tarde con la promulgación de la ya citada Ley Lafkenche, en el año 2008; el turismo indígena

⁴⁸⁷ Antileo, *La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas...*

⁴⁸⁸ Nancy Fraser & Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

⁴⁸⁹ Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina...*, 89.

y el surgimiento de nuevos mercados en torno a la etnicidad, entre otras expresiones⁴⁹⁰.

Como hemos venido diciendo, al interior del movimiento mapuche hay una heterogeneidad de posiciones y proyectos en relación con el Estado. Ahora bien, no queremos limitar el análisis del activismo mapuche a un cuadro de grandes tipologías, entre lo institucional y lo anti-institucional, entre lo propio y lo impuesto, ya que por ejemplo hay dirigentes que son parte de la institucionalidad pública, que forman parte del Estado trabajando en sus instituciones y que también desempeñan un papel activo en la movilización indígena, tanto a nivel local como regional. Este es el caso del Alcalde de Tirúa, Adolfo Millabur, quien ha captado diferentes espacios de poder para defender los intereses de su pueblo. Por lo tanto, debe retenerse como rasgo permanente del movimiento indígena la existencia de antagonismos, alianzas y divisiones internas. Es así como, desde una corriente más rupturista, por ejemplo, prevalecerá la idea de que el Estado funciona como un aparato de coerción al servicio de la clase dominante, siendo el principal responsable de su compleja situación.

A pesar de la gran diversidad de posicionamientos, la idea de pensarse políticamente como pueblo-nación es un elemento que está presente en el itinerario ideológico de importantes organizaciones mapuche. Como veremos más adelante, el ejemplo más paradigmático de esta reivindicación proviene de la CAM, cuya radicalidad en sus objetivos deviene en un rechazo profundo a la institucionalidad del Estado y las políticas públicas en materia indígena⁴⁹¹. De acuerdo con el sugerente trabajo de Mathias Órdenes:

Las diversas estrategias y proyectos históricos –entiéndase también diversos tipos de organizaciones–, surgen, precisamente, de las lecturas y conclusiones

⁴⁹⁰ «Una etnicidad es una colectividad que construye un conjunto de atributos culturales compartidos, así como la creencia de una historia arraigada en una ascendencia común, además de un inconsciente colectivo. Estos atributos culturales pueden ser de tipo subjetivo, como los criterios afectivos, emotivos y simbólicos respecto a afinidades colectivas; u objetivos, como la lengua, la religión, el territorio y la organización social. Sin embargo, lo importante de todo ello radica en su *composición connotada*, esto es, en su forma de articulación y entendimiento». Álvaro García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Bogotá: Siglo del Hombre y CLACSO, 2009), 279.

⁴⁹¹ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*

que los sujetos formulan en una tensión continua entre pasado y presente. En la cultura mapuche, memoria y territorio son dos elementos inseparables del *rakizuam*, por ello, la memoria se convierte en un elemento clave para el movimiento en tres aspectos: en primer lugar, se encuentra en el centro de lo que implica la supervivencia étnico-cultural; en segundo lugar, sirve de escuela para el aprendizaje político que genera el movimiento⁴⁹².

Siguiendo los planteamientos de Roberto Morales, distintas organizaciones mapuche que comenzaron a fundarse en la década de 1990, pusieron el acento en varios aspectos de orden social, político, económico y cultural. La aparición de estos nuevos colectivos respondió, en buena medida, a la coyuntura de la época y a una larga historia de experiencias y liderazgos acumulados. No cabe la menor duda que con la transición a la democracia se inauguraba un nuevo ciclo político para los mapuche. Según Morales, el levantamiento del movimiento indígena de aquellos años fue el resultado de un proceso más largo que comenzó a fraguarse a comienzos del siglo XX, desde dentro del Estado chileno en calidad de grupos dominados. Así es como en el curso del último siglo, concluye el antropólogo, fueron apareciendo y se fueron articulando nuevas organizaciones políticas mapuches⁴⁹³.

Figura no. 7. Organizaciones políticas mapuche (1990-2020)⁴⁹⁴.

Nombre	Liderazgos	Demandas
Awkiñ Wallmapu Ngülam / Consejo de Todas las Tierras (1990)	Aucán Huilcamán, Ana Llao.	Recuperación territorial; autodeterminación, autonomía regional.
Meli Wixan Mapu (1991-1992)	-	Proceso de recuperación territorial de las comunidades en conflicto, fortalecimiento del tejido social mapuche.

⁴⁹² Órdenes, *Conflicto mapuche-campesino en la Araucanía...*, 14.

⁴⁹³ Morales, *Las organizaciones políticas mapuches...*

⁴⁹⁴ Ciertamente, hay otras propuestas políticas surgidas durante este periodo que incluyen organizaciones de mujeres, campesinas, estudiantiles, entre otras relevantes. Ver el artículo de Tito Tricot, "Movimiento mapuche: recuperando territorio político convencional para el siglo XXI", *Izquierdas* 39 (2018): 252-272.

Coordinadora Arauco-Malleco (1997)	José Huenchunao, Héctor Llaitul.	Recuperación de tierras, liberación nacional; fin de las empresas forestales.
La Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (1988)	Carmen Caifil, Viviana Catrileo Epul, Gabriela Curinao.	Promover el desarrollo de las mujeres rurales e indígenas.
Identidad Territorial Lafkenche (1999)	Adolfo Millabur, Iván Carilao, José Linco Garrido.	Reconocimiento constitucional; Constitución Plurinacional e Intercultural; derechos territoriales.
Coordinadora de Organizaciones Mapuche (2006)	Asociaciones y comunidades indígenas.	Parlamento nacional mapuche; cuotas de representación.
Partido Wallmapuwen (2006)	José Marimán, Gustavo Quilaqueo, Danko Marimán, Isabel Canet, Víctor Naguil.	Retorno al “país mapuche”; Devolución de Tierras; Estatuto de autonomía; revitalización del mapudungún.
Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche (2013)	Adolfo Millabur, Juan Carlos Reinao, Luis Huirilef, Nivaldo Piñaleo, Juan Paillafil, Ramona Reyes.	Estatutos de autonomía, Reconocimiento constitucional; Nueva Constitución Plurinacional e Intercultural; derechos territoriales.
Weichan Auka Mapu (2011)	Organización clandestina.	Proceso de lucha de liberación nacional mapuche, libertad a los procesos políticos mapuche, lucha armada.
Resistencia Lafkenche (2020)	Organización clandestina.	Territorio, autonomía y libertad a los presos políticos mapuche.

Fuente: Elaboración propia con datos de Valenzuela et. al. (2020).

A pesar de que la unidad de análisis son las organizaciones y sujetos mapuche que han hecho uso de las vías institucionales para hacer política, es importante subrayar la relación funcional entre los medios y los fines para el movimiento mapuche del siglo XX (ver figura no. 7). Entonces, habiéndose verificado desde la década de 1990 un proceso de cambio desde las reivindicaciones de orden más

culturalista a aquellas de tipo autonomistas⁴⁹⁵, y considerando el aumento de la participación de la población indígena en los gobiernos locales, es posible decir que en el caso mapuche la superposición de estructuras políticas, tanto a nivel local como regional, refieren a un manejo político de la cultura con la finalidad de defender la autonomía⁴⁹⁶.

Las estrategias de articulación colectiva del movimiento mapuche se han convertido en un tema relevante para interpretar el sentido político de sus demandas, más aún cuando hay un proceso constituyente en marcha que está redefiniendo el conjunto de normas que configuran el poder político. En lo que sigue, quiero describir las principales organizaciones mapuche que se formaron durante la posdictadura chilena. Con el fin de facilitar dicha descripción, dividiré los posicionamientos y planteamientos en dos grandes opciones: i) colectividades que buscan el poder electoral; ii) agrupaciones que sondean el poder en las calles. Lo importante de todo esto es el mapa de organizaciones mapuche que, directa o indirectamente, grafica diferentes modos de participación política de los pueblos originarios en la coyuntura histórica del proceso constituyente.

3.1. Representación y poder electoral

Tal y como vimos en el primer capítulo, la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, formada en 1910, fue el primer movimiento político mapuche en el proceso de reducción, radicación y entrega de Títulos de Merced, entre los años 1884 y 1929. La organización liderada por Manuel Manquilef y Francisco Melivilu buscó dentro de los canales institucionales del Estado la defensa del territorio y el reconocimiento de la cultura mapuche. De allí en adelante, surgieron numerosas formaciones que siguieron actuando en la arena institucional, como la Corporación Araucana liderada por Venancio Coñuepan o la Federación Araucana con la figura de Manuel Aburto Panguilef.

⁴⁹⁵ Tricot, *El nuevo movimiento mapuche...*

⁴⁹⁶ Esteban Valenzuela, Jaime González y Magaly Mella, "Estructuras políticas yuxtapuestas en la cultura indígena. El caso mapuche en Chile", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 241 (2021): 381-404.

Visto desde el presente, sigue muy activa cierta orientación de la política mapuche que ha enfatizado en la disputa política electoral, ocupando cargos en el Congreso y en los municipios, con el objetivo de visibilizar los reclamos indígenas que incorporan tanto demandas de acción afirmativa –el derecho a una representación más justa de su población en los poderes constituidos–, como reivindicaciones más complejas, relacionadas al reconocimiento de sus territorios, derechos políticos y la formación de un Estado Plurinacional.

Estas demandas tienen muchos años de historia. De hecho, y a propósito de la amplia gama de expresiones colectivas mapuche en la arena política institucional, el Partido Wallmapuwen, el movimiento Identidad Territorial Lafkenche (ITL) y la Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche (AMCAM), así como otras organizaciones indígenas, fueron activos promotores durante la última década de elaborar una nueva Constitución a través de una Asamblea Constituyente que contemplara, entre otras medidas, la participación de pueblos originarios⁴⁹⁷.

El movimiento mapuche institucional ha conseguido con relativo éxito participar en espacios poder (ver figura no. 8). Sin embargo, también ha debido lidiar con la cooptación de los partidos políticos tradicionales y las críticas de un sector que desconfía de las estructuras e instituciones del Estado. No cabe la menor duda que la presencia de los primeros liderazgos fueron de gran relevancia, no solo porque ayudaron a medir el valor de la política mapuche dentro del aparato estatal, sino también porque conquistaron cargos públicos estratégicos, fijando lo que sería en la década de 1960 las reglas de una nueva institucionalidad indigenista⁴⁹⁸. Los dirigentes mapuche escriben, publican y discuten usando los códigos del sistema político de la sociedad mayoritaria. Como sostiene Claudia Zapata, «la escritura de intelectuales mapuche consigue poner en evidencia su principal particularidad en relación con otras sociedades indígenas del continente: su incorporación y colonización por parte del Estado chileno»⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ José Aylwin, “Los pueblos indígenas en el proceso constituyente: un desafío pendiente”, *Debates Indígenas*, s/p. 15 de diciembre de 2020..

⁴⁹⁸ Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches...*

⁴⁹⁹ Zapata, *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile...*, 311.

Figura no. 8. Diputados(as) y Senadores(as) Mapuche en el Congreso Nacional.

Nombre	Cargo	Partido	Periodo
Francisco Melivilu	Diputado	Demócrata	1924-1927
Manuel Manquilef	Diputado	Liberal Democrático	1926-1930
Arturo Huenchullán	Diputado	Demócrata	1933-1937
José Cayupi	Diputado	Nacional Cristiano	1953-1957
Esteban Romero	Diputado	Nacional Cristiano	1953-1957
Venancio Coñuepan	Diputado	Conservador	1945-1968
Rosendo Huenumán ⁵⁰⁰	Diputado	Comunista	1973-1973
Francisco Huenchumilla ⁵⁰¹	Diputado y Senador	Democracia Cristiana	1990-2002 y 2018-2024
Emilia Nuyado	Diputada	Socialista	2018-2024
René Alinco	Diputado	Por la Democracia	2018-2022
Aracely Leuquén	Diputada	Renovación Nacional	2018-2022
Ericka Ñaño	Diputada	Revolución Democrática	2022-2026

Fuente: Elaboración propia con los datos del Congreso Nacional de Chile.

⁵⁰⁰ Fue presidente de la Federación Campesina Luis Emilio Recabaren y dirigente de la Federación Campesina e Indígena Ranquil. Se formó como profesor en la Universidad Técnica del Estado y trabajó como minero del carbón en Lota. Información obtenida de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, disponible en <https://www.bcn.cl/portal/>.

⁵⁰¹ También fue Intendente de la región de La Araucanía (2014-2015); Alcalde de Temuco (2004-2008); Ministro Secretario General de la Presidencia (2003-2004) y Subsecretario de Marina (2002-2004).

Leer a los intelectuales indígenas es esencial si queremos entender lo que está pasando con la vida política mapuche hoy en día. Esto cobra especial importancia si consideramos que la aparición de nuevas organizaciones como la AMCAM, Wallmapuwen o la ITL, ponen en evidencia cierta continuidad histórica del movimiento mapuche de los últimos cien años, ya que sus representantes y dirigencias más importantes provienen de un grupo social con mayores niveles de educación formal.

A la par de lo anterior, en las primeras organizaciones políticas del siglo XX «estos dirigentes se transformaron en caudillos que imprimieron un matiz personal a las agrupaciones [...]. La Federación Araucana prosiguió inseparable a Manuel Aburto Panguilef, la Sociedad Caupolicán se tornó impensable sin Venancio Coñuepan»⁵⁰². En ese sentido, habría que preguntarse si acaso el fenómeno del caudillismo estaría presente o no en la figura de Adolfo Millabur, cuyo protagonismo indiscutible ha quedado reflejado en su trabajo como dirigente político, expresidente de la ITL, vicepresidente de la AMCAM, ex alcalde de Tirúa, y actual convencional constituyente por escaños reservados.

Respecto a este punto, escuchemos las palabras de Natalia Canigúan, antropóloga social y directora del Instituto de Estudios Indígenas e Interculturales de la Universidad de La Frontera (Temuco), quien en una entrevista me cuenta sobre esta situación que ha sido más o menos transversal dentro del movimiento mapuche:

Si uno después lo ve al nivel del movimiento mapuche, pasa un poco lo mismo. El Consejo de Todas las Tierras, con Aucán [Huilcamán]; la CAM, ¿qué posta está dejando? Wallmapuwen eran los Marimán. Si te fijas, los proyectos son súper personalistas, son caudillistas y no hay preparación de nuevos cuadros. Rosendo Huenumán, Venancio Coñuepan, Aburto Panguilef, pero ninguno deja posta, ninguno transfiere. [Adolfo] también se dio cuenta que ese es su techo. Tirúa, ese es su espacio de poder, no llega a más. Yo creo que siempre está esa tensión de no entregar el poder. No querer entregar su capital político para la formación de un partido político mapuche. Lo que yo más veo, es que no ha habido recambio⁵⁰³.

⁵⁰² Foerster y Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches...*, 109.

⁵⁰³ Entrevista realizada 12 de mayo de 2019.

El relato de Caniguan nos habla de la falta de renovación de cuadros en la política mapuche. También nos dice, indirectamente, que la política de alianza entre organizaciones etnopolíticas es compleja y muchas veces tiene resultados inesperados. Es el caso de Wallmapuwen, la ITL y la AMCAM que impulsan sus demandas privilegiando la vía institucional electoral, pero ello no significó necesariamente la construcción de una plataforma común para instalar demandas políticas compartidas, como la formación de un Estado Plurinacional que incluya aspectos sociales, económicos, políticos y culturales de todos los sectores del país.

Un texto de Christian Martínez nos recuerda que los mapuche conformaron una sociedad patrilocal que históricamente no reconoció estructuras políticas centralizadas, al estilo incaico o mesoamericano, sino de «confederaciones de liderazgos territoriales»⁵⁰⁴. Como mostramos en la primera parte, la construcción del Estado y la nación en Chile tuvo graves consecuencias sobre el pueblo mapuche. Es más, «ambos fenómenos se transformaron en la peor agresión que experimentó el mundo indígena en toda su historia, arrebatándole sus tierras y excluyéndolo del proyecto nacional que se empezó a formular en la primera mitad del siglo XIX»⁵⁰⁵. Desde nuestro punto de vista, las reivindicaciones de los mapuche por el reconocimiento de su cultura y de su autonomía, ha traído consigo el problema de la imposición de una cultura política ajena, en la cual los elementos culturales puestos en juego no pertenecen al grupo social colonizado⁵⁰⁶.

El problema consiste entonces en que la sociedad mapuche se ve en la obligación de usar las herramientas políticas y jurídicas que dispone el marco institucional vigente para buscar protección ante los abusos del propio Estado. Esta relación, por cierto, «conlleva una ambigüedad estructural: el Estado aparece al mismo tiempo como causante de sus problemas y como el agente puede y debe solucionarlos»⁵⁰⁷. Desde esta perspectiva, surge una posición que destaca el papel

⁵⁰⁴ Christian Martínez, "Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglo XIX y XX", en *Autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*, coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz, 561-588 (Quito: FLACSO, 2010).

⁵⁰⁵ Pinto, *La formación del Estado y la nación...*, 23.

⁵⁰⁶ Guillermo Bonfil Batalla, "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 103 (1981): 183-191.

⁵⁰⁷ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 102.

que desempeña el propio pueblo mapuche en la resolución de sus demandas, así como el valor que le asignan a las negociaciones y a los acuerdos con el Estado⁵⁰⁸.

En el año 2019, durante mi trabajo de campo en Tirúa, pasé unos días por la ciudad de Temuco para conocer la opinión y el punto de vista de intelectuales mapuche sobre distintas formas de hacer y pensar la política desde el activismo indígena. También me interesaba conocer más de cerca el vínculo de los dirigentes que formaban parte de las organizaciones mapuche en su relación con el Estado y los partidos políticos chilenos. Fue así como, en una tarde de abril, hablé con Pablo Marimán en las dependencias de la Universidad Católica de Temuco. El coautor de *¡Escucha, winka...!* se ha dedicado a estudiar la historia mapuche desde diferentes ángulos. A comienzos de los años ochenta fundó la organización Ad-mapu⁵⁰⁹ Metropolitano en la ciudad de Santiago y luego la organización universitaria We Kintun en la Universidad de La Frontera. Fue investigador del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen y también participa como investigador de la Comunidad de Historia Mapuche. Pablo Marimán me explicó que el surgimiento de Wallmapuwen, la AMCAM y otras organizaciones que usan las vías institucionales para hacer política, como la ITL, correspondía más bien a una larga tradición política que, como señalamos anteriormente, podemos situar en el primer lustro del siglo XX. Dice Marimán:

La aparición de ellos, no era un “parto” político de la historia, sino que era un continuidad histórica, porque una de las cosas que indicaron en más de una oportunidad, que durante [el gobierno de Arturo] Alessandri en la década de 1930, hubo una oferta de escaños reservados a los pueblos indígenas, que las organizaciones de esa época, entre ellas la Corporación Araucana, que era antes la Sociedad Caupolicán, siempre lo tuvieron presente: que el parlamento era una instancia que también de parte de ese gobierno existía la idea como horizonte. Entonces la aparición de ellos [Wallmapuwen] no era una cuestión del momento, sino que tenía también que ver con una aspiración política que se había en otras décadas aparecido⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ *Ibíd.*, 40.

⁵⁰⁹ Los principales líderes de Ad-mapu fueron Aucán Huilcamán, Santos Millao y Ana Llao, quien disputó un cupo de escaños reservados en la Convención Constitucional resultando no electa.

⁵¹⁰ Entrevista realizada 15 de abril de 2019.

Como bien lo señala Marcel Mauss, el instituir y lo instituido son dos caras de una misma moneda⁵¹¹. A nivel local, la interculturalidad, o el abordaje de los temas indígenas desde la institucionalidad del Estado, va a instalarse como un elemento importante para las acciones comunitarias y la atención a los ciudadanos. Varios municipios, como el de Tirúa o el de Puerto Saavedra, han generado programas para abordar materias relacionadas a la interculturalidad, según las características propias de cada territorio. Esto se expresa en oficinas de asuntos indígenas creadas y financiadas por los municipios, cuyos funcionarios en la mayoría de los casos provendrán de los pueblos originarios⁵¹². Por otro lado, la elección de alcaldes mapuches desde el 2000 ha sido relevante para incorporar y transversalizar lo indígena e intercultural en el municipio⁵¹³.

En Tirúa no hay una “Oficina de Asuntos Indígenas” encargada de hacer cumplir las responsabilidades del gobierno local en la promoción de los derechos colectivos de los pueblos originarios. Este tipo de espacio es frecuente en comunas con alta densidad de población indígena. Escuchemos a Evangelina Faundes:

para nosotros el tema mapuche no es algo puntual, es algo transversal y lo que yo entiendo es que las políticas tienen que ver más que nada el concepto que tu ves del desarrollo, de la convivencia local, se trabaja mucho. Por ejemplo, en el programa de mujeres, se empezó a trabajar hace tiempo, el tema de reforestación, la protección de las aguas, puntos transversales. Está el cuidado del medio ambiente, promover un desarrollo sustentable, que todo eso tiene que ver de alguna forma con la cosmovisión mapuche. Entonces no se tiene que decir, ah, esto es para los mapuche, sino que es una forma de vida, y ahí están instalados los esfuerzos. Yo creo que instalar esta mirada transversal ha sido como más local. Desde que llegó en 1996 el alcalde ha hecho lo mismo [...]. Nunca se creó la “Oficina” porque en su momento fue como un *boom*, acá se decidió que no, porque acá la mirada era más transversal, somos todos mapuches, la mayoría, y lo más lógico era tener un municipio para todos⁵¹⁴.

⁵¹¹ Marc Abélès, “Pour une anthropologie des institutions”, *L’Homme* 135 (1995): 65-85.

⁵¹² Francisca de la Maza, “Tourism in Chile’s indigenous territories: the impact of public policies and tourism value of indigenous culture”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13 (2017): 94-111.

⁵¹³ Caniguan, *Trayectorias políticas...*

⁵¹⁴ Entrevista realizada el 16 de abril de 2019.

En la Municipalidad de Tirúa privilegiaron abordar la problemática indígena desde una perspectiva que fuera capaz de transversalizar los temas en diferentes niveles. La medida transmitía una señal inequívoca de que el municipio se convertía en una arena política, vale decir, una pequeña zona en la que personas o grupos compiten por el poder⁵¹⁵.

Sigamos describiendo ahora el surgimiento de otras expresiones de activismo mapuche durante las últimas décadas, subrayando en aquellas formas de pensar y practicar la política fuera de las estructuras e instituciones estatales.

3.2. Descolonización y resistencia indígena

Hasta acá dijimos que el movimiento mapuche tiene más de cien años y que ha recorrido diversas etapas, elaboración de demandas y formas organizativas para relacionarse con el Estado y la sociedad nacional mayoritaria. En concordancia, es posible identificar una serie de hitos que han marcado un cambio sustantivo en las estrategias de acción y en los modos de procesar las demandas indígenas por autonomía y redistribución territorial del poder⁵¹⁶.

La tesis del historiador Fernando Pairican es que, a partir del año 1997, comienza un nuevo ciclo político en el movimiento mapuche. «Esta representó la continuación de la politización interna de un sector del pueblo mapuche, que se llevó a la práctica utilizando la violencia política como forma de lucha para conquistar las reivindicaciones de sus tierras ancestrales»⁵¹⁷. El propósito del autor es mostrar entonces que, desde fines de los años noventa, la sociedad chilena asistió a una desconocida forma de lucha del pueblo mapuche: la confrontación directa contra el

⁵¹⁵ Victor Turner, *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974). «Turner vuelve sobre estos conceptos en un trabajo posterior, donde sostiene que las “arenas” son el escenario concreto en el cual los paradigmas se transforman en metáforas y símbolos en relación con el tipo de poder político que es movilizado y se ponen a prueba las relaciones de fuerza existentes entre los portadores de paradigmas. La arena es el marco (institucionalizado o no) en el cual se busca reconocimiento público de la toma de decisiones, es el escenario para la toma de decisiones». Ver Aquiles Chihu Amparán, “El procesualismo simbólico. Una propuesta de análisis en la cultura política”, *Polis* 97 (1997): 22.

⁵¹⁶ Tricot, *El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo...*

⁵¹⁷ Fernando Pairican, “Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista mapuche”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17 (2013): 35-57.

Estado como un medio legítimo de acción política a través de la ocupación de predios, procesos de recuperación de tierras, enfrentamientos con fuerzas policiales, quema de camiones de empresas forestales, entre otras medidas.

Sabemos que el 1° de diciembre de 1997 un grupo de personas incendió tres camiones de la empresa Forestal Arauco en la comuna de Lumaco⁵¹⁸. Sabemos que este acontecimiento marcó un antes y un después en lo referente al contenido ideológico del movimiento mapuche. Sabemos, también, que este evento fue el punto de arranque de la CAM, una de las más importantes organizaciones del pueblo mapuche y que mantiene a la fecha altos grados de conflictividad con el Estado. Desde luego que la demanda por autonomía, como expresión avanzada de las reivindicaciones de los pueblos originarios, tiene raíces históricas que son posibles de rastrear en el curso del tiempo; más, conjuntamente, la CAM simboliza el nacimiento de una nueva etapa en la acción colectiva del pueblo mapuche: el movimiento mapuche autonomista⁵¹⁹.

Uno de los principales dirigentes de la CAM, Héctor Llaitul, subraya los ejes de esta posición política

Por eso decimos que hay dos matrices: dos grandes demandas que han retomado el movimiento mapuche: el territorio y la autonomía [...]. De alguna manera no comprender nuestras demandas que tienen que ver con una aspiración muy sentida por nuestro pueblo que la oligarquía y los medios de expresión han transformado en un discurso racista, instalando el temor a la autonomía como si fuera una acción demasiado subversiva. No es así, es el derecho de un pueblo a autodeterminarse, a gobernarse, a desarrollarse como tal, por eso cobra fuerza la idea de nación mapuche⁵²⁰.

La CAM ha señalado en varios documentos que la relación del Estado chileno con el pueblo mapuche se basa en la dominación de clase. Asimismo, comprenden que

⁵¹⁸ El 13 de octubre de ese año, en la comuna de Lumaco, las comunidades Pichilonkoyan y Pillinmapu llevaron a cabo un proceso de restitución de tierras que estaban en manos de Forestal Arauco. Este hecho fue otro detonante para el surgimiento del nuevo movimiento mapuche autonomista. Ver el especial que le dedicó el *Periódico Azkintuwe*, 28 de octubre de 2007.

⁵¹⁹ Tricot, *El nuevo movimiento mapuche...*

⁵²⁰ Disponible en <https://www.theclinic.cl/2017/09/27/la-ultima-entrevista-hector-llaitul-detenido-este-gobierno-va-desarrollar-una-escalada-represiva/> (consultado el 9 de noviembre de 2019).

el territorio histórico de los mapuche, el Wallmapu, ha sido objeto de una “invasión” por parte de grandes inversiones económicas del capitalismo transnacional, sobre todo de empresas forestales y proyectos energéticos. Por lo mismo, la salida al conflicto pasa por un proceso de “resistencia” al Estado neoliberal a partir de una acción organizada que promueve la reconstrucción nacional y el ejercicio real de sus derechos políticos. Según un documento programático del año 2000, la organización concluye que:

la única alternativa para dar continuidad a nuestro Pueblo Nación es iniciar un proceso de Liberación Nacional Mapuche que se sustente ideológica y políticamente en definiciones anticapitalistas y antioligárquicas, planteando la autonomía desde una posición ideológicamente revolucionaria. Porque para el rescate del pensamiento ancestral mapuche, *rakiduam*, y la diversidad de elementos que nos son propios es absolutamente necesario disputar y controlar los territorios invadidos por el sistema que nos oprime, es decir, se debe provocar un cambio de estructuras de dominación hacia nuestro pueblo, cambios que también conllevan cambios superestructurales, en lo ideológico, cultural y social, reafirmando nuestra condición de Pueblo Nación Mapuche⁵²¹.

El proyecto político etnonacionalista de la CAM supone que los mapuche son una nación oprimida por el Estado chileno. Este planteamiento lo podemos constatar en otro documento del año 2007:

Reivindicamos el concepto y la idea de “nación”, porque los mapuche traemos históricamente una homogeneidad étnica y cultural y la población originaria tuvo un territorio propio con unidad lingüística, religiosa e idiosincrática que permitió la construcción de una sociedad sana y organizada que tuvo la calidad de nación o el otrora país mapuche. Reafirmamos nuestra condición de nación como producto de la evolución natural desde las comunidades originarias étnicas hacia un estadio superior concebido como nación. La inexistencia de un territorio y la carencia de autonomía, hace que reivindicemos con mayor fuerza la idea de nación, no solo en el plano político, sino como sentimiento, idea fuerza que permite la identidad y particularidad de los mapuches⁵²².

⁵²¹ Ver <https://www.nodo50.org/weftun/documentos/2004/proyecto.htm>.

⁵²² CAM, “Proyecto de liberación nacional, lucha continental indígena y proyecciones. Una mirada desde la CAM”. Citado en Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 126.

En otras palabras, para la CAM la demanda de reconocimiento de los mapuche como una nación preexistente al Estado chileno, es condición fundamental para llevar a cabo un proceso de negociación con el poder estatal⁵²³. Como dijimos, el sentido de sus discursos apunta a la idea de la liberación nacional de un pueblo oprimido por la élite dominante y los grandes grupos económicos que tienen presencia en la zona. El proceso de movilización impulsado por la CAM, en consecuencia, «busca combinar un discurso nacional mapuche con un pensamiento de izquierda y revolucionario dado el origen político de sus principales líderes [...] pone el acento en la lucha contra el capitalismo, sistema que coloca en peligro la propia existencia del pueblo mapuche»⁵²⁴.

La CAM se creó casi un año antes de que se aprobara la construcción del proyecto hidroeléctrico de Ralco en 1999, y para comprender el clima de la época es importante no olvidarse de esta fecha. Los principales liderazgos de la organización, como el citado Héctor Llaitul o José Huenchunao, tienen biografías ligadas a grupos de resistencia que lucharon contra la dictadura militar de Pinochet. Héctor Llaitul se autodefine como un *weychafe* (guerrero) y también como un *lonko* (jefe) en lo relativo a su comunidad. En una conversación con Jorge Arrate mientras cumplía una condena en la cárcel de Angol⁵²⁵, el vocero de la CAM sostiene que:

En mi caso, soy el producto de un encuentro de influencias. Por una parte, tengo experiencia como militante revolucionario, soy lo que la izquierda acostumbra a llamar un “cuadro”. Fui formado en la preeminencia de las miradas y propósitos colectivos, en la utopía del hombre nuevo. Por otra, soy parte del proceso que he señalado: el regreso del *weychafe*. Cumpló un rol político e histórico-cultural en el contexto de la lucha de mi pueblo, de la nación mapuche [...]. Nos expresamos a través de nuestras acciones, que puede ser de confrontación,

⁵²³ Vale la pena recordar una lúcida intervención de Jorge Iván Vergara: «la dominación supone la participación subordinada de algunas personas o grupos en la toma de decisiones dentro de una sociedad. En consecuencia, la dominación sobre los pueblos indígenas significa la pérdida de poder propio a favor de un poder ajeno, el que es en parte rechazado y en parte aceptado». Jorge Iván Vergara, *La herencia colonial del Leviatán. El Estado y los mapuche-huilliches (1750-1881)* (Iquique: Ediciones Instituto de Estudios Andinos / Universidad Arturo Prat, 2005), 18.

⁵²⁴ Naguil, *Entre comunitarismo y nacionalismo...*, 55.

⁵²⁵ El vocero de la CAM ha sido varias veces condenado a prisión y ha sumado cerca de ocho meses de huelga de hambre efectiva. El año 2010 fue condenado a 14 años de cárcel por robo con intimidación y por el ataque al Fiscal Mario Elgueta, ocurrido el año 2008, en Puerto Choque, comuna de Tirúa. Ver <https://www.diarioconcepcion.cl/ciudad/2017/09/23/hector-llaitul-detenido-y-trasladado-a-temuco.html> (consultado el 8 de enero de 2021).

simbólicas o rituales. Y desde este lugar, como usted sabe, nos corresponde seguir participando en la lucha. En el debate, con nuestras actitudes, siempre ligados a la resistencia de nuestro pueblo. Incluso desde aquí, desde la prisión política⁵²⁶.

En una entrevista de 2014, después de que la Corte Interamericana de Derechos Humanos ordenara a Chile dejar sin efecto las condenas por la aplicación de la ley antiterrorista⁵²⁷, el fundador y ex vocero de la CAM, José Huenchunao, resume sus discrepancias con la vía institucional que ha seguido el pueblo mapuche, y que se expresa, por ejemplo, en los escaños reservados de la Convención Constitucional.

El asunto de fondo sigue siendo el territorio y la autonomía del pueblo mapuche. Esa es nuestra demanda histórica y los mapuche más conscientes no podemos apartarnos de este marco. Todo lo demás, sea cuota parlamentaria, ministerio indígena, no son avances para nuestro pueblo sino más bien mecanismos de control y contención. Esa es la apuesta de Huenchumilla y el gobierno: confundirnos y frenar nuestra demanda de territorio y autonomía, y así seguir dominados por el Estado y el sistema económico capitalista⁵²⁸.

Aquí notamos con claridad un rasgo inconfundible del movimiento mapuche autonomista en resistencia. A su juicio, los principales problemas para la comunidades provienen de las políticas económicas neoliberales y de los megaproyectos de las empresas transnacionales. De acuerdo con los datos del último Informe del Instituto Forestal de 2020, la superficie acumulada de plantaciones forestales en las regiones del Biobío y La Araucanía (2018) llegaron a la cifra de 630.569 hectáreas y 488.152 hectáreas, siendo las dos regiones con el mayor número de monocultivos. Las principales especies plantadas fueron Pino *radiata* y Eucaliptos *globulus*. Asimismo, las tres grandes exportadoras de

⁵²⁶ Llaitul y Arrate, *Weichan. Conversaciones con un weychafe...*, 13.

⁵²⁷ En el caso "Caso Norín Catrیمان y Otros vs Chile", la Corte Interamericana de Derechos Humanos, por motivos de la aplicación de la Ley 18.314, resolvió a favor de ocho dirigentes mapuche que habían sido acusados de conductas terroristas, recomendando al Estado «eliminar los efectos de las condenas por terrorismo impuestas» y «adoptar medidas de no repetición, para erradicar el uso de prejuicios discriminatorios con base en el origen étnico en el ejercicio del poder público». Ver https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/resumen_279_esp.pdf.

⁵²⁸ José Huenchunao, "La apuesta de Huenchumilla es confundirnos y contener nuestra demanda de territorio y autonomía", *El Desconcierto*, 14 de julio de 2014.

productos forestales fueron las empresas Celulosa Arauco y Constitución (32,5%), CMPC Pulp S.A. (20,2%) y Madereras Arauco (14,9%)⁵²⁹.

El desarrollo forestal, a través de la plantación de monocultivos de pinos y eucaliptos, ha generado graves problemas ambientales en las regiones del Biobío, la Araucanía y los Ríos. Entre ellos, menor disponibilidad de agua para el trabajo agrícola y consumo humano, mayor desertificación en zonas forestadas y sustitución del bosque nativo⁵³⁰. En términos temporales, las empresas forestales hacen su aparición a partir del año 1978, en medio de la dictadura de Pinochet, desde el día en que la Corporación Nacional Forestal (CONAF) resuelve rematar grandes extensiones territoriales a diversos consorcios dedicados a la comercialización de la madera y sus productos asociados. Como es bien sabido, dicho sector de la economía fue favorecido con la aplicación del Decreto Ley no. 701, del año 1974, el que determinó de manera clave:

una serie de incentivos a las plantaciones forestales, entre ellas que el Estado, bonificaba en un 75% los costos netos de forestación, por un periodo de 10 años, incluidos los gastos de manejo correspondiente en que incurran las personas naturales o jurídicas de cualquier naturaleza, además de declarar inexpropiables los predios afectados a dicho decreto, y se declaró la libertad de comercio para todos los productos del bosque⁵³¹.

Sea como fuere, el Estado de Chile, de acuerdo con una lógica expansiva de políticas económicas neoliberales, ha fomentado en el territorio mapuche una inédita expansión de la industria forestal. Ha creado las condiciones institucionales necesarias para dar garantías jurídicas a la liberalización de la inversión extranjera. Ha consolidado también la industria del salmón y ha instalado vertederos que afectan directamente a las comunidades locales que habitan estos territorios (como

⁵²⁹ Instituto Forestal, *El sector forestal chileno 2020* (Santiago de Chile: Ministerio de Agricultura, 2020). De acuerdo con los datos del mismo informe, la superficie forestal plantada el año pasado en la región del Biobío correspondió a 30.919 hectáreas, mientras que en la región de La Araucanía la cifra fue de 19.526 hectáreas.

⁵³⁰ Robinson Torres-Salinas et. al., "Desarrollo forestal, escasez hídrica, y la protesta social mapuche por la justicia ambiental en Chile", *Ambiente & Sociedad* 19 (2016): 121-146.

⁵³¹ Martín Correa y Eduardo Mella, *Las razones del "illkun" / enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco* (Santiago de Chile: LOM Ediciones / Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2010), 122.

es el caso de Mehuín, en la comuna San José de la Mariquina)⁵³². El modelo económico, desde 1975 hasta hoy, se ha sustentado plenamente en la actividad privada y en una apertura total hacia mercado mundial con proyectos de gran inversión económica que prometen un compromiso con el medio ambiente y el desarrollo sustentable. No obstante lo anterior, los hechos dan cuenta de una realidad muy distinta, ya que los conflictos socioambientales han ido aumentando significativamente en los últimos treinta años.

La suma de estos elementos, como la destrucción del territorio, la contaminación de las aguas, la mercantilización de los recursos naturales, el crecimiento del sector forestal en territorio mapuche, y la criminalización de la protesta, fueron creando las condiciones de posibilidad para el surgimiento de una facción del movimiento mapuche que se piensa en resistencia contra el capitalismo extractivista.

Llegados a este punto, volvamos la atención una vez más hacia la palabras de José Huenchunao, ex vocero de la CAM. Su postura es clara: «somos autonomistas, creemos que somos nación ya que tenemos un territorio histórico, una lengua y una historia propia que nos hace distintos. Pero también somos anticapitalistas y los *lof* y comunidades, poco a poco, van entendiendo estos sobre todo en la medida que avanza la lucha. Hemos vivido un proceso importante de descolonización y maduración ideológica»⁵³³.

Llama la atención que en la nota periodística de *El Desconcierto* podemos descubrir varias menciones a la idea nación, por cuanto se puede comprobar la relevancia que tiene este concepto para importantes sectores de la dirigencia y de la intelectualidad mapuche. En este caso concreto, la propuesta de autonomía indígena, como una fórmula política de superar la exclusión social, está dada principalmente por una lucha contra el capitalismo⁵³⁴.

⁵³² Recordemos el conflicto generado entre comunidades mapuche y la industria forestal en la Bahía de Maiquillahue por los impactos potenciales que ha o podría tener a futuro la instalación de un ducto para residuos industriales de la empresa Celulosa Arauco y Constitución S.A. José Aylwin, José Araya y Hernando Silva, *Estudio de impacto en Derechos Humanos: el proyecto ducto al mar de la Celulosa Arauco y las comunidades mapuche lafkenche de la Bahía de Maiquillahue, Chile* (Santiago de Chile: Observatorio Ciudadano e IWGIA, 2015).

⁵³³ Huenchunao, *La apuesta de Huenchumilla es confundirnos...*, s/p.

⁵³⁴ «Para nosotros la autonomía representa una aspiración por recuperar “soberanía suspendida” con la invasión y conquista de los Estados chileno y argentino; esta es una forma

A propósito de cómo se fue construyendo una perspectiva más radical dentro del movimiento autonomista del pueblo mapuche, representada por la CAM y los hechos ocurridos en la comuna de Lumaco, durante el gobierno de Frei, el historiador Pablo Marimán afirma:

O sea, va a cuajar el año 1997 con la quema de los camiones. Comienza todo un discurso autonomista, en la dura, y un camino que tiene un pie puesto en los hechos mismos, que es la recuperación como un acto en sí, y agrega no solamente el territorio, sino que agregar las capacidades de autogobernarlo, de producirlo, en fin. Y el otro camino que va a quedar medio reducido o disminuido, pero qué luego va ir tomando forma, que es resolverlo dentro de la institucionalidad, o sea al Estado no lo podemos dejar como un enemigo nomás, sino que el Estado tiene que cuestionarse si es una etnocracia, o sea si es el Estado para los chilenos o es el Estado para todos, y si es para todos, de acuerdo a lo que debería ser, a lo que Chile firma, habría que comenzar entonces a modificarlo y tiene que abrirse a modificaciones internas que tengan impacto en la cuestión intercultural, interétnica que se está dando aquí en los territorios, pero parte disminuida esa posición⁵³⁵.

El punto clave es que a fines de la década de los noventa comienza a configurarse un campo etnopolítico ciertamente particular, que redefine las formas de organización política del pueblo mapuche, con el ascenso de nuevos colectivos y liderazgos que, no solo cuestionaban radicalmente la institucionalidad estatal y los intereses económicos del rubro forestal, sino que también estaban dispuestos a combatirlos a través de la acción directa⁵³⁶. Por esta misma razón, Pablo Marimán habla de los “dos caminos” y cree que la vía política institucional fue quedando disminuida después del surgimiento de la CAM⁵³⁷. Citamos una larga pero

de gobierno, una manera de ejercer una administración propia en nuestros territorios. La autonomía es un instrumento jurídico-político para generar gobierno, por lo que debe poseer: a) un territorio, b) una población, c) instrumentos jurídicos y d) un aparato burocrático». Marimán et. al., *Escucha Winka!*..., 253.

⁵³⁵ Entrevista realizada el 15 de marzo de 2019.

⁵³⁶ En octubre del año 2009, la CAM le declaró la guerra a la República de Chile, demandando como territorio autónomo de la nación mapuche la extensa zona que abarca desde el Biobío al sur del país. Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 118-147.

⁵³⁷ Han surgido nuevas organizaciones que pregonan la violencia como medio de acción política, como es la agrupación Resistencia Mapuche Lafkenche. «A propósito de los conflictos con las empresas forestales y la institucionalidad chilena: Por estos hechos es que como Resistencia

necesaria reflexión suya respecto a la depreciación del movimiento mapuche institucionalista:

[Quedó] disminuida, porque yo creo que hubo un desencantamiento a mediados de los noventa cuando sucede la cuestión de Ralco⁵³⁸. En la transición, ya de los ochenta a los noventa, la dirigencia que venía presionando por modificaciones se involucra en el proceso de la construcción de la CEPI que va a terminar en la CONADI. Entonces lo que se iba a discutir ahí era una ley y discutir una institucionalidad, pero hay varias cuestiones cruzadas ahí que no se lograron, porque la contuvo la clase dirigente chilena, y una de las cuestiones que recuerda la gente hasta el día de hoy, es de que no se pedían tierras no más, sino también territorio, o se pedía un estatus de pueblo y no solamente de comunidades. Y otro elemento era que se debía lograr que en la Constitución se les reconociera como pueblo, y lo otro es que los convenios internacionales, principalmente los relacionados a los pueblos indígenas, como el Convenio 169, que estaba recién salido en el año 1988, se debía ratificar, y obviamente esa cuestión no la aceptaron, ni la ratificación, ni el reconocimiento constitucional, solamente la idea de una ley que en últimos términos no la definían los pueblos indígenas, y la idea de una Corporación de Desarrollo. Entonces, esa cuestión que acumuló fuerza en un momento dado, pero que significó la cooptación de ese movimiento, dentro de las mismas estructuras que se estaban creando, se vieron completamente cuestionadas, en su totalidad, por la construcción de la hidroeléctrica de Ralco, y eso fue porque ahí se creyó que la CONADI tenía algo que hacer respecto de esto que se llamó la posibilidad de permutar las tierras, y por ahí pasaba todo según se nos dijo. El tema de la central hidroeléctrica. Ya se había construido el 90% de la central, ya estaba hecho, el gobierno de Frei interviene la CONADI, cambia al director y cambia al consejo, entonces para todos queda claro que eso que se nos hizo creer que era una instancia de empoderamiento de los pueblo indígenas, no valía nada porque el mismo presidente podía intervenir y cambiar, y esa cuestión gatilló un proceso de movilizaciones acá contra las forestales y una crítica tremenda contra la institucionalidad, de que no servía para nada. Entonces se pasa a una política de hecho, y si tu te fijas todo el final de los noventa, y al final del gobierno de Frei, es un desborde de las movilizaciones y de las tomas simbólicas, como se llamaban, las recuperaciones simbólicas, y ante eso el gobierno de Frei aplica

Mapuche Lavkenche reivindicamos las armas y el derecho a la autodefensa y asumimos la obligación de expulsar, de forma definitiva, a las empresas forestales y sus lacayos de nuestro territorio. Ver <https://diariovenceremos.cl/urgente-la-resistencia-mapuche-se-alza-en-armas-contra-el-estado-los-intereses-capitalistas-y-los-yanaconas/amp/>.

⁵³⁸ Sobre el conflicto de la hidroeléctrica de Ralco, revisar el capítulo segundo de esta investigación.

una política que se llamó Diálogos Comunales, donde la gran conclusión era que las familias querían techos, fardos, buenos caminos y todo eso de que la autodeterminación y esos temas eran el 0,1%⁵³⁹.

Bajo estas condiciones, para las organizaciones mapuche denominadas en resistencia no había ninguna posibilidad de negociar. En lo relativo a la temática específica de la nación, su fuerza simbólica y el lugar que esta ocupa en las demandas políticas del movimiento mapuche, es pertinente rescatar la idea de “nacionalismo subalterno”. Como se recordará, esta categoría fue acuñada por Toni Negri y Michael Hardt en el libro *Imperio*. Es muy sugerente, primero, porque explica de qué modo el concepto de nación en determinadas circunstancias ha podido ser convertido un arma ideológica empleada para impulsar el cambio y la renovación. En segundo lugar, el concepto moderno de nación⁵⁴⁰ es útil para imaginar una comunidad potencial que pueda protegerse de la dominación colonial que presentaba como inferiores a las culturas dominadas⁵⁴¹. En ese sentido, no sólo cobró fuerza al interior de las potencias imperiales un nuevo discurso de grandeza colonial, sino que en el imaginario de los pueblos colonizados también se activó una posición de resistencia cultural que apelaba a la emancipación nacional⁵⁴².

Ahora bien, sostenido en Frantz Fanon, Enrique Antileo señala que «la nación no debe registrar una batalla por su definición o su clausura, la nación es un instrumento para la movilización. Es urgente evaluar cualquier idealización de la nación y pensar en ella como posibilidad, un camino para nombrarse, aunar y bregar por una relación horizontal con el que oprime, que es casi siempre el que clasifica (quién es y quién no es nación) desde su propia definición nacional»⁵⁴³.

⁵³⁹ Entrevista realizada el 15 de marzo de 2019.

⁵⁴⁰ Quizás unas de las aproximaciones más conocidas sea la que presentó el pensador francés del siglo XIX, Ernst Renan. «La esencia de una nación consiste en que todos los individuos tengan muchas cosas en común [...]. La nación moderna es el resultado histórico producido por una serie de hechos que convergen en el mismo sentido». Ernst Renan, *¿Qué es una nación?* (Madrid: Alianza, 1987), 14. Desde el punto de vista de Homi Bhabha, la idea de nación implica centrar la atención en su advenimiento «como sistema de significación cultural, como la representación de la vida social más que como la disciplina de su organización», *Nación y narración*, traducción de María Gabriela Ubaldini (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2010), 12.

⁵⁴¹ Toni Negri y Michel Hardt, *Imperio*, traducido de Alcira Bixio (Barcelona: Paidós, 2005).

⁵⁴² Edward Said, *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, traducción de Ricardo García Pérez (Barcelona: Debate, 2005).

⁵⁴³ Antileo, *Frantz Fanon wallmapupüle...*, 149.

Hasta aquí la revisión, breve y somera, de los discursos y las estrategias de articulación colectiva del movimiento mapuche en un contexto de agudización del conflicto con el Estado. Quiero ahora seguir profundizando en la participación política indígena a través de tres organizaciones mapuche. Un aspecto importante será analizar de qué modo y en qué condiciones esa institucionalidad política altamente cuestionada, tanto por personas mapuche como no mapuche, podrá convertirse en una caja de herramientas para que los pueblos originarios en Chile tengan la oportunidad real de participar de la vida pública en igualdad de condiciones.

Capítulo IV

Gobiernos locales, partidos políticos e identidades territoriales

El capítulo que las y los lectores se disponen a leer constituye la penúltima parte de una investigación más amplia que estudia las expresiones políticas institucionales del movimiento mapuche durante la posdictadura chilena. En los apartados anteriores, abordamos las transformaciones de la política indígena en los últimos treinta años, así como las relaciones entre el Estado de Chile y el pueblo mapuche durante la época republicana. Analizamos ahora tres experiencias que están emparentadas para repensar el proceso constituyente y la revitalización de la política de la etnicidad, entendida como un fenómeno que se despliega conflictivamente en un marco de reformas neoliberales, movilizaciones sociales y pérdida de legitimidad de las instituciones. Ellas son: i) la construcción de un partido político étnico (Wallmapuwen); ii) los gobiernos locales con alcalde mapuche (AMCAM); y iii) el movimiento de las identidades territoriales (ITL).

Intentaremos explicar las justificaciones que motivaron a una parte del movimiento mapuche a crear un partido político que, entre otras cosas, reclamaba una modificación al interior del Estado que permitiese dar lugar a una región autónoma con la capacidad de autogobernarse. Al mismo tiempo, proponemos comparar la experiencia de Wallmapuwen a luz de la labor que ha venido realizando la AMCAM desde su fundación en el año 2013, colocando especial énfasis en sus prácticas, discursos y posicionamientos para participar en la agenda del debate público acerca de la situación de los pueblos indígenas de Chile. Finalmente, a través de la Identidad Territorial Lafkenche y el liderazgo de don Adolfo Millabur, destacado dirigente mapuche y actual convencional constituyente, veremos los puntos de contacto entre la temática del territorio, la identidad y la cultura.

Las tres organizaciones mapuche que examino en esta sección demuestran que los municipios son campos de múltiples disputas donde intervienen varios significados sobre la política, personas, liderazgos por el poder, y donde las identidades étnicas juegan un papel cada vez más importante. Quizás accediendo a mayores niveles de participación, dentro y fuera de la competencia electoral, se presenten mejores oportunidades, no sólo para mejorar las difíciles relaciones interculturales, sino también para cuestionar un modelo de desarrollo económico que se percibe altamente excluyente y desigual.

En este capítulo propongo una discusión a partir de tres ejes. En primer lugar, el movimiento mapuche ha desplegado diferentes estrategias de acción colectiva para acceder a espacios de representación política. Luego de la dictadura, y en un contexto de transición democrática, los municipios se fueron convirtiendo en instancias claves de poder local⁵⁴⁴. Junto con otros dirigentes de la época, Adolfo Millabur constató que el Estado había cumplido, desde su formación en el siglo XIX, diversas y contradictorias funciones en las luchas políticas de la sociedad mapuche. Al mismo tiempo, los municipios se transformaron en espacios institucionales de participación que podían disputarse con el objeto de posicionar las demandas del movimiento indígena desde una perspectiva localmente situada⁵⁴⁵.

En segundo lugar, podríamos decir que una parte del movimiento mapuche afirma que el poder municipal pueden convertirse en un instrumento para el fortalecimiento de las organizaciones indígenas⁵⁴⁶. Ahora bien, no hay que olvidar que el espacio municipal «puede considerarse también un espacio histórico de constitución de relaciones interétnicas, articuladas con segmentaciones de clase. En dichas relaciones, el peso y a veces el peso demográfico de los mapuche no ha tenido una expresión en el ámbito de las instituciones políticas (y económicas), que están en manos de la élite local no-indígena»⁵⁴⁷.

⁵⁴⁴ Claudio Espinoza, "Ley del borde costero y cuestión étnica en Chile: del discurso a la práctica", *Universum* 31(1) (2016): 123-139.

⁵⁴⁵ Hans Gundermann, "Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos de Chile", *Estudios Atacameños* 25 (2003): 55-77.

⁵⁴⁶ Pairican, *Malon...*

⁵⁴⁷ Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara, "Algunas transformaciones de la política mapuche en la década del noventa", *Anales de la Universidad de Chile* 13 (2001): 16.

En tercer lugar, creemos que el papel que ha desempeñado la ITL en torno a la resolución de los conflictos por el reconocimiento de derechos políticos permite analizar de qué modo el pueblo mapuche ha ido reconfigurando espacios de la institucionalidad a su favor, como espacios del Estado que pueden rediseñar para garantizar sus derechos.

1. El partido político mapuche Wallmapuwen

El partido político Wallmapuwen –“ciudadanos del país mapuche”– presentó sus bases programáticas en noviembre de 2006, en la ciudad de Temuco, y el 9 de junio de 2016 se registró legalmente ante el Servicio Electoral (en adelante Servel)⁵⁴⁸. De esta manera, pasaron diez años entre la primera aparición pública de Wallmapuwen y su posterior constitución como partido político. Durante ese periodo la organización estuvo dedicada principalmente a definir una propuesta, buscando seguidores voluntarios que apoyaran su programa político en el mediano y largo plazo. Este trabajo de consentimiento fue realizado mediante diversos canales, por ejemplo, a través del despliegue territorial de sus dirigentes o la publicación de comunicados respecto a la situación del pueblo mapuche⁵⁴⁹.

De acuerdo con Wallmapuwen, el principal objetivo del movimiento mapuche debe ser aspirar a gobernar su territorio histórico, junto con una mayoría ciudadana de origen indígena que apoye la descentralización del Estado, el reconocimiento del pueblo mapuche como nación autónoma y el establecimiento de relaciones democráticas con otras sociedades⁵⁵⁰. Es por eso que, la conquista de un estatuto de autonomía para los habitantes del Wallmapu, ha sido una de sus tareas prioritarias como movimiento político. La voluntad de conformar un partido etnonacionalista quedó cristalizada en su declaración de principios. La citamos extensamente:

[...] hemos iniciado un diálogo respetuoso y franco tendiente a visualizar salidas al actual estancamiento en que se encuentra el movimiento mapuche. Este diálogo tiene como punto de partida consensuado la necesidad de dar un salto en la lucha organizada de nuestro pueblo mediante la conformación de un partido político, de carácter autonomista y nacionalitario.

Lo nuevo que observamos en nuestro proceso actual, es que existe una generación de mapuche que concibe nuestra situación actual de forma diferente a como se ha concebido antes. En nuestro caso, valoramos la situación como

⁵⁴⁸ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política del pueblo mapuche...*

⁵⁴⁹ Marimán, *Autodeterminación...*

⁵⁵⁰ Disponible en <http://www.wallmapuwen.cl/wp-content/uploads/2015/04/Declaraci%C3%B3n-de-Principios-Wallmapuwen.pdf> [Consultado el 18 de enero de 2018].

una “cuestión nacional” y no como una “cuestión indígena campesina”. Es decir, interpretamos que como nación experimentamos una situación colonial global, abierta desde fines del siglo XIX con la invasión total por parte de los Estados chileno y argentino, que significó la partición del Wallmapu y la subordinación en todos los planos de la vida social. Una dimensión de esta situación es el conflicto entre el centro y la periferia, que ha llevado a nuestro territorio a padecer los problemas generados por el centralismo político asfixiante que se impulsa desde Santiago.

Sin embargo, la superación del centralismo no garantiza en sí la consecución de nuestros derechos nacionales, por ello la solución a dicha situación solo puede ser enfrentada globalmente por medio de un proyecto político. En la etapa actual este proyecto debe ser concebido como una autonomía política territorial, basada en un estatuto de autonomía que garantice derechos específicos para nuestro pueblo. Para ello debemos impulsar un proceso que hemos denominado de reconstrucción nacional, tendiente a fortalecer el tejido social y político en el País Mapuche, así como acceder al poder político.

Por último, las personas que hemos dado inicio a este proceso, consideramos que el nacimiento futuro de un partido va a ser la expresión de la suma de voluntades individuales movidas por intereses sociales o colectivos que trascienden nuestros particulares intereses.

Creemos que la existencia de nuestro partido, como expresión política y nacionalitaria, va a conllevar necesariamente a una modificación positiva del escenario político del Wallmapu, un escenario político, sin duda, más favorable para nuestros intereses como Nación mapuche⁵⁵¹.

Los párrafos citados ponen de relieve, y de forma clara, que las razones para construir un partido político mapuche estuvieron entrelazadas. La primera, asociada con la memoria histórica, fue el deseo de recuperación territorial, es decir, destaca la voluntad de reconstruir el Wallmapu –el territorio ancestral–, que simboliza un espacio socialmente construido que no logró ser sometido durante la colonización española, sino una vez que se da la independencia del Estado chileno en la primera mitad del siglo XIX⁵⁵². Por consiguiente, la restitución territorial bajo una modalidad de estatutos autonómicos podría conseguirse a partir de un proyecto político que

⁵⁵¹ *Ibidem.*

⁵⁵² Pinto, *La formación del Estado y la nación...*

sea visible en el tiempo, por eso uno de los pasos a seguir de Wallmapuwen estuvo determinado por su asistencia en distintas instancias de deliberación pública⁵⁵³.

Para establecer modelos de autonomía, la construcción de nuevos pactos con el Estado seguirá ocupando un lugar significativo. En este contexto, es pertinente recordar la propuesta del sociólogo gallego Ramón Máiz, ya que ayudan a clarificar algunas ideas equivocadas con respecto a la institucionalización de este derecho de los pueblos indígenas dentro del Estado⁵⁵⁴. Una de ellas es que la autonomía no es simplemente administración de lo local, sino la manifestación concreta de autogobierno. He aquí, sin ninguna duda, otra razón que explica las razones para formar una estructura organizativa surgida entre los mapuche como Wallmapuwen, que hace de la autonomía y de la cuestión nacional temáticas relevantes en su discurso político etnonacionalista⁵⁵⁵.

En concordancia con esto, es importante preguntarse por el comportamiento electoral de los mapuche, pues aparentemente, habría una correspondencia entre votantes indígenas y partidos de derecha⁵⁵⁶. Es más, algunos investigadores sostienen que «durante el siglo XX ha sido una realidad indiscutible la preferencia de la población mapuche rural por los candidatos de la derecha, es decir, por aquellos que dicen defender el respeto irrestricto del “Estado de Derecho” y el ordenamiento político vigente»⁵⁵⁷.

Sin embargo, otro conjunto de textos confronta esta tesis argumentando que, por el contrario, no existe una relación significativa entre las mesas con mayor participación mapuche y la elección de la derecha como primera opción⁵⁵⁸. Es posible incluso establecer una conexión positiva entre el voto mapuche y candidatos de su pueblo que se presentan como independientes apoyados por

⁵⁵³ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁵⁵⁴ Ramón Máiz, "XI tesis para una teoría política de la autonomía", en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, coordinado por Natividad Gutiérrez Chong, 17-41 (México D.F.: UNAM, 2008).

⁵⁵⁵ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁵⁵⁶ John Durston, "Clientelismo político y comunidades Mapuches ¿Hacia dónde van los votos Mapuches?", *Azkiñawe* 10 (2004): 12-13.

⁵⁵⁷ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*, 110.

⁵⁵⁸ Mauricio Morales y Jaime González, "Tendencias electorales de los grupos indígenas en Chile", *Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales* 110 (2011): 133-157.

algún partido político⁵⁵⁹. Por ello, no sería totalmente cierto afirmar que el electorado mapuche se inclina por la derecha, lo que se expresa es más bien «la existencia de vínculos político-electorales que permanecen en el tiempo, en comunas con alta concentración indígena. No existe un anclaje entre la autoidentificación étnica y una ideología en particular. No obstante, cuando interactúan determinadas variables –pobreza + identificación étnica– sí tiene un impacto en la participación y preferencia ideológica»⁵⁶⁰.

Volviendo a Wallmapuwen, cabe apuntar que sus primeras actividades, pronunciamientos y apariciones públicas comenzaron a ser divulgadas por el periódico mapuche *Azkintuwe*, “El Mirador”, creado en 2003 y que circuló impreso hasta el año 2013. Su fundador y director fue el periodista Pedro Cayuqueo, una de las voces mapuche más lúcidas y escuchadas por la sociedad chilena en la actualidad⁵⁶¹. En un texto escrito en coautoría con Rodrigo Marilaf, a propósito de la llegada de Michelle Bachelet como la primera mujer electa para ejercer la presidencia de la República, destaca la importancia que tiene el uso de la política institucional para el movimiento mapuche, argumentando a favor del trabajo político realizado por las primeras organizaciones mapuche del siglo XX.

Como lo hicieron, allá por la lejana década del treinta, nuestros predecesores de la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana, disputando elecciones parlamentarias, estableciendo transversales alianzas políticas, levantando estructuras partidarias y soñando incluso con el establecimiento de una República Indígena y un Banco Nacional que pudiera apoyar a los emprendedores comerciantes de la “raza”. Evo Morales, nos parece, sueña en Bolivia algo no muy diferente para los suyos por estos días. Y vaya si nos emocionamos de solo pensarlo para nosotros⁵⁶².

⁵⁵⁹ Sergio Toro y Nathalie Jaramillo-Brun, “Despejando mitos sobre el voto indígena en Chile. Preferencias ideológicas y adhesión étnica en el electorado mapuche”, *Revista de Ciencia Política* 34(3) (2014): 583-604.

⁵⁶⁰ Claudio Fuentes, Maite de Cea y Berta Teitelboim, “Presidenciales chilenas 2017. Por quién y cuánto votan los indígenas”, *Estudios Políticos* 55 (2019), 34.

⁵⁶¹ Pedro Cayuqueo es autor de varios libros, entre ellos, *Historia secreta mapuche 2* (2020), *Historia secreta Mapuche* (2019); *Porfiada y rebelde es la memoria* (2018); *Huenchumilla. La historia del hombre de oro* (2015); *Esa ruca llamada Chile* (2014); *La voz de los lonkos* (2013); *Solo por ser indios* (2012).

⁵⁶² Pedro Cayuqueo y Rodrigo Marilaf, “Movimiento autonomista mapuche (parte I). Desafíos para avanzar”, *Azkintuwe* 18 (2006): s/p. Citado en Marimán, *Autodeterminación...*, 262.

Debemos dejar constancia que el escritor mapuche colaboró en la creación de Wallmapuwen. Esto último es reconocible en una entrevista concedida al medio de comunicación español *El País*, luego de participar en unas jornadas sobre derechos humanos organizadas por el *Institut de Drets Humans* de Catalunya, el año 2008. Cayuqueo dice: «la legalización del partido político mapuche, que iniciamos hace cuatro años siete dirigentes de la comunidad en Temuco, la capital de la Araucanía, se encuentra en la recta final»⁵⁶³. A su juicio, la formación de un partido político mapuche se ubicaba en un marco interpretativo más amplio de movilizaciones indígenas que se venían produciendo en varios países de Latinoamérica⁵⁶⁴.

Acudiendo a experiencias internacionales, Wallmapuwen manifestó un gran interés por conocer los modelos autonómicos de Cataluña y el País Vasco. Se sabe que estos casos están relacionados al resurgimiento de movimientos nacionalistas, es decir, naciones que carecen de su propio Estado, pero que en un pasado más o menos remoto gozaron de un estatus independiente, un rasgo que sigue siendo característico en el presente⁵⁶⁵. En ese sentido, ¿de qué modo el Estado responde a las demandas políticas del pueblo mapuche?, ¿por qué en determinadas circunstancias los partidos étnicos han logrado tener una mayor relevancia mientras que en otros no?⁵⁶⁶

1.1. La construcción de un partido político étnico en Chile

El surgimiento de organizaciones articuladas alrededor de partidos políticos étnicos, en un contexto de neoliberalismo y reformas multiculturales, ha ido reconfigurando los espacios de participación que históricamente ocupaban los partidos políticos tradicionales⁵⁶⁷. Donna Lee Van Cott, en un artículo muy divulgado, se pregunta si

⁵⁶³ Ver https://elpais.com/internacional/2008/04/10/actualidad/1207778408_850215.html.

⁵⁶⁴ Es preciso recordar que Evo Morales llegó a la presidencia de Bolivia en 2006 con el apoyo del Movimiento al Socialismo y acompañado de Álvaro García Linera como compañero de fórmula. Morales asumió la presidencia durante tres mandatos consecutivos hasta el año 2019.

⁵⁶⁵ Guibernau, *Naciones sin Estado...*

⁵⁶⁶ Martí i Puig, *Etnicidad, movimientos sociales y protesta...*

⁵⁶⁷ Araceli Burguete, "De organizaciones indígenas a partidos étnicos: Nuevas tendencias en las luchas indias en América Latina", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 5 (2007): 144-162. Hay otras organizaciones indígenas que también se han agrupado por medio de partidos políticos

acaso es posible delimitar con precisión este concepto. La autora ensaya la siguiente definición: «organización autorizada para participar en las elecciones locales o nacionales, cuyos líderes y miembros en su mayoría se identifican a sí mismos como parte de un grupo étnico no gobernante y cuya plataforma electoral incluye demandas y programas de naturaleza cultural»⁵⁶⁸.

Para ampliar la definición entregada por Van Cott, algunas investigaciones han propuesto que el concepto de partido político étnico debería hablar también de un tipo específico de organización indígena que, a pesar de no ser reconocida legalmente por las instituciones del Estado, puede participar de modo activo tanto en procesos electorales como en movilizaciones políticas⁵⁶⁹.

La creación de partidos políticos étnicos se sitúa muchas veces en contextos de conflicto, ya sea por mayor autonomía, democratización del poder, acceso al territorio o participación en los asuntos que les conciernen a los pueblos originarios⁵⁷⁰. En principio, sus acciones buscan acabar con una política que los excluye en diferentes niveles de la estructura social. De hecho, la presencia de los nuevos movimientos indígenas en la agenda del debate público ha sido posible gracias a la idea más o menos compartida de que estos han sufrido siglos de dominación, lo que les da la legitimidad de luchar en contra de injusticias que son percibidas como parte de una continuidad histórica⁵⁷¹.

étnicos en América. Consejo Nacional Indio de Venezuela (1989), Autoridades Indígenas de Colombia (1990), Movimiento Político *Winaq* (Guatemala, 1990), Movimiento de Unidad Plurinacional *Pachakutik*-Nuevo País (Ecuador, 1995), Movimiento Unido de Pueblos Indígenas (Venezuela, 1997), *Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka* (Nicaragua, 1998), Movimiento Indígena *Pachakuti* (Bolivia, 2000), Partido Unidad Popular (México, 2003). Datos obtenidos en el Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas. Citado en Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*, 150.

⁵⁶⁸ Donna Lee Van Cott, "Cambio institucional. Partidos étnicos en Sudamérica", *Análisis Político* 48 (2003), 27.

⁵⁶⁹ Tito Tricot y Germán Bidegain, "En búsqueda de la representación: el partido político mapuche Wallmapuwen en Chile", *Estudios Sociológicos* 113 (2020): 1-30.

⁵⁷⁰ Hay otras experiencias en el Cono Sur que muestran la transformación de organizaciones indígenas en nuevos partidos políticos. En 2007, «la provincia de Neuquén en Argentina fue el escenario de convocatoria del Partido Pueblo Originario Mapuche, como una iniciativa de los mapuche de ese país de contar con institutos políticos que les permitiera ganar los espacios de gobernador en la provincia de Neuquén. Este nuevo partido nació, a decir de sus convocantes, como un rechazo a lo que caracterizaban como una situación de marginación política desde los partidos que están en el poder». Burguete, *De organizaciones indígenas a partidos étnicos...*, 145.

⁵⁷¹ Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina...*

Entendido de este modo, vemos que las reivindicaciones territoriales de los pueblos originarios apuntan directamente a la dimensión política de la etnicidad. La cultura y la política, en efecto, sostienen un proceso de valorización de la diversidad para establecer en esa relación siempre inacabada, las luchas por el reconocimiento de las diferencias que transgreda las fronteras del derecho y de lo estrictamente jurídico o legal. Sin embargo, tal como muestra el caso de Wallmapuwen, es necesario tener en cuenta que la acción política, en un campo de disposiciones colectivas, de redes y prácticas en común, no se desarrolla exclusivamente a través de canales institucionales formales que organiza el Estado, sino también mediante la construcción alternativas que sean capaces de articular estratégicamente a diferentes demandas y fuerzas sociales⁵⁷².

Como dijimos anteriormente, en el caso del pueblo mapuche la idea de formar una organización política fundada alrededor de una identidad étnica es de larga data, ya que en las primeras décadas del siglo veinte, ciertos sectores vinculados con la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía plantearon la creación de un partido político, al igual que la Federación Araucana, en las décadas de 1920 y 1930, aunque estos proyectos no prosperaron⁵⁷³.

En una conversación con Víctor Naguil en la ciudad de Villarrica, el historiador mapuche y ex encargado de las relaciones internacionales de Wallmapuwen, me comentó que en el pasado hubo varios intentos de constituir un partido indígena, como cuando por ejemplo se creó el Partido por la Tierra y la Identidad (PTI). Estos antecedentes se encuentran disponibles en muchos textos relacionados al tema. A mi modo de ver, la investigación de Carlos Ruiz Rodríguez es particularmente sugerente para abordar la construcción de alianzas políticas y la demanda mapuche de autonomía desde un punto de vista histórico. Respecto a la aspiración de crear un partido político étnico en el siglo pasado, dice:

En 1989 hubo un intento de construir un partido indígena, algo similar al PAMACHI de 1971: un grupo de mapuche, aymara y rapa nui formaron el PTI, presidido por Aroldo Cayún, el cual buscaba formar parte de la Concertación

⁵⁷² Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁵⁷³ Foerster y Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches...*

pero con independencia de los demás partidos chilenos. No está suficientemente analizado el porqué la iniciativa no siguió más allá de las elecciones de 1989 (en que candidatos del PTI tuvieron una ínfima votación en distritos de la IX Región) y la mayoría de sus integrantes fueron cooptados por partidos chilenos, pasando a integrar su clientela. El PTI fue apoyado inicialmente por algunos ex militantes desengañados de partidos chilenos y pudo ser una iniciativa en favor de abrir paso a las propuestas del autonomismo⁵⁷⁴.

A pesar de los malos resultados en el plano electoral, se puede conjeturar que el fenómeno de involucrarse políticamente en la vida nacional también quiere decir proteger la identidad cultural que los identifica como pueblo. Una pregunta que surge con frecuencia es en qué medida Wallmapuwen, en tanto partido político, o sea, una asociación autónoma que desea influir directamente en la conducción del Estado, favoreció el avance del movimiento mapuche hacia mayores niveles de participación democrática⁵⁷⁵. La exclusión política, la explotación económica y la violencia colonial fueron los argumentos que llevaron a los liderazgos mapuche a empeñar esfuerzos en la construcción de un partido político propio. Con acceso a las estructuras del poder institucional, intelectuales y dirigentes(as) mapuche se ven a sí mismos(as) como parte de la solución para revertir históricas y profundas desigualdades materiales⁵⁷⁶.

En este sentido, sostenemos que para comprender las diversas formas de lo político en la sociedad mapuche actual, es necesario pensar críticamente al Estado desde sus márgenes⁵⁷⁷. Y aquí es exactamente donde el caso de Wallmapuwen es específico con respecto a muchas otras movilizaciones, manifestaciones y demandas que han desplegado los pueblos indígenas. Es específico, porque en el Cono Sur no es común la propuesta de construir partidos políticos articulados alrededor de una identidad étnica. Menos aún en contextos donde las estructuras institucionales se encuentran extraordinariamente deslegitimadas⁵⁷⁸. Junto con lo

⁵⁷⁴ Carlos Ruiz Rodríguez, "Autonomismo mapuche (1907-1992). Renuenos de un tronco antiguo", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 11 (2007): 35-65.

⁵⁷⁵ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁵⁷⁶ *Ibíd.*

⁵⁷⁷ Das y Poole, *El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas...*

⁵⁷⁸ La abstención electoral es uno de los síntomas de dicha deslegitimación del sistema político chileno. De acuerdo con los datos del PNUD, en las elecciones presidenciales de 1989 participó

anterior, se puede agregar los numerosos obstáculos que hay en la legislación electoral que hace muy difícil formar o mantener colectividades que puedan intervenir en contiendas electorales en igualdad de condiciones⁵⁷⁹.

Leamos un fragmento del texto publicado por Fernando Pairican a propósito del surgimiento de un partido político mapuche y el proceso constituyente en Chile:

El movimiento mapuche respondió fundando una nueva organización: Wallmapuwen. Un partido autonomista que a través de la vía institucional, comenzó a idear un proyecto con tal de conquistar espacios políticos. Recuperando el legado del primer ciclo del movimiento mapuche (Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, la Federación Araucana y la Corporación Araucana), junto a las experiencias internacionales, como Cataluña y Euskalerría, este partido político incidió para *xampurriar* la institucionalidad criolla. Se plegaban de ese modo a la línea abierta por la Identidad Territorial Lafkenche de utilizar los municipios como una forma de hacer política que, una década después, acabaría por fundar la Asociación de Alcaldes Mapuche. De esta suma de experiencias políticas sin perder de vista el contexto internacional, irrumpió la plurinacionalidad como alternativa política⁵⁸⁰.

Esta lúcida cita nos permite visualizar que el pueblo mapuche ha tratado de incidir en diferentes planos de la vida política nacional, combinando discursos y estrategias que pasan por la lucha electoral, la reivindicación de derechos colectivos en el ámbito del derecho internacional, la construcción de autonomías desde lo local y la movilización social en contra del Estado y los intereses económicos de las grandes empresas forestales. Y esta, nos parece, es una de las características que definen al movimiento mapuche de hoy: la existencia de una multiplicidad de proyectos, discursos y repertorios para conseguir la autodeterminación como pueblo autónomo.

En términos gruesos, es correcta la afirmación de Fernando Pairican, sin embargo, de ningún lugar del texto se desprende una observación o crítica respecto a la falta de apoyo por parte de las comunidades mapuche con el proyecto de

el 87% de la población, mientras que en 2017 lo hizo el 49%. PNUD, *Diagnóstico sobre participación electoral en Chile* (Santiago de Chile: PNUD, 2017).

⁵⁷⁹ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁵⁸⁰ Fernando Pairican et. al., *Wallmapu: ensayos sobre plurinacionalidad y nueva Constitución* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2019), 66 y 67.

Wallmapuwen. Si bien es cierto hay numerosos obstáculos en la legislación que hacen muy difícil la formación y mantención de nuevos partidos políticos, no deja de ser menos cierto que el fracaso electoral de Wallmapuwen, que los llevó a la disolución en 2016, obliga a repensar la capacidad movilizadora que tiene la “cuestión nacional” para el pueblo mapuche⁵⁸¹.

Natalia Caniguan ha estudiado varios años la política indígena desde una perspectiva cultural mapuche. Con las palabras que siguen inicia su análisis sobre el despliegue de Wallmapuwen en la región de La Araucanía: «Wallmapuwen compitió en las municipales y la crítica al sistema no es suficiente para entender lo qué pasó. Era casi un discurso de rabia. Si no eres mapuche no votes por nosotros. No tenía respaldo de las bases». Y prosigue en otro momento de la entrevista: «lo que siempre me impresionó de Wallmapuwen fue su capacidad de restar. Matemáticamente era inconcebible que necesitaban dos mil firmas y no lo podían hacer. Gente de la comunidad, sin formación política, en Saavedra, me decía que no los querían ver más, que los tenían clienteizados. Y lo otro. Es que ellos quieren que nosotros volvamos a vivir como no queremos vivir, tenían una romantización de la pobreza. Llegaban desde una lógica intelectual»⁵⁸².

Desde un ángulo similar, Plácido Marihuén, primo de Javier Marihuén, exconcejal de Tirúa y expresidente de la Identidad Territorial Lafkenche, complementa esta importante observación señalando que Wallmapuwen no generó las condiciones políticas para conectar con las bases de las comunidades locales.

Pero es que si yo, por ejemplo, digo que voy a hablar por los mapuche, voy a hablar por mi gente, pero no le pregunto a mi gente que es lo que yo quiero que hable por ellos, te vas a encontrar con eso. Yo cuando era dirigente le preguntaba a mi gente que voy a hablar con tal persona. Entonces tenía a toda mi gente activa, íbamos a las marchas. Tuve que alojar en mi casa a algunos presos, pero mi gente estaba conmigo. Pero si yo digo que voy a hablar por la gente, pero la gente no sabe que estoy hablando por ellos. Por eso te digo, se levanta un partido político, tiene muy buenas intenciones, pero no le ha preguntado a su gente si quiere eso.

⁵⁸¹ Barnier-Khawam, *La internacionalización de los mapuche...*

⁵⁸² Entrevista realizada el 7 de mayo de 2019.

Y más adelante, al reiniciarse la conversación después de una breve pausa, dice:

Las bases son importantes y como te haces entender en las bases, porque tú les puedes hablar muy lindo, y te van a decir bien, pero en verdad no entendieron lo que dijiste por el uso del vocabulario. Y en lo de Wallmapuwen, hay profesores, hay abogados, y casi todos son de ciudad, no son de comunidad [...]. El discurso puede ser muy bonito, pero lo importante son las bases, qué dicen tus bases⁵⁸³.

Tan pronto como le escuché, comencé a preguntarme por el problema de la representación. Es posible que esta cita de cierta idea de las dificultades que debió enfrentar Wallmapuwen al momento de su constitución, ya que el clima se ha caracterizado precisamente por una profunda crisis de legitimidad de las estructuras institucionales y del sistema de partidos políticos. La cuestión fundamental, en última instancia, es que para los mapuche y la sociedad chilena en general, aunque por cierto hay excepciones, los representantes de los partidos políticos no representan los intereses de sus representados, y tampoco movilizan activamente a la población que dicen representar. Algunos factores que explican esta irritación de la ciudadanía son los escándalos de corrupción y la regulación deficiente en materia de financiamiento de las campañas políticas⁵⁸⁴.

Continuemos viendo ahora las principales propuestas, alianzas, liderazgos y tensiones que se construyeron alrededor de Wallmapuwen, para más tarde abordar las causas y plantear algunas interpretaciones sobre su disolución como partido político luego de las elecciones municipales de 2016.

1.2. El retorno al País-Mapuche

Para situar correctamente la aparición de Wallmapuwen dentro del movimiento mapuche, vale la pena recordar que sus organizaciones sociales han mantenido importantes grados de movilización frente al Estado, pero sin que estas hayan

⁵⁸³ Entrevista realizada el 3 de mayo de 2019.

⁵⁸⁴ Luego de varios casos de corrupción, a principios de 2016, el Congreso Nacional aprobó dos importantes leyes que reforman el financiamiento de las campañas y la administración de los partidos políticos. Eduardo Engel, *El dinero y la política: reformas recientes en Chile* (Santiago de Chile: Espacio Público, 2017).

logrado articularse de manera amplia con otras demandas, organizaciones y manifestaciones de la sociedad civil⁵⁸⁵. Una de las tantas razones que explica las dificultades de crear propuestas conjuntas, tal como vimos antes, ha sido la constante criminalización del movimiento mapuche, con especial perjuicio hacia un sector que se piensa en conflicto y en resistencia contra el modelo de desarrollo neoliberal, como la CAM o Resistencia Lafkenche⁵⁸⁶. Las divisiones internas son otra dimensión a considerar para repensar un problema común que deben enfrentar las organizaciones, en cuanto a las relaciones sociales mediante las cuales se lleva a cabo la participación y la acción política⁵⁸⁷.

Probablemente, el antecedente más concreto de Wallmapuwen, en cuanto a sus propuestas y definiciones políticas, es el Centro de Documentación Mapuche Liwen, creado en la ciudad de Temuco en 1989⁵⁸⁸. Entre otros objetivos, esta organización propuso sistematizar, generar y publicar conocimientos propios sobre la historia mapuche, además de pensar las nuevas manifestaciones del activismo indígena en el Chile neoliberal que se consolidaba durante la transición democrática⁵⁸⁹. El vínculo entre Liwen y Wallmapuwen queda más o menos establecido por las posiciones de ambas organizaciones en lo relativo a la “movilización nacional” que orienta la acción política de los mapuche. Por eso, Víctor Naguil sostiene que: «Wallmapuwen recoge de modo íntegro la propuesta desarrollada por Liwen en 1990, precisando aún más el territorio a autonomizar. Este debe tener como base a la actual región de La Araucanía, más algunas comunas adyacentes o parte importante de ellas: Lewfü, Los Álamos, Cañete, Kontulmo, Tirúa, Külako, Mulchen, y Alto Biobío, en la Región del Biobío; Mariküna, Lanko y Pagipüllü en la Región de los Lagos»⁵⁹⁰.

⁵⁸⁵ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*

⁵⁸⁶ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁵⁸⁷ Bonfil Batalla, *Lo propio y lo ajeno...*

⁵⁸⁸ A través del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT), CED-Liwen se adjudicó dos importantes fondos de investigación, uno de ellos aprobado en 1997 con el título “La Corporación Araucana (1938-1969): una aproximación desde la historia oral mapuche”, y más tarde, el año 2000, con una propuesta titulada “El viaje mapuche al *Puel Mapu*: movilidad espacial, cultura y sociedad”. Ver Zapata, *Intelectuales en indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile...*, 230.

⁵⁸⁹ Barnier-Khawam, *La internacionalización de los mapuche...*

⁵⁹⁰ Naguil, *Entre comunitarismo y nacionalismo...*

No resulta extraña la mención de Naguil respecto al trabajo de CED-Liwen, y en particular al esfuerzo de sus integrantes respecto a la promoción de la autonomía indígena, ya que el historiador colaboró activamente en el desarrollo político e intelectual de dicha organización. Zapata resume muy bien sus principios generales:

En el caso de Liwen, se entiende que el proyecto de autonomía territorial es central para encauzar el problema de la relación desigual entre nación mapuche y nación chilena. Desde el primer número de su revista, esta aparece como el tema más relevante, siendo el artículo “Una respuesta política a la situación de dominación: la autonomía”, el encargado de exponer las alternativas en la coyuntura post plebiscito, señalando a los mapuche que las únicas salidas posibles al colonialismo son, en este mismo orden, el exterminio, la asimilación, la autonomía (como la vasca o catalana en España) o la independencia (se pone como ejemplo las ex colonias, como Argelia). La opción de Liwen ha sido desde entonces la de la autonomía, teniendo como referentes los sistemas autonómicos de España, o incluso Canadá⁵⁹¹.

Enlazado con esta cita, un artículo publicado por José Ancán y Margarita Calfío, integrantes de CED-Liwen, intenta explicar en qué consiste “retorno al país mapuche”, una “utopía legítima por construir” que estuvo muy presente en el discurso público de Wallmapuwen. El texto de Ancán y Calfío señala que uno de los ejes centrales del conflicto Estado chileno-Pueblo mapuche es el tema de la creciente demanda de una parte importante fracción del movimiento indígena por el reconocimiento de derechos políticos. «Este emergente concepto –fundamento cultural y político primordial de todo pueblo– aparece en el actual escenario de la pugna interétnica, como una evidente superación cualitativa con respecto al espontáneo reclamo histórico de una u otra reducción, por unas pocas hectáreas de tierras»⁵⁹². Se trata en el fondo, de lo que está verdaderamente en disputa para el movimiento mapuche, a saber, los derechos políticos y territoriales de un pueblo nación culturalmente diferenciado de la sociedad mayoritaria⁵⁹³.

⁵⁹¹ Zapata, *Intelectuales en indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile...*, 366.

⁵⁹² José Ancán y Margarita Calfío, “Retorno al país mapuche: reflexiones sobre una utopía por construir”, *Revista Liwen* 5 (1999): 45.

⁵⁹³ *Ibidem*.

Según los autores, el “retorno” y el “repoblamiento” del territorio histórico de los mapuche es una condición indispensable para el establecimiento de relaciones interculturales más igualitarias basadas en el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas. En principio, para que dicha operación sea factible, sugieren que la región de La Araucanía debería adoptar el nombre de Wallmapu, la cual tendría como capital a Temuco⁵⁹⁴. Sostenido en el hecho histórico de la colonización de sus tierras a través de las reducciones, queda claro que «el pueblo mapuche vive efectivamente una situación de diáspora»⁵⁹⁵. Esto quiere decir que los mapuche hablan desde lugares diferentes. Primero se vuelcan a su historia familiar desde la comunidad local, en el territorio histórico, para luego repensar el presente desde su identidad étnica construida en el centro urbano de Santiago, metrópolis que fue convirtiéndose en la residencia de muchísimos mapuche.

De acuerdo con Enrique Antileo, en los últimos treinta años algunas expresiones del movimiento mapuche han propuesto diferentes rutas de interpretación de la situación migratoria y residencial mapuche mediante el concepto de diáspora, «que a su vez actúa como categoría política, intentando explicar, englobar y dar sentido de esta forma al conjunto de población mapuche que debió desplazarse de su territorio, quizás no bajo mecanismos coercitivos directos, pero sí por la presencia de condiciones materiales que imposibilitan su continuidad en él»⁵⁹⁶. Respecto a Wallmapuwen, el antropólogo destaca que este proyecto etnopolítico, en tanto “partido etnonacionalista”, defiende un punto de vista informado sobre el tema migratorio⁵⁹⁷, «intentado generar enlaces necesarios con el proyecto nacionalista, primando la perspectiva retornista a largo plazo y los planes por frenar la migración regional en la Araucanía, pero apuntando al corto plazo a producir trabajos colaborativos»⁵⁹⁸.

⁵⁹⁴ Naguil, *Entre comunitarismo o nacionalismo...*

⁵⁹⁵ Ancán y Margarita Calfío, *Retorno al país mapuche...*, 46.

⁵⁹⁶ Enrique Antileo, *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad* (Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2012), 8.

⁵⁹⁷ Wallmapuwen, *Ti nacionalismo mapuche politiku zugu reke/El Nacionalismo mapuche como Programa Político* (Temuco: s/e, 2006).

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, 55.

Todo lo señalado hasta aquí nos conduce a señalar algunas dimensiones muy relevantes para Wallmapuwen, publicadas el año 2006 en su programa político y que son análogas al concepto de diáspora indicado por Enrique Antileo:

La etapa actual de lucha, y la cual se extenderá por muchos años, es una etapa que hemos definido como autonomista y de profundidad democrática, en la cual lo fundamental serán dos aspectos:

1) luchar democráticamente por la conquista de un Estatuto de Autonomía Regional para un territorio constituido por la actual región de La Araucanía más algunas comunas adyacentes. En dicha región se debe establecer una Asamblea Regional y un Ejecutivo Regional elegidos democráticamente por toda la población, sobre la base de una circunscripción única y de un sistema proporcional.

2) luchas por reformas políticas democráticas en el contexto del Estado chileno. Específicamente debemos abogar por la descentralización política, modificación del sistema electoral, la ampliación de la participación ciudadana y nuestro reconocimiento político como nación. Para el logro de estos objetivos programáticos se debe impulsar una estrategia de acumulación de fuerzas que combine la lucha electoral con la movilización social⁵⁹⁹.

Lo característico de esta posición, es que procura armonizar la contienda propiamente electoral, por medio de una mayor participación de los pueblos indígenas en espacios políticos institucionales y, al mismo tiempo, busca impulsar la movilización social de los mapuche como “pueblo-nación”. Tal como lo explica José Marimán, uno de los ideólogos de Wallmapuwen, este “grupo de autonomistas etnonacionalistas” percibía la acción colectiva como una lucha política que también se debía dar en los marcos de la institucionalidad del sistema democrático chileno.

Esto es como una lucha política por conquistar municipios (aunque no relegado a ello exclusivamente sino también aspirar al Parlamento estatonacional, como una forma de empoderarse, legitimar su proyecto y solidificar la identidad nacional mapuche o consolidarse como sociedad para sí (Naguil, Marilaf, Pedro

⁵⁹⁹ Wallmapuwen, “Declaración de principios: El partido al que aspiramos”, *Azkintuwe* 17 (2006), s/p. Citado en Marimán, *Autodeterminación...*, 265.

Marimán). Pedro Cayuqueo es enfático en afirmar que esa lucha no busca destruir el Estado *wingka* para sustituirlo por formas arcaicas de relaciones política-administrativas, sino valerse de él (lo que es legítimo) para los fines autonomistas⁶⁰⁰.

Una tarde en la biblioteca de la Universidad de La Frontera, en Temuco, mientras consultaba algunos libros, concerté otra reunión con Natalia Caniguan para conversar sobre la presencia del movimiento mapuche en la arena política institucional. Al día siguiente, muy temprano por la mañana, cuando volví a revisar el audio de la entrevista, noté que la politización de la etnicidad se expresaba en la aspiración de Wallmapuwen de ganar mayor presencia en los gobiernos locales, de los que históricamente habían sido excluidos⁶⁰¹. Sabemos que el interés principal de Wallmapuwen se dirigió a conseguir el gobierno de la municipalidad de Galvarino, en la región de La Araucanía, mediante la promoción de la candidatura a concejal de José Millalén, quien, como vimos en el capítulo anterior, se desempeña actualmente como Consejero Nacional ante la CONADI⁶⁰². El relato de Caniguan es muy elocuente para ahondar en este proceso:

Galvarino se quiere recuperar políticamente, porque va Millalén. Cuando asume Huaiquil⁶⁰³, se lleva a todos los jóvenes de Wallmapuwen a trabajar al municipio de Galvarino, pero lo termina perdiendo por lo mismo, con un discurso de que se quieren tomar el poder pero que no tiene empatía con la realidad local. Muchos terminaron renunciando, porque se dieron cuenta de que trabajando en el poder local tampoco ibas a cambiar el mundo, de que te tenías que enfrentar a muchas⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ Marimán, *Autodeterminación...*, 271.

⁶⁰¹ Assies y Gundermann, *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina...*

⁶⁰² Los otros concejales de Galvarino para el periodo 2012-2016: Pablo Huenulao, Hans González, Willy Kehr, Pablo Hernández y Agustina Zabala.

⁶⁰³ Fernando Huaiquil fue alcalde de Galvarino entre 2012 y 2016. Según los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), la comuna cuenta con una población de 13 mil habitantes aproximadamente, de las cuales el 69,13% pertenece al pueblo mapuche, y sólo un tercio habla mapudungún. La ordenanza municipal que declara la oficialización de la lengua mapuche, quiere decir: «i) el mapudungún estará al mismo nivel del castellano; ii) cualquiera de las dos lenguas oficiales será de uso en la educación, servicios públicos, señalética, medios de comunicación, entre otros; iii) el mapudungún, al igual que el castellano, se usará formalmente en documentos oficiales, actos públicos, servicios de la administración pública y otros». Ver <http://www.galvarinochile.cl/webv2/?p=12247> (consultado el 23 de febrero de 2021).

⁶⁰⁴ Entrevista realizada el 15 de mayo de 2019.

Puede verse que, siguiendo esta lógica, los líderes de Wallmapuwen notaron en la comuna de Galvarino la oportunidad de impulsar una serie de propuestas dentro de la institucionalidad chilena, como una alternativa de descentralizar el poder y una condición para el reconocimiento de sus derechos políticos y lingüísticos. Es más, uno de estos cambios estuvo asociado a la oficialización del mapudungún como primera lengua junto con el castellano. Naguil dice:

La movilización por la lengua ha contribuido a que la demanda por su oficialización haya sido acogida por dos municipios, Galvarino, el 7 de agosto de 2013, y Padre Las Casas, el 21 de octubre de 2014, así como por el Consejo Regional de La Araucanía, quien aprobó, en votación unánime el 18 de marzo de 2015, la oficialización regional del mapuzungun. La Contraloría General de la República, por su parte, no encontró objeción alguna ni en lo que concierne a la oficialización del mapuzungun a nivel municipal como tampoco a nivel de la región de La Araucanía. Ahora solo resta la publicación del reglamento por parte de la Intendencia Regional. Veremos entonces que tan real será esta oficialización y los recursos con que contará para su implementación⁶⁰⁵.

A modo de conclusión y apertura hacia una nueva dirección del capítulo, la experiencia política de Wallmapuwen, vista como una manifestación concreta del movimiento mapuche autonomista, que entre otras cosas propuso impulsar un proceso de descentralización del Estado en favor de las regiones, muestra que la así llamada “cuestión nacional” es un tema que pone en entredicho la verdadera capacidad de movilización dentro del propio mundo mapuche. Esto, porque si la demanda por el reconocimiento como pueblo nación queda circunscrita al puro particularismo de un grupo en específico, más complejo será adoptar una posición que permita universalizar los reclamos de derechos territoriales y políticos de los mapuche para articular una convergencia más amplia con otros sectores de la sociedad chilena sin adscripción étnica⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ Víctor Naguil, “Lengua y emancipación nacional”, *Mapuexpress*, 17 de febrero de 2016.

⁶⁰⁶ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

1.3. El problema de la representación

Cabría destacar las reformas legales que permitieron la inscripción de Wallmapuwen. En primer lugar, el cambio a la Ley Orgánica Constitucional de Partidos Políticos de 2016, que propició un gran aumento en este tipo de entidades. Es más, sólo en ese año pasaron de 14 a 33. Los arreglos a Ley 18.603 contribuyeron a que se crearan nuevos partidos, a los que se les exigió tener presencia en una región y acreditar una adhesión del 0,25% del electorado. Posteriormente, en abril de 2016, y como resultado de un cuestionamiento por los partidos tradicionales, hubo una modificación en la normativa vigente que forzó a que los partidos políticos acreditaran su representación electoral en al menos ocho regiones o en tres regiones contiguas⁶⁰⁷.

Escuchemos la opinión de Víctor Naguil sobre este punto: «En efecto, la ley de partidos políticos, heredada de la dictadura de Pinochet, no admite la creación de partidos sobre la base de una región, sino que exige un porcentaje de firmas en tres regiones continuas. Considerando la situación mapuche, ello es prácticamente imposible de alcanzar»⁶⁰⁸. En otro párrafo, señala: «Tanto la ley de partidos políticos como la ausencia de elecciones democráticas para elegir a las autoridades regionales, son cuestionadas por Wallmapuwen como obstáculo para la participación política mapuche de manera autónoma en la región de la Araucanía, que concibe al mismo tiempo como su espacio nacional»⁶⁰⁹.

Luego de muchos intentos y varios años de discusión, finalmente se concretó la voluntad de poner en marcha un partido político de carácter autonómico⁶¹⁰. En un artículo reciente, Tito Tricot y Germán Bidegain señalan que Wallmapuwen desarrolló un conjunto de acciones políticas antes de ser reconocido legalmente. Por eso, y siguiendo en esto a Donna Lee Van Cott, proponen una readaptación conceptual del término partido étnico: «Una organización en la cual discurso y práctica sean concordantes con demandas indígenas donde gran parte de sus

⁶⁰⁷ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche...*

⁶⁰⁸ Naguil, *Entre comunitarismo y nacionalismo...*, 56.

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

⁶¹⁰ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche ...*

líderes y miembros se identifiquen con un grupo étnico en particular, y que cuente con una clara voluntad de participar políticamente por medios institucionales y procesos electorales, sea como partido o en alianza con otras organizaciones en caso de no contar con reconocimiento formal»⁶¹¹.

Concordamos sin reservas con Claudio Alvarado Lincopi, integrante de la Comunidad de Historia Mapuche y autor de numerosas publicaciones⁶¹², cuando sostiene que las nuevas modalidades de acción colectiva del movimiento mapuche han puesto en entredicho las formas tradicionales de ejercer y pensar la política indígena estatal. En una columna publicada en *CIPER Chile*, afirma:

Es evidente que los mecanismos de participación ya no se reducen a los partidos políticos, lo que quedó en completa evidencia desde la revuelta del 2019. El modelo supremo de participación democrática al interior de la República, la “forma partido”, hoy vive una fractura histórica, los movimientos ya no buscan forjar sus propios instrumentos partidarios, tal como aconteció durante el siglo XX, para acumular poder. Hoy, estas energías circulan por otros lugares⁶¹³.

La reflexión va trazando una crítica absolutamente cierta. La política institucional atraviesa una profunda crisis de legitimidad. Junto con un modo de ver la sociedad, la lectura de Alvarado Lincopi desvela el desprestigio y la falta de credibilidad de la “forma partido” entre los mapuche en particular y la sociedad chilena en general, malestar que cobra plena vigencia a partir del 18 de octubre de 2019. Con diferentes grados de intensidad, la situación actual habla posiblemente de una mayor politización de la sociedad chilena, de una disposición práctica de las organizaciones a revitalizar demandas, protestas y movilizaciones ante el Estado, concebido como una entidad burocrática, altamente centralizada, que está en manos de una élite.

Un elemento clave que se articula con la legitimidad es el concepto de representación. Es sabido que esta categoría ha sido muy debatida en el universo

⁶¹¹ Tricot y Bidegain, *En búsqueda de la representación...*, 27.

⁶¹² Claudio Alvarado Lincopi, *Mapurbekistán, ciudad, cuerpo y racismo. Diáspora mapuche en Chile, siglo XX* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021).

⁶¹³ Disponible en <https://www.ciperchile.cl/2021/03/05/es-un-problema-politico-no-militar-poder-mapuche-dialogos-plurinacionales-y-nueva-constitucion> (consultado el 5 de marzo de 2021).

de la teoría social, los estudios poscoloniales y la antropología política⁶¹⁴. De acuerdo con George Balandier, uno de los aspectos centrales para entender la “dramatización del poder” es el de la relación entre la cultura mediática y el ejercicio de la política. La crisis de la representación plantea el problema mismo de la democracia, «puesto que su ejercicio no puede conformarse basado en un adhesión blanda, que es más la del espectador “a distancia” que la del ciudadano activo y protagonista. Ha de proclamarse ya, desde la apertura misma de este libro (*El poder en escenas*): el mal democrático, en la actualidad, es el del anestesiamiento catódico de la vida política»⁶¹⁵.

En ese sentido, el estudio antropológico de la política mapuche nos obliga a examinar el problema de la representación, porque se ha pensado que una relación de este tipo implica casi siempre la posibilidad de que el representante no represente los intereses de sus representados⁶¹⁶. Asimismo, los problemas que ligán a la identidad con la política son gravitantes para poder entender mejor el surgimiento de nuevas reivindicaciones y movilizaciones indígenas que plantean procesos de autonomía y reconfiguraciones del Estado. Esta politización, cruzada con la crisis del neoliberalismo, «permite entender las pugnas por espacios de representación y conducción, diversas intensidades en sus recovecos y el carácter heterogéneo y multidireccional de quienes participan en ellas»⁶¹⁷.

Sin embargo, pese a sus importantes aportes, las reivindicaciones en materia de autonomía, territorio o derechos políticos todavía no han logrado traducirse en

⁶¹⁴ La antropología política y la teoría poscolonial tienen en común varias preocupaciones. De acuerdo con Marc Abélès, podríamos decir que una de las principales preguntas que comparten estriba en el carácter representacional del poder. Otro parentesco es la función que desempeñan los imaginarios sociales sobre las sociedades indígenas, así como la construcción de una alteridad que se piensa “radicalmente otra” desde y para el conocimiento occidental. Dicho sea de paso, «uno de los temas favoritos de la teoría poscolonial, diríamos su tema fundante, es el que Said denominó *Orientalismo* [...] y ni hace falta decir que este es un tema político recurrente, casi una verdadera obsesión de los antropólogos críticos: ¿cómo dar cuenta adecuadamente de la cultura del ‘otro’ sin traicionarla?». Eduardo Grüner, “Introducción: las estructuras elementales del poder. Una apuesta por una antropología de lo político”, en *Antropología política*, traducción de Carina Battaglia (Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004), 20.

⁶¹⁵ George Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, traducción de Manuel Delgado (Barcelona: Ediciones Paidós, 1994), 13.

⁶¹⁶ Ernesto Laclau, “Power and representation”, in *Theory and Contemporary Culture*, edited by Mark Poster, 31-55 (New York: Columbia University Press, 1993).

⁶¹⁷ Antileo, *La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas.....*, 184.

mayor adhesión electoral para así aumentar su presencia en el Congreso o en los municipios del país. Una ilustración de lo anterior son los resultados que arrojó la última elección municipal de 2016, cita en la que Wallmapuwen, como integrante del pacto “Yo Marco por el Cambio”, presentó como candidato a su Presidente, Ignacio Astete Nahuelcoy, para competir en Puerto Saavedra, región de La Araucanía, obteniendo tan solo 363 votos, lo que equivale el 0.1% del electorado nacional. Como resultado de las bajas votaciones, el Consejo Directivo del Servel resolvió disolver a Wallmapuwen junto a otros cuatro partidos (Frente Popular, Regionalista de Magallanes, Poder, y Unidos Resulta en Democracia), «por no haber alcanzado el mínimo de afiliados en el número de regiones requerido o haber presentado solicitudes de extensión a nuevas regiones sin acreditar con dichos mínimos de afiliados y de regiones»⁶¹⁸.

Figura no. 9. Resultados electorales Wallmapuwen, municipales 2016.

Wallmapuwen	Votos	Porcentaje	Candidatos	Electos
Alcaldes	363	0,39%	1	0
Concejales	3.879	2,16%	30	1

Fuente: Elaboración propia con los datos del Servel.

Es preciso subrayar también que las elecciones municipales de 2016 estuvieron marcadas por altos niveles de abstención electoral, llegando a mínimos históricos desde el regreso de las elecciones luego de la dictadura. De hecho, de las 42.436 mesas habilitadas para sufragar, con un total de 14.121.316 inscritos, solamente votaron 4.915.536, vale decir, un 34,81% del padrón electoral⁶¹⁹. Este proceso de creciente descomposición institucional, con más de un 60% de ciudadanos que no vota, plantea varios problemas para la democracia representativa.

⁶¹⁸ <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-de-la-araucania/2017/04/28/servel-disuelve-a-wallmapuwen-no-logro-constituirse-como-partido-politico.shtml>.

⁶¹⁹ Desde el año 2012 rige la Ley 20.568 que regula la inscripción automática y el voto voluntario. Ver <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1035420> (consultado el 4 de marzo de 2021).

Como bien lo señala Pierre Bourdieu, en una intervención cuyo contenido es perfectamente aplicable para pensar el caso chileno, el interés por la política está desigualmente repartido según diferentes variables de género y clase. El autor sostiene, en sus propias palabras, que «esta constancia de la capacidad desigual de acceso al campo político es extremadamente importante para evitar naturalizar las desigualdades políticas»⁶²⁰.

No cabe ninguna duda de que los factores que explican el fracaso electoral de Wallmapuwen no se pueden reducir a una cuestión puramente procedimental⁶²¹. Sobre esto, citemos un pasaje extenso, pero muy clarificador, que resume razones asociadas al problema de la representación anteriormente descrito:

la tradición de un voto de derecha en la Araucanía o la incompatibilidad entre la tradición política mapuche y la forma partidaria, otra interpretación, complementaria a los factores precedentes, puede también ser que la ausencia de un referente asociado al hecho de ser parte de un pueblo indígena contribuye a una falta de identificación de los mapuche con el partido. La creación de un movimiento nacionalitario mapuche sería así demasiado excluyente del referente de “pueblo indígena”, lo cual estructura una parte del movimiento mapuche y sobre todo demuestra la falta de apoyo por parte de las comunidades al partido mapuche⁶²².

La falta de apoyo electoral para Wallmapuwen se debe a varias razones. En primer lugar, los partidos políticos en Chile pasan por un momento de creciente descrédito, pues la ciudadanía percibe que los políticos no representan los intereses de sus representados. Esta falta de legitimidad del sistema político ayudó para que Wallmapuwen fuera observada por las personas como una organización que estaba sujeta al clientelismo de los partidos tradicionales. En segundo lugar, el pueblo mapuche se compone de diferentes identidades territoriales que dialogan entre sí,

⁶²⁰ Pierre Bourdieu, *Sobre el campo político* (Universidad de Lyon, s/e: 2000), 8.

⁶²¹ La mesa directiva de Wallmapuwen estaba compuesta por Ignacio Ateste Nahuelcoy (presidente), Héctor Cumilaf Huentemil (secretario general), Génova Reuca Neculman (tesorera), Danko Marimán Gallegos (director), Sara Huenchupil Díaz (directora), Irma Quilaqueo Bustos (directora). Otros integrantes del Tribunal Supremo Provisional (julio de 2016): Pedro Marimán Quemando (presidente), Mario Nahuel Peralta (vicepresidente), Luis Alberto Penchuleo (secretario).

⁶²² Barnier-Khawam, *La internacionalización de los mapuche...*, 17.

que a la vez poseen singularidades históricas. Así, los repertorios que presentan los lafkenches, huilliches, pehuenches o pikunches, corresponden a modos diferenciados de pensar y practicar la política que probablemente no se ajustan a formas regulatorias del Estado, sino más bien a construcciones comunitarias de auto-organización que intentan confrontar históricos patrones de exclusión .

Figura. no. 10. Total afiliados Partido Wallmapuwen (al 15 de abril de 2017).

XV	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	Total
-	-	-	-	-	-	-	-	4	1068	1	-	-	8	3	1084

Fuente: Elaboración propia con los datos del Servel.

Sostenida en la hipótesis de Van Cott, Araceli Burguete señala que «los cambios institucionales asociados con políticas de reconocimiento de derechos indígenas, junto con reformas electorales que ampliaron la participación ciudadana, favorecieron la creación de “partidos étnicos”, con probabilidades de alcanzar triunfos. Este cambio ha ejercido una fuerte presión en el sistema de partidos, lo que ha obligado a la “metamorfosis” de éste»⁶²³. Visto desde la perspectiva de Wallmapuwen, cuyo objetivo central era desarrollar un proyecto de autonomía regional⁶²⁴, es posible mostrar que la política mapuche también enfrentó el “modelo partido”⁶²⁵, un espacio de poder institucionalizado muy característico de la democracia representativa que ha sido históricamente dominados por hombres, limitando la participación de las mujeres y otros grupos sociales.

⁶²³ Burguete, *De organizaciones indígenas a partidos étnicos...*, 146.

⁶²⁴ Piergiorgio Di Giminiani, *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural* (Santiago de Chile: Ediciones UC, 2012), 74.

⁶²⁵ Recientemente, 10 de septiembre de 2020, el Servicio Electoral oficializó la constitución del “Partido por el Buen Vivir”, fundado y presidido por el dirigente mapuche, Diego Ancalao. Su programa entiende el concepto de Buen Vivir como un espacio de desarrollo y un principio organizador de la vida social. Más concretamente, «el “buen vivir” es un concepto cuyo origen se remonta a tiempos ancestrales y corresponde, independientemente de cómo se le nombre, a la forma de vida que intenta preservar un número significativo de pueblos originarios, dispersos por todo el mundo. Así, por ejemplo, el pueblo kichwa lo define como “Sumak Kawsay”, el pueblo aymara como “Suma Qamaña”, y el pueblo mapuche como ‘Kume Mongen’». Ver <https://media.elmostrador.cl/2020/10/manifiesto-por-el-buen-vivir.pdf>.

El Consejero Nacional ante la CONADI, Iván Carilao, me cuenta algunas de sus preocupaciones sobre los partidos políticos y, particularmente, de Wallmapuwen:

No fue la única, hubo otros intentos antes, como el Partido por la Tierra y la Identidad, que se empezó a crear en paralelo a la ley indígena en los años noventa, pero terminó igual que como terminó Wallmapuwen. Creo que las instancias que se puedan generar en torno a la configuración que tiene este Estado puede terminar en ese fin. Y por eso nosotros hemos sido muy cuidadoso como Identidad Territorial Lafkenche en decir que somos de todas las comunidades, cuando en definitiva no son todas las comunidades. Hablamos de un movimiento que tiene que generar, primero, conocimiento de lo que somos y creo que el tema de los partidos, ya por el hecho de que sean partidos tienen una resistencia, porque para algunos les dejó una mala experiencia a partir de los que pasó el año 1970. Entonces plantearse en este escenario la figura de un partido es riesgosa, por todas esas condiciones que uno empieza a ver a su alrededor. Ahora yo creo que la idea del partido es bastante buena, puede ser producto de un buen trabajo sistemático que termine en una representación, pero también es una representación que nunca hemos practicado. Es riesgoso, hay que tener ciertos cuidados, porque de alguna manera nos estamos asimilando a lo que no queremos ser⁶²⁶.

Lo que importa destacar es que los partidos aparecen como estructuras institucionales fuertemente cuestionadas por distintos sectores del movimiento mapuche, lo que de modo implícito establecería asimilaciones y límites en la participación política de los pueblos originarios⁶²⁷.

2. El poder local municipal: el caso de la AMCAM

Como vimos antes, en prácticamente todas las elecciones, desde 1924 hasta 1973, para luego volver en 1990, los mapuche han presentado candidaturas para disputar cargos en tanto en el parlamento como en otras instancias de poder⁶²⁸. De acuerdo con José Ancán:

⁶²⁶ Entrevista realizada el 15 de marzo de 2019.

⁶²⁷ Pairican, *Malon...*

⁶²⁸ Augusto Samaniego y Carlos Ruiz Rodríguez, *Mentalidades y políticas wingka: pueblo mapuche, entre golpe y golpe (de Ibáñez a Pinochet)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007).

disponemos hoy de datos objetivos e indesmentibles: la Corporación Araucana mediante una estrategia y una política de alianzas elaborada autónomamente, en su momento de apogeo, en 1953 a principio del segundo Gobierno de Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958), llegó a tener casi simultáneamente un Ministro de Estado: Coñuepan en Tierras y Colonización (por 5 meses, en el primer gabinete de Ibáñez); dos Diputados: Esteban Romero y José Cayupi, además de los 16 regidores elegidos en la diversas comunas de las actuales regiones de La Araucanía y los Lagos, más algunos Gobernadores Departamentales⁶²⁹.

Desde 1992, también destaca el sufragio que define el nombramiento de la jefatura de los gobiernos locales. En las elecciones municipales de 2016, fueron escogidos 15 alcaldes y 144 concejales mapuche (ver figuras no. 11 y 12), siendo el mayor número de representantes que se tenga registro, y de los cuales 9 conformaban en el año 2013 la Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche (AMCAM).

Hasta el año 2021, la AMCAM estaba compuesta por las comunas de Reinaco, Cholchol, Saavedra, Curarrehue, Alto Biobío, Tirúa, Paillaco, Coyhaique y Lumaco. Los alcaldes construyeron esta organización con el propósito de visibilizar un conjunto de problemas que son compartidos por la sociedad mapuche: marginación, pobreza, educación, salud y acceso al trabajo.

Desde un plano menos político, las tareas de la AMCAM se limitaron a mejorar la atención de servicios básicos para las comunidades, ejecutar obras de desarrollo local, fortalecer los instrumentos de gestión municipal y coordinar con instituciones nacionales e internacionales⁶³⁰. De acuerdo con las memorias del año 2017, la AMCAM sostiene que el eje principal de su proyecto es «mejorar la vida de los habitantes de nuestras comunas desde una perspectiva inclusiva y de interculturalidad». En ese sentido, la organización «tiene por objeto coordinar y articular el trabajo de municipios con Alcalde Mapuche, para mejorar las condiciones de vida de nuestra gente (mapuche y chilenos) desde nuestra perspectiva intercultural y desarrollo local, con políticas publicas pertinentes a la realidad de cada uno de los territorios en que habitamos»⁶³¹.

⁶²⁹ Ancán, *Venancio Coñuepan...*, 13.

⁶³⁰ Natalia Caniguan, "Movimiento territorial indígena y gobiernos locales. Etnografía de caso en una comuna de La Araucanía, Chile", *Antropologías del Sur* 11 (2019): 63-78.

⁶³¹ Memoria de la AMCAM 2017.

Las personas que trabajan en la municipalidad de Tirúa dan algunas definiciones en cuanto a las posibilidades de la AMCAM de transformarse en un actor político frente al Estado. Cristian Rodríguez, administrador municipal de Tirúa, cuenta que la comuna siempre ha estado en la vanguardia de muchas iniciativas.

En ese sentido, se hizo preponderante en que nos incluyeran en la AMCAM. Lo principal fue que Tirúa tenía un recorrido de muchos años con un alcalde de origen mapuche, que los otros municipios no lo tenían, entonces teníamos un manejo político, un conocimiento de la forma de administrar una comuna que le servía a los otros municipios que a nosotros nos servía conocer otras realidades. Yo creo que partió de esa forma y en el camino se fue dando una cantidad de cosas y problemas que había que solucionar que le ha dado un peso específico muy distinto a como partió. Sin negar, por supuesto, que la idea de su nacimiento fue una representatividad del pueblo mapuche⁶³².

En otra conversación, Iván Carilao describe con gran detalle las condiciones que permitieron la formación de la AMCAM:

En su contexto general, de alguna manera los alcaldes mapuche han logrado articularse y han logrado establecer una figura más política frente al Estado, como actores que tienen una particularidad. Han ido tomando definiciones y también han tenido una discusión interna para ir definiendo ciertas líneas de acción. Son definiciones políticas: ¿quiénes somos? ¿qué somos? ¿somos solo alcaldes o tenemos un sentido de existencia? Y yo creo que ahí han ido incorporando elementos, como la plurinacionalidad, el concepto de autonomía, el concepto de desarrollo para ir planteándolo de manera distinta. Han ido incorporando elementos y han ido enriqueciendo también la relación con su propia gente, y eso es parte del crecimiento que ha tenido AMCAM, que es un espacio por cierto de los alcaldes, que en un momento se juntaron para temas de cemento e infraestructura, pero poco a poco se han ido incorporando temas de los desafíos del pueblo mapuche, como temas de preocupación de la relación definitiva de los pueblos originarios con el Estado. Por ahí han ido dando señales de camino⁶³³.

Es importante señalar que esta instancia permitió posicionar algunas problemáticas del pueblo mapuche que ha superado el espacio puramente comunal, logrando

⁶³² Entrevista realizada el 14 de abril de 2019.

⁶³³ Entrevista realizada el 16 de marzo de 2019.

articular territorios más amplios y generar acciones directas entre las municipalidades con gobiernos locales. Estos niveles de incidencia local-regional-nacional se han desarrollado en contextos específicos lo que ha permitido visibilizar la presencia de los alcaldes mapuche, aunque siempre como un proyecto supeditado a la volatilidad de las preferencias electorales que cada cuatro años se va renovando, lo cual representa un riesgo de continuidad para la organización que se debe considerar para una planificación de largo plazo.

En el argumento que aparece en el texto de la AMCAM, cuya publicación es anterior a la revuelta de octubre, se aprecia un punto importante a luz del momento constituyente. Dice: «aspiramos a la construcción de un Estado Plurinacional e Intercultural, en el cual se rescate la sabiduría y los sueños de todos los habitantes del país y donde el concepto de *Küme mogen* (buen vivir) sea la manera en que se ordenen las relaciones entre las personas y con la naturaleza»⁶³⁴.

En Chile, de acuerdo con la Ley Orgánica Constitucional de Municipalidades, las alcaldías deben presentar un plan de desarrollo comunal, el presupuesto municipal, el plan regulador, las políticas locales de salud y educación, y las normas relativas sobre licitaciones, adquisiciones, concesiones y permisos, entre otras funciones que deben ser presentadas para la aprobación del Consejo Comunal, el cual está compuesto entre 6 y 10 concejales dependiendo del tamaño de la comuna⁶³⁵.

Pero más allá de la dimensión puramente normativa, los gobiernos locales indígenas son espacios políticos en construcción y han sido un objetivo estratégico del movimiento mapuche⁶³⁶. Como bien lo señala Hans Gundermann: «en los municipios se está incorporando, entonces, y tal parece, sintetizando factores y fuerzas nuevas, así como realidades sociológicas y culturales locales preexistentes, que redefinen profundamente la relación entre localidad, etnicidad y política»⁶³⁷.

⁶³⁴ Memoria de la AMCAM 2017, 3.

⁶³⁵ Ver <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=251693&idVersion=2021-02-16&idParte=>.

⁶³⁶ Claudio Espinoza muestra que la participación política mapuche en las elecciones municipales de la mitad del siglo XX se desarrolla en alianza con partidos políticos que cubren prácticamente todas las preferencias, desde el Partido Conservador hasta el Partido Comunista. Los datos del trabajo señalan que la representación política del pueblo mapuche se manifiesta en la elección de 110 regidores mapuche. Espinoza, *Representación política mapuche en los municipios...*

⁶³⁷ Hans Gundermann, "Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos de Chile", *Estudios Atacameños* 25 (2003): 55-77.

Figuras no. 11 y 12. Alcaldes y concejales mapuche electos (1990-2021).

Alcaldes electos								
	1992	1996	2000	2004	2008	2012	2016	2021
Total	340	341	341	345	345	345	345	345
Mapuche	4	4	10	11	9	13	16	14

Fuente: Espinoza (2018) y Servel (2021).

Concejales electos								
	1992	1996	2000	2004	2008	2012	2016	2021
Total	2035	1789	1783	2144	2146	2224	2229	-
Mapuche	48	60	55	84	97	109	144	-

Fuente: Espinoza (2018) y Servel (2021).

La AMCAM se formó inicialmente para conseguir más recursos económicos desde el gobierno central para así mejorar la gestión de los municipios en problemáticas que eran y siguen siendo compartidas (infraestructura, educación, pobreza). Sin embargo, la organización se fue transformando en un actor político más relevante frente al Estado con la promoción de dos conceptos claves del movimiento mapuche: interculturalidad y plurinacionalidad. Asimismo, la creación de la AMCAM significó repensar desde las especificidades de los territorios, los impactos socioambientales de las empresas forestales y las diferentes modalidades de acción colectiva que ha desplegado el movimiento mapuche para relacionarse con el Estado y las empresas forestales.

2.1. Alcaldes y municipios mapuche

Debemos preguntarnos en qué medida el poder municipal mapuche supone una mayor participación de las comunidades en las gestión de sus territorios, toda vez que varias organizaciones han configurado diversas estrategias de acción política

que no se ajustan a las formas regulatorias que entrega el Estado⁶³⁸. Ahora bien, para conocer mejor la emergencia de actores indígenas en la arena política municipal, es necesario tener en cuenta los cambios que se introdujeron en la Ley Orgánica Constitucional de Municipalidades, en 1992, especialmente en lo que refiere a la generación de elecciones libres de las autoridades comunales. «La anterior ley contemplaba la elección de alcaldes y concejales a través de órganos corporativos, situación que la reforma de 1992 viene a remediar [...] con las elecciones de alcaldes y concejales en la primera mitad de los 90' se abre una nueva etapa democrática para de los gobiernos locales en Chile»⁶³⁹.

Para introducir otro punto, quizás valga la pena considerar una intervención de Araceli Burguete: «el control de los municipios en manos de autoridades indígenas es un riesgo pero también una oportunidad, siempre y cuando sea culturalmente adecuado a cada realidad sociocultural»⁶⁴⁰. En ese sentido, la territorialidad entendida como un constructo material y simbólico, la conservación ambiental, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, son tópicos que se encuentran presentes en la cosmovisión mapuche, y que la AMCAM ha tratado de explorar en sus consecuencias sociales y ecológicas. Lo que está por venir, es si esta organización con alcaldes mapuche empujará o no el derecho al autogobierno indígena en la nueva Constitución, retomando estos planteamientos que buscan una relación menos asimétrica con la naturaleza como un manera de cuestionar el modelo de desarrollo basado en la sobre explotación de materias primas.

La formación de la AMCAM y sus posibilidades de convertirse en un referente político permite profundizar en varias temáticas relacionados a las prácticas estatales, las política de reconocimiento y los conflictos socioambientales. Juan Carlos Reinao, el presidente de la AMCM, decía en 2016: «En lo político, es necesario avanzar en nuestra autodeterminación, estatutos autonómicos, participación y derechos colectivos basados en la plurinacionalidad. Además, el

⁶³⁸ Nahuelpan, *Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal...*

⁶³⁹ Hans Gundermann, "Municipios y pueblos indígenas en Chile", en *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, editado por Willem Assies y Hans Gundermann (San Pedro de Atacama: Editorial IIAM, 2007),172.

⁶⁴⁰ Burguete, *Municipalización del gobierno indígena...*, 38.

reconocimiento de la deuda histórica con la nación mapuche y la devolución del territorio usurpado. El Estado de Chile debe reconocer el derecho ancestral sobre las tierras y aguas en nuestro territorio»⁶⁴¹. Prosigue en otro párrafo:

la negación de la nación mapuche trae como consecuencia el encarcelamiento de jóvenes, que ante una causa justa y necesaria han decidido luchar para alcanzar la autonomía y el territorio, derechos consagrados en el Convenio 169 de la OIT. Nuestras autoridades tradicionales también han sufrido la persecución y la cárcel, lo que en este Chile moderno se torna impresentable ante la comunidad nacional e internacional. Sin duda, se requiere un cambio en la política de cómo tratar las legítimas aspiraciones de los pueblos originarios⁶⁴².

A pesar de que los gobiernos locales mapuche asumen una forma concreta de participación, algo que probablemente dignificaría, sacándolos de la exclusión política más habitual, a juicio de Foerster y Vergara, muchas actividades están mediadas por el sistema de partidista lo que significa pensar los límites y riesgos que esta forma de participación supone en la práctica. Respecto a la actividad política de los mapuche en sus comunas:

El municipio constituye una fuente gravitante de poder local. Las políticas de modernización del Estado, impulsadas desde la época del gobierno militar, acrecentaron su poder, al traspasársele una serie de competencias propias del poder central en educación, salud, empleo y desarrollo, entre otros [...]. Es en este escenario donde sectores de la sociedad mapuche optan por tratar de capturar esa cuota de poder, la red municipal, y hacerla suya para potenciarse como pueblo⁶⁴³.

Como vimos anteriormente, la AMCAM surge el año 2013 como una organización cuyo propósito era mejorar las condiciones materiales, sociales y ambientales de sus habitantes, con y sin adscripción étnica, desde una perspectiva que conjugara interculturalidad con desarrollo local. La mayoría de los municipios tenían alcaldes varones, son demográficamente pequeños, con gran número de población rural,

⁶⁴¹ Memoria de la AMCAM 2016. Disponible en https://fe8e0baa-6f8a-4c20-b89e-81b8c75fe611.filesusr.com/ugd/b23743_8187128939be4581857b3c737fd0eaff.pdf

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ Foerster y Vergara, *Algunas transformaciones de la política mapuche...*, 6.

altos niveles de pobreza, problemas en recursos hídricos, insumos energéticos, educación, conectividad, vivienda, trabajo y salud. Visto bajo este aspecto, la AMCAM, en primera instancia, se constituyó con la finalidad de conseguir más recursos económicos desde el gobierno central, y con eso, tratar de mejorar la gestión de los municipios y abordar grandes temas que afectan a las comunas: crisis hídrica, recursos naturales, alta tasa de pobreza, mejoramiento de la educación y la salud.

Figura no. 13. Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche (2017).

Alcalde	Comuna	Población	Mapuche %	Votos %	Partido
Nivaldo Piñaleo	Alto Biobío	5.824	85,6	51,4	Por la democracia
Luis Huirilef	Cholchol	11.322	77,2	57,6	Independiente
Abel Paine filio	Currarehue	7.347	67,3	52,1	Socialista
Ramona Reyes	Paillaco	19.771	20,1	55,1	Socialista
Juan Carlos Reinao	Reinaco	10.022	12,5	61,0	Independiente
Juan Paillafil	Saavedra	12.187	81,3	63,2	Independiente
Adolfo Millabur	Tirúa	10.299	71,2	54,2	Independiente
Alejandro Huala	Coyhaique	56.972	26,1	58,1	Socialista
Manuel Painiqueo	Lumaco	9.399	46,3	40,1	Socialista

Fuente: Elaboración propia con los datos del Servel.

Es de notar que dos alcaldes mapuche que participaron en la AMCAM, Ramona Reyes y Adolfo Millabur, forman parte de la Convención Constitucional cuyo mandato es presentar un nuevo texto constitucional. Estas y otras experiencias nos permiten plantear el sentido y los alcances de la politización indígena en Chile a través del uso de las vías institucionales para la participación en la discusión pública⁶⁴⁴.

⁶⁴⁴ Martínez et. al., *La vía política indígena...*

La figura de más abajo señala que de los 4 alcaldes y 48 concejales mapuche elegidos en las votaciones de 1992, para las elecciones municipales de 2017 el número en esos cargos de representación aumentó a 16. Sin embargo, la presencia de alcaldes indígena en los gobiernos locales sigue siendo visiblemente desequilibrada en todo el país. A partir de esta situación observamos desiguales condiciones para acceder a las estructuras institucionales del poder, con remotas posibilidades de representación dadas las características del sistema electoral.

Figura no. 14. Alcaldes mapuche, elecciones municipales 2021.

Comuna	Nombre	Partido	Pacto	% votos
Quilpué	Valeria Melipillan	Convergencia Social	Frente Amplio	32.92%
Alto Biobío	Nivaldo Piñaleo	Partido por la Democracia	Unidos por el Apruebo	53.11%
Arauco	Elizabeth Marican	Independientes	Independientes	39.29%
Tirúa	José Linco Garrido	Independientes	Independientes	45.82%
Chol Chol	Luis Huirilef Barra	Independientes	Independientes	47.66%
Curarrehue	Abel Painefilo	Partido por la Democracia	Unidos por el Apruebo	50.09%
Melipeuco	Alejandro Cuminao	Independientes	Independientes	52.66%
Reinaco	Juan Carlos Reinao	Independientes	Independientes	46.22%
Saavedra	Juan de Dios Paillafil	Independientes	Independientes	56.46%
Calbuco	Francisco Calbucoy	Independientes	Independientes	25.80%
Frutillar	César Huenuqueo	Partido Socialista	Unidos por el Apruebo	58.04%
Quellón	Cristian Ojeda Chiguay	Democracia Cristiana	Unidos por el Apruebo	65.12%
San Pablo	Juan Carlos Soto	Renovación Nacional	Vamos por Chile	50.86%
Cisnes	Francisco Roncagliolo	Renovación Nacional	Vamos por Chile	46.93%

Fuente: CIPER Chile, 2021.

Los alcaldes mapuche elegidos en las elecciones municipales de 2021 fue inferior en comparación con los números observados en las elecciones anteriores. Junto con la derrota de la comuna de Paillaco, que era conducida hasta ese entonces por la militante del Partido Socialista, Ramona Reyes, destaca la salida de Adolfo Millabur de la municipalidad de Tirúa, quien la gobernó por más de veinte años. Desde ese punto de vista, ambas figuras enfrentaron la problemática mapuche desde lo local, desde el espacio comunal, es decir, el municipio vivido como un campo de relaciones interétnicas.

2.2. El poder comunal de la AMCAM

La AMCAM comenzó a discutir temas relevantes para el movimiento mapuche, como son la plurinacionalidad, la interculturalidad y los gobiernos locales. Respecto a los alcalde mapuche, Iván Carilao señala:

Primero, hay una señal distinta, porque hace 20 o 30 años decían que los mapuche éramos flojos y borrachos, y que nuestra machi era bruja. Y bueno, cuando llegaba una persona mapuche aquí [municipio], porque venía con manta, porque venía con chalas de auto, no se le atendía. Entonces, creo que el ejercicio local sí ha servido para dignificar a nuestra gente mapuche, para dignificar el trabajo del dirigente, la valorización de nuestra gente que es distinta. Hoy no es menos autoridad un intendente que una machi, no es menos autoridad un longko que un gobernador, están en el mismo sitio. Por lo tanto, es esa la valorización se ha ido haciendo a través de estos espacios, pero por otro lado, el poder de decisión también se ha ido entregando a las propias comunidades⁶⁴⁵.

Adolfo Millabur, además de alcalde de Tirúa e histórico dirigente de la Identidad Territorial Lafkenche, fue vicepresidente de la AMCAM y desarrolla el siguiente argumento sobre el poder de las municipalidades en el espacio local:

Las municipalidades tienen un poder enorme en cuanto a lo que es la actividad local, lo que es la vida local. En general todas las cosas, como en este caso las comunas rurales o las comunas chicas como ésta, la importancia que tienen los municipios es muy grande en lo que tiene que ver con la vida de la gente, tanto

⁶⁴⁵ Entrevista realizada el 16 de marzo de 2019.

a nivel de las condiciones socioeconómicas, como también en la vida del bienestar natural que tiene cada persona [...]. Entonces en ese sentido creo que las municipalidades son importantes de controlar, para poder crear una especie de sintonía con la aspiración del pueblo con lo que tiene que hacer un municipio a nivel local⁶⁴⁶.

Millabur manifiesta una preocupación estrictamente política que elige expresar por razones propias en términos personales, diciendo, pues, que las municipalidades pueden ir más allá de las funciones convencionales que establece la ley. Aquí, en el caso de Tirúa, la explicación es completamente empírica, porque la apuesta de Millabur fue aprovechar las estructuras del Estado para plantear y reivindicar los problemas del movimiento mapuche.

La plurinacionalidad es uno de ellos. Al menos en términos discursivos, este concepto ha estado presente en muchas intervenciones de la AMCAM. En uno de sus primeros comunicados oficiales, señalaban: «Aspiramos a la construcción de un Estado Plurinacional, en el cual se rescate la sabiduría y los sueños de todos los habitantes del país (chilenos y mapuche) donde el concepto de kúme mogen (buen vivir) sea la manera en que se ordenan las relaciones entre las personas y la naturaleza»⁶⁴⁷.

En otra actividad, organizada los días 5 y 6 de mayo del año 2017, en la ciudad de Temuco, la AMCAM realizó el “Epu Trawun por el Kúme Mogen (buen vivir)”, donde se reunieron alcaldes y concejales mapuche de todo el país, además del alcalde indígena de Cayambe (Ecuador), Guillermo Churuchumbi. Junto con examinar los principales problemas que enfrentan los municipios mapuche, los y las participantes pudieron discutir extensamente los procesos políticos que llevaron a cabo los pueblos originarios de Ecuador para incorporar el concepto de plurinacionalidad en su Constitución Política y gestión comunal⁶⁴⁸. En cuanto a la experiencia ecuatoriana de cambio constitucional, el alcalde invitado señaló:

⁶⁴⁶ Entrevista realizada por Rolf Foerster y Javier Lavanchy, citada en Foerster y Vergara, *Algunas transformaciones de la política mapuche...*, 4.

⁶⁴⁷ Memoria de la AMCAM 2014.

⁶⁴⁸ La Constitución de 2008 señala que «El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social y democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico». Disponible en https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf.

Una asamblea constituyente debe darse para cambiar el Estado, el modelo de derecho constitucional y el modelo de vida que queremos. En Ecuador la gente se organizó contra el modelo neoliberal antes de hacer las asambleas constituyentes, y la reforma de 1998 donde incidió la derecha molestó a las personas porque solo fueron algunas reformas, así que decidieron seguir movilizadas y lograr el cambio del 2008⁶⁴⁹.

Los pueblos de Chile también se movilaron contra las desigualdades del modelo neoliberal antes de que naciera la Convención Constitucional. Ahora bien, lo relevante de todo esto es que el conocimiento de otras experiencias latinoamericanas fue creando un ambiente más propicio para discutir entre los alcaldes mapuche la significación de la interculturalidad y los alcances de la plurinacionalidad. En el mismo seminario, y que contó con la participación del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR, Adolfo Millabur expuso una disertación titulada “Derribando mitos de un Estado Plurinacional e Intercultural”. Sostenido en los planteamientos de Fidel Tubino y Catherine Walsh, Millabur sitúa el concepto de interculturalidad en Latinoamérica a partir de tres paradigmas: i) funcional, ii) relacional y iii) crítico. En lo relativo a este último enfoque:

Plantea la necesidad de reconocer las relaciones de poder como condición previa para el desarrollo de un diálogo intercultural. Esta visión defiende la idea de que la interculturalidad debe incorporarse a los diferentes ámbitos de la sociedad: el jurídico, el de la salud, el del medio ambiente, el de la economía, el de la producción cultural, etcétera. Bajo los términos de un proyecto de transformación sociopolítica más global⁶⁵⁰.

Visto desde una perspectiva crítica, la interculturalidad se nos presenta no solo como una actividad intelectual sino también como una propuesta de transformación social. Se trata, por consiguiente, «de un proyecto ético-político de reestructuración gradual –en democracia– del marco general del sociedad»⁶⁵¹.

⁶⁴⁹ Disponible en <https://www.mapuexpress.org/2017/05/06/en-seminario-en-temuco-se-profundizo-sobre-experiencia-de-politica-indigena-en-ecuador/>.

⁶⁵⁰ Walsh (2008), citado en Adolfo Millabur “Derribando mitos de un Estado Plurinacional e Intercultural”, <https://drive.google.com/file/d/1ZyKiSSIH0PuMBVJNyHH8jqBb5RCg4Cdz/view>.

⁶⁵¹ Fidel Tubino, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”, *Rostros y fronteras de la identidad* 158 (2004): 5.

Otro elemento a destacar que opera a la par del anterior, es el hecho de que Adolfo Millabur señala en su disertación un argumento que estará muy presente en prácticamente todos los Congresos de la Identidad Territorial Lafkenche. Dicho fundamento remite directamente al momento constituyente, pues en el año 2015 la AMCAM acordó oponerse al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas por dos razones relacionadas a la Constitución de 1980. Primero, porque fue heredada de una violenta dictadura, y segundo porque obedece a una lógica colonialista que no incluye el punto de vista de muchos grupos que históricamente han estado marginados. Por todo esto, concluye Millabur, el camino a seguir era una nueva Constitución mediante una Asamblea Constituyente.

La dinámica política de la AMCAM muestra matices respecto el papel de la etnicidad y las formas de hacer política en el mundo mapuche. Visto así, la articulación de los alcaldes mapuche ha sido una alternativa para fortalecer la identidad cultural y posicionar históricas demandas del movimiento indígena desde un plano local.

2.3. Paisaje de posiciones

Para efectos de mostrar el mapa de posiciones políticas de los(as) dirigentes que forman parte de AMCAM, es relevante interrogar el material construido durante mi trabajo de campo en la comuna de Tirúa y en la ciudad de Temuco. A pesar de sus numerosas limitaciones, porque aunque no posea mucha información empírica, y a veces incluso sólo haya conocido una pequeña parte del problema en cuestión, parece posible asignar a ciertos eventos una lectura etnográfica.

En una conversación con Natalia Caniguan, autora del libro *Trayectorias políticas: historias de vida de alcaldes mapuche*, me cuenta que los alcaldes mapuche son actores políticos muy heterogéneos que generalmente han estado vinculados a los partidos tradicionales de centroizquierda. Por otro lado, el posicionamiento y el proyecto de la AMCAM como un referente político para relacionarse con el Estado, se fue construyendo lentamente, ya que en un inicio la organización tenía una función más estratégica para mejorar la gestión municipal desde una perspectiva económica. Caniguan dice:

La AMCAM se crea por una cuestión funcional, para bajar recursos a los municipios, hay mayor poder si van todos los alcaldes juntos a que si van por separado. Es cosa de mirar el equipo. No los alcaldes, si no los funcionarios que son básicamente arquitectos, ingenieros civiles e ingenieros comerciales [...]. Las primeras demandas eran para conseguir agua potable, para conseguir caminos, gimnasios, eso es lo que hacía el equipo técnico [...]. Es tan pragmático que nunca elaboraron un discurso político. En sentido estricto, los socios de AMCAM son solo alcaldes, y no de concejales, los que a veces son invitados a las asambleas pero se producen tensiones⁶⁵².

Al reiniciarse la conversación después de una breve pausa, Natalia me comenta que la AMCAM co-organizó una serie de *trawunes* o también llamados “parlamentos”, que tenían por objeto conocerse, coordinar y dar contenido político a las acciones de la AMCAM. A su juicio, los alcaldes mapuche comienzan a percibir que les falta preparación, sobre todo para discutir con más profundidad los temas que están enarbolando en torno a la interculturalidad y la plurinacionalidad:

En los famosos *trawunes*. El primero no fue nada, no había contenido, no había orden, era básicamente un momento para conocerse. Después hubo un segundo *trawün*, y había un poco más de estructura pero era como una capacitación, en historia del pueblo mapuche, por ejemplo, o sobre nociones de interculturalidad. Y ahí los alcaldes se empezaron a dar cuenta que les faltaba más preparación. En el primer *trawun* juntaron a 100 personas. El segundo *trawün* juntaron a 150 personas. Ahí dijimos esto no para, es el momento culmine del movimiento. Y en el tercer *trawün* llegaron 30 personas, no llegaron ni siquiera los alcaldes. Mientras mayor fue la politización, menor fue la participación de los alcaldes. Justo había cambio de gobierno, entonces no querían que los identificaran con un discurso más político [...]. Yo siento que la AMCAM no se ha dado cuenta de su potencial, porque no tiene una lectura política de la realidad. Pensar reformular los municipios⁶⁵³.

La heterogeneidad de posicionamientos al interior de la AMCAM, con liderazgos mapuche relacionados a bases comunitarias, o bien, a máquinas de partidos políticos, es confirmada por Pablo Marimán durante una conversación que

⁶⁵² Entrevista realizada el 14 de abril de 2019.

⁶⁵³ Entrevista realizada el 14 de abril de 2019.

sostuvimos en Temuco. Las nubes blancas habían desaparecido y el viento soplaba tranquilamente en la Universidad Católica antes de que nos pusiéramos a hablar.

Por ejemplo, yo vengo de una comuna que es Chol-Chol, que se creó el 2004. Tiene alcalde mapuche y pertenece a AMCAM. Pero yo creo que en este caso el alcalde, desde que asumió se apoya en una de las máquinas políticas, que es el PPD (Partido por la Democracia), y no sé cuánto esa máquina política le habrá proporcionado en términos de votos, porque sería mucho arrogarle a ese partido político digamos la votación que sacó. No así el carisma que tiene el presidente y todo eso, pero para efectos de la inclusión y eso otro, y tuvieran ese apoyo. Yo creo que él no tiene al bagaje, ni la experiencia, ni la organización que tiene detrás, digamos, el caso de Millabur, tiene una organización de comunidades que se han planteado del tema de la tierra, y eso no lo veo en él⁶⁵⁴.

Lo cierto es que el trabajo político de Adolfo Millabur como alcalde de Tirúa es muy difícil de entender si no se lo inscribe en la activa participación que ha tenido por muchos años como dirigente y expresidente del movimiento Identidad Territorial Lafkenche, el que recientemente lo apoyó para la elección como convencional constituyente por los escaños reservados de pueblos originarios⁶⁵⁵.

Con este caso vemos, pues, que «los dirigentes mapuche siempre han sido conscientes de los diversos papeles que ha jugado el poder estatal, y los que seguirá ocupando en el futuro más cercano»⁶⁵⁶. Es posible que esta sea la razón y no otra, según Foerster, del por qué todas las experiencias políticas del pueblo mapuche hayan tenido como referente obligado al Estado.

3. Identidad Territorial Lafkenche

La ITL es una organización política que reúne a un conjunto de comunidades que habitan el *lafken mapu* o territorio costero mapuche, ubicado entre el Golfo de

⁶⁵⁴ Entrevista realizada el 16 de mayo de 2019.

⁶⁵⁵ La ITL está actuando en el proceso de consulta indígena que tendrá por objeto, en el marco del funcionamiento de la Convención Constitucional, resguardar y proteger los derechos de los pueblos y naciones preexistentes. Más concretamente, el objetivo del proceso es «propiciar la presentación de propuestas y recomendaciones respecto a los derechos de los pueblos indígenas y sus garantías, y alcanzar acuerdos con las comunidades, organizaciones de pueblos y naciones preexistentes al Estado de Chile [...]». Disponible en <https://www.cconstituyente.cl>.

⁶⁵⁶ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*, 21.

Arauco y las provincias de Chiloé y Palena⁶⁵⁷. Desde su fundación, en 1999, esta agrupación ha desarrollado un trabajo de reconstrucción territorial, apoyando las demandas históricas de las comunidades, participando de encuentros y congresos bianuales. Sus principales ámbitos de acción son la gestión local relacionados a temas en medio ambiente, diversidad cultural y reconstrucción territorial del pueblo mapuche.

A partir de un proceso de negociación con las comunidades que reclamaban al Estado el reconocimiento de sus derechos territoriales sobre el borde costero, en 2008 consiguieron que se promulgara la Ley 20.249 o Ley Lafkenche, la cual establece un mecanismo institucional para destinar un Espacio Costero Marítimo (ECMPO) para la protección de los usos y costumbres indígenas. Tal como lo indicamos anteriormente,

La ECMPO tiene por objetivo declarado la protección de dicho uso consuetudinario (art. 3), entendido este como las prácticas o conductas realizadas por la generalidad de los miembros de las comunidades interesadas “de manera habitual y que sean reconocidas colectivamente como manifestaciones de su cultura” (art. 6). Consecuentemente, el área del ECMPO está determinada “por la superficie necesaria para asegurar el ejercicio del uso consuetudinario realizado en él” (art. 4)⁶⁵⁸.

Corresponde señalar aquí que la ITL presentó un manifiesto que sintetiza parte importante de sus propuestas como movimiento político. El núcleo del documento tiene como epicentro el tema de la deuda histórica y el reconocimiento de la sociedad mapuche. La declaración fue dada a conocer a la opinión pública en días en que la tensión en la provincia de Arauco no se podía negar, pero desde los medios de comunicación y otros actores de la sociedad se buscaba ignorar. La acción fue un paso, valiente y novedoso, no solo para fortalecer el trabajo político de las comunidades mapuche relacionadas al borde costero, sino también para seguir buscando soluciones al conflicto étnico desde los gobiernos locales.

⁶⁵⁷ Leandro Sepúlveda, “Hasta donde lleguen mis ojos. La experiencia de la Identidad Territorial Lafkenche en la construcción de una Identidad Territorial Indígena”, *Premio innovación y ciudadanía: 20 experiencias destacadas* (Santiago de Chile: s/e, 2006), 110-125.

⁶⁵⁸ Matías Meza-Lopehandía, *La ley lafkenche. Análisis y perspectivas a 10 años...*, 5.

Dicho texto contemplaba cinco puntos: i) la creación de una Comisión Independiente sobre Verdad y Deuda Histórica Mapuche; ii) el reconocimiento de los espacios territoriales de patrimonio lafkenche; iii) la ratificación del Convenio 169 de la OIT; iv) la opción lafkenche al desarrollo; y v) la participación política local, regional y nacional de sus habitantes. En sus “palabras preliminares”, declaran:

La propuesta que en esta oportunidad presentamos a las autoridades de este país, es el fruto de 8 encuentros provinciales que tuvieron lugar en las comunas de Cañete y Tirúa, de periódicas reuniones desarrolladas en cada comunidad firmante y de encuentros sectoriales en los Espacios Territoriales Mapuche de Patrimonio Lafkenche que hoy afirmamos.

En este trabajo hemos participado dirigentes y comunidades que nos auto-identificamos como Lafkenche (gente del mar). Juntos hemos mirado retrospectivamente la historia de Chile y la de nuestra provincia, Arauco, en particular, esto con el fin de constatar los alcances de la ruptura histórica que hemos sufrido producto del trato y desarrollo desigual que el Estado chileno nos ha impuesto desde sus orígenes.

Concluimos que en este país existe un total desconocimiento de nuestra historia, identidad y cultura, y que el desinterés por nuestra existencia, comienza en el momento mismo en que se conforma la República, ya que en ese periodo (1810) nuestro pueblo contaba con una autonomía política y territorial definida en el Tratado de Quilín en 1641 entre nuestras autoridades originarias y la Corona de España⁶⁵⁹.

Los rasgos fundamentales de la propuesta de la ITL son precisados en otra parte del manifiesto:

Las comunidades mapuches de la provincia de Arauco, pretendemos y queremos seguir siendo sujetos históricos como lo fueron nuestros antepasados, ya que somos poseedores de una gran parte de la historia de nuestro pueblo y forjadores de los primeros pasos del Chile actual.

Entendemos entonces que existe en Chile una Deuda Histórica con nuestro pueblo y que es hora que esta sea saldada por los gobernantes de este país. Esperamos lograr con este gesto un verdadero re-encuentro nacional con su

⁶⁵⁹ Identidad Territorial Lafkenche, *De la deuda histórica nacional al reconocimiento...*, 4.

pasado, con sus raíces y con todos aquellos que han mantenido en el olvido, ya que no se puede continuar en el país con heridas abiertas que impiden reconciliarnos con la historia y entre nosotros mismos. Estamos conscientes que en este fin de siglo la preservación y administración de nuestro patrimonio cultural y natural es primordial para nuestra existencia como cultura integrante de la humanidad.

Consideramos también que los espacios territoriales que ocupamos han sido la morada de nuestros antiguos ancianos sabios que han sabido respetar la naturaleza que aquí existe, hombres sabios que han convivido en armonía con ella y con otros seres divinos que la rodean. Legado ancestral que hoy día descansa en nuestras manos y que pensamos hacer perdurar en beneficio de las generaciones que vendrán.

Pensamos que nuestra histórica provincia de Arauco es un símbolo de la resistencia de nuestro pueblo al conquistador, y cuna de una naturaleza terrestre y marina, y que por ello deben ser reconocidos política y administrativamente nuestros “espacios territoriales de patrimonio lafkenche”. De esta forma, Arauco, lugar de historia, de memoria y cultura mapuche, seguirá siendo vida y refugio de una diversidad vegetal y marina hoy amenazada por consorcios privados y empresas forestales extranjeras⁶⁶⁰.

En el documento también se habla de una “deuda histórica” que se debería al despojo del territorio que les fue arrebatado, primero con la conquista española, luego con la formación del Estado y, finalmente, en el siglo XX, con la dictadura de Pinochet y la instauración del neoliberalismo. No obstante lo anterior, esta constatación de la “deuda histórica” tiene algunas dificultades, pues en el documento no se entregan datos concretos respecto a cuál sería el dinero que debería pagar el Estado por el daño cometido⁶⁶¹.

Ahora bien, en palabras de Adolfo Millabur, el proceso organizativo de la ITL evidencia que existen varias razones para haber creado una agrupación que negociara con las estructuras del Estado:

A través de la propuesta lafkenche obligatoriamente estamos planteando una reestructuración del Estado, una readecuación a la realidad actual. No estamos tratando de volver la historia atrás; estamos planteando que hay que cambiar

⁶⁶⁰ *Ibidem*. (Las cursivas corresponden al documento original).

⁶⁶¹ Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*, 420.

ciertas estructuras, incluso de los municipios, para que sea funcional a los intereses del pueblo mapuche. Eso es lo que estamos planteado con la propuesta lafkenche; no estamos haciendo un borrón y cuenta nueva; estamos planteando autonomía, que no es sinónimo de independencia⁶⁶².

Desde esta perspectiva, los municipios con alcaldes de origen mapuche podrían ser funcionales a las demandas del movimiento indígena, principalmente en temáticas relacionadas a la restitución de tierras, a reivindicaciones de autonomía y a la contención de los abusos de las empresas forestales.

Después de visitar la comuna de Tirúa, viajé a la ciudad de Temuco para continuar mi trabajo de campo. A la última hora de una tarde de abril me junté con Cristina Ñancuqueo, bióloga en gestión de recursos naturales, y quien ha sido parte del equipo técnico de la ITL desde el año 2006. Yo sentía curiosidad y quería averiguar sobre la estructura de la organización, más concretamente respecto a su participación en la tramitación de la Ley Lafkenche. Ñancuqueo dice:

Yo fui desde Arauco hasta Aysén. Entonces tuve la posibilidad de recorrer distintos lugares porque la idea era, como la ley estaba en trámite, entonces uno de los intereses de la Identidad Lafkenche era que las comunidades de base pudieran conocer como iba a quedar el texto final de la ley, entonces también fue un proceso de socialización y nosotros como profesionales acompañamos a los dirigentes haciendo ese recorrido, mostrando como eran los procedimientos, como se solicitaban los espacios. El tema del mar era transversal para ellos, entonces les hacía sentido porque eran comunidades costeras. Muchos de los que se adscriben hoy como pescadores artesanales son gente de pueblos originarios en general, porque el concepto de pescador artesanal surge recién el año 1989 con la Ley de Pesca⁶⁶³.

Quizás no sea superfluo que ilustremos, a través del relato de Cristina Ñancuqueo, los vasos comunicantes entre la ITL y la municipalidad de Tirúa.

La ventaja de que don Adolfo fuera alcalde abría puertas a la Identidad Lafkenche, esa es la principal relación. Entonces su posición en el municipio, o

⁶⁶² Entrevista realizada por Rolf Foerster en octubre del año 2000, citada en Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?...*, 420.

⁶⁶³ Entrevista realizada el 18 de abril de 2019.

en esta estructura orgánica del Estado, permitía que él pudiera entrar a lugares que quizás solo por dirigente no hubiesen entrado. Entonces es distinto que llame el alcalde de una comuna, independientemente de quien sea, que llame un ministro para pedir una audiencia a que lo haga un dirigente común y corriente, por mucha representatividad que tenga. Igual hay que hacer una distinción, porque hay alcaldes mapuche que no adscriben al movimiento mapuche. Allí hay que tener ojo porque tener apellido mapuche no significa que tú adscribas al movimiento mapuche, a cualquiera que sea, entonces no es como automático. Hay alcaldes que sí son de origen mapuche y con familias muy potentes desde el punto de vista cultural, pero no adscriben al movimiento. Entonces su estadía en el municipio no hace diferencia con un alcalde mapuche porque simplemente hay ideas que no comparten y como no están incorporados al movimiento, su foco de intervención no va por ahí, como la recuperación de derechos [...]. En el caso de don Adolfo, el adscribe al movimiento mapuche, él se denomina militante lafkenche y eso hace la diferencia⁶⁶⁴.

El alcalde de Puerto Saavedra, Juan de Dios Paillafil, es otro caso conocido que permite evidenciar la existencia de una dinámica política basada en el trabajo colaborativo entre la ITL y los gobiernos locales representados por dirigentes del pueblo mapuche. A propósito de la participación democrática de los pueblos originarios en el proceso constituyente en marcha, Paillafil intervino en la Comisión de Constitución del Senado, en 2020, entregando detalles sobre la propuesta de 22 escaños reservados para los pueblos indígenas del país, con paridad de género y presencia del mundo independiente. Escuchemos una parte de su intervención:

La Identidad Territorial Lafkenche es parte del pueblo mapuche. El pueblo mapuche, para quienes no lo saben, está dividido en identidades territoriales, y por lo tanto nosotros somos parte de la ITL, que va desde el territorio de la provincia de Arauco hasta la provincia de Palena, en el cual más o menos tenemos un radio de 50 kilómetros alejados del mar. Eso somos los lafkenches. También tenemos un trabajo que lleva bastante tiempo, de por ahí en la década del noventa por los derechos colectivos del territorio, de nuestra identidad y de los recursos naturales, y allí estuvimos trabajando varios años. Muchos de ustedes estaban en la Cámara de Diputados cuando discutimos el proyecto de Espacio Costero Marino de Pueblos Originarios que ha sido un aporte para

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

nosotros para salvaguardar los recursos naturales, sobre todo del mar, de las grandes empresas y poderes económicos.

Para nosotros es un orgullo, porque hay muchas comunidades que han podido hacer uso de lo que se estipuló en esa ley. Hemos seguido trabajando y hoy día estamos acá porque queremos apoyar, estamos trabajando en conjunto con la Asociación de Municipalidades con Alcaldes Mapuche (AMCAM), tenemos dos alcaldes de la asociación, nuestro colega de Tirúa, Adolfo Millabur, y yo como alcalde de Puerto Saavedra, que somos lafkenches.

Trabajamos allí en la ITL, pero también somos parte de la AMCAM, y por lo tanto hemos venido trabajando este tema cuando se abre la posibilidad de hacer un cambio a la Constitución que el pueblo ha manifestado a través de las distintas movilizaciones, a partir de 19 de octubre que se abre la oportunidad desde el Congreso de poder hacer este cambio constitucional⁶⁶⁵.

La doble militancia de algunos alcaldes, involucrándose en la dinámica interna de la ITL y en el proceso de constitución de la AMCAM, deja entrever de manera clara que el movimiento mapuche también ha luchado usando las armas del Estado. Desde allí, desde la institucionalidad política en crisis, perciben que pueden combatir las desiguales relaciones de poder. En último término, la posición de los lafkenche «ven en las elecciones y en el poder municipal un medio para el fortalecimiento del movimiento y del poder propio local. Podemos observar ahora como el centro se ha desplazado del municipio a los sujetos, de la institución a las comunidades. Ellas son señaladas como las actoras del proceso»⁶⁶⁶.

3.1. Derechos territoriales y defensa del borde costero

El concepto mapuche de tierra remite a espacios de significación socialmente compartidos. En este sentido, la tierra es la base –material y simbólica– de todas las formas de vida y es inseparable del quehacer de sus habitantes. La tierra se vuelve naturaleza desde el momento en que se percibe bajo la envoltura de lo

⁶⁶⁵ Información disponible en <https://hi-in.facebook.com/login/?next=https%3A%2F%2Fhi-in.facebook.com%2Fmunicipiodesaavedra%2Fvideos%2F2734192093335174%2F> (consultado el 16 de septiembre de 2021).

⁶⁶⁶ Foerster y Vergara, *Algunas transformaciones de la política mapuche...*, 9.

sagrado, y se torna experiencia sensible de lo humano cuando se examina bajo los aspectos de la cultura. En palabras de Liliana Ancalao: «nuestra historia ha estado siempre, espiritualmente, ligada a la tierra. Nuestra relación con la tierra no es solo de extracción, para recoger frutos y cosechas, sino de veneración. Cíclicamente nos renovamos con sus fuerzas. Las fuerzas de la tierra a las que respetamos y a las que hacemos propicias cumpliendo nuestros rituales»⁶⁶⁷.

El territorio aquí es conceptualizado, no sólo como medio de producción que permite reproducir las condiciones materiales de existencia de las comunidades, sino que también como un espacio de significación socialmente compartido que está compuesto de una red de identificaciones históricas y culturales. En efecto, se considera este concepto para determinar de qué modo las luchas por la tierra, una de las más frecuentes entre la mayor parte de las sociedades indígenas de América Latina, constituye un campo específico para discutir algunos de los elementos básicos que caracterizan a los procesos de negociación entre pueblos originarios, Estado y sociedades nacionales⁶⁶⁸. En buenas cuentas, las demandas territoriales representan espacios de abundantes disputas, muchas de ellas todavía sin solución y donde se aprecia una serie de cambios en la acción colectiva indígena⁶⁶⁹, pues la construcción política de las identidades étnicas ha creado nuevas estrategias de solidaridad grupal, así como novedosas formas de protesta social.

El trabajo de Susana Huenul analiza la “construcción sociopolítica de la Ley Lafkenche” para estudiar fenómenos como las relaciones culturales que han establecido las comunidades mapuche-lafkenche en las zonas de Tirúa y Mehuín con el Estado neoliberal chileno⁶⁷⁰. Más concretamente, la autora ha intentado «explicar cómo los mapuche-lafkenche lograron establecer una mesa de trabajo con representantes del gobierno chileno con el objetivo de negociar y redactar una ley propia que salvaguardara su territorio marítimo»⁶⁷¹.

⁶⁶⁷ Liliana Ancalao, *Resuello* (Madrid: Marisma: 2018).

⁶⁶⁸ Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina...*

⁶⁶⁹ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*

⁶⁷⁰ «Poco conocemos también de los mapuche de la provincia de Arauco, llamados costinos o lafkenche, hombres del mar. Esa región fue el escenario principal de la guerra centenaria de mapuches y españoles. Este hecho provocó la migración de buena parte de su población hacia regiones más seguras del interior de la Araucanía». Bengoa, *Historia del pueblo ...*, 127.

⁶⁷¹ Huenul, *Construcción sociopolítica de la ley lafkenche...*

Grimaldi, por su parte, propone una reflexión en torno a la participación que tuvo la ITL en la coproducción de la ley que asegurara los derechos de las comunidades afectadas por la normativa legal vigente, como la Ley General de Pesca. Sostenido en Grimaldi, Martínez y otros autores argumentan que los procesos de negociación entre la ITL y el Estado, «han tenido una gran capacidad para utilizar los “espacios interculturales” abiertos en el ejercicio de la estatalidad chilena [...]. Con todo, son espacios que interconectan institucionalidades, recursos, derechos y actores, abriendo las posibilidades de acción indígena en nuevos campos y escalas»⁶⁷².

Figura no. 15. Mural en la ciudad de Cañete, provincia de Arauco.



Fuente: Fotografía tomada por el autor (27.03.2019).

Es tomando en consideración el contexto de intensas reivindicaciones por el territorio, que la cuestión del reconocimiento haya tomado tanta visibilidad entre algunas organizaciones del pueblo mapuche. De acuerdo con ambas perspectivas, reconocimiento y redistribución, vemos la circulación de un conjunto de demandas que se articulan políticamente a nivel local y regional para promover la defensa de

⁶⁷² Martínez et. al., *La vía política indígena...*

los derechos territoriales. Este proceso se puede constatar a través de una gran cantidad de acciones y pronunciamientos que ha divulgado la ITL. Tal y como vimos en la introducción del capítulo, en su texto fundacional la organización mapuche cuestiona frontalmente al Estado y a la sociedad chilena por la falta de reconocimiento hacia la cultura de los pueblos originarios.

Es entonces frente a una sociedad que nos niega, que queremos impulsar esta propuesta de reconciliación histórica, la que apunta a su vez, al reconocimiento de nuestra identidad territorial lafkenche de la provincia de Arauco. Al mismo tiempo, pensamos que no puede existir un reconocimiento sin definición, control y administración de nuestros espacios territoriales, ya que estos los consideramos espacios físicos que aseguran nuestra existencia. Por otro lado, vemos que en Chile no existe un marco jurídico interno capaz de buscar una solución integral al problema, es por ello, que proponemos cubrir este vacío con una norma internacional como es el Convenio 169 de la OIT. Sin duda, que esta norma jurídica establecería los primeros puentes de diálogo entre nuestros pueblos, hecho que significaría en el fondo, un reconocimiento mutuo de la diversidad que en la realidad representamos⁶⁷³.

Durante una conversación más o menos larga, de dos horas a lo sumo, Iván Carilao me contó en las dependencias de la municipalidad de Tirúa, que, a diferencia de Wallmapuwen, el trabajo político de la ITL estuvo centrado principalmente en buscar el apoyo de las comunidades y organizaciones no gubernamentales, y no en los partidos políticos. No hubo detalle, sobre todo de su experiencia como presidente de la ITL. No supe más que de su presente:

Yo comparto quizás completamente la filosofía de Wallmapuwen, comparto todo, pero quizás el papel aguanta mucho, pero otra cosa es la practica. Entonces esa vinculación con los territorios, con el espacio, tiene que estar dado con alguna acción de estar presente permanentemente allí, no sólo por el voto. Nosotros en ese entonces estamos en pleno crecimiento de la Identidad (ITL), estábamos haciendo trabajo de comunidades, de territorios. Hay que tener vínculos, porque esta cuestión es intelectual pero también es practica, porque la experiencia que tenemos nosotros como dirigentes de nuestros espacios nos ha costado un mundo que nos validen⁶⁷⁴.

⁶⁷³ Identidad Territorial Lafkenche, *De la deuda histórica nacional al reconocimiento...*, 5.

⁶⁷⁴ Entrevista realizada el 16 de marzo de 2019.

Considerando la diversidad de expresiones políticas que asume la etnicidad en contextos de conflicto por el territorio, es posible identificar ciertas particularidades que caracterizan a las subjetividades políticas mapuche que se piensan críticas de la institucionalidad del Estado. De cierta manera, esto es lo que Héctor Nahuelpan denomina “micropolíticas”: «las acciones diversas y múltiples que sitúan la cotidianeidad como espacio estratégico de impugnación, corrosión, transformación de relaciones de poder y condiciones de opresión racial e histórica»⁶⁷⁵.

Desde 1990 a la fecha el activismo mapuche se ha configurado dinámicamente a través de discursos, imaginarios y prácticas políticas que no transcurrieron puramente a través de las coordenadas que impone el Estado. Por el contrario, su especificidad radica en valerse de otras armas ideológicas –por fuera del orden institucional– para la consecuente conducción de sus objetivos políticos⁶⁷⁶. En estos casos las demandas por el reconocimiento como pueblo y nación preexistente, bien podrán ser acompañadas por el uso de la violencia como una alternativa considerada legítima para resistir a los embates del modelo capitalista, a los intereses económicos de las grandes empresas forestales y a la violencia estatal que se manifiesta en allanamientos, juicios no siempre sujetos a un debido proceso, encarcelamiento de dirigentes, jóvenes asesinados por agentes del Estado, así como en la severidad del tratamiento penal en el polémico conflicto por la recuperación de tierras⁶⁷⁷.

3.2. Filosofía del liderazgo indígena

Fue en la comuna de Tirúa, el 27 de octubre de 1996, y esa fecha señala el punto de partida de Adolfo Millabur como máxima autoridad de un gobierno local. Con ese hecho, con ese gesto, se expresa de manera nítida la vía política institucional del movimiento mapuche que durante todo el siglo XX había levantado valiosas propuestas destinadas a proteger el desarrollo de su cultura y el ejercicio de sus derechos. Luego vinieron muchos años como alcalde y dirigente de la ITL. Hoy es

⁶⁷⁵ Nahuelpan, *Micropolíticas mapuche...*

⁶⁷⁶ Gutiérrez y Gálvez, *La cultura política en el pueblo mapuche ...*

⁶⁷⁷ Tricot, *El nuevo movimiento mapuche...*

convencional constituyente, preside la “Comisión Forma de Estado” del mismo órgano y es, sin ninguna duda, un actor clave de la política mapuche.

El historial de resultados compendiados en el siguiente recuadro revela que Adolfo Millabur ha contado con el apoyo ciudadano de la comuna de Tirúa y cuenta, además, con altos niveles de aprobación a nivel local y provincial, ganando en casi todas las votaciones en las que compitió, con excepción de las elecciones parlamentarias de 2009 y las municipales de 2012.

Figura no. 16. Historial de candidaturas de Adolfo Millabur.

Año	Elección	Territorio	Resultado	Votos	Porcentaje
2021	Convencional Constituyente	Distrito 22	Electo	12.288	5,64%
2016	Municipales-Alcalde	Tirúa	Alcalde	2.774	54.16%
2012	Municipales-Alcalde	Tirúa	No electo	2.405	44.86%
2009	Parlamentarias	Distrito 22	No electo	3.891	5.81%
2008	Municipales	Tirúa	Alcalde	2.042	46.97%
2004	Municipales	Tirúa	Alcalde	2.190	50.11%
2000	Municipales	Tirúa	Alcalde	1.860	43.72%
1996	Municipales	Tirúa	Alcalde	1.193	32.73%
1992	Municipales	Tirúa	Concejal	586	17.33%

Fuente: Elaboración propia con los datos del Servel.

Aunque lo veremos con más detalle en el último capítulo, escuchemos la intervención de Millabur en el marco de un diálogo organizado por los(as) candidatos(as) mapuche a la Convención Constitucional por escaños reservados, un encuentro que los asistentes denominaron parlamento de Koz Koz, donde el exalcalde narra su biografía y orientación política con una indiscutible soltura. «Me presento, yo soy de Tirúa como dije, soy militante de la Identidad Territorial

Lafkenche, nunca he militado en ningún partido, no soy contrario a los partidos políticos, pero nunca he militado porque yo creo que el movimiento mapuche se confunde cuando se milita en un partido político, como que se pierde un poco la fuerza, pero si podemos ser aliados»⁶⁷⁸.

Y así seguía recordando una parte fundamental de su historia política, sutilmente persuasiva, subrayando su militancia en la ITL y reconociendo la importancia de llegar a acuerdos –en determinadas circunstancias– con los partidos del sistema político. Cabe tener en cuenta esto, porque la memoria, como sabemos, no es puro recuerdo, no es sólo la evocación del porvenir, es más bien la relación abierta y contrapuesta de recuerdos, olvidos y silencios que pueden ser constatados en diferentes momentos. Es de hacer notar también que el discurso de Millabur, pese a que busca minimizar el rol que ocupa el poder de la palabra, porque a su juicio “no se trata de quien habla mejor”, también es cierto que el talento oratorio es una condición y un medio del poder político⁶⁷⁹.

Es oportuno llamar la atención aquí, a modo de explicación, sobre un aspecto significativo del carácter como Millabur presenta su biografía. Leamos ahora un fragmento que expone la vida del exalcalde de Tirúa:

Siempre ha sido difícil el caminar del mapuche en Chile. La gente intenta no ser discriminadora, pero en el inconsciente colectivo del chileno está el tratar de manera racista y clasista al mapuche. Incluso hay discriminación entre quienes dicen que quieren a los mapuche porque su nana fue mapuche. Cuando voy a Santiago no falta el ministro o la autoridad que dice a pito de nada “cuidado con este que trae una caja de fósforos” [...]. Cada mapuche lleva su propia mochila acumulada de acuerdo con dónde le tocó nacer. Afortunadamente yo nací en una comunidad. Recuerdo que cuando iba al colegio el profesor y el 99% de los estudiantes éramos mapuches. Había un solo alumno que no lo era y él nos gritaba “indios” y nosotros nos quedábamos callados. El que nos hacía *bullying* era el único que iba con zapatos y que llevaba pan al colegio. Nos enseñaron desde chicos que había que esconderse porque los huincas eran malos y complejos. No ha pasado tanto tiempo de la Guerra de la Pacificación⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ Discurso disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=DOf1SNhFEPs>.

⁶⁷⁹ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, traducción de Ana Pizarro (Santiago de Chile: Hueders, 2010).

⁶⁸⁰ Adolfo Millabur, “No pueden pedirle al mapuche que actúe como un ejército disciplinado”, *La Segunda*, martes 18 de agosto de 2020, 22.

Adolfo Millabur ha vivido casi toda su vida en Tirúa. Estudió durante la década de 1980 en Concepción, en la región de Biobío, donde se preparó y vivió en el hogar mapuche *Pegun Dugum*⁶⁸¹. Estuvo cuatro periodos gobernando el municipio de Tirúa y se le reconoce por haber sido uno de los principales promotores de la Ley Lafkenche. Escuchemos ahora una parte de su historia biográfica en el marco de la reunión que tuvo lugar en el histórico lugar de Koz Koz:

Mi comunidad se llama “El Malo”, en el borde del lago Lleu-Lleu. Y el Malo se llama [así] no porque seamos malos y haya gente mala allí, tiene que ver con la historia de cada uno de nosotros, con el “Malon”⁶⁸². El Malon todos lo podrán ver como romántico, pero es parte de la historia trágica de nuestro pueblo. Y en la comunidad que yo vivo, era el lugar donde se refugiaban en la época del Malon los mapuche que lograron sobrevivir en nuestro territorio de la zona.

Don Adolfo Millabur tomó la palabra, con la autorización asentida de los demás participantes, para especificar que únicamente la colaboración entre las comunidades podía tenerse como alternativa frente a la coyuntura del proceso constituyente. Millabur, que fue candidato a la Convención por el distrito 21, tiene gran prestigio en la zona porque es sabido que, hace varios años, fue el primer dirigente mapuche que se convirtió en alcalde de Tirúa durante la década de 1990, y se da por sentado que seguirá siendo un actor relevante dentro del debate nacional sobre el reconocimiento de los derechos del pueblo mapuche⁶⁸³.

La primera parte del discurso es interesante, por lo que vale la pena detenerse un momento. Para comenzar, el prolegómeno puede leerse en clave autobiográfica, pues el sujeto hablante reconstruye su experiencia personal desde condiciones

⁶⁸¹ Caniguan, *Trayectorias políticas...*

⁶⁸² David Viñas, en el apartado sobre el general Lucio Mancilla (*Indios, ejército y frontera*, 159), distingue el malon indio y el malon cristiano. En el capítulo XXIV, “Una Excursión a los indios ranqueles”, el narrador habla del malon cristiano: «Los conjuros terminaron, el horóscopo astrológico dejó de augurar males, las águilas no miraron ya para el sur, sino para el norte, -lo que quería decir que vendría gente de adentro para afuera, no de afuera para adentro, o en otros términos, que no habría “malón de cristianos”, que nada había que temer». Agradezco a Mariana de Cabo por la sugerente indicación.

⁶⁸³ El Distrito 21 contempla las siguientes comunas de la región del Biobío: Alto Biobío, Antuco, Arauco, Cabrero, Cañete, Contulmo, Curanilahue, Laja, Lebu, Los Álamos, Los Ángeles, Lota, Mulchén, Nacimiento, Negrete, Quilaco, Quilleco, San Rosendo, Santa Bárbara, Tirúa, Tucapel y Yumbel.

históricas concretas, en su caso específico, desde la comunidad “El Malo” en la provincia de Arauco. Este sencillo gesto nos habla del dirigente lafkenche en primera persona. También de las relaciones de dominación entre colonizados y colonizadores que se practicaban en su tierra. No sólo por eso, sin embargo, es que su palabra toma importancia para entender el trasfondo del asunto que Millabur quiere transmitir. Aquel recuerdo, quizás, lo llevó a revivir una vez más que la historia del pueblo mapuche está envuelta en siglos de conflictos no resueltos con el Estado chileno y argentino⁶⁸⁴.

Luego, en la medida que sus palabras se entrelazaban con pensamientos acerca de la situación presente, afirmaba que una de las tareas esenciales de la política mapuche consistía, precisamente, en llevar a cabo una conversación entre las comunidades, y desde allí, enfrentar unidos la elaboración de una nueva Constitución que le diera viabilidad al derecho de la libre determinación. Así que siempre de pie delante de los demás candidatos mapuche, señala:

Los *peñis* y *lamienes* que están acá de candidatas y candidatos, especialmente un cariñoso saludo [...]. Para que para que nos vamos a ver la suerte entre gitanos y tratar de convencernos entre nosotros. Si tenemos que llegar a acuerdos entre nosotros, porque cada uno viene con su gente y no le vamos a quitar voluntarios a cada uno de sus candidatos. Entonces yo creo que no se trata de quien habla mejor, si no como nos ponemos de acuerdo en algunas cuestiones que son básicas en esta tarea de llegar lo mejor parados a la redacción de la nueva Constitución [...]. No con la idea de andar con una típica campaña *winka* que son puras patadas, empujones, y termina uno enojado con el que quiere llegar al lugar donde uno quiere. Eso yo creo que también deberíamos de conversar en este espíritu acá en la reunión⁶⁸⁵.

Le parecía importante hablar de todas estas cosas desde una perspectiva que marcara diferencias –claras y distintas– con formas chilenas o *winkas* de pensar y practicar la política. Después se detuvo un instante para decir que era evidente el desconocimiento entre las comunidades respecto al proceso constituyente. Es más,

⁶⁸⁴ Jorge Pinto, “El conflicto Estado-Pueblo mapuche, 1900-1960”, *Universum* 27(1) (2012): 167-189.

⁶⁸⁵ Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=DOf1SNhFEPs>.

tampoco se sabía mucho sobre las propuestas de los(as) candidatos(as) mapuche a la Convención Constitucional, de los escaños reservados o de las competencias, plazos y responsabilidades que tendría el órgano encargado de proponer una nueva Constitución. Todo ello no es ajeno a la compleja situación política, económica y sanitaria que ha pasado el país producto de la pandemia del coronavirus y los temas no resueltos en torno al estallido social de octubre de 2019. Y tampoco, por supuesto, al sobrecargado calendario electoral que hubo entre mayo y diciembre de 2021, con siete consultas ciudadanas para designar cargos en distintas áreas (alcaldes y concejales, diputados/as y senadores/as, gobernadores/as regionales, constituyentes y presidenciales). Por la misma razón, Millabur dice:

Es un laberinto que todavía no se sabe muy bien. Cuando nos toca recorrer nuestra gente, nuestras comunidades que estamos visitando, con suerte la gente sabe que hay que elegir gobernadores, que no saben lo que es también, pero saben cuál es el alcalde que hay que elegir, quien es el concejal a elegir, algo saben del gobernador porque seguramente es exsenador o un exdiputado resfriado que está por ahí, pero lo conocen, pero saben poco de nosotros y cuesta explicarlo si no contamos con los medios de comunicación⁶⁸⁶.

El proceso constituyente, según él, es una oportunidad muy importante para los pueblos indígenas de Chile, ya que por primera vez en la historia la carta fundamental será escrita con la participación de las primeras naciones originarias, un claro ejemplo de la vía política indígena. Asimismo, permite abrir un debate en torno a la plurinacionalidad como un concepto clave para entenderse y encontrarse políticamente con el otro no indígena⁶⁸⁷.

3.3. Congresos de la ITL: hacia un Estado Plurinacional

Me parece interesante esa tensión entre la desconfianza del pueblo mapuche hacia la política tradicional, asociada a la máquina de los partidos, y la construcción de

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

⁶⁸⁷ Millabur, *La plurinacionalidad es un concepto para entendernos...*

alternativas de acción colectiva dentro de una institucionalidad que está profundamente cuestionada por la sociedad. En este contexto, uno de los problemas más urgentes de hoy es la desconexión entre voluntad popular, institucionalidad y élites, lo que se manifiesta en una pérdida de legitimidad masiva de las instituciones.

La crisis que atraviesa Chile es multidimensional. No solo es económica y sanitaria, ante todo es política y social. La revuelta no se ha desactivado. Esto significa que, de una cierta manera, la crisis de representación de los partidos políticos ha puesto en tela de juicio el paradigma de la democracia representativa, y con ello el marco institucional de la nación. Hay consenso mayoritario de que la Constitución de 1980 fue el resultado de una violenta imposición en tiempos de dictadura que configuró un régimen político excluyente, y aunque ha tenido reformas, su estructura autoritaria y neoliberal sigue en vigor⁶⁸⁸.

La transición que se inaugura con el gobierno del presidente Aylwin (1990), que en la práctica fue el cambio de un régimen político autoritario a un régimen político democrático, legitimó el orden constitucional y la administración del modelo neoliberal que dispuso la dictadura, instituyendo legalmente una democracia protegida por el tutelaje militar. De acuerdo con varios antecedentes históricos, el contenido de la transición se negoció entre los líderes de la coalición política entrante, la Concertación de Partidos por la Democracia, y los integrantes de la saliente dictadura. Sin ir más lejos, esto significó la mantención de cinco enclaves autoritarios, algunos incluso perdurando por más de veinte años: como el sistema electoral binominal, la inmovilidad de los Comandantes en Jefe de las Fuerzas Armadas, miembros del Consejo de Seguridad Nacional, miembros del Tribunal Constitucional y Senadores designados y vitalicios, entre ellos el propio Pinochet⁶⁸⁹.

El movimiento mapuche no ha estado al margen del debate constitucional. Todo lo contrario. En este momento y en esta coyuntura de conflictividad social expansiva, muchas organizaciones, movimientos y agrupaciones etnopolíticas han conseguido visibilizar reclamos sustantivos y disputar espacios políticos dentro de

⁶⁸⁸ Christian Viera, "El problema constitucional chileno: ¿Superar el Estado subsidiario?", *Revista de Ciencia Política* 58(2) (2020): 49-63.

⁶⁸⁹ Fernando Atria, *La constitución tramposa* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2013).

las estructuras institucionales del Estado. En buenas cuentas, el Partido Wallmapuwen, la AMCAM y ITL fueron activos promotores de la Asamblea Constituyente como mecanismo para la elaboración constitucional durante los últimos veinte años⁶⁹⁰.

Los congresos organizados por la ITL han sido espacios políticos propicios para discutir la posibilidad de escribir nueva constitución con la participación de los pueblos indígenas. Volvamos una vez más al discurso del alcalde de Puerto Saavedra, Juan de Dios Pailafil, quien en el Congreso no desaprovechó la ocasión para describir el trabajo que ha realizado la ITL en relación al debate constitucional.

Nosotros como mapuche en alguna oportunidad planteamos, porque tenemos congresos cada dos años, este fin de semana tenemos un congreso donde participan alrededor de mil dirigentes de las distintas comunas, de las distintas regiones y territorios que componen esta identidad y en cual también vamos a abordar este tema que está siendo tratado en todo Chile, que es el cambio a la Constitución, las formas o los mecanismos que se pueden hacer una nueva Constitución si se aprueba el plebiscito y también la participación de los pueblos originarios. Entonces en alguna oportunidad nosotros dijimos no al reconocimiento constitucional en la actual legislación, pero ahora que se abre un horizonte que podemos tener una nueva Constitución, queremos participar y por eso estuvimos de acuerdo con la Cámara de Diputados, poniendo en comisión, participando en varias comisiones en el pleno, para que se aprobaran cupos o escaños reservados para los pueblos originarios⁶⁹¹.

El alcalde se refiere al congreso de la ITL realizado en el lago Budi, región de La Araucanía, en enero del año 2020. Lo notable es que en dicho evento las y los participantes tomaron una decisión muy clara en términos políticos: votar en el plebiscito, marcar apruebo y participar activamente en el proceso constituyente. La declaración pública entregada una vez finalizado el encuentro, señala de manera categórica: «La actual Constitución nos impide avanzar en el reconocimiento de nuestros derechos. Hoy se abre una posibilidad de generar cambios profundos para

⁶⁹⁰ Aylwin, *Pueblos indígenas en el proceso constituyente de Chile...*

⁶⁹¹ Información disponible en <https://hi-in.facebook.com/login/?next=https%3A%2F%2Fhi-in.facebook.com%2Fmunicipiodesaavedra%2Fvideos%2F2734192093335174%2F> (consultado el 16 de septiembre de 2021).

los pueblos originarios y de caminar juntos con el pueblo chileno consciente y movilizad, hacia una nueva relación»⁶⁹².

Al leer los contenidos programáticos y los acuerdos adquiridos en otros congresos de la ITL, podemos constatar que esta organización ya estaba planteando hace algún tiempo demandas sustantivas para las movilizaciones indígenas protagonizadas por el pueblo mapuche, relacionadas fundamentalmente al cambio constitucional, al reconocimiento de derechos territoriales y a la existencia múltiples formas de vida. Prueba de ello son las conclusiones de las actorías presentes en el VI Congreso Lafkenche, celebrado en la comuna de Tirúa los días 16, 17 y 18 de febrero de 2018⁶⁹³.

Al mirar nuestra historia somos conscientes de los avances que hemos tenido como organización: hemos logrado reunirnos cada dos años para evaluar y reforzar nuestra agenda política. El año 2006 nos juntamos por primera vez en Trawa Trawa más de 5000 mapuche lafkenche, donde definimos como prioridad, unirnos para luchar por el Lafkenmapu. Desde nuestro primer congreso el año 2006, hemos planteado la necesidad de una nueva constitución a través de una Asamblea Constituyente que reconozca un Estado Plurinacional e Intercultural [...]. En este camino nos hemos caracterizado por la capacidad para establecer alianzas políticas con diferentes actores⁶⁹⁴.

Junto con lo anterior, otra conclusión importante del encuentro fue destacar la relevancia de proteger el derecho al uso del borde costero, lo que queda de manifiesto con la elaboración, promulgación y aplicación de la Ley Lafkenche. Adolfo Millabur y Boris Hualme, representante del Comité de Defensa del Mar, sostienen en los siguientes términos el “derecho mapuche al lafkenmapu” y la urgencia de que la ley que se promulgara en el congreso cuidara los derechos territoriales de los pueblos originarios:

⁶⁹² Información disponible en <https://www.radiodelmar.cl/wp-content/uploads/2020/01/congrso-lafkenche-2020-puerto-saavedra-1.jpg> (consultado el 10 de marzo de 2020).

⁶⁹³ Representando a los siguientes territorios del sur de Chile: Arauco, Lebu, Llico, Tubul, Los Álamos, Cañete, Tirúa, Carahue, Budi, Teodoro Schmidt, Toltén, San Juan de la Costa, Mauillín y Hualaihue.

⁶⁹⁴ Disponible en <https://www.paislobo.cl/2018/02/conclusiones-vi-congreso-lafkenche.html>.

Con el *peñi* Boris Hualme quisimos compartir la tarea de explicar de manera cronológica nuestra realidad como lafkenche. Esa realidad tiene que ver con nuestro recuerdo del mar. En 1991, se promulgó la Ley de Pesca y Acuicultura, que regula la administración de los recursos pesqueros, mariscos, algas y peces. Pero esta ley no considera los derechos de los lafkenche sobre el lafkenmapu. En dicha ley se habla de distintas formas de administración del borde costero, de reserva marina, de parques marinos, de áreas de acuicultura y áreas de manejo de recursos naturales. Pero esta ley permite la apropiación del lafkenmapu por personas no mapuche [...]. Esta ley de pesca nos obliga a organizarnos de una manera distinta a como hoy los lafkenche nos organizamos, esto es, como comunidades. Nos dimos cuenta, además, que esta ley pone en riesgo la natural relación que nosotros tenemos con el mar y que con ella lo que estamos viviendo es que se nos impide extraer recursos del mar, que son nuestro sustento. Ella implica que se trunque la relación que los lafkenche tenemos con el mar desde el punto de vista espiritual, filosófico y cultural⁶⁹⁵.

El llamado entonces era a defender el acceso al mar de las comunidades del borde costero. Así también lo consignó la ITL reunida en su V Congreso del año 2016, en las comunas de Los Álamos y Lebu. Leamos un fragmento de sus conclusiones:

Reafirmar el acuerdo establecido en Congresos anteriores para luchar por una Nueva Constitución, a través del mecanismo de la Asamblea Constituyente. Esta Nueva Constitución debe ser plurinacional e intercultural y garantizar nuestra existencia y derechos colectivos como pueblo. Seguiremos luchando porque a los lafkenche se nos reconozca el derecho al mar hasta las 12 millas, exigiendo la acreditación en base a todos nuestros usos⁶⁹⁶. Continuaremos con el fortalecimiento interno de las comunidades y organizaciones Lafkenche [...]. Rechazamos enérgicamente la militarización y la aplicación de la ley antiterrorista en nuestros territorios⁶⁹⁷.

⁶⁹⁵ Boris Hualme y Adolfo Millabur, “El derecho *mapuche* al *lafkenmapu*”, en *Derechos humanos y pueblos indígenas*, editado por José Aylwin, 327-331 (Temuco: Ediciones del Instituto de Estudios Indígenas / Universidad de La Frontera, 2004).

⁶⁹⁶ El 14 de mayo de 2019, la Comisión Regional del Uso del Borde Costero (CRUCB) votó favorablemente la solicitud de las 12 millas marinas de uso consuetudinario que fuera ingresada el año 2014 a la Subsecretaría de Pesca por ocho comunidades mapuche lafkenche del sector Quidico-Ponotro-Tirúa. La resolución fue catalogada, por comunidades y pescadores artesanales, como un hito histórico en el reconocimiento de los derechos territoriales del borde costero. Disponible en <https://www.mapuexpress.org/2019/05/19/tirua-mapuche-lafkenche/>.

⁶⁹⁷ Información disponible en <https://www.mapuexpress.org/2016/02/15/declaracion-v-congreso-territorios-identidad-territorial-lafkenche/>.

Los mapuche lafkenche y los pescadores artesanales tienen derecho a que se les reconozca el uso del borde costero (económico, cultural, recreativo). Tal y como vimos, una de las características principales de la Ley Lafkenche es que la propuesta surgió desde las propias organizaciones a través de un proceso participativo en el cual, luego de varias instancias de negociación, las comunidades lograron instalar sus demandas y conseguir que se legisle a favor de ellas⁶⁹⁸.

Escuchemos una vez más a Cristina Ñancuqueo, quien ha colaborado activamente con la ITL y me cuenta el significado que ha tenido para las comunidades la implementación de la Ley Lafkenche, en relación al reconocimiento de los derechos territoriales y el uso consuetudinario del borde costero.

La importancia de las 12 millas es que es lo máximo que puede otorgar⁶⁹⁹. Entonces, ¿es un hito?, por supuesto que es un hito porque eso significa que si se puede. Entonces eso también le da un nuevo aire a la solicitud que están curso [...]. Ha habido una invisibilización de los otros usos del borde costero. Por eso tanto en la Ley de Pesca como en la política nacional del uso del borde costero, lo que hacen es que ponen actividades productivas, comerciales. Entonces lo que viene a hacer la ley, es a contraponerse y decir que no hay solo actividades productivas, gente que gana plata, sino que también hay temas de alimentación, hay un tema cultural y hay un tema de salud. Relevar esos usos. [...]. Ellos tienen que dar cuenta de lo que siempre han hecho⁷⁰⁰.

En su relato menciona sucesivamente el papel que desempeña la Ley Lafkenche, el recurso legal en el cual se sustenta la protección jurídica contra actos que tengan como consecuencia la enajenación del mar y sus recursos. Respecto a este punto, las conclusiones del IV Congreso de la ITL, realizado en la comuna Hualaihué el 2014, exigen al Estado chileno:

El respeto y la correcta aplicación de la Ley 20.249 (Ley Lafkenche), que reconozca de manera efectiva nuestro uso consuetudinario, el control de las 12 millas de mar territorial, playas y terrenos de playas, y los bordes de ríos y lagos [...]. La devolución de nuestro territorio ancestral usurpado y empobrecido por la

⁶⁹⁸ Gissi et. al., *El Estado chileno, los lafkenche y la Ley 20.249...*

⁶⁹⁹ Se refiere al caso de Tirúa señalado en la nota al pie de página número 696 de la presente tesis.

⁷⁰⁰ Entrevista realizada el 17 de mayo de 2019.

ambición de las empresas trasnacionales y las concesionarias que ha corrompido el equilibrio de nuestra existencia como pueblo. Debido al creciente descontento que se vive en el país y la necesidad de construir un nuevo Pacto Social entre los pueblos, reafirmamos que los *lafkenche* lucharemos por una Nueva Constitución en la que se instaure un Estado Plurinacional. Para ello, avanzaremos hacia la formación de un Poder Constituyente desde nuestro *Kimün Mapuche*, que nos permita ser parte de la futura Asamblea Constituyente, la que deberá garantizar nuestra existencia y derechos colectivos como pueblo. Considerando que nuestras demandas son transversales a otros sectores sociales, invitamos a formar alianzas de solidaridad y reciprocidad que nos encaminen a la recuperación de los derechos civiles y políticos, y los derechos económicos, sociales y culturales de los diversos pueblos-naciones⁷⁰¹.

El creciente aumento de la conflictividad social en Chile, con la participación de actores públicos y privados, permite observar diferentes modalidades de acción colectiva que despliega el movimiento mapuche. Las vías propuestas son heterogéneas porque no responden a un solo problema. En circunstancias determinadas, las modalidades cobrarán una fisonomía más bien institucional enlazada a las prerrogativas que impone el Estado, tal como ocurre, por ejemplo, con las tres organizaciones que hemos descrito y analizado en este capítulo.

Antes de terminar, es preciso subrayar que existe una multiplicidad de subjetividades o identidad políticas que se piensan críticas de la institucionalidad indigenista del Estado. Siguiendo en esto a Fernando Pairican, es bien importante poner énfasis en las experiencias fuera de la institucionalidad que permiten seguir pensando y construyendo horizontes políticos autonómicos, donde estos suponen nuevas formas de convivencia social y no de separatismo o aislamiento⁷⁰².

¿Desde qué perspectivas el movimiento mapuche está participando en la Convención Constitucional? ¿Cómo pensar el proceso constituyente desde la vía política indígena? Estas son las preguntas que me propongo abordar en el último capítulo.

⁷⁰¹ Información disponible en <https://movimientos.org/es/content/iv-congreso-identidad-territorial-lafkenche-hualaihué-2014>.

⁷⁰² Pairican, *Wallmapu: ensayos sobre plurinacionalidad...*

Capítulo V

Poder mapuche y nueva Constitución: asedios de la vía política indígena

La insurrección popular de octubre de 2019 removi6 a Chile por entero. Como en otras partes del mundo, las protestas crecieron con velocidad, los actos de desobediencia se multiplicaron y los enfrentamientos con la autoridad se intensificaron⁷⁰³. Las secuelas pol3ticas de la revuelta no dejan de agitar nuestro accidentado presente. Para sentir ese impulso, esa voluntad, basta con echar un vistazo a la Plaza de la Dignidad de Santiago de Chile para darse cuenta de que la impugnaci6n al gobierno de Piñera y al r3gimen pol3tico abarca una amplia dimensi6n temporal: “no son 30 pesos, son 500 ańos”, dicen los muros de la ciudad.

¿Por qu3 ocurri6 esta gran revuelta? ¿Cu3ndo comenz6 el conflicto? ¿Qu3 factores intervienen en la multiplicaci6n de demandas que proliferan en la actualidad? ¿C3mo interviene el movimiento ind3gena en todo esto? ¿Los mapuche deben buscar plataformas electorales o deben buscar el poder en las calles? Lo que comenz6 como un altercado por el alza del transporte p3blico se convirti6 en una reflexi6n cr3tica de la historia reciente. El torbellino de octubre nos enseń6 a desconfiar del poder, nos hizo ver que las desigualdades son el motor del neoliberalismo. Pues bien, las fuerzas sociales que emergen de esta coyuntura est3n recurriendo a diversas formas y estrategias de articulaci6n. Por eso hay que leer con atenci6n lo que est3 pasando, porque Chile ya no es tan solo un pa3s, es un nido que hierve al sur del continente, el cual toma forma en medio de un proceso constituyente intercultural y partitario.

⁷⁰³ Donatella Di Cesare, *El tiempo de la revuelta*, traducci6n de Juan Gonz3lez-Castelao (Madrid: Siglo XXI Editores, 2021).

El pueblo mapuche cuenta con la presencia de 7 representantes por escaños reservados en la Convención Constitucional. El 4 de julio de 2021, durante la ceremonia de inauguración, una mayoría por dos tercios de la Asamblea eligió a Elisa Loncon como presidenta del órgano encargado de proponer una nueva Constitución. Loncon es una reconocida académica y referente obligado en temas de derechos lingüísticos, enseñanza del mapudungún y política educativa. Su elección como presidenta y la participación de los pueblos indígenas en la discusión constitucional, es muy interesante para repensar la política mapuche y el uso de las vías institucionales para sostener demandas de reconocimiento de derechos.

Las tres organizaciones mapuche que son analizadas en esta investigación participaron activamente en el plebiscito de 2020 y en la elección de convencionales constituyentes de 2021. El movimiento Wallmapuwen presentó la candidatura de Gustavo Quilaqueo, expresidente de la mesa directiva del partido, quien postuló por un escaño reservado del pueblo mapuche, resultando no electo con el 1,3% de los votos. Ramona Reyes, militante socialista y exalcaldesa de Paillaco (comuna que durante su gestión perteneció a la AMCAM), fue constituyente electa por la región de Los Lagos en un cupo del pacto “Lista del Apruebo”. Y, ciertamente, Adolfo Millabur, quien resultó electo por la región del Biobío en un escaño reservado del pueblo mapuche, y actualmente preside la Comisión Forma de Estado de la Convención Constitucional.

¿Qué quiere decir todo esto? El movimiento mapuche tiene una historia larga, diríamos centenaria, y una de sus características ha sido utilizar herramientas políticas, dentro y fuera de la institucionalidad, para revertir la “situación colonial”.

Hay varios discursos que promueven el reconocimiento constitucional de los grupos culturalmente diferenciados, pero el diálogo intercultural, en el sentido amplio de la expresión, supone también considerar los valores aportados por el mundo indígena, vale decir, entender sus formas de pensamiento y admitir sus puntos de vista en el espacio público como un paso determinante para el reconocimiento recíproco. Probablemente, el ejemplo más palpable que emana de esta idea general es que muy rara vez se escucha lo que dicen los mapuche sobre ellos mismos (idioma, alimentación, costumbres, juegos, creencias, instituciones,

historia política, expresiones artísticas, organización social, saberes medicinales). De ahí la máxima relevancia del momento constituyente actual: comprender a plenitud el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas y conocer las distintas maneras de practicarlo en un contexto de sociedades plurales.

He dividido este último capítulo en tres partes. En la primera sección repaso los principales discursos, posicionamientos y posturas que asumió el movimiento mapuche ante el estallido social de 2019 y el proceso constituyente, colocando especial énfasis en el protagonismo de las organizaciones etnopolíticas que hemos venido abordando a lo largo de esta investigación: la AMCAM, Wallmapuwen y la ITL. En el segundo bloque, por su parte, analizo algunos programas de los(as) convencionales constituyentes electos(as) por escaños reservados del pueblo mapuche con el objetivo de conocer sus propuestas en materia de autonomía indígena, participación política y derechos colectivos. Por último, en la tercera sección, abordo los conceptos de plurinacionalidad e interculturalidad, vistos desde las particularidades del caso chileno, con la finalidad de examinar ambas categorías como problemas de la política mapuche contemporánea.

1. El movimiento mapuche ante la revuelta y el proceso constituyente

Como dijo el poeta David Aniñir: “Somos hijos de los hijos de los hijos. Somos los nietos de Lefraru tomando la micro para servirle a los ricos”. Tomo prestada y adapto también la frase acuñada por el movimiento feminista: somos los y las hijas de los peñi y lamgen que no pudieron matar. Muestra de esa resistencia suya, estamos aquí hoy.

Adolfo Millabur, *Discurso de apertura en la discusión constitucional*

Bien curioso es el tiempo. Han pasado treinta años. Marco temporal de la revuelta. En este periodo excepcional, el proceso constituyente se percibe como una instancia favorable para hablar de la coexistencia entre chilenos y mapuche, como dos culturas y pueblos que pueden reconocerse e interactuar en condiciones de igualdad. Asimismo, permite reflexionar sobre las estrategias y acciones políticas que ha seguido el movimiento mapuche para relacionarse con el Estado y la sociedad nacional a través de las vías institucionales, así como las posiciones más críticas de la institucionalidad.

Los resultados del plebiscito del 25 de octubre de 2020, en los que la alternativa “Apruebo” resultó vencedora por una mayoría muy amplia, ha llevado a Chile a proponer nuevas formas para el ejercicio del poder político, tanto el que se practica en las instituciones del Estado como el que se cultiva en la sociedad y en la soberanía popular⁷⁰⁴. Esta dinámica observada con interés demuestra que una parte del movimiento mapuche sigue canalizando sus demandas referidas al reconocimiento de derechos colectivos a través de las herramientas institucionales del poder estatal. Parafraseando a Jorge Pinto: “luchan con las armas del enemigo”.

Varias organizaciones del pueblo mapuche, en las diversas modalidades de su gama, se identificaron con la insurrección popular de octubre⁷⁰⁵. Desde los pliegos

⁷⁰⁴ Jaime Bassa, “Protestas sociales y Constitución: 2019, el inicio de un proceso constituyente”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, número especial (2020): 279-285.

⁷⁰⁵ Ver Fernando Pairican, “Estado Plurinacional: el debate mapuche actual”, *CIPER*, 20 de diciembre de 2019. Información disponible en https://ciperchile.cl/2019/12/20/estado-plurinacional-el-debate-mapuche-actual/#_ftn14 (consultado el 16 de abril de 2020).

de la vida política institucional, como los gobiernos locales o municipios con alcalde mapuche, pasando por sectores del movimiento indígena que se piensan en resistencia contra el modelo de desarrollo neoliberal, hasta el activismo político que plantea distintas reivindicaciones en la arena del derecho internacional. De este modo, sea cual sea la postura que se adopte, desde dentro o desde fuera de las estructuras del poder estatal, se aprecia una posición compartida que empatiza con las demandas de los movimientos sociales, pero que a la vez no oculta sus discrepancias internas respecto al sentido que debería tener el reconocimiento de los pueblos indígenas en la nueva Constitución Política.

A pocos días de la revuelta, la CAM señaló través de un comunicado que: «en el marco de estas luchas impregnadas de rebeldía, rabia y dignidad, reivindicamos el legítimo derecho a la rebelión por parte del pueblo chileno oprimido, toda vez que la gobernanza neoliberal impone políticas económicas sólo en beneficio de los grandes grupos económicos»⁷⁰⁶. Como dijimos en el tercer capítulo, la CAM es una organización muy importante en la historia del movimiento mapuche que ha acaparado la atención de los medios de comunicación fundamentalmente por sus conflictos con las empresas forestales, siendo además la organización que ha desplegado la idea más radical de autonomía respecto al Estado y la sociedad chilena⁷⁰⁷. La vía autonomista de la CAM apuesta entonces por un proceso de “emancipación nacional”, o sea, el punto de partida de su discurso político es que los mapuche son una nación oprimida en un contexto de dominación colonial⁷⁰⁸.

En un llamado a fortalecer la disputa territorial y respaldar la revuelta contra el orden neoliberal, la CAM sostuvo lo siguiente: «solidarizamos con las justas demandas sociales que, si bien entendemos, no tienen conducción política de la izquierda revolucionaria, sí representan el justo y digno clamor de un pueblo oprimido por las políticas neoliberales que ya hizo crisis por la avaricia y la ambición de los poderosos»⁷⁰⁹. Sean cuales fueran las diferencias de estilo o pensamiento, la voluntad de solidarizar con las demandas sociales de la sociedad chilena es

⁷⁰⁶ Disponible en <http://www.mapuexpress.org/?p=28951> (consultado el 25 de octubre de 2019).

⁷⁰⁷ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*

⁷⁰⁸ Llaitul y Arrate, *Weichan. Conversaciones con un Weychafe...*

⁷⁰⁹ Disponible en <http://www.mapuexpress.org/?p=28951> (consultado el 25 de octubre de 2019).

relevante, a nuestro juicio, para entender la articulación y las conexiones entre grupos culturalmente diferenciados en un contexto de alta conflictividad.

Sobre ese momento político de Chile, la AMCAM, por medio de su presidente, Juan Carlos Reinao, dijo: «el Estado ha optado por solucionar un problema social y político a través de la militarización y la represión, al igual que contra nuestro pueblo. Esto no ha contribuido en nada a resolver las legítimas demandas de la ciudadanía, todo lo contrario, ha agudizado la situación generando un ambiente hostil y de enfrentamiento»⁷¹⁰.

A propósito del “Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución”, firmado el viernes 15 de noviembre de 2019 por distintos sectores políticos, la AMCAM expresó algunas dudas sobre la participación que tendrían los pueblos indígenas en el órgano encargado de redactar la nueva constitución. Las propuestas fueron de 20 a 24 escaños reservados. Concretamente, los alcaldes mapuche en representación de la AMCAM propusieron ante la Comisión de Constitución del Senado 22 escaños para los 10 pueblos reconocidos por la Ley Indígena, con paridad de género y distribuidos en siete grandes territorios. Acompañaron esta propuesta con la siguiente reflexión: «A lo largo de la historia la clase política de este país se ha encargado de excluir de los espacios de toma de decisiones a los pueblos originarios, por tanto, esta es la oportunidad para construir un Chile Plurinacional e Intercultural que refleje la diversidad de nuestra sociedad, donde el mundo indígena debe estar presente»⁷¹¹. Es probable que, en último término, la cuestión plurinacional y la demanda por autonomía, antigua reivindicación del pueblo mapuche⁷¹², reciba hoy un renovado interés en algunas organizaciones indígenas (ITL, AMCAM y Wallmapuwen), pero también en la opinión pública, convirtiéndose en un importante eje de discusión en la agenda del debate político.

Semanas después, en el marco de su VII Congreso realizado en el Budi, en la comuna de Puerto Saavedra, entre el 17 y el 19 enero de 2020, la organización Identidad Territorial Lafkenche hizo pública una declaración en la que definió como objetivo político participar crítica y activamente en el proceso constituyente. Bajo el

⁷¹⁰ Información disponible en <https://www.amcam.cl/> (consultado el 25 de octubre de 2019).

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² Ruiz Rodríguez, *Autonomismo mapuche...*

título “*Taiñ Nütxam – Reafirmando el camino hacia un Estado Plurinacional*”, los asistentes del encuentro discutieron diversos problemas respecto a la privatización de los bienes comunes, la Ley de Pesca, los impactos negativos de la industria forestal, la militarización de los territorios y, por supuesto, sobre los desafíos que conlleva el proceso constituyente. Una vez concluido el congreso, declararon: «la contingencia actual nos interpela como lafkenche, por ello decidimos adelantar nuestro congreso y ser consecuentes con los planteamientos que hemos sostenido en los últimos 15 años: una nueva Constitución que sea de carácter plurinacional e intercultural, y que se elabore a través de una Asamblea Constituyente»⁷¹³.

Como ha sido ampliamente documentado, la Constitución de 1980 además de haber sido impuesta por una brutal dictadura y aprobada en un plebiscito engañoso, “el fraude más grande de la historia de Chile”⁷¹⁴, ha impedido mediante una serie de obstáculos constitucionales avanzar en el debido reconocimiento de derechos sociales⁷¹⁵. Es por esa razón, que para la sociedad mapuche se presenta en esta coyuntura una oportunidad histórica de producir cambios reales en las desiguales relaciones de poder entre el Estado, la sociedad chilena y los pueblos originarios.

Es también la opinión de Adolfo Millabur, importante dirigente lafkenche, exalcalde de Tirúa y convencional constituyente del pueblo mapuche: «sabemos que cuando la luna está llena y está baja la marea, los lafkenche pueden mariscar. Estamos en un momento preciso donde podemos mariscar y esta alimentación que nos da la historia de Chile, de poder construir una nueva Constitución, significa para nosotros un nuevo sueño, una nueva posibilidad para que podamos vivir mejor»⁷¹⁶.

Las palabras de Millabur se entrelazan muy bien para explicar que la crisis de legitimidad del sistema político chileno se convirtió en un punto de inflexión irreversible para procesar un conjunto de demandas ciudadanas insatisfechas. Importante es también la forma que tendrá el Estado en el futuro y el rango de reconocimiento que debiera entregarse (multicultural, plurinacional o mantener la

⁷¹³ Información disponible en <https://www.radiodelmar.cl/wp-content/uploads/2020/01/congrso-lafkenche-2020-puerto-saavedra-1.jpg> (consultado el 10 de marzo de 2020).

⁷¹⁴ Fuentes, *El fraude...*

⁷¹⁵ Atria, *La constitución tramposa...*

⁷¹⁶ Información disponible en <http://tiempo21araucania.cl/grandes-acuerdos-lograron-en-masivo-congreso-lafkenche-saavedra-2020/> (consultado el 15 de abril de 2019).

misma estructura). Lo que tiene a su vez como consecuencia que la sociedad chilena pueda reconocer su heterogeneidad cultural interna a través de la existencia de múltiples naciones en una misma república, toda vez que este reconocimiento no pone en cuestión la unidad política del país⁷¹⁷.

Como hemos dicho anteriormente, la comuna de Tirúa es un caso emblemático de la vía política institucional del movimiento mapuche, cuyo alcalde pudo acceder por varios años al control de un gobierno local⁷¹⁸. Respecto a la posibilidad de transitar hacia un nuevo Estado Plurinacional, los habitantes de Tirúa junto a otros municipios expresaron sus preferencias por medio de una consulta ciudadana realizada el 15 de diciembre de 2019, y en la que participaron un poco más de dos mil personas⁷¹⁹. Un primer resultado relevante señala que el 92% de los votos estaba de acuerdo con la idea de una nueva Constitución mediante una Asamblea Constituyente (76%). Con respecto a la pregunta sobre qué participación deberían tener los pueblos originarios, un 84% de las preferencias señaló la necesidad de garantizar escaños reservados en la Convención, además de asegurar la paridad de género, la diversidad sexual y la participación de personas independientes. Por último, se votó mayoritariamente a favor (90%) de aceptar la inclusión de los cabildos locales y *trawunes* como insumos para la nueva Constitución, así como de restringir las actividades económicas de la pesca industrial, las empresas forestales y la industria salmonera (78%)⁷²⁰.

Tal como lo expone Adolfo Millabur, lo que más le incomoda a la élite es pensar la plurinacionalidad como independencia o separación. Pero «eso no está en cuestión. Los Estados deben reconocer a los pueblos que conviven dentro su territorio. Esto aparece en una declaración de la ONU suscrita por Chile. Estamos muy acostumbrados a relacionarnos bajo la premisa de un solo Estado, una sola nación, una sola cultura [...]. Esto se tendrá que discutir en la Asamblea»⁷²¹.

⁷¹⁷ Foerster, *¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche?...*

⁷¹⁸ Espinoza, *El desafío municipal mapuche...*

⁷¹⁹ Disponible en <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-del-bio-bio/2019/12/16/tirua-y-contulmo-registraron-una-positiva-experiencia-en-la-consulta-ciudadana.shtml>

⁷²⁰ *Ibidem*.

⁷²¹ Disponible en <http://www.ciir.cl/ciir.cl/adolfo-millabur-alcalde-de-tirua-los-pueblos-originarios-de-america-latina-y-especialmente-los-de-chile-pueden-colaborar-a-cambiar-el-paradigma-de-entendimiento-que-tenemos-hoy/> (consultado el 15 de abril de 2020).

Una perspectiva distinta fue la que expuso Aucán Huilcamán, *werken* (mensajero) e histórico dirigente encargado de los asuntos internacionales del Consejo de Todas las Tierras (*Aukiñ Wallmapu Ngulam*)⁷²². De acuerdo con su opinión, «el acuerdo que han convenido representa una especie de salvavidas de la clase política chilena y sus contenidos y procedimientos no garantizan en absoluto la participación ciudadana ni la participación del pueblo mapuche en un proceso constituyente»⁷²³.

Dos cuestiones de importancia pueden subrayarse aquí. Primero, la carta de Huilcamán argumenta que el acuerdo alcanzado entre los partidos políticos que operan a nivel nacional carece de legitimidad ante la ciudadanía, ya que el mecanismo propuesto, además del quórum de 2/3 exigido para adoptar un nuevo texto constitucional, fue consensuado por la misma élite que la sociedad chilena y el pueblo mapuche ha impugnado durante décadas. Segundo, plantea que la mejor manera de iniciar un diálogo intercultural real, de largo aliento, es formando un gobierno mapuche autónomo que pueda definir prioridades y sus formas propias de organización social. Esto significa, por ende, reconocer como factor esencial la demanda de autodeterminación. Un debate «que nos habla de la existencia de un discurso político que enfatiza lo etnocultural o las tradiciones cuando se imagina un futuro para los mapuche [...] y de otro discurso que acentúa lazos y derechos cívico-políticos, en su demanda de una forma estatal nueva de relaciones sociales y políticas entre mapuche y chilenos»⁷²⁴.

Wallmapuwen, finalmente, como una de las varias expresiones del movimiento mapuche, valoró las indicaciones realizadas por la Comisión de Constitución del Congreso en torno a los escaños reservados como mecanismo especial de representación política para promover la participación de los pueblos indígenas en

⁷²² Aucan Huilcamán, además de participar en la fundación del Consejo de Todas las Tierras, integró la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato convocada por el presidente Ricardo Lagos. Asimismo, realizó estudios de derecho internacional en el extranjero y trabajó algunos años en Naciones Unidas. En 2005 presentó una candidatura a la presidencia de la república que finalmente no prosperó porque no cumplía con el requerimiento legal para una candidatura independiente. En 2017 fue candidato a Senador por la Araucanía, pero no resultó electo.

⁷²³ Véase <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2019/11/19/dirigentes-mapuche-anuncian-que-iniciaran-su-propio-proceso-constituyente/> (consultado el 17 de abril de 2020).

⁷²⁴ Marimán, *Autodeterminación...*, 24.

la Convención Constitucional. En una declaración publicada el 17 de diciembre del año 2019, señalaban:

Como Wallmapuwen consideramos que esta fórmula posibilita una participación más equilibrada y justa de la sociedad mapuche en la Convención Constituyente, por lo que hacemos un llamado a la totalidad de fuerzas políticas a ratificar esta indicación en sala, no es posible que un pueblo que representa el 10 % de la población de un país quede excluido en el proceso de elaboración de una nueva Constitución. Creemos que nuestra participación es fundamental, pues sólo así se podrá iniciar un camino que permita subsanar la exclusión, construya mayores y mejores relaciones entre el Estado chileno y el pueblo mapuche generando condiciones para dar cauce político a las reivindicaciones históricas de nuestro pueblo⁷²⁵.

Esto iría en la misma dirección de lo que dijo el PNUD en un informe más o menos reciente. La experiencia internacional muestra que los escaños reservados son una herramienta muy usada por los países a nivel mundial para promover la inclusión de los pueblos indígenas en espacios formales del poder, pero con grandes diferencias en su diseño e implementación⁷²⁶. La proposición normativa que esto supone quiere decir que las primeras poblaciones del continente americano han estado históricamente excluidas de los espacios institucionales de toma de decisión, lo que emplaza a las formaciones estatales que deban buscar soluciones concretas para combatir esas desigualdades en el acceso al poder político.

Respecto al proceso constituyente y la construcción de sociedades multiétnicas, el movimiento Wallmapuwen considera fundamental:

la adopción de una nueva Constitución Política del Estado, aprobada por voto popular, en reemplazo de la Constitución heredada de la dictadura, carente de

⁷²⁵ Información disponible en <https://www.mapuexpress.org/2019/12/17/wallmapuwen-ante-los-escaños-reservados-para-pueblos-indigenas-en-la-convencion-constituyente/>.

⁷²⁶ PNUD, *Representación indígena en poderes legislativos. Claves desde la experiencia internacional* (Santiago de Chile: PNUD, 2016). En resumidas cuentas, «los escaños reservados se refieren al mecanismo que define un determinado número o porcentaje de sitios en el Congreso o legislativo que pueden ser ocupados únicamente por individuos que cumplen con un cierto criterio adscripto, tal como la religión, la lengua, la étnica o el género del candidato o candidata». Andrew Reynolds, *Effective participation through elections: creating the space for minorities and majorities in the political sphere* (Amsterdam: Alto Comisionado sobre Minorías Nacionales, 2007).

legitimidad democrática. Esta nueva Constitución debe contemplar la descentralización en favor de las regiones y la democratización de las mismas, así como reconocer el derecho de los pueblos que preexisten al Estado chileno, como es el caso del pueblo mapuche, a la autonomía⁷²⁷.

Tomando en cuenta este contexto, Wallmapuwen presentó la candidatura a convencional constituyente de Gustavo Quilaqueo Bustos por un cupo de escaños reservados de pueblos originarios⁷²⁸. El expresidente del partido político, sostenido en la tradición de Venancio Coñuepan y Manuel Aburto Panguilef, afirmaba en su propuesta programática que los mapuche estaban en condiciones sociopolíticas favorables para generar transformaciones al interior del poder estatal. Quilaqueo sostiene que:

Como ciudadano y ciudadana mapuche asistimos [a] una política de compromiso y centralidad con el Wallmapu. En este sentido consideramos que en los temas claves de nuestro pueblo, como es el territorio, lengua y autonomía deben realizar transformaciones profundas a nivel del Estado chileno y el proceso constituyente brinda una oportunidad para el logro de nuestros objetivos y del cual no podemos quedar al margen. Planteamos una serie de iniciativas al sistema político que permitan aumentar la participación de la ciudadanía mapuche⁷²⁹.

Quiero terminar esta sección del capítulo reiterando que las tres organizaciones mapuche que hemos aquí analizado han participado activamente del proceso constituyente, en diferentes grados según las características de cada colectivo del pueblo mapuche.

⁷²⁷ Información disponible en <https://www.mapuexpress.org/2019/12/17/wallmapuwen-ante-los-escaños-reservados-para-pueblos-indigenas-en-la-convencion-constituyente/>.

⁷²⁸ En un discurso efectuado durante un acto del partido mapuche Wallmapuwen, el Senador Francisco Huenchumilla, militante de la Democracia Cristiana desde su juventud, señalaba que la relación entre el Estado chileno y el mundo mapuche no es un problema de políticas públicas, como tampoco de pobreza rural, por el contrario, es un problema de naturaleza política: «Por ello cuando los dirigentes de Wallmapuwen vinieron a hablar conmigo para plantearme esta idea, a mí me pareció de las más alta importancia lo que buscaban y lo que hoy están haciendo. Porque yo creo que este partido capta la esencia del problema». Francisco Huenchumilla, *Plurinacionalidad. El nuevo pacto* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2017).

⁷²⁹ Ver www.repodocacto.blob.core.windows.net/public/cpi/mapuchegustavoivanquilaqueo_bustos.

2. Propuestas de los(as) convencionales constituyentes mapuche

La política de “escaños reservados” precisa una breve aclaración. Desde los tiempos de la globalización económica del capitalismo, desde los pensadores del multiculturalismo anglosajón, es decir, desde la década de 1970 aproximadamente, las “minorías culturales” han sido objeto de políticas de acción afirmativa. Sin embargo, el caso de los pueblos indígenas es distinto a la de otros grupos porque se trata de colectividades preexistentes al Estado, que tienen derechos diferenciados, entre ellos, derechos políticos. «Han sido excluidos de la sociedad, confinados a los márgenes y despojados sistemáticamente de sus territorios, culturas y derecho propio. Reconocer ese rasgo especial, esa diferencia permite avanzar en pluralidad e igualdad, reparando una antigua deuda histórica de representación, dejando de lado el obsoleto ideal de una sociedad homogénea»⁷³⁰.

Las conclusiones derivadas de los siete congresos de la ITL, así como la formación de Wallmapuwen y la participación de la AMCAM en diferentes momentos del proceso constituyente, muestran con claridad que varias organizaciones mapuche han luchado por muchos años para que la nueva Constitución sea por primera vez de carácter plurinacional, intercultural y paritaria. Todo esto supone, de acuerdo con Verónica Figueroa Huencho, «un reconocimiento a la existencia de los pueblos originarios como sujetos colectivos de derechos, y también un reconocimiento a la legitimidad de sus visiones de mundo como parte de un debate del que hemos sido excluidos por siglos»⁷³¹.

Se ha hablado mucho de la crisis de legitimidad del sistema político chileno. Yo quiero señalar aquí sencillamente que la impugnación a la institucionalidad también incluye la aspiración colectiva de transformarla para ponerla al servicio de los pueblos que históricamente han sido relegados a las sombras de la marginación. Agréguese la situación política y económica que enfrenta el país luego de las revueltas y la emergencia sanitaria por la covid-19.

⁷³⁰ Antonia Rivas, *Escaños reservados para pueblos indígenas en la Convención Constitucional* (Santiago de Chile: Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, 2020), 2.

⁷³¹ Verónica Figueroa Huencho, “Lo conseguimos: una Convención Constituyente Plurinacional e Intercultural”, *CIPER Chile*, 25 de mayo de 2021, ver <https://www.ciperchile.cl/2021/05/20/lo-conseguimos-una-convencion-constituyente-plurinacional-e-intercultural/>.

La cuestión inevitable que se plantea es la de saber si dicha participación en el proceso constituyente, más fácil de percibir en las referidas circunstancias, causa convergencia o tensiones al interior del movimiento indígena. Esto porque existe un sector más radicalizado que –como vimos en el tercer capítulo– no se siente convocado por la coyuntura política-institucional, como la CAM, Resistencia Lafkenche y Weichan Auka Mapu. Sin embargo, se debe notar igualmente que hay otras organizaciones mapuche que sí manifestaron su apoyo y disposición para tratar de incidir en la conducción del cambio constitucional, como AMCAM, ITL y Wallmapuwen.

Es este segundo punto tal vez el más relevante, porque para algunos dirigentes mapuche las comunidades tienen la responsabilidad de intervenir para que el debate constitucional sea desde una perspectiva de derechos humanos y en favor de los pueblos originarios. En el discurso pronunciado ante otros candidatos(as) a convencionales constituyentes, Adolfo Millabur sostiene que:

Si una vez terminado el proceso de redacción de la Constitución nada interesante queda ahí, entonces va a ser uno más de los bochornos del movimiento mapuche al participar en el Estado. Este es el riesgo, que quedemos adentro como parte, digamos de un sistema que solamente va a ser simbólico, no de influencia. Ahora, yo creo que esto es una oportunidad y hay que jugarla. Yo estoy convencido de que hay que jugarla. Hay que estar ahí para incidir lo que más se pueda, y si es un bochorno, alguien tiene que poner el cuerpo para asumir ese bochorno, pero el pueblo mapuche sin la constituyente va a seguir igual. Si se avanza, bien, si no se avanza, los historiadores escribirán este proceso como un fracaso, pero hay que estar ahí⁷³².

Tal y como vimos, el pueblo mapuche tiene siete representantes por escaños reservados en la Convención Constitucional. Conforme a los resultados del Censo 2017, lo más apropiado hubiese sido establecer que el 12,8% de los miembros de la Convención fuesen personas que se autoidentificaban como indígenas, es decir, 24 representantes, pues de esta manera se habría respetaría el principio de proporcionalidad⁷³³.

⁷³² Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=DOf1SNhFEPs>.

⁷³³ Rivas, *Escaños reservados para pueblos indígenas...*

Figura no. 17. Convencionales Constituyentes elegidos por escaños reservados⁷³⁴.

Constituyente	Edad	Votos	Zona	Pueblo	Trayectoria
Elisa Loncon Antileo (Claudio Alvarado Lincopi)	58	5,37% (11.708)	Metropolitana	Mapuche	Formó parte de un grupo de teatro que se manifestaba en contra de la dictadura; lingüista, activista por los derechos de los pueblos indígenas, Presidenta de la CC
Adolfo Millabur Nancuil (Millaray Painemal)	54	5,63% (12.255)	Biobío	Mapuche	Exalcalde de Tirúa durante cinco periodos, dirigente de la Identidad Territorial Lafkenche
Natividad Llanquileo (Daniel del Carmen Tobar)	36	6,00% (13.080)	Biobío	Mapuche	Abogada, en 2018 fue Presidenta del Centro de Investigación y Defensa Sur. En 2010 fue vocera de la huelga de hambre de comuneros mapuche
Rosa Catrileo (Benito Cumilaf)	40	4,78% (10.410)	Araucanía	Mapuche	Se ha dedicado a trabajar con comunidades mapuche, con énfasis en los derechos lingüísticos
Francisca Linconao Huircapan (Francisco Painevilo)	64	7,15% (15.567)	Araucanía	Mapuche	Machi. En 2008, presentó un recurso de protección ante la Corte Suprema que buscaba detener la tala de bosques con plantas medicinales
Carmen Caifil (Victorino Antilef*)	51	3,41% (7.433)	Los Ríos	Mapuche	Reside en el lof mapu de Antilhue y es profesor de lenguaje. En 2019 fundó Azeluwam

⁷³⁴ Estos fueron todos/as los/as candidatos/as convencionales constituyentes del pueblo mapuche. Por la región Metropolitana: Isabel del Carmen Cayul, Alihuen Antileo, Lorena Cheuquel, Ivan Cheuquelaf Rodríguez, Mabel Salas Colipi, Elisa Loncon. Por la región del Biobío: Verónica Quipaíñan, Gabriel Huenteman, Natividad Llanquileo Pilquiman, Adolfo Millabur, María Inés Olmos Loncopan, Santo Reinao. Por la región de La Araucanía: Rosa Catrileo, Ingrid Conejeros, Calbuñir Pinoleo, Sofía Huenchumilla, Luis Catrileo, Francisca Linconao, Marcial Colin, Ana Llaó, Hans Curamil, Rosa Reuque, Hilario Huirilef, Mauricio Lepin, Andres Matta Cuminao, Gustavo Quilaqueo, Galvarino Huilcaman, Adan Cheuquepil, Manuel Santander. Por la región de Los Ríos: Carmen Caifil, Vanessa Huaiquimilla. Por la región de Los Lagos: Sonia Catepillan, Jaime Mariman, Hilda del Carmen Guenteo, Luis Pailapichun, Carmen Jaramillo, Yonathan Paillacheo, Orietta Llauca. Por la región de Aysén: Ana María Llaipen. Para más información respecto a la distribución de los/as candidatos/os constituyentes indígenas, confrontar anexos.

Carmen Jaramillo (Alexis Caiguan*)	41	2,89% (6.303)	Los Lagos	Mapuche	Dirigente, músico, artesano y educador de la cultura mapuche en la ciudad de Osorno.
Luis Jiménez (Jennyfer Choque)	37	12,06% (2.307)	Arica y Parinacota	Aimara	Abogado de la U. de Chile, especializado en derechos de los pueblos originarios.
Isabella Mamani (Franco Eyzaguirre)	33	12,56% (2.403)	Tarapacá	Aimara	Abogada de la Universidad Arturo Prat.
Wilfredo Bacian (Thelma Ramos Mamani)	45	30,35% (625)	Tarapacá	Quechua	Dirigente de la Comunidad Indígena Quechua de Quipisca.
Ximena Anza (Félix Galleguillos*)	35	20,71% (1.399)	Antofagasta	Atacameño Lican Antay	Pertenece la comunidad de Taira. Es ingeniero civil ambiental de la Universidad Católica del Norte, donde fue dirigente estudiantil.
Isabel Godoy (Rafael Díaz)	53	29,53% (631)	Atacama	Colla	Contadora, integra el Consejo Nacional del Pueblo Colla. Ha planteado que se reconozcan derechos territoriales, políticos y lingüísticos.
Fernando Tirado (Marta de las Rosas)	67	43,98%	Coquimbo	Chango	Integra agrupaciones de pescadores artesanales de la región de Coquimbo.
Gabriela Calderón (Eric Chinga*)	50	32,38% (3.613)	Coquimbo	Diaguita	Integrante de Red Nacional Diaguita.
Tiare Aguilera (Zoilo Hucke)	39	40,05% (749)	Valparaíso	Rapa Nui	Abogada, promueve un enfoque medioambiental en la nueva constitución.
Margarita Vargas (José Carlos Fernández)	51	38,15% (95)	Magallanes	Kawésqar	Ingeniera en Administración Pública. Presidenta Comunidad Indígena Kawésqar Jetakte.
Lidia González (Luis Gómez)	54	100% (61)	Magallanes	Yagán	Entre los años 2008 y 2016 ejerció como concejala por Cabo de Hornos. Se desempeñó como funcionaria de la Conadi en Punta Arenas.

Fuente: Elaboración propia con datos del Servel y Plataforma Contexto, 2021.

Hay un par de rasgos característicos en los programas de los convencionales constituyentes del pueblo mapuche electos por asientos reservados, del cual se desprenden derechos y políticas específicas⁷³⁵. Uno de ellos confirma que el foco alude más bien a formas de reconocimiento. Y son distintas las modalidades para materializar esta demanda en una nueva Constitución. Podríamos decir que la opción mayoritaria entre las y los convencionales constituyentes de origen mapuche, es definir a Chile como un Estado Plurinacional que reconozca la diversidad etno-cultural de los pueblos a través del ejercicio de derechos políticos.

Veamos algunos casos concretos. El programa de Adolfo Millabur y América Millaray⁷³⁶ propuso ocho ejes o principios: i) plurinacionalidad: «refiere a la condición de un país, donde conviven diversas naciones dentro de un mismo orden constitucional, siendo tratadas como iguales entre sí»; ii) interculturalidad: «refiere a la interacción equitativa de diversas identidades y la posibilidad de generar expresiones compartidas, a través del diálogo y respeto mutuo»; iii) preexistencia: «refiere a la condición de [existencia anterior] al Estado de los pueblos indígenas»; iv) Intofilmogen / Derechos de la Naturaleza: «refiere a la totalidad sin exclusión; integración de la vida sin la fragmentación y la integración de todo lo vivo»; v) Buen Vivir / Kúme Mogen: «refiere a la sabiduría que configura el modo de vida mapuche, y al mismo modo de vida que se realiza como anhelo y práctica de una vida en convivencia y en armonía con todos los seres [vivos]»; vi) Soberanía Alimentaria:

⁷³⁵ Los(as) 155 convencionales están conformados de la siguiente manera: Vamos por Chile (37); Apruebo Dignidad (28); La Lista del Pueblo (28); Lista del Apruebo (24); Independientes No Neutrales (11); Independientes de otras listas o sin pactos (10); Pueblos Originarios (17). Es importante tener presente que el órgano constituyente deberá aprobar las normas por un quórum de dos tercios de sus integrantes en ejercicio, lo cual implica, a la luz de los resultados de las elecciones, que ningún colectivo está en condiciones de vetar contenidos porque ninguno tiene un tercio de los miembros. Como dijimos en otro momento, el plebiscito en el mes de octubre de 2020 planteaba dos preguntas: i) ¿Quiere usted una nueva Constitución? Apruebo (78.28%) o Rechazo (21.72%) ii) ¿Qué tipo de órgano debiera redactar la nueva Constitución? Convención Mixta (21%) o Convención Constitucional (79%).

⁷³⁶ Candidata alternativa por mecanismo de paridad de género. La Ley 21.216 establece que «el sistema electoral para la Convención Constitucional se orientará a conseguir una representación equitativa de hombres y mujeres. Con este objetivo, en los distritos que reparten un número par de escaños, deben resultar igual número de hombres y mujeres, mientras que en los distritos que reparten un número impar de escaños, no podrá resultar una diferencia de escaños superior a uno, entre hombres y mujeres». Información disponible en la Biblioteca del Congreso Nacional https://www.bcn.cl/procesoconstituyente/detalle_cronograma?id=f_publicacion-de-la-ley-21-216-paridad-de-genero-para-el-proceso-constituyente.

«es la capacidad de cada pueblo para definir sus propias políticas agrarias y alimentarias de acuerdo a objetivos de desarrollo sostenible»; vii) Distribución del poder: «uno de los principios básicos es la redistribución progresivamente equitativa del poder en todos sus ámbitos y manifestaciones posibles»; viii) Resarcimiento del daño causado: «refiere al deber del Estado de reparar las vulneraciones a los derechos humanos e individuales de los pueblos indígenas que han ocurrido desde la colonización en adelante, tanto mediante políticas de reparación simbólica como material, especialmente en cuanto a la restitución de tierras, como la restauración de sus instituciones tradicionales»⁷³⁷.

Las palabras finales de la cita nos advierten por sí mismas que no estamos ante demandas puramente circunstanciales. A todas luces son reclamos más o menos transversales dentro del movimiento mapuche. Ahora bien, ¿cuál es la vía política correcta para enfrentar el despojo y los conflictos territoriales?⁷³⁸. No cabe duda que el tiempo constituyente desvela la existencia de posturas diversas a través del ejercicio de autonomías no institucionalizadas por el Estado y, ciertamente, mediante el uso de las herramientas que provienen del poder estatal. Unos cuestionan el proceso y se niegan a participar del debate por razones distintas⁷³⁹, los otros, participan en la Convención para introducir cambios en el diseño de las instituciones y las reglas que regirán la vida democrática de las próximas décadas. Pero siempre hay zonas intermedias, grisáceas, que nos ayudan a vislumbrar aproximaciones, divergencias y vasos comunicantes entre ambos horizontes.

Este asunto fue abordado el 22 de febrero de 2021, en el Parlamento de Koz Koz (Panguipulli), cuando se realizó la primera reunión de candidatos(as) mapuche a escaños reservados. Entre los puntos discutidos, destacan los siguientes:

⁷³⁷ Adolfo Millabur y América Millaray, *Programa Constituyente*, 3 y 4.

⁷³⁸ Martín Correa, *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021).

⁷³⁹ A propósito de la muerte del comunero mapuche Pablo Marchant en Carahue a manos de Carabineros, la CAM declaró: «Frente al proceso de la Convención Constituyente, los mapuche históricamente hemos cuestionado ser parte del Estado opresor. Rechazamos la participación mapuche en la convención, como una supuesta oportunidad para “refundar” el país. Esto es un acto de sometimiento al pacto colonial y brinda una posibilidad de reacomodo a la gobernabilidad neoliberal que ha agudizado la devastación del Wallmapu». <https://www.elmostrador.cl/dia/2021/07/15/cam-critica-presencia-de-constituyentes-del-pueblo-mapuche-en-la-convencion-la-unica-via-posible-para-la-liberacion-nacional-es-la-confrontacion-directa-contra-el-capitalismo/>.

Las y los candidatos asistentes a este *trawün* [asamblea], en el marco de este proceso constituyente, expresan su voluntad de trabajar colectivamente por la representación y defensa de los derechos de nuestro pueblo, teniendo siempre como horizonte la reconstrucción de la nación mapuche, Wallmapu.

Manifestamos a la vez el rechazo absoluto al sistema político económico imperante, fundado en el extractivismo y saqueo de nuestra Mapu, siendo indispensable la lucha contra el mismo, que atenta contra la propia subsistencia de los pueblos. En este contexto, y respetando la plena libertad de los procesos territoriales en el ejercicio de autonomías no institucionalistas del Estado chileno, afirmamos la necesidad de refundar el Estado chileno desde sus bases, creando un nuevo Estado democrático, plurinacional e intercultural, descentralizado política y administrativamente, y cuyo desarrollo ponga en el centro el respeto por los derechos de la naturaleza –*itrofil mogen*– y la dignidad de la persona humana⁷⁴⁰.

Los participantes del comunicado terminan su intervención señalando que el conversatorio –*trawün*– es el primer paso dentro del proceso constituyente, y que en el futuro se deben fijar nuevos encuentros con el objetivo de profundizar en el debate de los temas planteados. Este ejercicio sería más que una búsqueda puramente formal; sería una reflexión acerca de cómo comprendemos y sondeamos la diversidad humana y no humana. De ahí que la carta proceda a criticar el extractivismo, no solo denunciando el despojo de los territorios, sino también reivindicando los “derechos de la naturaleza” por medio del concepto de *itrofil mogen*⁷⁴¹. Asimismo, se distingue el papel fundamental que desempeñan otras experiencias de organización etnopolítica no institucionales desplegadas por las comunidades mapuche e indígenas para combatir las agresiones del capitalismo neoliberal.

⁷⁴⁰ <https://www.mapuexpress.org/2021/02/24/candidatos-a-constituyentes-del-pueblo-mapuche-se-reunen-en-el-parlamento-de-koz-koz-en-panguipulli/> (consultado el 1 de marzo de 2021).

⁷⁴¹ Valdría la pena recordar aquí un fragmento del “Discurso del Biobío”, escrito por Nicanor Parra en 1996, en el cual poematiza, con sencillez y sutileza, la dimensión política del discurso poético en un contexto de crisis ecológica y conflicto por el control de los recursos naturales. «Muchos los problemas / Una solución: Economía mapuche de subsistencia». Estos versos, como advierte el historiador mapuche Claudio Alvarado Lincopi, no solo plantean una crítica a la racionalidad del sistema capitalista, sino que también sugiere un aporte epistemológicamente profundo de la sociedad mapuche frente al vínculo entre sujeto y naturaleza, en tanto núcleo fundante del proyecto civilizatorio de la modernidad ilustrada. Ver “Inauguración del año académico del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile” (2019).

Llegados a este punto, volvamos la atención una vez más a los programas de los(as) convencionales constituyentes del pueblo mapuche por escaños reservados. Elisa Loncon, quien fuera presidenta de la Convención Constitucional, fue electa por la región Metropolitana con el 5,37% de los votos (11.708). Su compañero de candidatura fue Claudio Alvarado Lincopi, historiador e integrante de la Comunidad de Historia Mapuche. Elisa Loncon tiene 58 años, es oriunda de una comunidad ubicada en Traiguén (región de La Araucanía), y formó parte de un grupo de teatro de la organización Ad-mapu que se manifestaba en contra de la dictadura. Es lingüista, profesora universitaria y activista por los derechos de los pueblos indígenas. Oigamos a Loncon:

también fui parte del Consejo de Todas las Tierras, un proceso con mucha participación de organizaciones que derivó en la creación de la Wenufoye, nuestra hermosa bandera Mapuche que desde la revuelta social millones de personas hemos levantado en alto en señal de protesta contra este sistema racista y colonial [...]. Mi proceso de formación continua, me ha permitido conocer diversas realidades que enfrentan las Naciones Originarias en el mundo, y eso me dio la convicción de que debemos luchar por una sociedad en que se respete la diversidad de los pueblos. Que nuestra lucha sea por reconocer y garantizar derechos fundamentales como la autonomía y la autodeterminación. Hoy me presento como candidata constituyente, para representar la voz colectiva y plurinacional de nuestro pueblo⁷⁴².

Una primera lectura entrecruzada pone de manifiesto diferentes acentos y matices que de algún modo plasman la historia biográfica de Elisa Loncon. Desde un punto de vista político, ella señala que siempre observó como el pueblo mapuche se desarrolló en un contexto de violencia colonial de la sociedad chilena sobre el mundo indígena⁷⁴³. En una conversación con el historiador Fernando Pairican, dice:

Hay una presencia de la cultura política colonial que está instalada en ciertos sectores de la sociedad chilena y sobre todo en los sectores que están

⁷⁴² Información disponible en <https://elisaloncon.cl/presentacion/>.

⁷⁴³ «La sociedad colonizada puede ser considerada como una sociedad globalmente alienada, atacada en su propia organización sociocultural (en diferentes grados según la capacidad de resistencia de esta última) y tanto más sometida a la presión de la sociedad dominante cuanto mayor es su degradación». Georges Balandier, *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973.

acostumbrados a decidir por los demás. Ahora, por ejemplo, se ha dicho que nosotros en la Convención no trabajamos, que somos flojos, que somos conflictivos, que más bien pasamos el día con puros conflictos, que no avanzamos. Y con esas frases yo me acuerdo mucho como a los mapuche se nos dice que somos borrachos, flojos y violentos a lo largo de nuestra historia, ¿no? Eso es lo que se nos dice. Y ése es el discurso colonial que se instaló para los mapuche y que ahora se está instalando en la Convención, porque la Convención representa el sector postergado de la sociedad⁷⁴⁴.

Lo cierto es que la “descolonización” ha sido uno de los emblemas más significativos en esta larga historia de exclusión política, explotación económica y discriminación racial. Apoyándose en la obra de Fanon, Achille Mbembe rastrea un tipo de vínculo social que se extiende ininterrumpidamente y que se reconfigura a nivel global: las relaciones de hostilidad con la otredad cultural. «El Otro no es Otro sino en la medida que tiene un lugar entre nosotros; en la medida que se encuentra un lugar entre nosotros, en la medida que le hacemos un lugar entre nosotros»⁷⁴⁵.

Las palabras de Mbembe hacen eco a las de Loncon, pues sugieren que los pueblos originarios estarían viviendo un proceso de descolonización que apunta a un camino hacia la autodeterminación en el cual los grupos sean capaces de tomar decisiones significativas en materias que afectan sus vidas. En tal sentido, el primer paso para avanzar en una solución del conflicto, sería entender que las personas mapuche y no mapuche están viviendo «un fenómeno de descolonización, donde los unos y los otros tienen derecho, por ejemplo, a gobernarse»⁷⁴⁶.

A la luz de esto, es preciso comprender que las propuestas programáticas de Elisa Loncon como convencional constituyente aspiran justamente a reparar las deterioradas relaciones interculturales. Para ello, la expresidenta de la Convención Constitucional propone: i) el reconocimiento de un Estado Plurinacional, o sea: «una reforma de la institucionalidad del Estado, permitiendo que las diversas

⁷⁴⁴ Elisa Loncon, “Nos podemos enojar, nos podemos confrontar, pero los convencionales estamos en un proceso creativo”, *The Clinic*, 4 de agosto de 2021.

⁷⁴⁵ Achille Mbembe, *Políticas de la enemistad*, traducción de Víctor Goldstein (Barcelona: Futuro Anterior Ediciones, 2018), 145.

⁷⁴⁶ José Bengoa, “Los mapuche y los no mapuche se tienen que dar cuenta que están frente a un fenómeno de descolonización”, *diario Uchile*, 18 de agosto de 2020. Disponible en <https://radio.uchile.cl/2020/08/18/jose-bengoa-los-mapuche-y-los-no-mapuche-se-tienen-que-dar-cuenta-que-estan-frente-a-un-fenomeno-de-descolonizacion>.

naciones preexistentes, se reconozcan, participen e incidan en la nueva conformación política del país»; ii) derecho a la autonomía y la libre determinación: «considerando lo suscrito por Chile en el Convenio 169 de la OIT, proponemos generar estatutos autonómicos desde los territorios históricos de pueblos indígenas»; iii) derecho a la tierra, el territorio y los bienes comunes: «establecer un nuevo pacto con la naturaleza, reconociendo los derechos del/al agua, la soberanía sobre las semillas, el derecho de las montañas y la defensa de los *ngen* (protectores de la naturaleza)»; iv) derechos de las mujeres: «impulsar los derechos civiles, políticos y la participación efectiva de las mujeres en general y de las mujeres indígenas en particular»; v) derechos culturales y propiedad intelectual: «valorar que existe un patrimonio propio y colectivo de los pueblos indígenas»; vi) protección a la niñez y juventud mapuche: «proponer mecanismos que resguarden los derechos de los *pichikeche* (niños) a crecer sin ningún tipo de violencia»; vii) derechos lingüísticos y educativos: «reconocer, promover y fortalecer las lenguas indígenas. Oficializarlas y garantizar su uso público y desarrollo en todas las esferas educativas, comunicacionales y en el ejercicio de la justicia»; viii) derechos sociales y colectivos: «garantizar que las comunidades, organizaciones, asociaciones y territorios sean sujetos de derecho colectivo»; y ix) jerarquía normativa de los tratados internacionales: «discutir el lugar jurídico de los convenios internacionales con respecto a la Constitución, abordando los derechos colectivos de los diferentes pueblos indígenas en Chile»⁷⁴⁷.

Estas son más o menos las propuestas de Elisa Loncon que perfilan una hoja de ruta al interior de la Convención Constituyente, a la vez que denotan una de las tantas formas de hacer política entre los mapuche, la cual hace referencia a la participación en espacios institucionales para enfrentar una constelación de problemáticas relacionadas a la redistribución territorial del poder, la sustentabilidad ambiental y el reconocimiento de derechos colectivos.

En cuanto al programa de Ramona Reyes Painequeo, militante del Partido Socialista y exalcaldesa de Paillaco, comuna ubicada en la región de Los Ríos y que perteneció a la AMCAM durante su mandato (2008-2021), habría que decir que

⁷⁴⁷ Ver https://repodocacto.blob.core.windows.net/public/cpi/mapuche_elisa_loncon_antileo.pdf.

su propuesta de trabajo forma parte de un programa más amplio que se titula “Manifiesto Constituyente del Socialismo Chileno”. En este documento es posible apreciar una batería de acciones orientadas a restituir el poder constituyente de los pueblos de Chile sobre la base de los principios de igualdad, solidaridad y justicia que aporten a componer una democracia más participativa.

En virtud de lo anterior, el “Manifiesto Constituyente del Socialismo Chileno” propone, entre otras medidas, entregar más poder a las comunidades locales y regionales con el fin de redistribuir el poder político que concentra la élite centralista⁷⁴⁸. La nueva Constitución, por ende, debería establecer las condiciones necesarias para que los gobiernos locales puedan asumir más funciones en la atención de sus propias necesidades territoriales. Esta perspectiva es tremendamente consonante con la experiencia política de la municipalidad de Tirúa.

Otra demanda clave que los pueblos originarios quieren plasmar en la nueva Constitución es la plurinacionalidad y el reconocimiento de derechos colectivos. Con respecto a esto, el “Manifiesto Socialista” señala que la plurinacionalidad «consiste en la convivencia igualitaria dentro de un mismo Estado de los diversos colectivos políticos-culturales que son parte de él [...]. Esta demanda se traduce en el establecimiento a nivel constitucional y luego en las leyes y políticas que desarrollen, de formas de representación especial para los pueblos indígenas en los centros de decisión estatal (Congreso, Gobiernos Regionales, Municipios)»⁷⁴⁹.

Es menester recordar que el proceso constituyente fue el camino que se trazó para darle una salida institucional a la crisis de legitimidad que atraviesa el sistema político. Por esta razón, la participación de los pueblos originarios en la escritura del nuevo texto constitucional se ha transformado en uno de los temas fundamentales, pues este hecho ofrece la oportunidad histórica de reconocer la diferencia en mejores condiciones. También vimos que, a raíz de esto, la ITL, Wallmapuwen y la AMCAM, así como otras organizaciones, decidieron involucrarse en el proceso constituyente con el fin de incidir en el ciclo de transformaciones que abrió la mayor revuelta social de los últimos treinta años en Chile.

⁷⁴⁸ Ver https://repodocacto.blob.core.windows.net/public/ccg/d24_ramona_reyes_painequeo.pdf.

⁷⁴⁹ *Ibíd.*, 4.

3. Plurinacionalidad e interculturalidad: temas de la política mapuche actual

Tenemos buenas noticias, los que antes sólo debíamos sostener los faroles, hoy podemos iluminar el futuro de Chile, y ver en el horizonte de un Estado Plurinacional, paritario, con todas las diversidades, donde todos los pueblos seremos parte de una comunidad política y avanzaremos en *redistribución y descentralización* del poder.

Elisa Loncon, *Discurso de apertura en la discusión constitucional*

Los monumentos derribados durante el estallido social en las calles de Santiago, Valparaíso y Temuco no sólo transportan las sensibilidades colectivizadas de los(as) manifestantes, sino que indican, además, el sentimiento vivo contra las figuras coloniales que escenifican el orden patriarcal de una república excluyente.

Pedro de Valdivia, Manuel Baquedano, Arturo Prat, Gregorio Urrutia, Diego Portales, Bernardo O'Higgins; conquistadores, militares, políticos, empresarios, hombres blancos, "héroes" de la patria. No obstante, para una parte no menor de la sociedad chilena todos estos personajes encarnan el discurso hegemónico del Estado-nación, lo cual puede ser constatado en el nombre de las principales calles, plazas y monumentos del país⁷⁵⁰. En efecto, durante los meses del estallido «las esculturas son desmembradas, saqueadas, reducidas a fragmentos para así perder su pedagogía original. Las que antes eran los símbolos fundacionales del Estado chileno pasan a ser un escenario de los gestos de la revuelta»⁷⁵¹.

En su discurso de apertura, Elisa Loncon plantea una pregunta clave: «¿Han podido ver las esculturas que sostienen los faroles en los jardines de este edificio?

⁷⁵⁰ La destrucción de monumentos históricos en contextos de movilización social ocurre en diferentes lugares del mundo. Recordemos, por ejemplo, los casos de Estados Unidos (una estatua fue tumbada en Saint Paul, ciudad donde fue asesinado George Floyd cuando era arrestado por la policía), Inglaterra (manifestantes que protestaban contra el racismo tiraron al agua el monumento de Edward Colston en Bristol) y Colombia (durante los primeros días de las protestas contra el gobierno de Iván Duque, comunidades indígenas derribaron la estatua del conquistador español Sebastián de Belalcázar en la ciudad de Cali).

⁷⁵¹ Francisca Márquez y Álvaro Hoppe, "La revuelta de los insurrectos contra el abuso y la desigualdad. Las protestas en Santiago de Chile en octubre de 2019", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 44 (2021): 203.

Son figuras de mujeres, indígenas, afrodescendientes, hay de todo, menos hombres blancos. Por supuesto, los hombres de las élites no sostienen faroles, los hombres de las élites deberían estar aquí dentro, tomando las decisiones. Y así fue por siglos. Entre estas paredes, los grandes hombres de la patria construyeron a su imagen y semejanza el país»⁷⁵².

Los jardines que describe Loncon se encuentran en las dependencias del ex Congreso Nacional, una de las dos sedes de la Convención Constitucional en Santiago. El palacio fue construido en el siglo XIX y albergó el debate parlamentario por casi cien años, entre 1876 y 1973. Si en ese entonces las poblaciones indígenas estaban condenadas a vivir en condiciones cada vez más precarias de supervivencia, forzadas a sostener las farolas de la élite gobernante; hoy, en el presente constituyente, son actores protagonistas de un proceso conducente a quebrar la monoculturalidad del actual Estado a través de la igualación política de los pueblos y las culturas.

El concepto de plurinacionalidad, como una manera de amortiguar la exclusión de los pueblos originarios, está en el centro del debate constitucional chileno. De acuerdo con Sergio Caniuqueo, la fisionomía de un Estado plurinacional supone una manera distinta de pensar la democracia, ejercer el poder y practicar la política⁷⁵³. En dicho contexto, la interculturalidad desempeñaría un papel clave respecto al fenómeno de descolonización que anteriormente señalé. Tal posibilidad está expresada por Catherine Walsh, quien define la interculturalidad como «procesos de construcción de conocimientos *otros*, de una práctica política *otra*, de un poder social *otro*, y de una sociedad *otra*; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política»⁷⁵⁴.

En agosto de 2020 se presentó el libro *Wallmapu: ensayos sobre Plurinacionalidad y Nueva Constitución*. Esta compilación fue preparada por

⁷⁵² Información disponible en https://www.youtube.com/watch?v=WkuV_PyNN0Y.

⁷⁵³ Información disponible <https://www.ciperchile.cl/2019/11/14/plurinacionalidad-y-reconocimiento-de-los-pueblos-las-demandas-indigenas-para-la-nueva-constitucion/>.

⁷⁵⁴ Catherine Walsh, "Interculturalidad y colonialidad del poder", en *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, editado por Catherine Walsh, Walter Mignolo y Álvaro García Linera (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006), 21.

Fernando Pairican y recopila una gran variedad de artículos de autoría mapuche sobre el momento constituyente y el contexto político postestallido. El libro ofrece, además, una lectura crítica respecto a los factores que intervinieron en las revueltas que comenzaron en octubre de 2019, colocando énfasis en las estrategias y discursos que coexisten al interior del movimiento mapuche.

Sea como fuere, este volumen abarca, directa o indirectamente, una de las tantas inquietudes que expresara Elicura Chihuailaf en su enorme libro *Recado confidencial a los chilenos*. Dos de ellas podrían ser formuladas en los siguientes términos: ¿qué sabemos del pensamiento mapuche?, ¿en qué medida valoramos la actuación del propio movimiento indígena en la consecución de sus demandas? He aquí tal vez una de las dimensiones a considerar de cara la oportunidad histórica de cambiar la estructura del Estado a través de una nueva Constitución que reconozca los derechos colectivos de los pueblos originarios.

Que recientemente se haya publicado esta compilación tal vez sirva para demostrar que, si bien hay muchos textos académicos sobre la noción de plurinacionalidad⁷⁵⁵, ya no es posible marginar el conocimiento teórico y empírico producido por los intelectuales mapuche. Por suerte, pues sería muy lamentable permitir que esta discusión se llevara a cabo sin el punto de vista de su propia reflexión. Sergio Caniuqueo dice, en efecto, que:

Por más de 200 años, en Chile los pactos sociales han sido imposiciones al pueblo de un sector organizado y con poder. Hoy por primera vez se puede construir un pacto de la convivencia social reconociendo los derechos colectivos de los pueblos originarios y el pueblo chileno en una discusión abierta para construir no solo una Constitución, sino una forma de vernos al interior del país. Es la primera vez que las ciudadanas y ciudadanos comunes podrán injerir en su destino colectivo nacional, siempre y cuando se mantengan a raya a las élites políticas y empresariales de este país⁷⁵⁶.

⁷⁵⁵ Salvador Schavelzon, *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente* (Buenos Aires: CLACSO, 2012); Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores), *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad* (Quito: Abya Yala, 2009); Catherine Walsh, *Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2008).

⁷⁵⁶ Sergio Caniuqueo, "Plurinacionalidad: de los pactos rotos, la coyuntura, a la construcción de la convivencia plurinacional", en *Wallmapu: ensayos sobre Plurinacionalidad...*, 85.

Otro volumen que representa una importante contribución al debate sobre el desafío de la plurinacionalidad que emerge del momento constituyente, es el libro de Salvador Millaleo, *Inclusión constitucional de los pueblos originarios en Chile*. Un debate que involucra a participantes de todos los territorios y de los más variados sectores políticos, que rehúye cada vez más las simples cuestiones jurídicas y formales para abordar una serie más amplia de temas antropológicos y culturales. El razonamiento de Millaleo es, por tanto, que la falta de reconocimiento para con los pueblos indígenas deriva en el atropello de su existencia en pleno siglo XXI. De forma intencionada, este libro busca explicar el sentido de un cambio constitucional desde la plurinacionalidad, dilucidando sus orígenes y contenidos, desde la premisa de vivir colectivamente en un Estado democrático y plural⁷⁵⁷.

Vistos desde una perspectiva ligeramente distinta, Francisco Huenchumilla, actual senador de la República, señala que el conflicto Estado chileno-Pueblo mapuche es de naturaleza política y no de hechos delictuales aislados que hayan alterado el orden público. Sin duda la plurinacionalidad es una noción polisémica que contiene varios significados. Huenchumilla plantea, concretamente, que esta propuesta política permitiría reconocer la existencia de naciones y pueblos indígenas en la carta magna, lo cual debe expresarse a su vez en las instituciones del Estado⁷⁵⁸. Más no solo eso. Habiendo sentado las bases de una sociedad pluriétnica y un Estado multinacional, se avanzaría en la construcción de un “nuevo pacto social”. Francisco Huenchumilla, el primer senador de origen mapuche, dice:

Cuando estamos pidiendo reconocimiento y autonomía nos referimos a nuestra manera de ser, con su singularidad que lo identifica, su estructura social, su cosmovisión, su religiosidad y la forma que adquiere la toma de decisiones de

⁷⁵⁷ Salvador Millaleo, *Inclusión constitucional de los pueblos originarios en Chile. El desafío de la plurinacionalidad* (Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2021).

⁷⁵⁸ De acuerdo con Álvaro García Linera: «En sociedades multiétnicas o multinacionales, la comunidad política sólo se puede construir mediante mecanismos que, sin eliminar la *particularidad cultural* de las personas, éstas tengan las mismas oportunidades y derechos para constituir parte de la institucionalidad política. Para permitir lo anterior, algunos autores han propuesto el ejercicio de una *ciudadanía diferenciada*, que da lugar al ejercicio de derechos políticos plenos en tanto se pertenece a una determinada comunidad étnica-cultural o nacional al interior del propio Estado. De esta manera, las identidades étnico-nacionales excluidas contarían con medios institucionales que garantizarían su representación, en tanto identidades culturales». García Linera, *La potencia plebeya...*, 317.

sus comunidades y se ejerce la autoridad y se resuelven sus conflictos familiares, sociales y de vecindad y de relacionarse con el Estado y la sociedad mayor. ¿Es mucho pedir que un pueblo que es anterior al Estado, quiera ser el mismo y no lo quiere que sea el Estado que lo sometió? Claro, el Estado puede obligarlo pero el sometido puede que no se resigne⁷⁵⁹.

Es más o menos predecible que la demanda de plurinacionalidad ocurra en un contexto sociopolítico convulsionado como pasó en Ecuador y Bolivia. La politización de las identidades étnicas es un fenómeno relativamente creciente que se manifiesta en la relación de conflicto que mantiene el poder estatal y las empresas extractivas con los pueblos originarios en general. No es que antes no existieran complejas situaciones de violencia contra las poblaciones indígenas de Chile, pero quizás nunca antes se había enfrentado el problema buscando puntos de encuentro entre ambos mundos. Este proceso de repolitización de la identidad étnica Fernando Pairican lo ha llamado “mapuchización”⁷⁶⁰.

Si miramos más de cerca la posición asumida por los(as) convencionales constituyentes de escaños reservados⁷⁶¹, se aprecia el sentido que adquiere lo plurinacional y lo intercultural en sus propuestas, que no solamente se enfrentan a la historia del constitucionalismo chileno, sino que también a la significación colonial que mantiene el Estado en relación con los pueblos originarios. Respecto a este punto, Adolfo Millabur señala que un Estado Plurinacional:

Se refiere a la condición de un país, donde conviven diversas naciones dentro del mismo orden constitucional, siendo tratadas como iguales entre sí. Dicho tratamiento es asegurado mediante la garantía de derechos colectivos fundamentales de índole político para los pueblos indígenas, que permiten una

⁷⁵⁹ Huenchumilla, *Plurinacionalidad...*, 52.

⁷⁶⁰ Pairican, *Malón...*

⁷⁶¹ En un lúcido artículo, Aldo Mascareño (et. al.) señala que «los programas de pueblos originarios muestran que su foco central es más bien particular y remite a su propia autocomprensión como pueblos. De interés es aquí la diferencia (incluso epistemológica) que se expresa entre la denominación pueblo “originario” y pueblo “indígena”. La primera denominación reconoce la presencia de estos pueblos de modo previo a la colonización. Por el contrario, la formulación “pueblo indígena” es más bien una denominación colonial con raíz en la idea de las “indias”, formada con la llegada de los españoles a América. La diferencia en intensidad de las asociaciones muestra que pueblos indígenas prefieren hoy llamarse a sí mismos “originarios” antes que “indígenas”». Aldo Mascareño (et. al.), “Semánticas constitucionales: un análisis de los programas de los convencionales constituyentes”, *Puntos de Referencia* 578 (2021): 10.

redistribución del poder con el Estado que ha actuado antes desde lógicas coloniales. El más importante de esos derechos consiste en el derecho a la libre determinación y cuya realización más importante es la autonomía⁷⁶².

Hasta cierto punto, el significado amplio de plurinacionalidad deriva de su particular doble plano en la dinámica de mostrar y demandar reconocimiento y redistribución. La primera entendida como política cultural de la diferencia. La segunda, en cambio, comprendida como política social de la igualdad⁷⁶³. Cito nuevamente a la primera presidenta de la Convención Constitucional, Elisa Loncon Antileo: «con todas las diversidades, donde todos los pueblos seremos parte de una comunidad política y avanzaremos en redistribución y descentralización del poder»⁷⁶⁴.

En este contexto, reconocimiento y redistribución son dos caras de una misma moneda para enfrentar las desiguales relaciones de poder entre personas indígenas y no indígenas. Cabe consignar aquí la propuesta de plurinacionalidad que se aprobó en el Reglamento General de la Convención Constitucional⁷⁶⁵, donde se plantea el campo de acción del concepto. Según el documento, plurinacionalidad quiere decir:

El reconocimiento de la existencia de los pueblos naciones indígenas preexistentes al Estado para lograr la igual participación en la distribución del poder, con pleno respeto de su libre determinación y demás derechos colectivos, el vínculo con la tierra y sus territorios, instituciones y formas de organización, según los estándares de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y demás instrumentos del derecho internacional de los derechos humanos⁷⁶⁶.

⁷⁶² Adolfo Millabur y América Millaray, *Programa Constituyente...*, 4.

⁷⁶³ Fraser, *Reflexiones críticas desde...*

⁷⁶⁴ Información disponible en https://www.youtube.com/watch?v=WkuV_PyNNoy.

⁷⁶⁵ El artículo 1 dice: «La Convención Constitucional es una asamblea representativa, paritaria, de carácter autónomo, convocada por el pueblo de Chile para poder ejercer el poder constituyente originario. La Convención reconoce que la soberanía reside en los pueblos y que está mandatada para redactar una nueva propuesta de Constitución, que será sometida un plebiscito». El artículo 64, de la Comisión de Forma de Estado (presidida por Adolfo Millabur), el principio de plurinacionalidad contempla «las autonomías plurinacionales como principio ordenador de las propuestas que esta comisión deba efectuar, sobre la base del respeto de la diversidad política, jurídica, económica, cultural e histórica existente, para promover el pleno ejercicio de los derechos de todas las naciones que existen en territorio nacional». Diario Oficial de la República de Chile, *Reglamento General de la Convención*, 1 y 19.

⁷⁶⁶ *Ibíd.*, 1.

Más tarde en su artículo tercero el Reglamento define interculturalidad como el «principio que reconoce que las culturas no se reducen a una sola forma de ver y concebir el mundo implica un conjunto de medidas de diálogo horizontal entre diversos pueblos, que fomenta la reinterpretación de la relación entre ellos en igualdad y respeto mutuo, reconociendo la diferencia y las particularidades, especialmente de los pueblos presentes en Chile»⁷⁶⁷.

Todo esto sugiere que interculturalidad y plurinacionalidad pueden operar como principios interpretativos para los derechos colectivos de los pueblos indígenas⁷⁶⁸. Pero ambos proyectos rehúyen del tratamiento puramente jurídico o normativo. La plurinacionalidad, de acuerdo con Millabur, es en primer lugar una oportunidad «para entendernos y encontrarnos con el otro que no es mapuche»⁷⁶⁹. Desde otro ángulo, el exalcalde de Tirúa complementa esta observación diciendo que el proyecto de plurinacionalidad:

Es una estrategia política. No creo que la plurinacionalidad en sí va a permitir resolver la relación de desigualdad o de opresión, o de sometimiento que el Estado siempre ha tenido con los pueblos originarios. Yo creo que podemos correr el cerco. Mientras la plurinacionalidad permitirá discutir de igual a igual, porque cuando uno habla de “nación/nacionalidad” pone en cuestión el concepto de nación monocultural⁷⁷⁰.

Durante la reunión en el Parlamento de Koz Koz, Adolfo Millabur comentó el significado de poner en juego la vía política institucional para evaluar hasta qué punto no se habían equivocado de participar en el proceso constituyente. El llamado era, en este sentido, a colaborar e incidir de manera activa en el debate constitucional haciendo uso de las herramientas institucionales del poder estatal.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

⁷⁶⁸ De acuerdo con Catherine Walsh, teórica muy citada por Millabur en varias divulgaciones, la interculturalidad significa “entre culturas”, es decir, «no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta, debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo» (2006: 29).

⁷⁶⁹ Adolfo Millabur, “La plurinacionalidad es un concepto para entendernos y encontrarnos con el otro que no es mapuche”, en *Wallmapu: ensayos sobre Plurinacionalidad...*, 221.

⁷⁷⁰ *Ibidem*.

Simultáneamente, en ese discurso Millabur reflejaba la existencia de diferentes maneras de pensar y practicar la política indígena: «Lo que no tienen que perder de vista los chilenos, es que el pueblo mapuche es una nación y un pueblo. En tanto, como nación y pueblo, no pueden pedirle que sea como un ejército disciplinado en función de un general. Nosotros somos diversos, tenemos distintas miradas, y en esos matices está nuestra fortaleza»⁷⁷¹.

Siguiendo con este argumento, es menester señalar que, si bien es cierto que muchas organizaciones indígenas están participando en el proceso constituyente (AMCAM, ITL, Wallmapuwen), no es menos cierto que la falta de legitimidad y desconfianza hacia la institucionalidad del Estado generó las condiciones para que diferentes sectores del movimiento mapuche llamara a no participar en este proceso por considerarlo colonialista y excluyente (Consejo de Todas las Tierras, CAM, Resistencia Lafkenche)⁷⁷².

Todas las reflexiones contenidas en este capítulo apuntan a que la cuestión indígena arranca de la exclusión social, ligada al reconocimiento, y de la explotación económica, ligada a la distribución de bienes públicos y privados. El problema, entonces, se debería plantear tomando en consideración dos polos que se hallan fuertemente interconectados: redistribución y reconocimiento para una democracia plural y radical⁷⁷³. Estos y otros temas, retomando el análisis de Adolfo Millabur, están siendo discutidos en la Convención Constituyente, una instancia deliberativa que por cierto supone muchos desafíos no sólo para la sociedad mapuche, sino también para los pueblos originarios en su conjunto y la sociedad chilena en general, configurándose así un escenario sociopolítico muy favorable para construir alianzas estratégicas y disputar espacios institucionales en la esfera pública⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ Adolfo Millabur, “No pueden pedirle al mapuche que actúe como un ejército disciplinado”, *La Segunda*, 18 de agosto de 2020 (consultado el 14 de noviembre de 2020).

⁷⁷² Verónica Figueroa Huencho, “Lo conseguimos: una Convención Constituyente Plurinacional e Intercultural”, *CIPER Chile*, 20 de mayo de 2021 (consultado el 26 de julio de 2021). En esta columna de opinión, que citamos más arriba, la autora resume muy bien los resultados del proceso electoral que vivieron los pueblos indígenas la histórica jornada. «En total, el padrón de electores indígenas en todo el país era de 1.239.295 personas, donde el Pueblo Mapuche concentraba 1.063.980 electores, seguido por el Pueblo Aymara con 75.743 electores [...]. De este padrón, aproximadamente un 23% optó por votar por escaños reservados, una cifra muy baja comparada con el resto de las votaciones para constituyentes a través de cupos generales».

⁷⁷³ Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista...*

⁷⁷⁴ Martínez et. al., *La vía política indígena...*

Reflexiones finales

Esta última parte del trabajo presenta algunas conclusiones tentativas para ser desarrolladas y contrastadas en futuros estudios.

Podríamos decir que la política mapuche atraviesa una etapa especial, ya que por primera vez en la historia tienen la oportunidad de participar en la escritura de nuevo texto constitucional, el que será sometido posteriormente a un plebiscito de salida durante el segundo semestre de 2022. A pesar de sus aporías, como la exclusión del pueblo tribal afrodescendiente, los 17 escaños reservados para los 10 pueblos indígenas en la Convención Constitucional representan, sin sombra de duda, un espacio político de la mayor relevancia en la búsqueda de relaciones interculturales más justas y equilibradas.

Pensar el momento constituyente en Chile, a partir de las propuestas de las organizaciones indígenas en general, y del pueblo mapuche en particular, es útil para reflexionar sobre el agotamiento de la racionalidad política centralista del Estado. Permiten, además, preguntarnos si el debate acerca de las políticas de reconocimiento deberían centrarse exclusivamente en un enfoque de derechos⁷⁷⁵. Con esto quiero simplemente subrayar, que si bien el reconocimiento constitucional es una importante demanda que probablemente generará mejores condiciones de concreción de los derechos colectivos de los pueblos originarios⁷⁷⁶, también es cierto que «el reconocimiento constitucional se puede transformar en una forma vacía si no presupone a la base un reconocimiento cultural que le da contenido a la afirmación de una identidad como digna de estima o valoración, a partir del cual el pueblo mapuche accede y se afirma, a sí mismo, a través de la mirada de otro»⁷⁷⁷.

En definitiva, el reconocimiento recíproco entendido como una necesidad humana fundamental, porque nadie se construye sin relación al otro, «cada uno necesita ser reconocido para existir: son los otros quienes confirman nuestra existencia, ya que toda existencia es, al mismo tiempo, un reconocimiento»⁷⁷⁸.

⁷⁷⁵ Vergara, Gundermann y Foerster, *Estado, conflicto étnico y cultura...*

⁷⁷⁶ Fuentes y de Cea, *Reconocimiento débil...*

⁷⁷⁷ Balbontín-Gallo, *El conflicto mapuche como lucha por el reconocimiento...*, 337.

⁷⁷⁸ Jesús García-Ruíz, "Las luchas por el reconocimiento, o identidad como fenómeno global", *Virajes* 12 (2010): 154.

Séame permitido concluir subrayando lo siguiente. Creo que la tesis sobre el ascenso de la plurinacionalidad, como un proyecto que puede contribuir al diálogo intercultural basado en el respeto de los derechos humanos, es el que genera mayor consenso entre las y los convencionales constituyentes de pueblos originarios. En efecto, se podría argumentar que lo que está en juego es la continuidad o la transformación de las relaciones de poder entre personas indígenas y no indígenas. Esto no quiere decir, como apunté más arriba, que el cambio constitucional traiga por sí solo una solución definitiva de «cinco siglos de historia y conflictos no resueltos»⁷⁷⁹.

No obstante lo anterior, y si bien no es la única manera de asegurarlo, no cabe la menor duda que la plurinacionalidad es un proyecto político, una vía posible, una alternativa para buscar la protección de los pueblos originarios y su derecho de autodeterminación. Tal como lo señala Elisa Loncon en el epígrafe que abre el último capítulo de esta investigación, el debate plurinacional debe estimular al Estado chileno a reconocer la existencia de múltiples naciones en el territorio, y junto con ello, mejorar con amplitud la redistribución y descentralización del poder que ha sido tan esquivo en el país.

Esto es más que suficiente para leer con entusiasmo y actitud crítica el proceso constituyente chileno, sopesando las diferentes estrategias y modalidades de acción colectiva que está desplegando el movimiento mapuche para negociar y relacionarse con el aparato estatal, dentro y fuera de los marcos institucionales actuales. Opuesto a la orientación neoliberal inspirada en la mercantilización generalizada de la vida social, este es decididamente un momento de politización y democratización de los pueblos indígenas de Chile, mediante la suma de nuevas formas de participación y representación ciudadana.

El rápido incremento de conflictos socioambientales en territorios indígenas por la ejecución de proyectos económicos orientados a la comercialización de recursos naturales en mercados globales, junto a la formación de un marco normativo internacional de derechos que se inclina hacia el reconocimiento de la pluralidad

⁷⁷⁹ Jorge Pinto, *La Araucanía. Cinco siglos de historias y conflictos no resueltos* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021).

etnocultural, nos lleva a preguntarnos por las distintas estrategias políticas que ha desarrollado el movimiento mapuche dentro de las vías institucionales para luchar por el reconocimiento de sus territorios y derechos colectivos.

Es oportuno llamar la atención aquí, a modo de conclusión, sobre un detalle explicativo del modo con que se presenta en los convencionales constituyentes del pueblo mapuche el problema de la identidad. Todos los que se han ocupado de la política del multiculturalismo en Chile y en América Latina (Claudia Zapata, Guialleme Boccara, Francisca de la Maza, Maria Luisa Femenias, Claudia Briones, Silvia Rivera Cusicanqui, José Bengoa, Patricia Richards), relacionándola a la vez con otras nociones vecinas (reconocimiento, dignidad, redistribución), subrayan como una de sus propiedades fundamentales el que la identidad colectiva puede ser vista como el punto de partida para la movilización política.

En este plano es menester sostener que el riesgo de esta aproximación es la cosificación de la identidad como algo dado ontológicamente, desconociendo que se trata de un constructo políticamente situado y no de una esencia inmodificable. La identidad supuestamente fija es el resultado de mezclas culturales e históricas. La cuestión, por consiguiente, se plantea así: «las culturas son prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas entonces surge la pregunta ¿cómo negociar culturas, lenguajes, territorios y ciudadanía, manteniendo solidaridad?»⁷⁸⁰.

Después de todo, las luchas por el reconocimiento también son luchas por la construcción de identidades colectivas⁷⁸¹. La representación política mapuche en los municipios muestra que, a pesar de las limitaciones de la institucionalidad, los espacios formales del poder pueden ser una herramienta que el movimiento indígena puede reconstruir y reconfigurar para proteger el ejercicio de sus derechos. La literatura existente confirma que la emergencia de la etnicidad en la época del multiculturalismo neoliberal permite repensar las formas de practicar la política.

⁷⁸⁰ Femenias, *El género del multiculturalismo...*, 62.

⁷⁸¹ Ramón Maíz, "La construcción política de las identidades indígenas en América Latina", en *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, editado por Salvador Martí i Puig y Joseph Sanahuja, 325-367 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004).

¿Cómo opera la cultura política indígena en el centro sur de Chile? ¿qué papel desempeña la cultura en las demandas políticas del movimiento mapuche? ¿cómo se expresa la dimensión política institucional del activismo indígena?

La formación de Wallmapuwen y su posterior disolución por no haber alcanzado el mínimo de afiliados en las regiones requeridas, sugiere examinar al menos cuatro dimensiones. Primero, las desiguales condiciones de los mapuche para acceder a las estructuras del poder político, ya sea a nivel local, regional o nacional. Segundo, las reformas dirigidas a descentralizar el poder del Estado, así como los arreglos institucionales que permitan una representación más justa y proporcional de los pueblos indígenas en el sistema político chileno. Tercero, el fenómeno de la etnicidad como un tipo de relación social culturalmente construida que supone el reconocimiento de una ciudadanía diferenciada⁷⁸². Por último, el escaso apoyo electoral que recibió Wallmapuwen entre los mapuche de las regiones del Biobío, La Araucanía, Los Lagos y Los Ríos, resultados que terminaron dañando la estructura interna de la organización.

Describiendo el gobierno indígena, Araceli Burguete sostiene que sus aspectos principales refieren antes que nada al diálogo que este tiene con la institucionalidad gubernamental. En ese sentido, el municipio puede funcionar como una política de Estado para la asimilación cultural y, conjuntamente, como una estrategia de resistencia para la democratización del poder local. En sus propias palabras:

Distingue al gobierno indígena su capacidad para reelaborar las instituciones estatales, que siendo ajenas son convertidas en propias mediante complejos procesos de apropiación —‘indianización’—, que son resultado de la voluntad de estos pueblos para hacer persistir la diferencia. Su persistencia —y en lo general de los pueblos indígenas en sí mismos y de sus propias instituciones— debe explicarse en su capacidad para adecuarse a las realidades nacionales y el contexto más amplio⁷⁸³.

Esta aproximación es sugerente, porque pone en tela de juicio la imposición de una institucionalidad que resulta ajena las formas tradicionales de organización social

⁷⁸² Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*

⁷⁸³ Burguete, *Municipalización del gobierno indígena...*, 38.

de los pueblos indígenas, como un partido político, pero cuya superposición con estructuras políticas propias deviene en la posibilidad de forjar una nueva institucionalidad que garantice las obligaciones del Estado en materia de derechos.

El encadenamiento de estos hechos provocó conjuntamente la aparición de organizaciones políticas mapuche que han intentado participar e incidir directamente en la resolución de sus problemas, lo que ha significado la construcción de alianzas con otros sectores de la sociedad nacional. Tal y como vimos a lo largo del trabajo, desde la década del 2000 la sociedad chilena ha experimentado un proceso de politización, caracterizado por luchas sociales de diverso signo y el debilitamiento extendido de las estructuras institucionales. El movimiento mapuche también ha sido parte de este proceso político de transformaciones que incluye la posibilidad de escribir una nueva Constitución.

Estos antecedentes son importantes para describir y analizar experiencias políticas de organizaciones mapuche con gobiernos locales en Chile. Este trabajo muestra un “paisaje de posiciones”, así como sus alcances y limitaciones.

La ITL se convirtió en una organización muy relevante al punto de ser coproductores de la Ley 20.249 o Ley Lafkenche⁷⁸⁴. Como hemos dicho en más de una oportunidad, Tirúa es un caso paradigmático de la vía política del movimiento mapuche que ha accedido por varios años al control de un gobierno comunal⁷⁸⁵. Según Joaquín Bascopé, «los resultados de la ITL puede resumirse en un alcalde indígena en Tirúa, la ampliación de la estrategia lafkenche hacia la región de La Araucanía (comunas de Carahue, Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt), la propuesta de borde costero que pretende limitar, en favor de los pescadores lafkenche, la extracción marítima industrial en territorio indígena), los apoyos nacionales e internacionales, la apertura de la política mapuche hasta ahora centralizada en la región y las reuniones y encuentros con otros pueblos»⁷⁸⁶.

⁷⁸⁴ Daniel Grimaldi, “Etnopolítica del espacio marítimo y el rol de la Identidad Territorial Lafkenche en la solicitud de espacios costeros para pueblos originarios”, *Polis* 52 (2019): 60-75.

⁷⁸⁵ Espinoza, *El desafío municipal mapuche...*

⁷⁸⁶ Joaquín Bascopé, “Entre el liderazgo y la representación: alcances y límites del gobierno local indígena en Tirúa, Chile”, en *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, editado por Willem Assies y Hans Gundermann (San Pedro de Atacama: Editorial IIAM, 2007), 281.

En años recientes (finales de la década de 1990) hubo un renacimiento del interés por la política del multiculturalismo en Chile y sus efectos en la movilización del pueblo mapuche que, según creo, es la constatación teórica y empírica de la importancia de esta cuestión en el debate público. Para muchos grupos sociales el fortalecimiento de sus identificaciones socioculturales se han convertido en un proyecto estratégico para obtener reconocimiento⁷⁸⁷. Es el caso del activismo mapuche en la posdictadura chilena, el cual a través de diferentes trayectorias y posicionamientos, demanda la restitución de sus derechos en un momento de transformaciones políticas que incluye la posibilidad de escribir una nueva Constitución con la participación de los pueblos originarios.

El acercamiento que he planteado, complementado con los valiosos aportes de la etnografía, me parece útil para repensar la politización de las identidades étnicas en Chile y, al mismo tiempo, discutir algunas nociones clásicas de la antropología política –Estado, poder, dominación, identidades, alianzas, instituciones– que merecen seguir siendo analizadas dadas las condiciones sociales de hoy⁷⁸⁸.

Quiero terminar diciendo que la investigación antropológica, conducente a estudiar las transformaciones políticas y culturales del pueblo mapuche, debe ser testada en un campo de verificación empírica que permita seguir debatiendo sobre los procesos de movilización social en contextos locales e interculturales. Pienso que, en resumidas cuentas, son estos espacios de observación etnográfica los que muestran con mayor claridad que las culturas son, ante todo, construcciones extraordinariamente heterogéneas y que las dinámicas de identificación grupal son el resultado de escenarios históricos concretos.

⁷⁸⁷ Rivera Cusicanqui, *Etnicidad estratégica, nación...*

⁷⁸⁸ Marc Abélès y Max Badaró, *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015).

Referencias bibliográficas

- Abélès, Marc. "Pour une anthropologie des institutions". *L'Homme* 135 (1995): 65-85.
- Abélès, Marc y Max Badarós. *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015.
- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez. *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, 2009.
- Aguas, Javier y Héctor Nahuelpan. "Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes Mapuche Williche". *Cultura-Hombre-Sociedad* 29(1) (2019): 108-130.
- Alimonda, Héctor. "La colonialidad de la Naturaleza. Una aproximación a Ecología Política Latinoamericana". En *La naturaleza colonizada. Ecología política y Minería en América Latina*, 21-61. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2011.
- Ancalao, Liliana. *Resuello*. Madrid: Marisma, 2018.
- Ancán, José. *Voces mapuches. Mapuche Dunggu*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 2002.
- . *Venancio Coñuepan. Ñizol longko y líder político mapuche del siglo XX*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, 2010.
- Ancán, José y Margarita Calfío. "Retorno al país mapuche: reflexiones sobre una utopía por construir". *Revista Liwen* 5 (1999): 43-77.

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducción de Eduardo L. Suárez. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Antileo, Enrique. *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2012.
- . “Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”. En *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, editado por Elena Oliva, Lucia Stecher y Claudia Zapata, 125-154. Buenos Aires: Corregidor, 2012.
- . “La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia”. *Revista Chilena de Antropología* 40 (2019): 169-188.
- Araya, Jorge. “Sacrificio e identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción de Collileufú, Puerto Saavedra”. *Lengua y Literatura Mapuche* 8 (1998): 269-282.
- Arditi, Benjamín. *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad, 2010.
- Assies, William. “Prólogo”. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”: las paradojas de la democracia chilena*, editado por Nancy Yáñez y José Aylwin, 9-19. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2016.
- Atria, Fernando. *La constitución tramposa*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2013.
- Atria, Fernando, Constanza Salgado y Javier Wilenmann. *Democracia y neutralización: origen, desarrollo y solución de la crisis constitucional*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2017.

- Aylwin, José. "Nueva legislación indígena: avance hacia una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas de Chile". *Anuario Indigenista* 32 (1993): 9-21.
- . "Introducción". En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el nuevo trato: las paradojas de la democracia chilena*, editado por Nancy Yáñez y José Aylwin, 19-29. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006.
- . "Pueblos indígenas en el proceso Constituyente de Chile: un desafío pendiente". *Debates Indígenas* s/n, 1 de diciembre de 2020.
- Aylwin, José, José Araya y Hernando Silva. *Estudio de impacto en Derechos Humanos: el proyecto ducto al mar de la Celulosa Arauco y las comunidades mapuche lafkenche de la Bahía de Maiquillahue, Chile*. Santiago de Chile: Observatorio Ciudadano e IWGIA, 2015.
- Aylwin, José y Karina Vargas. "Los déficit de la consulta al proceso constituyente indígena". Santiago: s/e, 2017. Disponible en <https://observatorio.cl/los-deficit-de-la-consulta-al-proceso-constituyente-indigena/>.
- Bassa, Jaime. "Protestas sociales y Constitución: 2019, el inicio de un proceso constituyente". *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, número especial: Revueltas en Chile (2020): 279-285.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*, traducción de César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- . *Nación y narración*, traducción de María Gabriela Ubaldini. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2010.
- Balandier, George. *El concepto de situación colonial*, traducción de Juan Comas. Ciudad de Guatemala: Editorial Jose de Pineda Ibarra, 1970.
- . *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*, traducción de Rafael Di Muro. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973.

- . *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, traducción de Manuel Delgado. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.
- Balbontín-Gallo, Cristóbal. “El conflicto mapuche como lucha por el reconocimiento. La necesidad de una nueva lectura”. *Izquierdas* 49 (2020): 330-340.
- Balibar, Étienne. “¿Existe un neoracismo?”. En *Raza, Nación y Clase*, editado por Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, 31-49. Madrid: IEPALA Textos, 1988.
- Barnier-Khawam, Pablo. “La internacionalización de los mapuche: entre pueblo indígena y nación”. *Polis. Revista Latinoamericana* 52 (2019): 1-17.
- Barth, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture*. Boston: Little, Brown and Company Boston, Massachusetts, 1969.
- Barabas, Alicia (editora). *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- Bartolomé, Miguel Alberto. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2006.
- Bartra, Roger. *Historias de salvajes*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2017.
- Bascope, Joaquín. “Entre el liderazgo y la representación: alcances y límites del gobierno local indígena en Tirúa, Chile”. En *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, editado por Willem Assies y Hans Gundermann, 258-290. San Pedro de Atacama: Editorial IIAM, 2007.
- Bello, Álvaro. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina / Sociedad Alemana Técnica, 2004.
- . “El programa orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas”. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo*

- trato*”, coordinado por Nancy Yáñez y José Aylwin, 193-221. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2007.
- . *Pueblos indígenas: educación y desarrollo*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1997.
- Bengoa, José. *Historia del pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Sur Ediciones, 1996.
- . *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX*. Santiago de Chile: Editorial Planeta, 1999.
- . *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- . “Los mapuche: historia, cultura y conflicto”. *Cahiers Des Amériques Latines* 68 (2011): 89-107.
- . “Los mapuche y los no mapuche se tienen que dar cuenta que están frente a un fenómeno de descolonización”. *Diario Uchile*, 18 de agosto de 2020.
- Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, traducción de Alejandra Vasallo. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría. México D.F.: Contrahistorias, 2005.
- Bocara, Guillaume. “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro sur de Chile” (*siglos XVI-XVIII*). *The Hispanic American Historical Review* 79 (1999): 425-461.
- . “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile”. *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 39 (2007): 185-207.

- Boccaro, Guillaume y Ingrid Seguel-Boccaro. "Políticas indígenas en Chile (siglos XIX x XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche)". *Revista de Indias* 59(217) (1999): 741-774.
- Boccaro, Guillaume y Paola Bolados. "¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal". *Revista de Indias* 250 (2010): 651-690.
- Boccaro, Guillaume y Patricia Ayala. "Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile". *Cahiers des Amériques Latines* 67 (2011): 207-228.
- Bolados, Paola. "Neoliberalismo multicultural en el Chile posdictadura: la política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas". *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 44 (2012): 135-144.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* 39(48) (1977): 17-32.
- . "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 103 (1981): 183-191.
- Bourdieu, Pierre. *Sobre el campo político*, traducción de Presses Universitaires. Lyon, s/e: 2000.
- Brevis, Katherine. *Represión política en cuatro comunas rurales de la Provincia de Biobío durante el primer año de la dictadura militar*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2012.
- Briones, Claudia. "Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional popular' de la última década". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 21 (2015): 21-48.

- Briones, Claudia, Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Miguel Leuman. "Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur". En *Cultura y Neoliberalismo*, compilado por Alejandro Grimson, 265-299. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.
- Burguete, Araceli. "De organizaciones indígenas a partidos étnicos: Nuevas tendencias en las luchas indias en América Latina". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 5 (2007): 144-162.
- . "Municipalización del gobierno indígena a indianización del gobierno municipal en América Latina". *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 11 (2016): 1-38.
- Campos, Luis, Claudio Espinoza y Francisca de la Maza. "De la exclusión a la institucionalidad. Tres formas de expresiones mapuche en Santiago de Chile". *Andamios* 15(36) (2018): 93-112.
- Caniguan, Natalia. *Trayectorias políticas: historias de vida de alcaldes mapuche*. Santiago de Chile: Ril Editores, 2015.
- . "Movimiento territorial indígena y gobiernos locales. Etnografía de caso en una comuna de La Araucanía, Chile". *Antropologías del Sur* 11 (2019): 63-78.
- Caniuqueo, Sergio. "El conflicto mapuche en los tiempos de la Concertación". *SudHistoria* 4 (2012): 1-11.
- . "Dictadura y pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17(1) (2013): 89-130.
- . "Plurinacionalidad: de los pactos rotos, la coyuntura, a la construcción de la convivencia plurinacional". En *Wallmapu: ensayos sobre plurinacionalidad y nueva Constitución*, editado por Fernando Pairican, 75-85. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2020.

- Carrasco, Anita y Eduardo Fernández. “Estrategias de resistencia indígena frente al desarrollo minero: la comunidad de Likantatay ante un posible traslado forzoso”. *Estudios Atacameños* 38 (2009): 75-92.
- Carrasco, Iván. *Poesía Mapuche. Mundos superpuestos*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2019.
- Casanova, Holdenis. “Entre la ideología y la realidad: la inclusión de los mapuche en la nación chilena (1810-1833)”. *Revista de Historia Indígena* 4 (2000): 9-48.
- Casanueva, Fernando. “Indios malos en tierras buenas”. En *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y Araucanía en el siglo XIX*, editado por Jorge Pinto Rodríguez, 55-131. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1998.
- Castro, Milka. “La universalización de la condición étnica”. *Alteridades* 35 (2003): 21-32.
- Cayuqueo, Pedro. *Historia secreta mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Catalonia, 2017.
- Cayuqueo, Pedro y Rodrigo Marilaf. “Movimiento autonomista mapuche (Parte I). Desafíos para avanzar”. *Azkintuwe* 18 (2006): 26-27.
- Cefaï, Daniel. “¿Qué es la etnografía? Debates contemporáneos (primera parte). Arraigamientos, operaciones y experiencias del trabajo de campo”, *Persona y sociedad* 27 (2013): 101-120.
- Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR). *Estudio Longitudinal de Relaciones Interculturales. Resultados Segunda Ola*. Santiago de Chile: s/d, 2019.
- Chihu Amparán, Aquiles. “El procesualismo simbólico. Una propuesta de análisis en la cultura política”. *Polis. Revista Latinoamericana* 97 (1997): 15-32.

- Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.
- Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*, traducción de Ana Pizarro. Santiago de Chile: Hueders, 2010.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, traducción de Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Comaroff, John. "Etnicidad, nacionalismo y políticas de diferencia en una era de Revolución". En *Las máscaras del poder. Estado, etnicidad y nacionalismo*, editado por Pablo Sandoval, 343-379. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2017.
- Comaroff, John. "Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas", en *Etnicidad y violencia*, editado por José Antonio Fernández de Rota, 205-225. La Coruña: Universidad De La Coruña, 2003.
- Connor, Walker. *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. New York: Princeton University Press, 1994.
- Coñuepan, Venancio y César Kolima. "El problema indígena de Chile". *Revista Anales* 13 (2017): 407-414.
- Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM). *Elementos para nuestra reafirmación política ideológica*, 2004.
- . "Proyecto de liberación nacional, lucha continental indígena y proyecciones. Una mirada desde la CAM". Temuco: s/e, 2007.
- . *Propuestas de organizaciones territoriales mapuche al Estado de Chile*. Wallmapu, pewün, 2006.

- Correa, Martín. *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021.
- Correa, Martín y Eduardo Mella. *Las razones del "illkun" / enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago de Chile: LOM Ediciones y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2010.
- Correa, Martín, Raúl Molina y Nancy Yáñez. *La reforma agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2005.
- Comunidad de Historia Mapuche. *Ta iñ fike xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.
- Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: s/e, 2008.
- Das, Veena y Deborah Poole. "El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". En *Las máscaras del poder. Textos para pensar el Estado, etnicidad y nacionalismo*, editado por Pablo Sandoval, 177-221. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.
- Del Valle, Nicolás y Damián Gálvez. "Microbiografías y estudios de memoria en Chile: Observaciones metodológicas desde la investigación social". *Cultura-Hombre-Sociedad* 27 (2017): 159-181.
- De la Maza, Francisca, Maite de Cea y Gabriela Rubilar (editoras). *Políticas indígenas y construcción del Estado desde lo local. Estudios de casos del sur, centro y norte de Chile*. Santiago de Chile: Pehuén Editores-CIIR, 2018.
- De la Maza, Francisca. "Gobierno local, política y turismo indígena: enfoque etnográfico en contextos interculturales". *Antropologías del Sur* 9(1) (2018): 199-213.

- . “Tourism in Chile’s indigenous territories: the impact of public policies and tourism value of indigenous culture”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13 (2017): 94-111.
- De Oto, Alejandro. “A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación”. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 21 (2018): 73-91.
- Díaz, José Fernando. “El mito de ‘Tren-Treng Kai-Kai’ del pueblo mapuche”. *Cultura-Hombre-Sociedad* 14(1) (2007): 43-53.
- Di Cesare, Donatella. *El tiempo de la revuelta*, traducción de Juan González-Castelao. Madrid: Siglo XXI Editores, 2021.
- Di Giminiani, Piergiorgio. *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 2012.
- Domeyko, Ignacio. *La Araucanía y sus habitantes*. Santiago de Chile: Imprenta Chilena, 1846.
- . *Memoria sobre la colonización en Chile*. Santiago de Chile: s/e, 1850.
- Donoso, Carlos. “Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político”. *Polis. Revista Latinoamericana* 6 (2003): 2-18.
- Durán, Gonzalo y Marco Kremerman. *Los verdaderos sueldos de Chile. Panorama actual del valor de la fuerza de trabajo usando la Encuesta Suplementaria de Ingresos 2018*. Santiago de Chile: s/e, 2019.
- Durston, John. “Clientelismo político y comunidades Mapuches ¿Hacia dónde van los votos Mapuches?”. *Azkintawe* 10 (2004): 12-13.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil. Barcelona: Guadarrama/Punto Omega, 1981.

- Engel, Eduardo. *El dinero y la política: reformas recientes en Chile*. Santiago de Chile: Espacio Público, 2017.
- Enríquez, Lucrecia. “La república chilena ante la cuestión indígena (1810-1830)”. *Hispania Sacra* LXIII(128) (2011): 627-652.
- Espinoza, Claudio. “Ley del borde costero y cuestión étnica en Chile: del discurso a la práctica”. *Universum* 31(1) (2016): 123-139.
- . “Procesos etnopolíticos en la transición a la democracia chilena”. *Cuadernos de Antropología Social* 45 (2017): 21-36.
- . “El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 13(3) (2018): 355-379.
- . “Los límites del reconocimiento en Chile: La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato y un voto de minoría”. *Tiempo Histórico* 9(17) (2018): 147-163.
- . “Representación política Mapuche en los municipios. Regidores: 1941-1971”. *Revista Divergencia* 17(10) (2021): 58-80.
- Faron, Louis. *Los mapuche, su estructura social*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- Faundes Peñafiel, Juan. “Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas”. *Perfiles Latinoamericanos* 25(49) (2017): 303-323.
- Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007.
- Figuroa Huencho, Verónica. “Pueblos indígenas y políticas públicas. El proceso de formulación de la política indígena en Chile en el gobierno de Eduardo Frei Ruiz Tagle, 1994-2000”. *Gestión y Política Pública* 25 (2016): 447-482.

—. “Lo conseguimos: una Convención Constituyente Plurinacional e Intercultural”. *CIPER Chile*, 25 de mayo de 2021. Disponible en <https://www.ciperchile.cl/2021/05/20/lo-conseguimos-una-convencion-constituyente-plurinacional-e-intercultural/>.

Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.

—. “¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional?”. *Revista de Crítica Cultural* 18 (1999): 52-58.

—. “Una aproximación a las identidades territoriales y su nexa con el Estado: el caso lafkenche”. En *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Posadas: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, 2008.

—. *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2018.

Foerster, Rolf y Sonia Montecino. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago de Chile: Centros Estudios de la Mujer, 1989.

Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara. “Algunas transformaciones de la política mapuche en la década del noventa”. *Anales de la Universidad de Chile* 13 (2001): 1-23.

Fontana, Josep. “Estado, nación e identidad”. *Travesía* 1 (1998): 5-16.

Fraser, Nancy & Axel Honneth. *Umverteilung oder Anerkennung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Fraser, Nancy. *Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, traducción de Mariana Olguín y Isabel Jaramillo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997

Friedman, Jonathan. *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Fuentes, Claudio. *El fraude*. Santiago de Chile: Hueders, 2013.

—. “El postergado reconocimiento de los pueblos indígenas”. *CIPER*, 10 de octubre de 2019. Disponible en <https://www.ciperchile.cl/2019/10/02/el-postergado-reconocimiento-de-los-pueblos-indigenas/>.

Fuentes, Claudio y Maite de Cea. “Reconocimiento débil: derechos de los pueblos indígenas en Chile”. *Perfiles Latinoamericanos* 49 (2017): 1-21.

Fuentes, Claudio, Maite de Cea y Berta Teitelboim. “Presidenciales chilenas 2017. Por quién y cuánto votan los indígenas”. *Estudios Políticos* 55 (2019): 14-36.

Gago, Verónica. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

Gálvez, Damián. “Octubre”. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales. Número especial: Revueltas en Chile* (2020): 225-228.

—. “Rolf Foerster. ¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco”. *Estudios Atacameños* 65 (2020): 429-431.

—. “Teoría social y poscolonialismo. Entrevista a Sérgio Costa”. *Antropologías del Sur* 5(10) (2018): 221-234.

Gálvez, Damián y Claudio Espinoza. “Ciclo de Conversaciones Antropologías del Sur: Claudio Lomnitz”. *Antropologías del Sur* 6(12) (2019): 309-323.

Gálvez, Damián y Verónica López. “Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas”. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 21 (2018): 17-27.

- Gálvez, Damián y Francisca de la Maza. "Políticas indígenas y multiculturalismo en Chile: un análisis desde el turismo mapuche". *Indiana* 39(1) (en prensa).
- García Linera, Álvaro. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre y CLACSO, 2009.
- García-Ruíz, José. "Las luchas por el reconocimiento, o identidad como fenómeno global en las sociedades contemporáneas". *Virajes* 12 (2015): 151-195.
- García-Peter, Sabina y Luis Villavicencio. "Alcances y límites del multiculturalismo liberal desde un enfoque interseccional". *Convergencias. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 72 (2016): 13-38.
- Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Gissi, Nicolás, Daniela Ibacache, Bernardo Pardo y Cristina Ñancuqueo. "El Estado chileno, los lafkenche y la Ley 20.249: ¿Indigenismo o política del reconocimiento?". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 32 (2018): 5-21.
- Godelier, Maurice. "Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto". *Cuadernos de Antropología Social* 32 (2010): 13-29.
- Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1981.
- González, Javier, Nicolás del Valle y Damián Gálvez. "Nota introductoria. Las luchas por la memoria en el Chile reciente". En *Golpes a la memoria. Escritos sobre la posdictadura chilena*, 15-25. Santiago de Chile: Taller Escuela Gráfico Editorial, 2019.
- Grimaldi, Daniel. "Etnopolítica del espacio marítimo y el rol de la Identidad Territorial Lafkenche en la solicitud de espacios costeros para pueblos originarios". *Polis. Revista Latinoamericana* 52 (2019): 60-75.

- Gros, Christian. *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Grüner, Eduardo. "Introducción: las estructuras elementales del poder. Una apuesta por una antropología de lo político". En *Antropología política*, Georges Balandier, 7-29, traducción de Carina Battaglia. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004.
- Guber, Rosana. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.
- Guevara, Tomás. *Historia de la civilización de la Araucanía*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1898-1902.
- Gundermann, Hans. "Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile". *Estudios Atacameños* 25 (2003): 55-77.
- . "Municipios y pueblos indígenas en Chile". En *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, editado por Willem Assies y Hans Gundermann, 161-199. San Pedro de Atacama: Editorial IIAM, 2007.
- Guibernau, Montserrat. "Naciones sin Estado: escenarios políticos diversos". *Historia Contemporánea* 23 (2001): 759-789.
- Gutiérrez, Natividad y Damián Gálvez. "La cultura política en el pueblo mapuche: el caso Wallmapuwen". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 231 (2017): 137-166.
- Gutiérrez, Natividad, Juana Martínez y Francy Sará. *Cultura política indígena: Bolivia, Ecuador, Chile y México*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2015.

- Habermas, Jürgen. “La lucha por el reconocimiento en el estado de derecho democrático”. En *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Charles Taylor, 152-213. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Hale, Charles. “Rethinking indigenous politics in the era of the ‘indio permitido’”. *NACLA akizuame the Americas* 38 (2004):16-37.
- Hall, Stuart. “The Rest and the West. Discourse and Power”. En *Formations of Modernity*, 185-225. London: Polity Press, 1992.
- Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de la teoría de las culturas*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1996.
- Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Francfort: Suhrkamp, 1994.
- . *Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, traducción de Judit Romeu. Madrid: Katz Editores, 2010.
- Hualme, Boris y Adolfo Millabur. “El derecho *mapuche* al *lafkenmapu*”. En *Derechos humanos y pueblos indígenas*, editado por José Aylwin, 327-331. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas e Interculturales, Universidad de La Frontera, 2004.
- Huenchumilla, Francisco. *Plurinacionalidad. El nuevo pacto*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2017.
- Huenchunao, José. “La apuesta de Huenchumilla es confundirnos y contener nuestra demanda de territorio y autonomía”. *El Desconcierto*, 14 de julio de 2014.
- Huenul Colicoy, Susana. “Construcción sociopolítica de la ley *lafkenche*”. En *Ta iñ fijke xipa akizuameluwün. Historia colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, Comunidad de Historia Mapuche, 209-234. Santiago de Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

- Huinca-Piutrin, Herson. “No son 30 pesos, son 500 años’: los pueblos indígenas hacia la constitución de un Estado Plurinacional”. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, número especial (2020): 229-233.
- Huneus, Carlos. *La democracia semisoberana: Chile después de Pinochet*. Santiago de Chile: Penguin Random House, 2014.
- Identidad Territorial Lafkenche. *De la deuda histórica al reconocimiento de nuestros derechos territoriales*. Provincia de Arauco: s/e, 2004.
- Instituto Forestal. *El sector forestal chileno 2020*. Santiago de Chile: Ministerio de Agricultura, 2020.
- Jelin, Elizabeth. “Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas”. *Desigualdades.net Working Paper Series* 73. Berlin: International Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America, 2014.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, traducción de Carme Castells. Barcelona: Paidós, 1996.
- Kluckhohn, Clyde y Alfred Louis Kroeber. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Random House, 1952.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Laclau, Ernesto. “Power y representation”. En *Theory and Contemporary Culture*, editado por Mark Poster, 31-55. New York: Columbia University Press, 1993.
- Laclau, Ernesto. “Sujeto de la política, política del sujeto”. En *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*, editado por Benjamín Arditi, 125-145. Caracas: Nueva Sociedad, 2010.

- Latcham, Ricardo. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1924.
- Leiris, Michel. *Cinq Études D' Ethnologie. Le racisme et le Tiers-Monde*. Paris: Denoel Gonthier, 1969.
- Leiva, Alejandro. "Maremoto de 1960, sacrificio humano y restablecimiento del equilibrio en el Wallmapu". *Investigaciones Sociales* 17(30) (2014): 35-45.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mito y significado*, traducción de Héctor Arruabarrena. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Lienlaf, Leonel. *Se ha despertado el ave de mi corazón (Nepey Ni Gvnm Piuke)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2019.
- Lincopi, Claudio Alvarado. *Mapurbekistán, ciudad, cuerpo y racismo. Diáspora mapuche en Chile, siglo XX*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021.
- Lincopi, Claudio Alvarado, Enrique Antileo y Fernando Pairican, "El desprecio por las vidas mapuche". *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 2018. Disponible en <https://www.lemondediplomatique.cl/2018/12/el-desprecio-por-las-vidas>.
- Llaitul, Héctor y Jorge Arrate. *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2012.
- Lomnitz, Larissa. "Cultura política: una visión antropológica". *Debates en Sociología* 20 (1996): 23-33.
- Loncon, Elisa. "Políticas públicas de lengua y cultura aplicada al *mapuzungun*". *El pueblo mapuche en el siglo XXI. Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile*, editado por Isabel Aninat, Ricardo González y Verónica Figueroa Huencho, 375-405. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 2017.

—. “Nos podemos enojar, nos podemos confrontar, pero los convencionales estamos en un proceso creativo”. *The Clinic*, 4 de agosto de 2021. Disponible en <https://www.theclinic.cl/2021/08/04/elisa-loncon-nos-podemos-enojar-nos-podemos-confrontar-pero-los-convencionales-estamos-en-un-proceso-creativo/>.

Julián, Dasten. “La huelga de hambre mapuche. Una mirada crítica a los síntomas del Estado chileno. En memoria de Matías Catrileo”. *Polis. Revista Latinoamericana* 14(42) (2015): 119-141.

Maíz, Ramón. “La construcción política de las identidades indígenas en América Latina”. En *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, editado por Salvador Martí i Puig y Joseph Sanahuja, 325-367. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

—. “XI tesis para una teoría política de la autonomía”. En *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*, coordinado por Natividad Gutiérrez Chong, 17-41. México D.F.: UNAM, 2008.

Mallón, Florencia. *La sangre del Copihue: la comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906-2001*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2004.

Mandel, Astrid. *Las dirigentes lafkenche: su incidencia en la demanda territorial y política de la organización Identidad Territorial Lafkenche y la influencia de la organización en su ser mujeres mapuche*. Tesis de Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile, 2017.

Manquilef, Manuel. *Comentarios del pueblo araucano. La faz social*. Valdivia: Ser Indígena Ediciones, 1910.

—. *¡Las tierras de Arauco! El último cacique*. Temuco: Imprenta y Encuadernación Modernista, 1915.

Marimán, Pablo (et. al.). *¡Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006.

Marimán, Pablo y José Aylwin. “Las identidades territoriales mapuche y el Estado Chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización”. En *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, editado por Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, 111-151. México D.F.: Ciesas / Flacso-Ecuador-Guatemala, 2010.

Marimán, José. “Transición democrática en Chile. ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?”. *Caravelle* 63 (1994): 91-118.

—. *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2012.

Márquez Francisca y Álvaro Hoppe. “La revuelta de los insurrectos contra el abuso y la desigualdad. Las protestas en Santiago de Chile en octubre de 2019”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 44 (2021): 197-213.

Martí i Puig, Salvador. “Etnicidad, movimientos sociales y protesta ¿Cómo interpretar la movilización y la política indígena en el siglo XXI?”, *Latin American Research Review* 49(1) (2014): 242-250.

Martínez, José Luis. “Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX”. En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas* (siglos XVI-XX), editado por Guillaume Boccara, 27-47. Lima: Ediciones Abya Yala, 2002.

Martínez Neira, Christian. “Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990)”. *Estudios Sociológicos* 80(27) (2009): 595-618.

—. “Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglo XIX y XX”. En *Autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*, coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz, 561-588. Quito: FLACSO, 2010.

—. “¿Qué son los movimientos étnicos? Las categorías de igualación y diferenciación”. En *Revisitar la etnicidad. Miradas entrecruzadas en torno a la diversidad*, coordinado por Daniel Gutiérrez y Helene Balslev, 71-81. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2008.

Martínez, Christian, Patricia Rodríguez y Miguel Leone Jouaunny. “La vía política indígena: agencia y nuevas formas de politización en América Latina”. *Polis. Revista Latinoamericana* 52 (2019): 5-9.

Mascareño, Aldo (et. al.). “Semánticas constitucionales: un análisis de los programas de los convencionales constituyentes”. *Puntos de Referencia* 578 (2021): 1-17.

Matta, Manuel y Santiago Montt. “Una visión panorámica al Convenio OIT 169 y su implementación en Chile”. *Estudios Públicos* 121 (2011): 133-212.

Medina, José Toribio. *Aborígenes de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg, 1882.

Mbembe, Achille. *Políticas de la enemistad*, traducción de Víctor Goldstein. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones, 2018.

Meza-Lopehandía, Matías. *Ley Lafkenche. Análisis y perspectivas a 10 años de su entrada en vigor*. Santiago de Chile: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2018.

Millabur, Adolfo. “La plurinacionalidad es un concepto para entendernos y encontrarnos con el otro que no es mapuche”. En *Wallmapu: ensayos sobre plurinacionalidad y nueva Constitución*, editado por Fernando Pairican, 221-233. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2020.

—. “No pueden pedirle al mapuche que actúe como un ejército disciplinado”. *La Segunda*, 18 de agosto de 2020, disponible en <https://segreader.emol.cl/2020/08/18/A/H53RE2J8/light?gt=160001>.

Millalén Paillal, José. “*Taiñ mapuchegen*. Nación y nacionalismo Mapuche: construcción y desafío presente”. En *Ta iñ fike xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, editado por la Comunidad de Historia Mapuche, 235-253. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

Millaleo, Salvador. “El conflicto mapuche y la aplicación de la Ley Antiterrorista en Chile”. *Academia.edu* (en línea, 2012). Disponible en https://www.academia.edu/3797840/El_Conflicto_Mapuche_y_la_Aplicaci%C3%B3n_de_la_Ley_Antiterrorista_en_Chile.

———. *Inclusión constitucional de los pueblos originarios en Chile. El desafío de la plurinacionalidad*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2021.

Ministerio de Planificación. *La política del nuevo trato con los pueblos indígenas. Derechos indígenas, desarrollo con identidad y diversidad cultural*. Santiago de Chile: Ministerio de Planificación, 2004.

Morales, Mauricio y Jaime González. “Tendencias electorales de los grupos indígenas en Chile”. *Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales* 110 (2011): 133-157.

Morales, Roberto. “Las organizaciones políticas mapuches”. *Boletín Informativo Desarrollo y Cambio* 15 (1986): 1-16.

———. “Cultura mapuche y dictadura militar”. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 3 (2017): 81-108.

Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*, traducción de Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Moulian, Tomás. *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1997.

- Nahuelpan, Héctor. "Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el lafkenmapu (territorio costero) en Mehuín". *Izquierdas* 30 (2016): 89-123.
- Nahuelpan, Héctor y Jaime Antimil. "Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX". *Historiolo. Revista de Historia Regional y Local* 11(21) (2019): 213-247.
- Naguil, Víctor. "Entre comunitarismo y nacionalismo. El caso mapuche, 1990-2010". *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* 12 (2013): 39-69.
- . "Lengua y emancipación nacional". *Mapuexpress*, 17 de febrero de 2016.
- . *De la raza a la nación, de la tierra al país. Comunitarismo y nacionalismo en el movimiento mapuche, 1910-2010*. Tesis doctoral en ciencia política, políticas públicas y relaciones internacionales, Universidad de Barcelona, 2016.
- Negri, Toni y Michel Hardt. *Imperio*, traducido por Alcira Bixio. Barcelona: Paidós, 2005.
- Namuncura, Domingo. *Ralco: ¿represa o pobreza?*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.
- Órdenes, Mathias. "Conflicto mapuche-campesino en la Araucanía". *Izquierdas* 26 (2016): 1-39.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- Oyarzún, Pablo. "Identidad, diferencia y mezcla: ¿pensar Latinoamérica?". En *América Latina: continente fabulado*, compilado por Rebeca León, 13-31. Santiago de Chile: Dolmen, 1997.
- Painemal, Meillán y Comité Exterior Mapuche. "Queremos hablar por nosotros mismos". *Amérique Latine. Histoire & Mémoire* 36 (2018): s/p.

- Pairican, Fernando. "Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994)". *SudHistoria* 4 (2012): 25.
- . "Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista mapuche". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17 (2013): 33-57.
- . *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2014.
- . "Estado Plurinacional: el debate mapuche actual", *CIPER*, 20 de diciembre de 2019. Información disponible en https://ciperchile.cl/2019/12/20/estado-plurinacional-el-debate-mapuche-actual/#_ftn14.
- . (editor). *Wallmapu: ensayos sobre plurinacionalidad y nueva Constitución*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2020.
- Palet, Andrea y Marco A. Coloma (editores). *Desarrollo humano en Chile. Los tiempos de politización*. Santiago de Chile: PNUD, 2015.
- Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. UK: Palgrave MacMillan, 2008.
- Pavez, Jorge. *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- Peña, Carlos. *Lo que el dinero sí puede comprar*. Santiago de Chile: Taurus, 2017.
- Pinedo, Javier. "Vicente Pérez Rosales". En *Historia crítica de la literatura en Chile: La era republicana: independencia y formación del Estado nacional*, coordinado por Bernardo Subercaseaux, 261-272. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2018.
- Pinto, Jorge. *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a exclusión*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas y Museos, 2003.

- . “El conflicto Estado-Pueblo mapuche, 1900-1960”. *Universum* 27(1) (2012): 167-189.
- . “Prólogo”. En *El pueblo mapuche en el siglo XXI. Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile*, editado por Isabel Aninat, Verónica Figueroa y Ricardo González, 9-37. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 2017.
- . *La Araucanía. Cinco siglos de historias y conflictos no resueltos*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021.
- Díaz-Polanco, Héctor. *El laberinto de la identidad*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Poole, Deborah. “Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal”. *Alteridades* 12(31) (2006): 9-21.
- PNUD. *Representación indígena en poderes legislativos. Claves desde la experiencia internacional*. Santiago de Chile: PNUD, 2016.
- . *Desiguales. Orígenes, cambios y desafíos de la brecha social en Chile*. Santiago de Chile: PNUD, 2017.
- . *Diagnóstico sobre participación electoral en Chile*. Santiago de Chile: PNUD, 2017.
- Ramos, Ana Margarita y Valentina Stella. “El Estado como objeto de reflexión. Contrapuntos en la militancia del Pueblo Mapuche”. En *Antropolog’ia da Política Indíg’ena. Experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena nos processos eleitorais*, editado por Ricardo Verdum y Luís Roberto de Paula, 378-417. Río de Janeiro: Associação Brasileira de Antropolog’ia, 2020.
- Rebolledo, Samuel. “Nación mapuche: Concepto, historia y desafíos presentes en Gulumapu-Araucanía”. *Cultura-Hombre-Sociedad* 27(1) (2017): 3-22.

- Reinaga, Fausto. *La revolución india*. Minka: La Paz, 2010.
- Renan, Ernst. *¿Qué es una nación?* Madrid: Alianza, 1987.
- Restrepo, Eduardo. “¿El multiculturalismo amerita ser defendido?”. En *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos*, editado por Juan Guillermo Ferro y Gabriel Tobón, 19-39. Bogotá: Universidad Javeriana, 2012.
- Reynolds, Andrew. *Effective participation through elections: creating the space for minorities and majorities in the political sphere*. Ámsterdam: Alto Comisionado sobre Minorías Nacionales, 2007.
- Richards, Patricia. *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2016.
- Riobó, Enrique y Douglas Smith. “Civilización: genealogías e historias de una noción. Introducción”. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 23 (2019): 21-48.
- Rivas, Antonia. *Escaños reservados para pueblos indígenas en la Convención Constitucional*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, 2020.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol, 1984.
- . “Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina”. *Revista Alternativa* 5 (2016): 65-87.
- Rozas, Joaquín y Antoine Maillet. “Entre marchas, plebiscitos e iniciativas de ley: innovación en el repertorio de estrategias del movimiento No Más AFP en Chile (2014-2018)”. *Izquierdas* 48 (2019): 1-21.

- Rodríguez Ruiz, Carlos. "Autonomismo mapuche (1907-1992). Renuevos de un tronco antiguo". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 9 (2007): 35-65.
- Ruiz, Carlos y Sebastián Caviedes. "Estructura y conflicto social en la crisis del neoliberalismo avanzado chileno". *Espacio Abierto* 29 (2019): 86-101.
- . "La rebelión de los hijos de la modernidad neoliberal". *Revista Análisis* s/n (2019): 27-48.
- Rupailaf, Raúl. "Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000)". *Revista de la Academia* 7 (2002): 59-103.
- Saavedra, Cornelio. *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Santiago de Chile: Imprenta de la Libertad, 1870.
- Said, Edward. *Cultura e imperialismo*, traducción de Nora Catelli. Barcelona: Anagrama, 1993.
- . *Orientalismo*, traducción de Cristóbal Pera y Enrique Benito. Barcelona: De Bolsillo, 2002.
- . *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, traducción de Ricardo García Pérez. Barcelona: Debate, 2005.
- Samaniego Augusto y Carlos Ruiz Rodríguez. *Mentalidades y políticas wingka: pueblo mapuche, entre golpe y golpe (de Ibáñez a Pinochet)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.
- Sánchez, Gilberto. "Todavía puede sobrevivir la lengua mapuche". *El Mercurio*, domingo 28 de julio de 2019. Disponible en <https://www.lanalhuenoticias.cl/leenota.php?noti=7912>.
- Sánchez, Consuelo. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1999.

- Schavelzon, Salvador. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- Seguel, Alfredo. “Crónicas de desencuentros: Gobierno de Ricardo Lagos versus Movimiento social mapuche”. En *El gobierno de Lagos y los pueblos indígenas y el nuevo trato: las paradojas de la democracia chilena*, editado por Nancy Yáñez y José Aylwin, 101-137. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006.
- Subercaseaux, Bernardo, Grínor Rojo y Carol Arcos. *Historia crítica de la literatura chilena. La era republicana: Independencia y formación nacional*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2019.
- Sepúlveda, Leandro. “Hasta donde lleguen mis ojos. La experiencia de Identidad Territorial Lafkenche en la construcción de una Identidad Territorial Indígena”. En *Premio innovación y ciudadanía: 20 experiencias destacadas*. Santiago de Chile: s/e, 2006.
- Sierra, María Teresa. “Esencialismo y autonomía. Las paradojas de las reivindicaciones étnicas”. *Alteridades* 14 (1997): 131-141.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Conflictos étnicos y Estado nación*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1996.
- . *Los informes del relator: Los pueblos indígenas y sus derechos. Segundo informe: los proyectos de desarrollo y los derechos de los pueblos indígenas*. México D.F.: UNESCO, 2006.
- Stuven, Ana María. *La cuestión indígena: un problema histórico*. Santiago de Chile: ICSO, 2014.
- Stuven, Ana María y Gabriel Cid. *Debates republicanos en Chile. Siglo XIX Vol. 2*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.

- Svampa, Maritsela. *La sociedad excluyente: la Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus / Alfaguara, 2005.
- . *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- . *La ética de la autenticidad*, traducción de Pablo Carbajosa Pérez. México D.F.: Ediciones Paidós, 1994.
- Teillier, Jorge. "La Araucanía y los mapuches según tres viajeros del siglo pasado". *Boletín de la Universidad de Chile* 58 (1965): 4-12.
- . *Para un pueblo fantasma*. Santiago de Chile: Ediciones Universitarias, 1978
- . *Prosas*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1999.
- Toro, Sergio y Nathalie Jaramillo-Brun. "Despejando mitos sobre el voto indígena en Chile. Preferencias ideológicas y adhesión étnica en el electorado mapuche". *Revista de Ciencia Política* 34(3) (2014): 583-604.
- Torres-Salinas, Robinson et. al. "Desarrollo forestal, escasez hídrica, y la protesta social mapuche por la justicia ambiental en Chile". *Ambiente & Sociedade* 19 (2016): 121-146.
- Tricot, Tito. "El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche". *Polis. Revista Latinoamericana* 24 (2009): 175-196.
- . *Autonomía. El movimiento mapuche de resistencia*. Santiago de Chile: Ceibo, 2013.
- . "Movimiento mapuche: recuperando territorio político convencional para el siglo XXI". *Izquierdas* 39 (2018): 252-272.

- . “En búsqueda de la representación: el partido político mapuche Wallmapuwen en Chile”. *Estudios Sociológicos* 113 (2020): 1-30.
- Troncoso, Ximena. “El retrato sospechoso. Bello, Lastarria y nuestra ambigua relación con los mapuche”. *Atenea* 488 (2003): 153-176.
- Tubino, Fidel. “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”. *Rostros y Fronteras de la Identidad* 158 (2004): 1-9.
- Turner, Victor. *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- Valderrama, Paula. “Contrarrevolución fascista y democracia neoliberal. El golpe y la transición en Chile desde una perspectiva polanyiana”. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 11 (2013): 13-36.
- Valenzuela, Rodrigo. *La política indígena gubernamental y estatal*. Documento de trabajo no. 2, Coloquio Permanente sobre Política Indígena. Santiago de Chile: Escuela de Antropología de la Universidad Bolivariana y Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, 2002.
- Valenzuela, Esteban, Jaime González y Magaly Mella. “Estructuras políticas yuxtapuestas en la cultura indígena. El caso mapuche en Chile”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 241 (2021): 381-404.
- Valdés, Marcos. “Tres décadas de cuantificación de la población indígena en Chile a través de los censos”. *Revista Notas de Población* 193 (2016): 207-227.
- Valladares, Laura. “La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos del nuevo milenio”. En *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, editado por Fernando García, 289-308. Quito: FLACSO, 2008.

- Van Cott, Donna Lee. "Cambio institucional. Partidos étnicos en Sudamérica". *Análisis Político* 48 (2003): 26-51.
- Vera, Antonieta, Isabel Aguilera y Rosario Fernández. "Demandas de autenticidad: deseo, ambivalencia y racismo en el Chile multicultural". *Convergencia. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 76 (2018): 13-36.
- Vergara, Jorge Iván. *La herencia colonial del Leviatán. El Estado y los mapuche-huilliches (1750-1881)*. Iquique: Ediciones Instituto de Estudios Andinos / Universidad Arturo Prat, 2005.
- Vergara, Jorge Iván, Hans Gundermann y Rolf Foerster. *Estado, conflicto étnico y cultura. Estudios sobre pueblos indígenas en Chile*. San Pedro de Atacama: Quillqa, 2013.
- Vergara, Jorge Iván y Martín Correa (editores). *Las tierras de la ira. Los conflictos entre mapuches, empresas forestales y Estado. El caso de la comunidad de Temulemu (Traiguén)*. Santiago de Chile: Ediciones El Desconcierto, 2014.
- Viera, Christian. "El problema constitucional chileno: ¿Superar el Estado subsidiario?". *Revista de Ciencia Política* 58(2) (2020): 49-63.
- Viera, Patricia. "Bárbaro o 'buen salvaje'. La construcción del Otro indígena en la validación del despojo capitalista". *Actuel Marx / Intervenciones* 22 (2017): 31-53.
- Villegas, Myrna. *Derecho penal del enemigo y la criminalización de las demandas mapuche*. Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Central, 2008.
- Viñas, David. *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 1983.
- Wade, Peter. "Multiculturalismo y racismo". *Revista Colombiana de Antropología* 47(2) (2011): 15-35.

- Walsh, Catherine. "Interculturalidad y colonialidad del poder". En *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, editado por Catherine Walsh, Walter Mignolo y Álvaro García Linera. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- Wallmapuwen, *Ti nacionalismo mapuche politiku post reke / El Nacionalismo mapuche como Programa Político*. Temuco: s/e, 2006.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1922.
- Wieviorka, Michel. *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- Wright, Susan. "The Politicization of culture". *Anthropology Today* 14(1) (1998): 7-15.
- Yáñez, Nancy, José Aylwin y Rubén Sánchez. *Pueblo mapuche y recursos forestales en Chile*. Documento de Trabajo no. 16. Santiago de Chile: Observatorio Ciudadano e IWGIA, 2013.
- Yashar, Deborah. *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge Studies in Contentious Politics: Cambridge University Press, 2005.
- Zapata, Claudia. "Atacameños y Aymaras. El desafío de la verdad histórico". *Estudios Atacameños* 27 (2004): 169-187.
- . "Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir cuestión indígena contemporánea". En *Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*, editado por José Santos Herceg, 155-175. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, 2007.
- . *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Ediciones: Abya Yala, 2013.
- . *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas desde el pensamiento político indígena*. Guadalajara: Centro Maria

Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019.

Zapater, Horacio. *Aborígenes chilenos vistos a través de cronistas y extranjeros*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1998.

Zelada, Sara y James Park. "Análisis crítico de la Ley Lafkenche (N° 20.249). El complejo contexto ideológico, jurídico, administrativo y social que dificulta su aplicación". *Universum* 28 (2013): 47.

Referencias páginas web

<http://www.bibliotecaminsal.cl/wp/wp-content/uploads/2018/01/006.Diccionario-Mapuche.pdf>.

https://www.un.org/spanish/waterforlifedecade/human_right_to_water.shtml.

<http://chileprecolombino.cl/arte/narraciones-indigenas/mapuche/kay-kay-tren-tren/>.

<http://weftun.cbj.net>.

http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casenmultidimensional/casen/casen_2017.

<https://www.worldbank.org/en/publication/poverty-and-shared-prosperity>.

<https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30620>.

http://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2018/06/2.-AcuerdoNuevalImperial_1dic1989.pdf.

<http://www.uasb.edu.es/padh/centro/pdf1/grijalva%20agustin.pdf>.

<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38511754>.

<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=30620>.

<https://www.latercera.com/noticia/los-20-anos-de-traspos-de-tierras-a-pueblos-indigenas/>

https://ciperchile.cl/2019/12/20/estado-plurinacional-el-debate-mapuche-actual/#_ftn14

<https://www.amcam.cl/>.

<https://www.radiodelmar.cl/wp-content/uploads/2020/01/congrsolafkenche-2020-puerto-saavedra-1.jpg> .

<http://www.ciir.cl/ciir.cl/adolfo-millabur-alcalde-de-tirua-los-pueblosoriginarios-de-america-latina-y-especialmente-los-de-chile-pueden-colaborar-a-cambiar-el-paradigma-de-entendimiento-que-tenemos-hoy/>.

<https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2019/11/19/dirigentes-mapuche-anuncian-que-iniciaran-su-propio-proceso-constituyente/>.

<https://www.mapuexpress.org/2019/12/17/wallmapuwen-ante-los-escanos-reservados-para-pueblos-indigenas-en-la-convencion-constituyente/>.

<https://www.youtube.com/watch?v=DOf1SNhFEPs>.

<https://hi-in.facebook.com/login/?next=https%3A%2F%2Fhi-in.facebook.com%2Fmunicipiodesaavedra%2Fvideos%2F2734192093335174%2>

<https://www.paislobo.cl/2018/02/conclusiones-vi-congreso-lafkenche.html>.

<https://www.mapuexpress.org/2016/02/15/declaracion-v-congreso-territorios-identidad-territorial-lafkenche/>.

<https://www.mapuexpress.org/2019/05/19/tirua-mapuche-lafkenche/>.

<https://movimientos.org/es/content/iv-congreso-identidad-territorial-lafkenche-hualaihué-2014>.

<https://www.cepchile.cl/cep/encuestas-cep/encuestas-2010-2019/estudio-nacional-de-opinion-publica-n-84-diciembre-2019>.

https://www.bcn.cl/siit/mapoteca/mapas_antiguos/historico_view?handle=10221.

<https://www.eldesconcierto.cl/2018/01/19/painecur-la-otra-version-de-la-historia-del-nino-mapuche-sacrificado-para-detener-el-terremoto-de-valdivia-de-1960/>

https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Arturo_Huenchullán_Medel.

<https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-21-99>.

https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.

<https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-del-bio-bio/2019/12/16/tirua-y-contulmo-registraron-una-positiva-experiencia-en-la-consulta-ciudadana.shtml>.

Listado de figuras

1. Mapa de la provincia de Arauco, Chile (45).
2. Bahía de Quidico, Tirúa (53).
3. Población mapuche por territorios, Chile (60).
4. Índice de pobreza por territorios (63).
5. Comunidades mapuche en la comuna de Tirúa (76 y 77).
6. Antecedentes de la Ley 19.253 (131).
7. Organizaciones políticas mapuche (1990-2020) (169 y 170).
8. Diputados(as) y Senadores(as) Mapuche en el Congreso Nacional (173).
9. Resultados electorales Wallmapuwen, municipales 2016 (212).
10. Total afiliados Partido Wallmapuwen (214).
- 11 y 12. Alcaldes y concejales mapuche electos (1990-2021) (219).
13. Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche (2017) (222).
14. Alcaldes mapuche, elecciones municipales 2021 (223).
15. Mural en la ciudad de Cañete, provincia de Arauco (237).
16. Historial de candidaturas de Adolfo Millabur (240).
17. Convencionales Constituyentes elegidos por escaños reservados (264 y 265).

Acrónimos

AMCAM	Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche
ITL	Identidad Territorial Lafkenche
CAM	Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco
PTI	Partido por la Tierra y la Identidad
MCR	Movimiento Campesino Revolucionario
MIR	Movimiento Izquierda Revolucionaria
INDH	Instituto Nacional de Derechos Humanos
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico
FMI	Fondo Monetario Internacional
CEP	Centro de Estudios Públicos
CIIR	Centro de Estudios Interculturales e Indígenas
COES	Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social
OIT	Organización Internacional del Trabajo
INE	Instituto Nacional de Estadística
ECMPO	Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios
CONADI	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
CEPI	Comisión Especial de Pueblos Indígenas
INI	Instituto Nacional Indígena
DASIN	Dirección de Asuntos Indígenas
ADI	Áreas de Desarrollo Indígena
CVHNT	Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato
CONAF	Corporación Nacional Forestal
PDTI	Programa de Desarrollo Territorial Indígena
PLADECO	Plan de Desarrollo Comunal
INDAP	Instituto de Desarrollo Agropecuario
MIDEPLAN	Ministerio de Planificación
CONAMA	Comisión Nacional de Medio Ambiente

Anexos

Figura no. 1. Población indígena según pueblo, Censo 2017.

Pueblo	Casos	Porcentaje (%)
Mapuche	1.745.147	79,8%
Aymara	156.754	7,2%
Rapa Nui	9.399	0,4%
Lincan Antai	30.369	1,4%
Quechua	33.868	1,5%
Colla	20.744	0,9%
Diaguita	88.474	4,1%
Kawéskar	3.448	0,1%
Yagán o Yámana	1.600	0,1%
Otro	38.115	1,3%
Pueblo ignorado	67.874	3,1%
Total	2.185.792	100,0%

Fuente: Elaboración propia con los datos del Censo 2017.

Figura no. 2. Padrón electoral pueblos originarios, Convencionales Constituyentes.

Pueblo	Electores	% del total
Mapuche	1.063.980	85,85%
Aimara	75.743	6,11%
Diaguita	53.887	4,35%
Atacameño	22.569	1,82%
Colla	9.183	0,74%
Quechua	7.661	0,62%
Rapa Nui	3.623	0,29%
Chango	1.951	0,16%
Kawashkar	528	0,04%
Yagán	170	0,02%
Total	1.239.295	100%

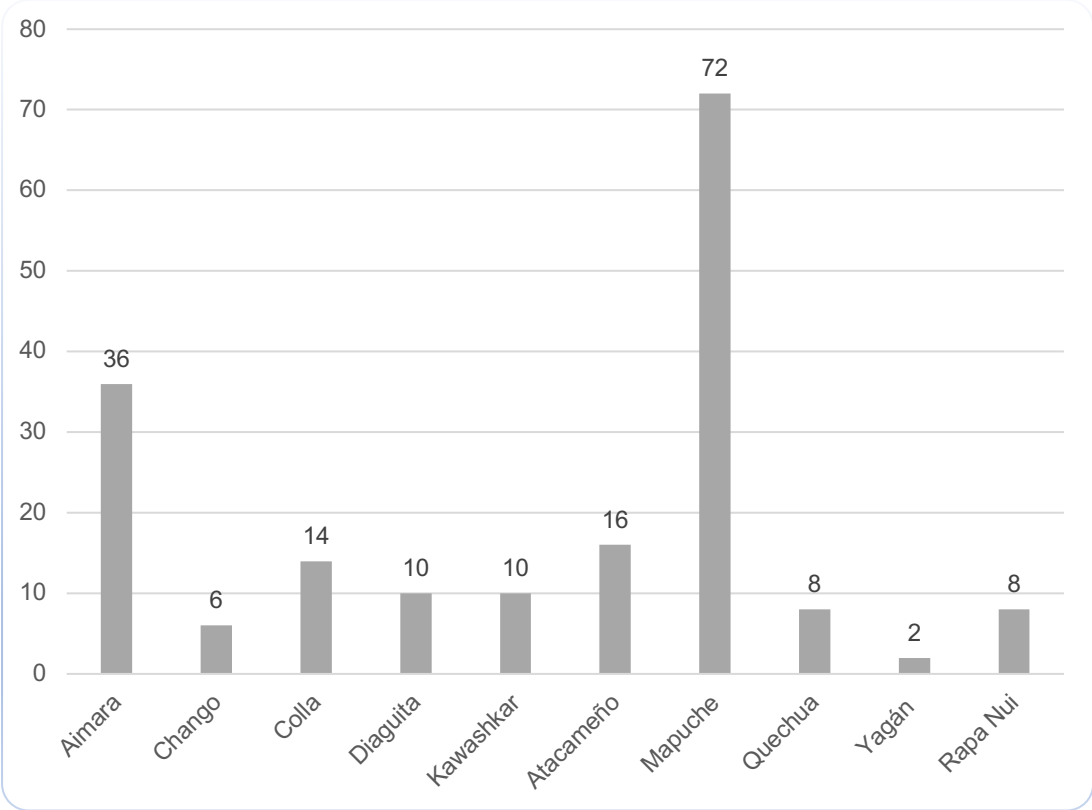
Fuente: Elaboración propia con datos del Servel.

Figura no. 3. Padrón electoral mapuche, Convencionales Constituyentes.

Región	Sexo	
	Femenino	Masculino
Arica y Parinacota	2.087	2.334
Tarapacá	3.181	3.335
Antofagasta	3.709	3.925
Atacama	2.439	2.639
Coquimbo	5.650	4.867
Valparaíso	19.404	16.134
Metropolitana	158.199	135.162
Bernardo O'Higgins	11.116	10.168
Maule	10.568	9.020
Ñuble	4.078	3.463
Biobío	43.134	38.081
La Araucanía	135.509	129.949
Los Ríos	38.590	34.755
Los Lagos	94.485	82.823
Aysén	12.304	11.378
Magallanes	16.061	15.433
Total	560.514	503.466

Fuente: Elaboración propia con datos del Servel.

Figura no. 4. Candidaturas Constituyentes por pueblos originarios.



Fuente: Elaboración propia con datos del Servel.

Abstract

In the last thirty years, different organizations of the Mapuche movement have positioned themselves as relevant social actors in the Chilean political scenario. From institutional channels, such as municipalities or indigenous local governments, to sectors that think of themselves as resisting the aggressions of the capitalist model, to groups that make demands and implement actions in the arena of international law. All in all, this great heterogeneity of expressions of ethno-political organization reveals a landscape of positions in a context of neoliberalism, multicultural reforms and crisis of legitimacy.

The main objective of this research is to analyze the institutional political dynamics of the Mapuche movement during the Chilean post-dictatorship, placing emphasis on the constituent process and the revolts that began in October 2019. Starting from the formation of a local government with a Mapuche mayor in the commune of Tirúa, an area inhabited mostly by Lafkenche communities, the work examines the discourses, actions and strategies of three indigenous organizations that have occupied the institutional channels of the existing political system to articulate demands for recognition, territory and autonomy. They are: the Lafkenche Territorial Identity, the Wallmapuwen Political Party and the Association of Municipalities with Mapuche Mayors.

The thesis traces contemporary Mapuche politics through various projects around the conflictive relations that have been built with the Chilean State. The study also wishes to show that municipalities are fields of multiple disputes, where different leaderships and political perspectives intervene, and where ethnic identities play an increasingly relevant role. Likewise, the case of Tirúa demonstrates that municipalities have become key instances of local power, and perhaps even more relevant, that the re-emergence of ethnicity is currently represented by different expressions and routes of formation, within and outside the structures and institutions of the State, but whose common denominator is the question of how to make the Mapuche people's right to self-determination a reality.

Zusammenfassung

In den letzten dreißig Jahren haben sich verschiedene Organisationen der Mapuche-Bewegung als relevante soziale Akteure auf der chilenischen politischen Bühne positioniert. Von institutionellen Kanälen, wie Gemeinden oder indigenen lokalen Regierungen, über Sektoren, die sich selbst als Widerstand gegen die Aggressionen des kapitalistischen Modells verstehen, bis hin zu Gruppen, die Forderungen stellen und Aktionen in der Arena des internationalen Rechts durchführen. Alles in allem zeigt diese große Heterogenität der organisatorischen Ausdrucksformen eine Landschaft ethno-politischer Positionen in einem Kontext von Neoliberalismus, multikulturellen Reformen und einer Legitimationskrise.

Das Hauptziel dieser Untersuchung besteht darin, die institutionelle politische Dynamik der Mapuche-Bewegung im postdiktatorischen Chile zu analysieren, wobei der Schwerpunkt auf dem verfassungsgebenden Prozess und den im Oktober 2019 begonnenen Revolten liegt. Ausgehend von der Bildung einer lokalen Regierung mit einem Mapuche-Bürgermeister in der Gemeinde Tirúa, einem Gebiet, das hauptsächlich von Lafkenche-Gemeinschaften bewohnt wird, untersucht die Studie die Diskurse, Aktionen und Strategien von drei indigenen Organisationen, die die institutionellen Kanäle des bestehenden politischen Systems genutzt haben, um Forderungen nach Anerkennung, Territorium und Autonomie zu artikulieren. Es handelt sich um die Territoriale Identität der Lafkenche, die politische Partei der Wallmapuwen und den Verband der Gemeinden mit Mapuche-Bürgermeistern.

Die Dissertation zeichnet die zeitgenössische Politik der Mapuche anhand verschiedener Projekte nach, die sich mit den konfliktreichen Beziehungen zum chilenischen Staat befassen. Die Studie soll auch zeigen, dass die Gemeinden ein Feld vielfältiger Auseinandersetzungen sind, in dem unterschiedliche Führungspersönlichkeiten und politische Perspektiven eine Rolle spielen und in dem ethnische Identitäten eine immer wichtigere Rolle spielen. Darüber hinaus zeigt der Fall Tirúa, dass die Gemeinden zu Schlüsselinstanzen lokaler Macht geworden sind, und - was vielleicht noch wichtiger ist - dass das Wiederaufleben der Ethnizität gegenwärtig durch verschiedene Ausdrucksformen und Entstehungswege

innerhalb und außerhalb staatlicher Strukturen und Institutionen repräsentiert wird, deren gemeinsamer Nenner jedoch die Frage ist, wie das Selbstbestimmungsrecht des Mapuche-Volkes verwirklicht werden kann.

Damián Gálvez González. Antropólogo Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Magíster en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México. Doctorando en Antropología Social y Cultural, Lateinamerika Institut, Freie Universität Berlin (Becario ANID/DAAD). Es también investigador doctoral del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR (ANID/FONDAP 15110006), y forma parte del equipo editorial de *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Fue investigador visitante del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Columbia, Estados Unidos, y ha publicado en diversas revistas nacionales y extranjeras. Es coeditor del libro *Golpes a la memoria. Escritos sobre la posdictadura chilena* (Santiago: Taller Escuela Gráfico Editorial, 2019); y coautor del libro *Jorge Teillier, amigo intemporal. Aproximaciones a fotografías de Patricia García Villarroel* (Valparaíso: Liquen, 2021). Sus principales líneas de investigación son las relaciones interétnicas, los estudios poscoloniales y los movimientos indígenas en América Latina, con especial énfasis en Chile.

La presente tesis doctoral aparece en la ciudad de Berlín el año 2022. Fue impresa en papel bond de ochenta gramos y la tipografía adoptada para la composición del texto fue Arial en tamaño doce. El sistema de citación y la elaboración de la bibliografía corresponde a las normas de Chicago Style.