

A

A 50 AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO EN CHILE: 50 AÑOS DE HISTORIA(S) MAPUCHE

Pedro Canales Tapia
(editor)


EDITORIAL
USACH

Colección
FAHU
Facultad de Humanidades



**A 50 años del golpe de Estado en Chile:
50 años de historia(s) mapuche**

A 50 años del golpe de Estado en Chile: 50 años de historia(s) mapuche

Pedro Canales Tapia (editor)

El presente libro, bajo la supervisión del Comité Editorial FAHU, fue sometido a revisión por pares externos (*peer review*) especialistas en el área de investigación.

Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2025

Av. Víctor Jara 3453, Estación Central, Santiago de Chile

Tel.: +56 2 2718 0080

www.editorialusach.cl

© Pedro Canales Tapia (editor), 2025

ISBN edición digital: 978-956-303-746-3

Director editorial: Galo Ghigliotto G.

Edición: Luz María Astudillo U.

Diagramación: Andrea Meza V.

Diseño de colección: Ana Ramírez P.

Primera edición, marzo 2025

La presente obra se encuentra liberada bajo una
Licencia Creative Commons Atribución



Pedro Canales Tapia
(editor)

**A 50 años del golpe de Estado en Chile:
50 años de historia(s) mapuche**



Colección
FAHU
Facultad de Humanidades

La Colección FAHU es una iniciativa de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, iniciada el año 2021, cuyo propósito es difundir estudios en torno a las Artes, Humanidades y Ciencias Sociales. Todos los trabajos de esta colección han sido evaluados en su pertinencia por el Comité Editorial de la Facultad de Humanidades y sometidos a revisión por pares externos y externas, sugeridos y sugeridas a partir de su trayectoria y relación con los ámbitos y líneas de investigación tratados.

El interés de la Facultad de Humanidades es poner a disposición los libros con acceso abierto, promoviendo la circulación de sus planteamientos y su relación con diversos colectivos y personas interesadas en las temáticas abordadas. Esperamos que esta colección sea un aporte al desarrollo de la investigación en las distintas disciplinas.

Jefe Oficina Editorial
César Zamorano

Comité editorial colección FAHU

Claudia Córdoba	Rolando Álvarez
Jaime Retamal	Juan Pablo Arancibia
Sylvia Contreras	Antoine Faure
Alfonso Dingemans	Pedro Reyes
Lucía Dammert	Verónica Rocamora
Mauricio Olavarría	Ana María Fernández
Marcelo Díaz	Claudia Calquín
José Sebastián Briceño	Dante Castillo
Hernán Neira	Rosa Basaure
Hernán Venegas	Edinson Muñoz
Rafael Chavarría	Sebastián Reyes

Índice

Nota sobre Rolando Millante yem.....	13
Introducción	15
PRIMER PARTE	
EL GOLPE, LA VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS HISTORIAS MAPUCHE	
“Los invisibles”: mapuche detenidos desaparecidos durante la dictadura militar Paula Huenchumil.....	21
“Nos quitaron el derecho a morir”. Detenidos desaparecidos mapuche y una herida abierta a 50 años del golpe de Estado Filip Escudero-Aminao Quiroz.....	27
50 Años del golpe de Estado / 500 años de violencia(s) hacia el pueblo Mapuche. Resitar la mirada desde las memorias largas Gloria Carrillo Vallejos	35
Relatos mapuche de los aciagos años de la dictadura en la Futra Waria Enrique Antileo Baeza y Claudio Alvarado Lincopi	41
El tránsito de la sociedad mapuche durante los último 50 años Catalina Quilaque Curiman	47

Acerca del territorio y la autonomía nacional *mapuche*.
La resistencia y el proceso de asimilación cultural en la
dictadura de Pinochet
Francisco Uribe Huenupe 53

Historia mapuche en Chile desde el golpe de Estado:
entre organizaciones, reflexiones, divergencias y acción política
Santiago García Pardo 59

Pueblo Mapuche. Septiembre de 1973 a la luz del
periodo 2019-2022
José Luis Cabrera Llancaqueo 65

SEGUNDA PARTE NUEVOS DEBATES, TERRITORIO Y LA VIOLENCIA COLONIAL/NEOLIBERAL

El origen de la historiografía mapuche
Fernando Pairican Padilla..... 75

A 50 años del golpe: una reflexión sobre los esencialismos
impuestos al pueblo Mapuche
María José Álvarez Quezada 81

A propósito del territorio
Carolina Meza 87

De la excepción a la norma: golpe, pueblo Mapuche y
Constitución del 80
Martín Llancaman 91

Decreto Ley N° 2.568: normativa para el despojo
Elizabeth Campos Poblete 97

Herederos ausentes: trayectorias de un destierro mapuche
Marie Juliette Urrutia Leiva 103

La división de la división: violencia militar colonial,
neoliberalismo y “pueblo amenazado”
Pedro Canales Tapia 109

Entre 1979 y 1993. Reflexiones en torno a las leyes *winkas*
para el pueblo Mapuche
Fabián Oyarzún Millacoy 115

TERCERA PARTE MEMORIA, POLÍTICA Y EDUCACIÓN MAPUCHE

Autobiografía de una niñez mapuche en dictadura
Sergio Caniuqueo Huircapan 123

Memoria y golpe de Estado
Yoise Barrera Alfaro y Carolina Quezada Flores 133

La internacionalización de la política mapuche y
la dictadura militar en Chile
Juan Porma Oñate 139

Sindicalismo panificador mapuche vinculado a la Unidad Popular
Yerko Manquel Meliqueo 145

A 50 años del golpe de Estado civil-militar:
Comunidad Caupolicán de Lleu Lleu en el horizonte
Olga Moraga Navarro 153

Repensar a partir del golpe de Estado: educación intercultural
y escuelas del siglo XXI
Javiera Ríos Olea 157

Mapuchegen tati choyügen mapu mew, ka kom mapu wüñonütuy:
continuidad colonial del Estado chileno y la defensa territorial
en *Ngüllumapu*. Siglo XXI
Paula Malhue Torres 163

Palabras al cierre 167

Autoras y autores 171

Nota sobre Rolando Millante yem

El 17 de enero de 2021 falleció el artista mapuche Rolando Millante, Conocido como “El Rola”, el “Wenuy” o “Weichafe” muralista. El peñi Rolando es una figura fundamental en la historia mapuche reciente, toda vez que su trabajo gráfico fue parte de la lucha por la autonomía y la autodeterminación mapuche en Santiago y en el antiguo territorio mapuche. El año 2016 una de sus obras fue portada del libro *Zuamgenolu*, editado por la USACH. Hoy otra de sus obras, entrega su impronta y newen (fuerza) al libro *A 50 años del golpe de Estado en Chile: 50 años de historias mapuche*.

Sea este un homenaje póstumo a un mapuche consecuente, comprometido y generoso con su arte y su lucha. En nuestras memorias e historias, peñi Rolando siempre.

Introducción

Hace 50 años Chile vivió uno de los momentos más traumáticos de su historia. El golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 destruyó por completo los años de vida democrática que el país vivió durante el siglo xx. Las grandes gestas de aquellos años, como la intención de industrializar al país con la fundación de la CORFO, la ampliación de la cobertura educacional, la votación de las mujeres en elecciones públicas, la chilenización y nacionalización del cobre y la Reforma Agraria son algunos de los hitos más emblemáticos de las décadas previas al golpe.

El golpe de Estado terminó con este camino, fue un hecho que truncó la vía política-democrática a las transformaciones sociales, políticas y económicas que el país fue delineando con el paso de los años. Tomás Moulian habla de *fracturas* para referirse a la crisis institucional de la democracia chilena que tuvo su colapso en septiembre de 1973. Juan Carlos Gómez Leyton en *El peso de la democracia* sostiene que el golpe se entiende a partir del agotamiento del pacto multclasista establecido en 1930, como medio para superar la crisis que vivía Chile por aquellos lustros. El “acecho” de las reformas sociales y políticas de fines de los años 60 y principios de los 70 a la “propiedad privada”, habrían sido a la postre el gatillante que generó la reacción militar-conservadora que pulverizó la democracia en este rincón de América del Sur.

Lo que continúa de la historia —para chilenos, mapuche y otros pueblos— es conocida. Dolor, violencia, asesinatos, tortura, destierro, hombre y mujeres desaparecidos/as; persecución política, montajes de la dictadura para justificar masacres, allanamientos por doquier a poblaciones sospechosas de proteger el “germen marxista”, terrorismo internacional, entre muchas otras características de este tiempo. La dictadura encabezada por el general Augusto Pinochet Ugarte fue, sin duda, una máqui-

na destructora del sistema político, social, cultural y económico chileno. Una verdadera trituradora que en su seno albergó de manera ilimitada la crueldad, el abuso, el exterminio y la corrupción sin límites.

El pueblo chileno y todos los pueblos que habitaban los diversos territorios de este país sufrieron la represión de la dictadura. De norte a sur y de mar a cordillera. Chile sangró.

En este libro nos adentramos en esa realidad. Desde una mirada *Zuamgenolu*, palabra mapuche que significa “lo que no ha sido considerado” o “en los márgenes”, las columnas que aquí se presentan dan cuenta de esta historia de “barbarie” civil-militar. Siguiendo a Domingo Faustino Sarmiento, de manera inversa, la “barbarie” se congregó y planificó desde sitios aparentemente “civilizados”, léase, los partidos políticos opositores al gobierno popular de Salvador Allende; desde las oficinas del empresariado, la diplomacia con Estados Unidos y desde las élites militares.

Ahora bien, la historia mapuche en estos 50 años ha sido parte de tales procesos, confluencias y divergencias históricas. Han sido 50 años de represión, violencias coloniales y exclusión para el pueblo Mapuche. Sergio Caniuqueo plantea que durante los años de la dictadura se dio —en la planificación e improvisación— un esfuerzo por reconfigurar y alentar el colonialismo en Chile, cuestión marcada por el rescate de nociones tales como la de “araucano” y la promulgación de cuerpos legales que reproducían una vieja práctica colonial: el despojo territorial. Pero también han sido 50 años de resistencia, de dignidad, de nuevas ideas y propuestas para la vida y el futuro en el seno de este país. Por eso escribimos este libro, para dar cuenta de lo caminado y también para esbozar un grito, otro más, que se proyecte en los 50 años que comienzan. Que se plasme en las escuelas, en el currículum escolar, en la formación inicial docente, en la ética investigativa, en la vida política y en todos los debates que vayan germinando de aquí en más.

La historia mapuche y sus letras es una de las grandes novedades de las últimas décadas y un gran aporte a los diálogos y reflexiones como país. En la “hora del *Nüttram*”, desde hace más de diez años, postulamos la visibilización de una historiografía mapuche que ha venido a remecer los debates académicos en torno a los pueblos indígenas en Chile y, en general, en torno al pasado. Si bien las primeras letras mapuche registradas en formato escritural datan de 1903, según trabajos de Margarita

Canio y Gabriel Pozo, fue el texto del profesor, dirigente y diputado mapuche Manuel Mankelef el que inaugura esta expresión reivindicativa y resignificativa mapuche. Enrique Antileo y Claudio Alvarado Lincopi han escrito en los últimos años acerca de la escrituralidad mapuche en la ciudad, en la *waria*. Ambos dan cuenta de una alta producción de textos escritos por manos mapuche, en sindicatos, organizaciones sociales y políticas, educacionales y artísticas entre otras. Marie Urrutia, que escribe en este libro, por su parte, ha dado cuenta de las letras de mujeres mapuche protestando por la pérdida de sus tierras a partir de 1979. En la década de 1980, por otro lado, se echaron las bases de lo que en los años 90 sería *Liwen*, un centro de estudios mapuche que marcó el debate de esos años y *a posteriori* con trabajos sobre autonomía, mapuche urbano, diáspora o migración a la ciudad, y el “retorno al país mapuche”, escritos respectivamente por José Mariman, José Ancan, Pedro Mariman y Margarita Calfío junto al ya mencionado Ancan.

En la década del 2000, el libro *Escucha winka*, del año 2006 más precisamente, fue impactante y bisagra a la vez. Los cuatro ensayos de historia nacional mapuche y el epílogo de futuro propuestos por Pablos Mariman, Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil fueron clave para entender la situación histórica mapuche en contextos de colonialismo chileno. Posterior a este hito, los trabajos de los ya mencionados Antileo y Alvarado Lincopi, más los aportes de Fernando Pairican, el propio Sergio Caniuqueo, José Luis Cabrera Llancaqueo y Carolina Carrillanca, más noveles investigadores/as como Juan Porma, la ya mencionada Marie Urrutia, Paula Malhue, Filip Escudero-Aminao Quiroz y Fabián Oyarzún Millacoy (todos y todas quienes escriben en este libro) son una muestra parcial del potencial historiográfico mapuche a 50 años del golpe.

Antes de dar paso a los textos, consignar que el libro —como sumatoria de columnas inéditas— está escrito en perspectiva política e histórica, con un sello intercultural en los “entre líneas”, que dan cuenta de un momento o episodio dentro de estos 50 años. Son escritos que nacen desde la historiografía, la educación, el periodismo, la geografía y la antropología entre otras disciplinas. ¿Quiénes escribe en este libro?, mujeres y hombres que expresan la diversidad etaria, política, social, económica, cultural y territorial mapuche. Sin duda que esta indicación es relevante,

pues evidencia la complejidad y problematización en la cual se enmarcan los relatos que se han vertido en estas hojas.

Así, esta propuesta se erige desde veinte miradas, organizadas en tres apartados: “El golpe, la violación de los derechos humanos y las historias mapuche”, en el que destacan escritos que relatan y remarcan en el quiebre y la destrucción del sistema democrático, cargado de muerte, persecución y represión; luego “Nuevos debates, los territorios la violencia colonial/neoliberal”, apartado en el cual se debate en torno a la historiografía mapuche, los esencialismos que se han ido bosquejando y las historias en torno a la Constitución del 80 y la lucha por la tierra a partir de la promulgación del Decreto-Ley 2.568; y en tercer lugar “La memoria, la política y la educación mapuche”, sesión en la cual se abordan aspectos de estos 50 años desde la niñez, desde la perspectiva de mujeres, la situación mapuche en el extranjero, la vida de población mapuche en la ciudad y la educación como bandera de reivindicación mapuche, para finalizar con un trabajo referido a Camilo Catrillanca y su despliegue en la historia. En estos tres apartados se suma el valioso trabajo y reflexión, sumado a la de quienes en líneas anteriores ya fueron mencionados, de Paula Huenchumil, Carolina Meza, María José Álvarez, Gloria Carrillo, Francisco Uribe Huenupe, Yerko Manquel, Santiago García, Olga Moraga, Carolina Quezada, Catalina Quilaqueo, Javiera Ríos, Yoise Barrera, Elizabeth Campos y Martín Llancaman. A todos ellos y todas ellas, muchas gracias.

Esperamos que en esta ocasión el “Nunca más”, vacío e hipócrita pronunciado/vitoreado en la década del 2000, se transforme en un “Nunca más” que efectivamente erradique del Estado y los grupos de poder todo atisbo de autoritarismo, violencia y exterminio contra los pueblos y sus expresiones de vida, de libertad y de caminar constante. Desde la Historia y las Ciencias Sociales nos comprometemos con el diálogo democrático, el debate de ideas, el disenso en la presentación de propuestas y en el respeto irrestricto de los derechos humanos y teniendo cada vez más en cuenta las directrices y orientaciones del derecho internacional.

Dr. Pedro Canales Tapia
Historiador, julio de 2024

PRIMER PARTE

EL GOLPE, LA VIOLACIÓN DE
LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS
HISTORIAS MAPUCHE

“Los invisibles”: mapuche detenidos desaparecidos durante la dictadura militar

Paula Huenchumil

Nombres y apellidos mapuche se mezclan en listados de chilenos y chilenas que fueron víctimas de las violaciones de derechos humanos en la dictadura cívico-militar liderada por Augusto Pinochet (1973-1990). Apellidos que se incorporan como parte de las víctimas chilenas, en muchos casos, homogeneizando y borrando la propia identidad política, social y cultural mapuche. Algunos fueron militantes, algunos dirigentes, algunos no aparecen en ningún documento o informe que se han elaborado sobre violaciones a derechos humanos. Otros fueron perseguidos, torturados, asesinados, detenidos desaparecidos o exiliados por defender reivindicaciones propias mapuche, ligadas especialmente a la demanda territorial y de mayor autonomía.

Hablar de detenidos desaparecidos mapuche es una “categoría” poco conocida en la historia oficial, debido a que existen pocas investigaciones donde se ha hablado e incursionado en términos de detenidos desaparecidos, ejecutados o exiliados mapuche en el marco de la dictadura militar chilena (Chihuailaf, 2005). Sin embargo, es importante indicar que investigadores mapuche como Alina Rodenkirchen (2015), Enrique Antileo (2020), Arauco Chihuailaf (2005), Pablo Mariman (2006), Sergio Caniuqueo (2013), Pedro Canales (2020), entre otros, han levantado información y han realizado análisis de este periodo de la historia desde el pensamiento propio mapuche, identificándose como parte de este pueblo.

Esta forma de producir conocimiento crítico, que genera una auto-representación, es clave cuando históricamente se ha hablado “por” los pueblos indígenas en términos mediáticos o desde los centros de estudios occidentales del hemisferio norte, los cuales han perpetuado relaciones

de poder y de dominancia con un legado colonial (Rivera Cusicanqui, 2010; Walsh, 2003)¹.

Al volver a los datos oficiales, cuando hablamos de víctimas de desaparición forzada ocurridas en nuestro país, entre septiembre de 1973 y hasta 1990, la Región Metropolitana lidera este triste *ranking*. Pero si vemos en detalle, también podemos apreciar que el territorio que sigue en la lista es el *Gulumapu*, es decir, el territorio mapuche². Entonces, en esa línea, en uno de los últimos listados hallados sobre la nómina “Víctimas de desaparición forzada entre el 11 de septiembre de 1973 y el 10 de marzo de 1990, calificadas por el Estado de Chile” —elaborado por la Subsecretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia—, en la Región Metropolitana se han registrado 775 víctimas, le siguen la Región del Biobío donde se notifican 149 personas y la Región de la Araucanía con 114 víctimas³.

Una forma de recordar a estas víctimas han sido los memoriales, lugares de conmemoración, a lo largo del país⁴, como es el caso, por ejemplo,

-
- 1 Este potencial emancipador dentro de la academia, sin embargo, también se ha visto limitado y controlado en Chile desde los años 80 del siglo pasado, al insertarse en el sistema neoliberal que supuso una mercantilización de la institucionalidad universitaria (Santos, 2012). Como argumenta José Santos, ello generó una dinámica de competencias a través de becas, plazas laborales, puntajes y proyectos de investigación, además de imponer el *paper* como una “voluntad de verdad” que controla el potencial disruptivo del discurso en Humanidades (p. 215).
 - 2 En ese contexto, señalar que, en términos generales, *Wallmapu* corresponde al nombre del territorio ancestral mapuche. Es decir, se entiende como *Gulumapu*, al oeste de la cordillera de los Andes, lo que hoy es Chile; y *Puelmapu*, al este de la cordillera de los Andes, actualmente Argentina; así, juntos conforman el *Wallmapu*. Un término que se sigue utilizando hasta la actualidad con un profundo significado político, social y espiritual.
 - 3 Actualización Nómina de víctimas de Desaparición Forzada, calificadas en los Informes de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, y Comisión Presidencial Asesora para la calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura: <https://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2022/03/Actualización-Cifra-de-Detenidos-Desaparecidos.pdf>
 - 4 “Se entiende por Sitios de Memoria a todos aquellos lugares donde se cometieron graves violaciones a los derechos humanos, o donde se padecieron o resistieron esas violaciones, o que por algún motivo las víctimas o las comunidades locales consideran que el lugar puede rendir memoria a esos acontecimientos y que son utilizados para repensar, recuperar y transmitir sobre procesos traumáticos, y/o para homenajear y reparar a las víctimas”. Comisión Interamericana de Derechos Humanos

del Parque Isla Cautín⁵. Este espacio se inauguró en abril del año 2022 en la ciudad de Temuco, y cuenta con 27 hectáreas en el sector centro sur de la ciudad. Hoy entrar al lugar es mirar un paisaje verde, de preservación natural e invita a pasear con la familia o buscar un momento de contacto con la naturaleza. Sin embargo, justamente en la dictadura militar, en ese mismo suelo ocurrieron trágicos hechos.

Ahí se produjo el episodio conocido como “Asalto al Polvorín” del Regimiento Tucapel de Temuco⁶, la noche del 10 de noviembre de 1973, en el que fueron torturados y asesinados siete militantes del Partido y la Juventud Comunista. Por ello, es que desde 2011, familiares de detenidos desaparecidos manifestaron que era indispensable que el parque incluyera un memorial. Sus nombres eran Alberto Molina Ruiz, Víctor Hugo Valenzuela Velásquez, Francisco Amador Montero Mosquera, Juan Antonio Chávez Rivas, Juan Carlos Ruiz Mansilla, Pedro Juan Mardones Jofré y Carlos Aillañir Huenchual.

Una vez ubicados todos en el polígono de tiro, ubicado en el sector sur poniente del lugar, los efectivos procedieron a disparar repetidas veces sobre los siete prisioneros, quienes se encontraban aún amarrados y semidesnudos tras la tortura. Relatos señalan que, como algunos de los caídos aún mostraban señales de vida, fueron rematados por los uniformados en el suelo⁷.

En 2015, el medio de comunicación Angolinos.cl recogió las apreciaciones del presidente de la Agrupación de Familiares de Detenidos Des-

(CIDH) / Principios sobre políticas pública de memoria en las Américas, Resolución 3/2019

- 5 Su administración está a cargo de la sección Parques y Árboles Urbanos, de la Dirección de Medio Ambiente, Aseo y Ornato de la Municipalidad de Temuco.
- 6 Declaración pública CINPRODH sobre proceso judicial caso “Asalto al Polvorín” <https://www.indh.cl/declaracion-publica-cinprodh-sobre-proceso-judicial-caso-asalto-al-polvorin/>
- 7 Familiares de detenidos desaparecidos y ejecutados visitaron junto al Minvu terreno de futuro memorial de Derechos Humanos: <https://www.angolinos.cl/2015/09/familiares-de-detenidos-desaparecidos-y-ejecutados-visitaron-junto-al-minvu-terreno-de-futuro-memorial-de-derechos-humanos/#:~:text=Los%20nombres%20de%20estas%20v%C3%ADctimas,Jofr%C3%A9%20y%20Carlos%20Ailla%C3%B1ir%20Huenschual>

aparecidos y Ejecutados Políticos de La Araucanía, Carlos Oliva, quien valoró favorablemente que el memorial se diseñase en el mismo lugar donde ocurrieron los acontecimientos: “Esto instalará un precedente en el parque más importante de la región, porque no sacamos nada con hacer como que no ha pasado nada”. Mientras que Sonia Oliva, también parte de la organización, destacó la construcción de un espacio, “para que la gente futura sepa y recuerde cómo se violaron acá los derechos humanos”.

En el mismo lugar, a unos pocos metros, está la plaza de los Chemamüll, son cuatro figuras “que simbolizan el inicio de nuestra sociedad y la relación del hombre con la naturaleza y de estas, con el cosmos que actúan como los seres tutelares”, señala el documento del espacio. Este memorial lo levantó la Asociación de Investigación y Desarrollo Mapuche, encabezada por el historiador mapuche Hernán Curiñir Lincoqueo. En aquel lugar se rememoran a las víctimas asesinadas y detenidas desaparecidas mapuche. Por primera vez, un lugar de memoria reúne en un listado solo a personas mapuche⁸.

Hernán Curiñir me espera en el lugar y explica el significado del Espacio Contemporáneo de Arte, Cultura y Memorial Mapuche, pues cada elemento lleva consigo una profunda espiritualidad. La gran recopilación y contribución de Curiñir en esta temática ha sido fruto de su interés, su historia y vinculación personal, la cual no ha sido apoyada por una política estatal. Su propia historia está quebrada y marcada por el golpe militar. Él fue un exiliado mapuche y uno de sus hermanos fue asesinado. Todavía están a la espera de que se haga justicia:

Nelson Curiñir Lincoqueo, 22 años, estudiante de 5º Año de Construcción civil en la Universidad Técnica del Estado, sede Temuco y militante de las Juventudes Comunistas. Fue detenido en su domicilio en la ciudad de Temuco, por efectivos de la Fuerza Aérea en la madrugada del 5 de octubre. Según relata su familia, se le informó que lo llevaban a la Base Aérea de Maquehue, recinto en el cual luego le habrían negado su detención⁹.

8 Hernán Curiñir se basó en Informe Comisión Verdad y Nuevo Trato Año 2003, Informe Comisión Rettig Año 1991, Informe Museo de la Memoria Año 2012 y Apellidos Mapuche Necul Painemal para construir dicho listado.

9 Museo de la Memoria: <https://interactivos.museodelamemoria.cl/victimas/?p=3045>

En el memorial están los nombres que ha recopilado de personas mapuche que han sido víctimas por agentes del Estado y la violencia política entre los años 1973 -1990; “esta obra la hemos erigido, circunscrita en el Kuel (Pirámide ritual mapuche)”. Añade:

El memorial mapuche busca generar un espacio de conciencia colectiva, de armonía hombre-naturaleza, de reflexión y memoria, que permita honrar a nuestros hermanos que nos brindaron su presente, ellos/as: amaron, rieron, soñaron vivir en una sociedad más humana y justa. Nuestro deber es honrar su memoria, con actitud resiliente que permita impulsar su legado.

Los nombres están inscritos en placas y separados por territorios, la mayoría por sus lugares de origen, es decir, el *tuwün*, “los mapuche no podemos hablar de nosotros mismos desapegados de la raíz o la identidad *tuwün* que nos origina y da sentido a nuestra vida, a nuestro presente y futuro, no sólo como seres individuales, sino como pertenecientes a un territorio con sus propias características”¹⁰.

Cunco, Melipueco, Curarrehue, Galvarino, Lago Ranco, Lautaro, Liquiñe, Panguipulli, Osorno, Pitrufrquén, Freire, Puerto Montt, Puerto Saavedra, Carahue, Santiago, Santa Bárbara, Temuco, Valdivia, Argentina, recuerdan una nueva huella de dolor en la historia mapuche. 171 personas mapuche hasta ahora registradas. Perseguidas por pensar diferente, por valientes, por defender su territorio, por ser pobres o solo por ser mapuche.

10 María Isabel Lara Millapan (diciembre de 2017), en <https://revistadialogos.uc.cl/tuwun-familia-e-identidad-en-el-mundo-mapuche/>

Referencias

- Antileo, E. (2020). *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Pehuén editores.
- Canales, P. (2020). La división de las tierras mapuche en la reducción Gallardo Tranamil, 1979-1985. *Diálogo Andino*, 61, 93-103.
- Caniuqueo, S. (2013). Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 89-130.
- Chihuailaf, A. (2005). Mapuche: gente de la tierra. Más allá del Ñuke Mapu (Madre Tierra), el exilio. *Contribuciones desde Coatepec*, 8, 157-171.5.
- Curíñir, H. (2016). *Informe Final trabajo de investigación, de ejecutados y desaparecidos, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche*.
- Mariman, P. (2007). Pasado y presente del Chol Chol Mapu. *Ecoportal*.
https://www.ecoportal.net/temas-especiales/pueblos-indigenas/pasado_y_presente_del_choll_choll_mapu/
- Rodenkirchen, A. (2015). Memorias mapuche en la continuidad colonial. Testimonios sobre las experiencias durante la dictadura militar chilena (1973-1990). En E. Antileo, L. Cárcamo, M. Calfío y H. Huinca, *Violencias coloniales en Wajmapu* (pp. 239-269). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche (CHM).
- Santos, J. (2012). Tiranía del Paper. Imposición institucional de un tipo discursivo. *Revista Chilena de Literatura*, 82, 197-217.
- Walsh, K. (2003). ¿Qué saber, ¿qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América Andina. En K. Walsh (Ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Universidad de Quito / Ediciones Abya Yala.

“Nos quitaron el derecho a morir”. Detenidos desaparecidos mapuche y una herida abierta a 50 años del golpe de Estado

Filip Escudero-Aminao Quiroz

Las memorias referidas al golpe de Estado de 1973 y la instalación de la dictadura militar de Augusto Pinochet Ugarte son uno de los capítulos más oscuros y desgarradores de los últimos 50 años de historia republicana en Chile. A su vez los procesos de reparación pos dictatoriales en la “limitada transición democrática o transformismo” fueron generando instancias de reparación en un Chile azotado por 17 años de dictadura militar (Moulian, 1997).

Las comisiones de reparación tuvieron la dura y amarga tarea de documentar y denunciar torturas, desapariciones forzadas y un amplio repertorio de violaciones a los Derechos Humanos (DD. HH.) por parte de militares y policías chilenos durante el régimen de Pinochet. Dentro de los informes de reconciliación que la Concertación elaboró en sus múltiples gestiones desde 1990 en adelante, en Chile son cerca de 3.000 detenidos desaparecidos, siendo considerados en las páginas de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (Valech I y II, 2004, 2005) tan solo 134 detenidos desaparecidos mapuche, dejando un número considerable fuera de estos informes¹.

Durante el gobierno de la Unidad Popular el pueblo Mapuche pasó del antagonismo de una Reforma Agraria que no fue pensada ni diseñada precisamente en los mapuche, sino para los campesinos como una clase homogénea. Esta vía institucional fue “una de las herramientas por las que el pueblo Mapuche logró recuperar parte de las tierras expoliadas tras la Ocupación de La Araucanía en el siglo XIX” (Escudero y Urrutia, 2021, p. 6).

1 Ver <https://www.indh.cl/destacados/comision-valech/>

Según los planteamientos de Escudero y Urrutia, existe otra vía, considerada rupturista y esta tiene que ver con la vinculación mapuche a organizaciones de izquierda revolucionaria, como fue el caso del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), que por medio de la recuperación de fundos a latifundistas y corriendo cercos fueron entregando esta “dignidad comunitaria” que buscaba el pueblo Mapuche (Escudero y Urrutia, 2021, p. 6), es más, según lo planteado por estudios recientes “el verano caliente de 1971” (Navarrete, 2018) es clave para comprender el proyecto revolucionario y las corridas de cerco, esto se debe a que el accionar del “MCR fue un acelerante de la reforma agraria de Salvador Allende. (...)” (Escudero y Malhue, 2020, p. 526), el detonante de esta aceleración que proponen los autores se debe principalmente a las tomas de terreno y a las corridas de cerco, que llevó incluso a que desde 1971 se produjeran enfrentamientos entre mapuche y latifundistas, naciendo una nueva forma de recuperar la “dignidad comunitaria” que traería consecuencias más adelante, pese a ello esta estrategia “dio un duro revés al latifundio, se comenzó a levantar un pueblo activo a recuperar lo que por derecho les pertenece, aquel derecho ancestral a la tierra. (...)” (Escudero y Malhue, 2020, pp. 526-527).

Toda esta subversión mapuche revolucionaria llevó a tomar cartas sobre el asunto y se produce un hecho sin precedentes, que fácilmente puede ser considerado una victoria para la rebelión del movimiento mapuche, como fue “el cautinazo” (Canales et al., 2021) un hecho nunca visto en el centralismo chileno y es que las instituciones como la Corporación Reforma Agraria (CORA), entre otras, fueron trasladadas a la ciudad de Temuco. La importancia de este hecho en particular se resume en la promulgación de la Ley Indígena 17.729 de 1972, lo que demuestra el compromiso político Salvador Allende, ya que “tranquilizó en cierta medida el ambiente en la zona. Allende era el primer presidente que se había propuesto resolver efectivamente sus demandas (...)” (Suazo, 2018, p. 113).

Todo lo conseguido con la Reforma Agraria, el Cautinazo y el gobierno de la Unidad Popular, se termina de derrumbar una vez consumado el golpe de Estado de 1973. Con los militares en el poder sumado al trabajo en conjunto con los patrones de fundo, la persecución a los mapuche que participaron en las corridas de cerco y las detenciones arbitrarias bajo sospecha tuvo un resultado terrible, que terminaría con un

número considerable de mapuche detenidos desaparecidos, a este trabajo en conjunto llevado a cabo por militares y latifundistas, debemos sumar que gran parte de las ejecuciones no documentadas en los informes *Re-tting* y *Valech* se deben a que estas no se realizaron en recintos militares, sino que en domicilios particulares que facilitaban los patrones de fundo, para nuestro sentir, muchos mapuche ejecutados no tenía una militancia política de izquierda, la arremetida patronal se hizo sentir al corto plazo. Margarita Calfio frente a las detenciones sostiene que: “En dictadura la persecución a dirigentes mapuche fue muy violenta. Conocidos latifundistas se involucraron en muertes y torturas, especialmente en zonas de Lautaro y Galvarino” (2009, p. 99).

Además, Calfio añade que: “Después del 73 eras perseguido por el solo hecho de vivir en el asentamiento. (...) los policías casi vivían en las comunidades, llegaban a cualquier hora en la noche a torturar a la gente en las casas. (...)” (2009, p. 99).

“La arremetida patronal” [...] nos entrega un triste panorama que incluye por un lado a los patrones y militares que trabajaron en complicidad, y por otro lado los mapuche quienes sufrieron los rigores de este revanchismo golpista, en sí mismo este concepto no tiene otro significado que el atentar contra cuerpos mapuche y el sueño de recuperar la dignidad arrebatada un siglo antes se vuelve a perder. Escudero afirma que “esta revancha golpista se dio en represalia a las comunidades beneficiadas por la Reforma Agraria y por las que corrieron los cercos. Tristemente el precio que se pago fue elevado” (2022, p. 5).

Con las políticas de reparación y la idea de gobernar en pro de los DD.HH., se crearon comisiones en los gobiernos de la Concertación, en esta comisiones por ejemplo se levantaron informes que reconocieron de manera oficial 134 casos de detenidos desaparecidos mapuche, pero estos debían contar con una serie de requisitos, por ejemplo haber sido torturado, desaparecido o asesinado en recintos militares o comisarías de Carabineros por ejemplo, el informe presentado en enero de 2016 en Temuco a cargo de Hernán Curiñir, Pablo Silva y Conrado Zumelzu viene a denunciar las irregularidades antes mencionadas, agregando a esta triste lista nuevos casos de detenidos desaparecidos mapuche, los autores realizan una crítica a:

[...] la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, es un documento oficioso, reconoce la existencia de 134 víctimas mapuche durante el periodo de 1973-1989. (...) el CINPRODH² de Temuco. Esta organización estimó en 2004 que de 171 víctimas indígenas (...) que fueron clasificadas de violencia política y cuya responsabilidad fue atribuida a la acción criminal de los agentes del Estado. (...). (Curiñir et al., 2016, pp. 65-66).

Los esfuerzos por recuperar la memoria de los detenidos desaparecidos mapuche es una tarea que organizaciones de derechos humanos han llevado a cabo como es el caso de la investigación de Curiñir et al., donde estos 37 casos extras se encuentran documentados en su extenso informe, se suma que en muchos de estos casos los detenidos no cumplían con una militancia activa, lo que hace que tome aún más fuerza la idea de la arremetida patronal de Urrutia y el revanchismo golpista de Escudero, es más, este último indica que los 37 nuevos casos denunciados en 2016 no fueron incluidos en los informes chilenos a raíz de que “no cumplen con los requisitos impuestos por la comisión. Es en este punto, donde la arremetida patronal y el revanchismo golpista de colonos europeos y chilenos toma mayor protagonismo, (...) y fijaron su descontento en los mapuche que ocuparon los asentamientos recuperados, sin discriminar si existía o no militancia de izquierda” (Escudero, 2022, p. 5).

María José Lucero sostiene que existe una “hegemonía de la memoria”, ya que las y los afectados por las dictaduras de Chile y Argentina no consideran los distintos rostros reprimidos por los regímenes dictatoriales, esta crítica se aplica a otros estudios académicos, donde estas memorias parecieran estar aprisionadas por los Estados nacionales y las izquierdas, ya que “no se habla de detenidos desaparecidos mapuche, solo de detenidos desaparecidos chilenos y argentinos, por ende, existe un interés en las familias mapuche por dar sus casos a conocer” (Lucero, 2021).

Siguiendo con Lucero, la antropóloga nos entrega un elemento clave para comprender la realidad de los detenidos desaparecidos en la novena región, ya que, a diferencia del resto del país, el panorama fue de una “tortura permanente” y para: “el caso de *Wallmapu* la situación es al revés,

2 Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos de Temuco.

ya que existen mayor cantidad de detenidos desaparecidos que ejecutados políticos, lo que entrega una gravedad más profunda. En simples términos una desaparición forzada por parte de los Estados Nacionales tiene como objetivo instalar el terror y la incertidumbre en la población” (2021).

“La tortura permanente” que propone Lucero recayó en la mayoría de los casos en mujeres mapuche quienes sufrieron la desaparición forzada de uno o más miembros de su familia, dejando una herida abierta que duró y dura décadas, e incluso muchas de ellas partieron de esta vida terrenal sin saber el paradero de sus familiares desaparecidos, este triste fenómeno se complementa con el pacto de silencio que policías y militares aún mantienen. Es más, “traer a la memoria estos recuerdos para ellas significa volver a sentir nuevamente el drama de esta violencia, incertidumbre e inquietud sobre los paraderos de sus familiares” (Lucero, 2017, p. 99). También añade que: “toda esta experiencia significó en el proceso de memoria un quiebre semántico que configuró gran parte de los olvidos y los silencios que comienzan a formarse, pues no tenían a donde recurrir, ni a quien quisiera escuchar para contar lo sucedido” (2017, p. 99).

Como pudimos apreciar en este artículo, existe una suerte de hegemonía de la memoria que se concentra en las historias nacionales de la izquierda chilena y argentina, sumado a esto cómo operan las comisiones y los informes que levantó la Concertación en su rol reparador durante la posdictadura. En estos informes claramente logramos observar que existe una denuncia por parte del Estado al accionar de militares y policías durante 1973-1990, pero sin lugar a dudas también existen ciertos lineamientos que no permiten que todas y todos puedan ingresar, es por ello, que organismos independientes de DD.HH. y las familias que buscan ser escuchadas en democracia, persisten 50 años después del golpe que por fin se logre encontrar el paradero de sus familiares desaparecidos para entregarles el descanso que merecen y romper con la tortura permanente en sus cuerpos.

Referencias

- Ad Mapu. (1982). *El pueblo Mapuche se dirige a las autoridades de gobierno, a la opinión pública nacional e internacional*. http://plataforma.pampa.avnam.net/sites/default/files/1982_admapu1.pdf
- Ad Mapu. (abril de 1983). *Resoluciones de la tercera jornada de la Asociación Gremial de pequeños agricultores y artesanos Ad Mapu*.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Calfio, M. (2009). Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989). *Nomadías*, (9), 93-112.
- Canales, P., Urrutia, M., y Macaya, P. (2021). *El Cautinazo. Un episodio de luchas mapuche, 1971*. Escaparate.
- Curiniñir, H., Silva, P., y Zumelzu, C. (2016). *Informe final trabajo de investigación, de ejecutados y desaarecidos, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche*. Instituto Nacional de Derechos Humanos, AIDMapuche.
- Escudero, F. (2022). ¿Chew müleyngün? Detenidos desaparecidos mapuche. Una historia poco contada. *El Irreverente*, (97), 4-5.
- Escudero, F., y Malhue, P. (2020). De corridas de cerco al control territorial. Panorámica de la resistencia mapuche durante tres décadas, del MCR a la CAM (1970-2002). En R. Austin, J. Salém y V. Canibiilo (Comps.), *La vía chilena al socialismo 50 años después* (pp. 521-538). CLACSO y Ocho Libros.
- Escudero, F., y Urrutia, M. (2021). “¡Huitrañe mapuche!” El Susurro de la memoria. *El Irreverente*, (88), 6-7.
- Habermas, J. (1992). *Facticidad y Validez*. Trotta.
- Hertz, C. (6 de julio de 2023). El golpe de Estado en Chile, un crimen fundacional. *El País*. <https://elpais.com/chile/2023-07-06/el-golpe-de-estado-en-chile-un-crimen-fundacional.html>
- Lucero, M. J. (2017). *Ausencia del cuerpo y cosmología de la muerte en el mundo mapuche: Memorias en torno a la condición de detenido desaparecido* [Tesis para obtener el grado académico de Licenciada en Antropología]. Facultad de ciencias sociales, Universidad Católica de Temuco y Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.
- Lucero, M. J. (2021). Entrevista Regle: Desapariciones forzadas mapuche en dictadura. *La Hora del Nüttram*.

- Montes, R. (8 de julio de 2023). Manuel Antonio Garretón:
“Desgraciadamente, en Chile no existe consenso en condenar el golpe de Estado de Pinochet”. *El País*. <https://elpais.com/chile/2023-07-08/manuel-antonio-garretton-en-chile-no-existe-consenso-en-condenar-el-golpe-de-estado-de-pinochet.html>
- Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. LOM Ediciones.
- Navarrete, J. (2018). *Movimiento Campesino Revolucionario*. Escaparate.
- Suazo, C. (2018). *¡Nadie nos trancará el paso!. Contribución a la historia del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la provincia de Cautín (1967-1973)*. Londres 38.
- Urrutia, M. (2018). *El desalambre de los kuyfikeche. Una aproximación a las corridas de cerco en el Funco Nehuentúe, 1971* [Tesis para optar al grado académico de Licenciado en Historia]. Facultad de Humanidades, Departamento de Historia Universidad de Santiago de Chile.

50 Años del golpe de Estado / 500 años de violencia(s) hacia el pueblo Mapuche. Resituar la mirada desde las memorias largas

Gloria Carrillo Vallejos

Hace algunas semanas participamos con un colega-compañero del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco en un *Trawun* en un *lof* de *Gulumapu*. El objetivo del estar ahí era colaborar en el proceso encaminado por las personas de la comunidad en relación con la recuperación de tierras, perdidas en contexto de dictadura cívico-militar a causa del desplazamiento forzado de las tierras originalmente entregadas en el Título de Merced. Para fundamentar este proceso de despojo de la tierra/territorio que ha vivido esta comunidad (y muchas otras) tuvimos que recurrir a la memoria oral. En ese contexto, las personas reconfiguran una memoria que podríamos llamar corta, inmediata, construida a través de sus propias vivencias en primera persona, interconectando con una memoria larga, intergeneracional, transmitida por sus familiares pero que muchas veces por diversos motivos, cuesta traer al presente.

Escuchamos el relato de varias personas, pertenecientes en general a generaciones que vieron en sus padres/madres, abuelos/abuelas configurar un proceso de recuperación territorial a través de los asentamientos en contexto de Reforma Agraria y que luego con la dictadura militar estas tierras fueron entregadas a propietarios particulares o los mal llamados “antiguos dueños”. Los relatos en algunos casos daban cuenta de una niñez atravesada por la precarización del despojo, la violencia, la tortura, la desaparición, el exilio y la muerte de familiares, vecinos, que participaron activamente en las organizaciones campesinas de redistribución de la tierra. La memoria del dolor se revive en la oralidad y a modo de contención y *ngülam* el *longko* de la comunidad nos recuerda la importancia de repensar esos hechos históricos para que nunca más vuelvan a ser prácticas legitimadas que nieguen, invisibilicen y exterminen “al Otro”.

Esta es la situación de varias comunidades mapuche que vivieron las consecuencias de la dictadura cívico-militar, donde la violencia de los desplazamientos forzados, materializada en la violencia física ejercida por los militares, profundizan la violencia colonial estructural ya instaurada a través de la historia, lo que impactó fuertemente en las posibilidades y condiciones de transformación socioeconómica y el desarrollo cultural-espiritual de las comunidades hoy en día. La pérdida de la tierra se debe situar en un marco de injusticia de usurpación histórica, donde no solamente se apele a una memoria corta situada en el Título de Merced, que corresponde a las tierras oficializadas luego del proceso de Ocupación de la Araucanía, sino que es necesario configurar una memoria de uso ancestral previo a la Merced, cuestión que ni los mecanismos empleados por la Reforma Agraria llevaron a cabo y que tampoco se resuelve eficazmente hoy en día a través de la Ley indígena 19.253.

Este proceso histórico hay que abordarlo. La memoria es selectiva, hay olvidos que por la situación de dolor que atraviesan las personas pueden ser bloqueados, mientras que otros son construidos desde la oficialidad y se posicionan desde la también mal llamada “Historia Oficial”. La memoria también implica disputas, existen relaciones de poder y por esta razón la narrativa histórica hegemónica ha impactado negativamente en la lectura que hacemos de los hechos y en la autoafirmación identitaria de todos/as quienes habitamos el territorio. En este sentido, la oralidad y el archivo se han convertido hoy en día en dispositivos catalizadores de memoria colectiva importantes para los procesos de recuperación histórica de tierras, porque a diferencia de esa noción occidental, colonial y capitalista de cómo se concibe la tierra (negando el territorio) están las maneras de vivir, significar y relacionarse distintamente con los espacios y con/entre todas las formas de vida que cobran existencia.

Por esta razón y teniendo en cuenta estos breves antecedentes que hemos querido relevar, es que nos interesa historizar las violencias desde la construcción de la memoria situada en horizontes más amplios. Los 50 años del golpe de Estado se entienden de esta manera en un *continuum* de violencia histórica hacia el pueblo Mapuche, pero que también ha sido un patrón materializado en los cuerpos y los territorios de todos los pueblos de Abya Yala. Como indica Silvia Rivera Cusicanqui en su libro *Oprimidos pero no vencidos* (1984), la *memoria corta*, en tanto memoria de luchas reciente, se articula con un proceso histórico más amplio, es decir

configura una *memoria larga* que se remite a las luchas anticoloniales, por lo tanto, es una manera de leer la realidad que nos permite en nuestro caso, resituar la mirada que vamos construyendo en torno a la interpretación que hacemos ya no solo de los hechos, sino de los procesos históricos y sus prácticas. La existencia de una situación colonial ha perpetuado los patrones de violencia a través del despojo y ha impactado hasta el día de hoy en la memoria colectiva de las personas.

Las múltiples violencias históricas tanto en periodo de Conquista, como con la instauración de las Repúblicas han negado la existencia de otras maneras de resignificar el territorio. Es más, la aniquilación material del Otro a través del exterminio de los cuerpos y de la tierra suele ser una constante. Como señalan Curiñir et al. (2016), en el *Informe sobre ejecutados y desaparecidos (1973-1990)* pertenecientes a la nación mapuche, en los años 1861 y 1881 en el contexto de la Ocupación de la Araucanía entre 50 mil a 70 mil personas mapuche fueron asesinadas por el ejército de Chile. Mientras que, en dictadura, como también lo hemos mencionado, se repitió este patrón, aunque no en términos de las mismas cifras. No obstante, lo que se da cuenta en este informe es que la muerte y desapariciones de detenidos/as mapuche en este periodo están directamente vinculadas a la tenencia de la tierra. A través del Decreto Ley 2.568 creado en dictadura se subdivide a las comunidades indígenas y se instaura la propiedad privada, negando la posibilidad de existencia cultural del pueblo Mapuche. Frente a estos procesos existió participación activa en diferentes instancias organizacionales, no hubo pasividad ante a las prácticas de despojo que instauró el gobierno militar. Los/as mapuche encuentran en diferentes organizaciones como por ejemplo los Centros Culturales Mapuche (1978) y posteriormente la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche Ad Mapu (1980), un mecanismo válido para la defensa de sus tierras. Del mismo modo, las mujeres cumplieron un rol importante en este contexto, pero también antes y después, asumiendo liderazgos en organizaciones y sobre todo constituyéndose como agentes clave en el proceso de recuperación de la democracia, lamentablemente invisibilizado como lo señala Margarita Calfío (2009) a causa de la subvaloración que han vivido las mujeres tanto al interior de la sociedad mapuche como también a las estructuras políticas de la sociedad chilena.

En el mismo sentido, cuando se habla del contexto actual de militarización, represión, persecución y las múltiples violencias hacia las comunidades mapuche que están llevando a cabo procesos legítimos de recuperación territorial, debe hacerse un análisis que apunte hacia la construcción de una memoria histórica amplia atravesada por el colonialismo interno. La violencia actual, como señala Pablo González Casanova y que también ha trabajado Silvia Rivera Cusicanqui para el caso de Bolivia, no es más que la continuidad del colonialismo imperial que se ha intensificado a través de la implantación del Estado-nación. La explotación y la desigualdad que vivimos en los territorios tiene que ver con dinámicas de poder internas (González Casanova, 1971). En relación con esto, los medios de comunicación no son ajenos en la perpetuación de las estructuras de violencia, es más, históricamente han acompañado los procesos de dominación colonial. La televisión, la radio, los medios digitales que al igual que la prensa en el siglo XIX fundamentó los procesos de ocupación del territorio, producen y *re-producen* hoy en día un imaginario del “enemigo” enraizado en estereotipos, discursos de inferiorización y prácticas racistas que operan bajo una matriz colonial.

Leer la historia desde una *memoria larga*, permite entender que es necesario reconstruir la Historia Oficial desde otras maneras de ver y contar el mundo. Proceso ya encaminado por la Comunidad de Historia Mapuche a través del texto *¡Escucha Wingka!* (2006) y varias otras publicaciones (tanto desde la CHM como fuera de esta) que han venido no solo a interpelar el discurso historiográfico oficial, sino también a reconfigurar maneras otras de construir las memorias. Leer críticamente la noción de derechos humanos desde una ética de la memoria, que no se asume desde una posición neutral como simple espectador/a frente a los hechos de negación y violencia, sino que se entrecruza con una posición ética-política. Una ética de la memoria que reconoce la diversidad no desde enfoques multiculturalistas o interculturales funcionales, ni tampoco desde concepciones esencialistas que fijan y deshistorizan las realidades y el devenir de los grupos humanos, sino desde el reconocimiento del derecho a pensar y vivir la vida desde la diferencia, pero también desde la dignidad. Ojalá los nuevos tiempos, las nuevas generaciones, encaminen estas luchas de repolitización de la vida cotidiana donde la diferencia no sea vista como un problema, sino como una posibilidad

para aprender y enriquecernos como humanidad. Creo que sí, hay esperanza en *las grietas*, los feminismos nos vienen enseñando que, a través de ellas, por pequeñas que sean, surgen nuevos horizontes de cambios.

Referencias

- Calfío, M. (2009). Mujeres Mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989). *Nomadías*, (9), 93-112.
- Curíñir, H., Silva, P. y Zumelzu, C. (2016). *Informe Final trabajo de investigación de ejecutados y desaparecidos, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche*. Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH).
- González Casanova, P. ([1971] 2006). *Colonialismo interno [Una redefinición] Sociología de la explotación*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalen, J. y Levil, R. (2006). *¡Escucha winka! Cuatro ensayos sobre de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La mirada salvaje.

Relatos mapuche de los aciagos años de la dictadura en la Füttra Waria

Enrique Antileo Baeza y Claudio Alvarado Lincopi

Una de las reflexiones más contundentes desde el mundo mapuche cuando se analiza los efectos en las vidas humanas y la convivencia social de la dictadura de Pinochet, es señalar que las experiencias del terrorismo de Estado son imposibles de enmarcar solo a la temporalidad 1973-1990 cuando se trata de observar críticamente la historia mapuche del último siglo. Es evidente que desde el proceso de ocupación y despojo territorial desarrollado en *Wallmapu* desde 1860 a 1930 (desde la fundación de Arauco hasta la entrega de los Títulos de Merced), se ha construido una relación a lo menos compleja entre la institucionalidad estatal y la sociedad mapuche.

Aquella temporalidad es factible de ampliar si buscamos describir las violencias coloniales y la continuidad de despojos de tierra que se siguieron desarrollando durante todo el siglo xx, cuyas manifestaciones van desde actos de violencia física (matanza de Forrahue en 1912 o la marcación Painemal de 1914 por ejemplo) hasta el empobrecimiento radical que vivieron las familias mapuche producto de la desposesión territorial. En ese marco, entre aquellos efectos más contundentes, la migración desde los campos a las ciudades, que transformaron a miles de jóvenes mapuche sin tierra en parte de las masas precarizadas de las urbes es sin duda uno de los efectos más radicales de aquella larga historia de trope-lías y robos legalizados del territorio.

En las ciudades, principalmente en Santiago, un gran número de miembros del pueblo se ha tenido que afincar desde las primeras décadas de la anterior centuria. Allí, desde un comienzo, ocuparon roles al interior de la estructura laboral que fueron marcados como trabajos racializados, donde se mezclaba la explotación y la servidumbre del «indio». Pero en esos mismos espacios laborales, como también en las zonas

marginales donde comenzaron a habitar las familias mapuche junto con el mundo popular chileno, los hombres y las mujeres provenientes del viejo *Wallmapu* comenzaron a organizarse. Fueron parte de los sindicatos (Alvarado, 2017), militaron en los partidos de izquierda, y muchos también se comprometieron con los sueños de la Unidad Popular.

El golpe de Estado de 1973 magulló también esas trayectorias colectivas de la sociedad mapuche en la ciudad. Pareciese que, en ese 11 de septiembre, las historias populares y mapuche se trenzaron en la urbe, bajo ese vaivén en el que trágicamente las vidas precarizadas se envuelven, entre la búsqueda de la dignidad humana y la frontera que se impone en la conquista de derechos. Durante nuestras investigaciones y conversaciones por la ciudad con el mundo mapuche, hemos conocido algunas historias, utilizaremos este espacio para contar algunas de ellas, las que hablan no solo de la represión, sino también del permanente activar organizativo para luchar por esa porfía también centenaria: seguir siendo un pueblo.

Pablo Curivil y su compañera de vida Susana Bravo, que hasta la actualidad son activos miembros del movimiento mapuche en la ciudad, nos contaron hace unos años sobre sus trayectorias organizativas en la *Fütra Waria (La Gran ciudad)*. Pablo era trutruquero en el grupo de Lautaro Manquilef. Aquellos encuentros se desarrollaban en tiempos dictatoriales y esta realidad no pasó incólume para la familia Curivil Bravo. El *peñi* Pablo, conforme pasó el tiempo, fue desarrollando un proceso de politización creciente que le costó la expulsión del Liceo 21, terminando finalmente la enseñanza media en el DUOC o Departamento Universitario Obrero Campesino, como le gusta remarcar. Más tarde hizo un curso de soldador, oficio que le permitió irse junto con Susana a la comuna de La Granja. Allí vivieron los tiempos álgidos de la lucha antidictatorial. Se vincularon con comunidades eclesiales de base, con quienes levantaron ollas comunes, organizaron cacerolazos, pararon actividades culturales y estuvieron en las jornadas de protesta. En el paradero 25, en Santa Rosa con Américo Vespucio, en la trinchera de una iglesia popular, lucharon contra la dictadura.

El vínculo con la Iglesia católica también les permitió acercarse a otras personas mapuche. El *peñi* Pablo recuerda haber asistido a unos juegos de *palin* que se hacían en La Florida y a unos encuentros en el Verbo Divino, quien desarrollaba estas labores era la organización Lelfünche.

Desde 1983, un grupo de familias mapuche de La Florida comenzó a generar un proceso de asociatividad que en un primer momento tomó la forma de comunidad de base mapuche católica, pero que con los años sufrió una modificación fundamental. Ya siendo Lelfünche, lo eclesial fue quedando desplazado, sobre todo porque los motivos para reunirse fueron cada vez menos pastorales y más sociales. La gente mapuche buscaba simplemente reunirse con otros mapuche. Así, el surgimiento de un quehacer edificado en una idea de pueblo removi6 los cimientos cat6licos de su fundaci6n, aunque no los olvid6. Por cierto, para fines de la d6cada de los ochenta, en el espacio donde se reunía Lelfünche en La Florida tuvo lugar un hecho fundamental para el devenir de la sociedad mapuche de la *Fütra Waria*: el primer *ngilltatun* hecho en la ciudad capital.

Así como Pablo Curivil y Susana Bravo organizaron la resistencia cotidiana a la dictadura, fueron cientos de mapuche en Santiago, desde las poblaciones levantadas durante las d6cadas anteriores, los que participaron en las jornadas de movilizaci6n. La diáspora mapuche entremezclada en el mundo popular chileno fue parte de cacerolazos, marchas y barricadas. Antonia Huentecura, por ejemplo, tiene el recuerdo adolescente de aquella vez cuando los pobladores de Herminda de la Victoria, piedra en mano, lograron expulsar de Cerro Navia al dictador. Era 1988. Sim6n Aníñir Guilitraro cuenta que vio barricadas en las cercanías cuando ya la voráGINE tomaba fuerza y recuerda que tuvo que tirarse al suelo ante los disparos de la comitiva de seguridad del tirano.

La brutal experiencia de la tiranía, cómo no, afect6 también a los habitantes mapuche de la ciudad. Al iniciar aquellos años de torturas y desapariciones, don Segundo Ñanco fue detenido. Era un claro objetivo. Dirigente de la Poblaci6n Siete de Febrero y del Sindicato N°4 de Panificadores, adem6s de militante del Partido Socialista, en enero de 1974 fue apresado por las fuerzas militares. Estuvo en Tejas Verdes, donde fue torturado. Pas6 semanas enteras con una venda en los ojos, incluso se le dio por muerto. Sus familiares sepultaron lo que para ellos eran los restos de don Segundo, pero meses despu6s apareci6 con vida. Lo botaron en un camino a medianoche, con capucha, y él, asustado por el toque de queda, pas6 la noche escondido. Despu6s de eternos meses, don Segundo Ñanco volvi6 a su casa en Recoleta, ante el impacto de sus vecinos.

La violencia de los militares y civiles cómplices de esos años sell6 un antes y un despu6s en la vida de miles de familias chilenas y también

mapuche. En Santiago, entre 1973 y 1990, jóvenes, mujeres y hombres mapuche, fueron asesinados en diversos contextos: ejecutados por los servicios de inteligencia o en las protestas poblacionales por carabineros, militares y civiles encubiertos. Entre los nombres que se encuentran en el Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación y de quienes se indica que fueron asesinados o desaparecidos, cronológicamente figuran: Mauricio Cayuán Caniuqueo, Mónica Llanca Iturra, Fernando González Calquín, Luis Mahuida Esquivel, Alejandro Salgado Troquian, Pedro Mariqueo Martínez, Luz Painemán Puel, Iván Aqueveque Antileo, Miguel Antilaf Epulef, José Cayunao Villalobos, Jaime Quilán Cabeza y Jaime González Calquín. Algunos fueron pobladores y otros militantes de plataformas de izquierda. Poco sabemos sobre ellas y ellos, y menos aún sobre quienes no aparecen en los informes, como fue el caso de la muerte en 1988 de Sofía Yáñez Calfupán, joven de 23 años y con seis de embarazo. Sofía, trabajadora de una casa particular, fue asesinada en un claro mensaje contra su jefa, la abogada Carmen Hertz. El caso ha sido recientemente investigado por la historiadora Marie Juliette Urrutia. Hacer justicia sobre sus historias es un sendero que aún debemos recorrer.

Durante el 2017, tuvimos la oportunidad de conversar con la familia Pilquil Lizama, para quienes el 11 de septiembre de 1973 significó un cambio radical en sus vidas. Los hijos del clan eran militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), razón por la cual la dictadura los persiguió. La familia se fragmentó producto del exilio, incluso debieron soportar la experiencia más brutal del terrorismo de Estado. Mónica Pilquil perdió a su compañero Darío, padre de su hijo Juan Carlos, cuando el niño solo tenía 26 días. Darío fue asesinado en la operación Colombo, aquella masacre que *La Segunda* informó con uno de los titulares más abominables de la historia del periodismo chileno: «Exterminados como ratones».

Don Carlos Pilquil, hermano de Mónica, viajó desde la *Fütra Waria*, en aquellos tiempos revolucionarios, hasta el antiguo País Mapuche para apoyar la recuperación territorial y el proceso campesino. Posteriormente, producto de la persecución dictatorial, el *peñi* Carlos Pilquil debió pasar largos años de exilio en Canadá. Por su parte, la *lamngen* Elizabeth Pilquil estuvo exiliada en Holanda, desde donde organizaba la solidaridad con Chile. Mónica Pilquil llegó al mismo país, donde fue activa

militante del Comité Exterior Mapuche. Mónica, Elizabeth y Carlos son incansables luchadores por los derechos humanos y los derechos del pueblo Mapuche hasta la actualidad.

Aquellos años marcaron a muchas familias mapuche de Santiago. Nuestros propios seres queridos vivieron, en diferentes intensidades y momentos, los embates de los militares. Algunos eran niños, como en el allanamiento del domingo 16 de septiembre de 1973 en San Joaquín. A las 7 a. m., militares y carabineros hicieron ingreso a la población La Legua con la orden de allanar todas las casas. Corrían rumores de hacer explotar la población. Los Antileo Burgos y los Baeza González vivieron la entrada de contingentes militares a sus casas y la búsqueda de supuestas armas. Siendo niños, José Antileo y Ruth Baeza recuerdan el inicio de la dictadura en sus barricadas y luego el fragor de las jornadas de protesta en la misma población durante la década siguiente.

En Renca la cosa no fue muy distinta, los allanamientos estaban a la orden del día, y el recuerdo de los cuerpos asesinados que aparecían en el río Mapocho y el Cerro Colorado son parte de los relatos íntimos familiares. También lo es el miedo, ese que impulsó a Carlos Lincopi Imilqueo a enterrar su colección de vinilos sobre la lucha de Vietnam, no podía permitirse que los militares encontraran esos ritmos en los allanamientos; las canciones que decían «los vietnamitas son pequeñitos, son pequeñitos, sí, pero con unos corazones así de grandes, así» todavía viven enterrados en el patio de la población Cerro Colorado.

Una historia estremecedora es la de Celia Cayo Collilef. Ella laboró por mucho tiempo como trabajadora de casa particular puertas adentro en el hogar del pintor cubano Mario Carreño. Casado con la pintora Ida González, Carreño fundó la Escuela de Artes de la Universidad Católica en 1959 junto con Nemesio Antúnez. En esa casa ubicada en Providencia y donde crió a su hija, la señora Celia trabajó hasta que cumplió 60 años de edad. Allí vivió gran parte de la historia reciente de Chile y pudo conocer a grandes personalidades del arte y la política. Conoció, por ejemplo, a Gabriel García Márquez, a Allende y a Miria Contreras Bell, la Payita. Justamente, en los albores de la dictadura, cuando la Payita era buscada incansablemente por las fuerzas represivas, llegó a la casa de los Carreño González, con quienes tenía un vínculo previo, pues era la madrina de una de sus hijas. Antes de que la Payita lograra salir al exilio, la pieza donde dormía la señora Celia junto a su pequeña hija fue el re-

fugio ideal para la más cercana colaboradora de Salvador Allende. Payita, en ese momento, vivía una clandestinidad angustiada: su hijo había sido asesinado y su marido se encontraba preso en el Estadio Nacional. En esa coyuntura terrible del Chile sombrío también estuvieron presentes dos mujeres mapuche, Celia Cayo Collilef, trabajadora puertas adentro, y su hija, Patricia Zúñiga Cayo.

La dictadura es un tema aún pendiente en las investigaciones sobre las vidas mapuche de Santiago. Nos quedan muchas historias por contar y nos sentimos en deuda. Fue en esos años que la otrora dirigente de ANECAP y de la revista *Surge*, Clara Quilaqueo, sufrió los embates más violentos del régimen. Por esos mismos días, familias golpeadas por la brutalidad de la tortura y la persecución tuvieron que salir al exilio. Es la historia de Mario Llancaqueo y Margarita Espinoza, quienes vivieron la clandestinidad y ya en los 80 dejaron el país desde Santiago hasta Suecia. Don Mario fue vital para reconstruir el pasar mapuche de los años ochenta. En su librería familiar Rucaray —ubicada en Merced, en pleno Barrio Lastarria— recibía y difundía la propaganda política de Admapu y de Folilche Aflai. Su ayuda resultó indispensable para contar con afiches y boletines de aquellos años, almacenados hoy en el archivo de la Librería Crisis de Valparaíso.

Tantas hebras de un telar inabarcable. Las memorias van tejiendo en diversas direcciones y cada cuanto se encuentran, colisionan para tramar algún nudo desde donde es posible continuar por otros hilos que son vidas, que fueron formas de ser mapuche en la *Capital del Reyno*, Santiago, en tiempos dictatoriales. Fue esta una época en la que se buscó por decreto hacer desaparecer al indio, pero la porfía, después de un siglo de colonialismo chileno, seguía presente, con sus cuerpos, sus vidas, sus quehaceres. Seguía presente aguantando en silencio o vociferando la rabia, mimetizándose o marcando presencia, en soledad u organizadamente. Todas las formas de sobrevivir, ninguna más importante que la otra, seguían abriendo caminos para las futuras generaciones, la nuestra, la que viene, el devenir del pueblo Mapuche.

El tránsito de la sociedad mapuche durante los último 50 años

Catalina Quilaqueo Curiman

El pueblo-nación mapuche ha transitado a través de la historia por diversos episodios y procesos, muchos de ellos, lamentablemente, cubiertos de sangre y con intencionalidades externas de suprimir y renegar nuestra identidad y capacidad de agencia. Ahora bien, es importante situarnos en el margen de los 50 años del golpe y los alcances que esto ha significado para nuestra nación.

Durante la Unidad Popular se llevó a cabo, debido a las demandas, la implementación a gran escala de una profundización de la reforma agraria, donde el pueblo Mapuche, ligado a la importancia de la tierra, estaba llevando a cabo su agencia política mediante la articulación para la recuperación territorial, donde “el movimiento mapuche se organiza e inicia un proceso de recuperación y ampliación de tierras, en el que las Leyes de Reforma Agraria le sirven de marco legal” (Molina Otárola et al., 2005, p. 8). Bajo este mismo periodo, cabe destacar la importancia que implicó el desarrollo del Segundo Congreso Nacional Mapuche donde “se desarrollaron propuestas políticas en tanto a educación, reforma agraria, legislación y economía” (Canales et al., 2021, p. 67), además, debido a la relevancia que este tiene como impulsor de la creación de la Ley indígena 17.729 que posteriormente fue aprobada en 1972, “asimismo, mediante la referida ley se crea el Instituto de Desarrollo Indígena y se conforma así una institucionalidad dedicada exclusivamente a los pueblos originarios” (Ayenao, 2023, p. 16). Es por esto por lo que previo a la pérdida de la democracia, es posible distinguir entre dos mecanismos implementados por la sociedad mapuche, uno, referido a las recuperaciones directamente de los territorios, y otro, que buscaba apoyarse por medio de las herramientas que brindaba la institucionalidad. Es imposible poder plantear que un mecanismo es mejor que otro, puesto que ambos

responden a la urgencia de las problemáticas ligadas al ámbito económico, social y cultural. Ambos mecanismos de acción resultan ser legítimos

El golpe de Estado efectuado el 11 de septiembre de 1973, encabezado por Augusto Pinochet, repercutió de sobremanera tanto a la sociedad chilena como al pueblo Mapuche, ya que este hecho dio paso a un capítulo de la historia donde se realizó una sistemática violación de los derechos humanos, llena de represión, persecución y ejecución política de la mano de detención y desaparición forzada, hecho que para la sociedad mapuche no se acabó con la salida del régimen militar. Es indispensable entender esta parte de la historia como un suceso que no le afectó tan solo a la sociedad chilena, sino que también dentro del mundo mapuche tuvo fuertes impactos, ya que a las intenciones de los agentes del régimen dictatorial de derrocar todo aquello que no estuviese en su línea ideológica e intereses económicos, cuando se trata de personas mapuche, incorporaron dentro de su discurso de odio y represión, una categoría de etnia, por tanto, el racismo. Con relación a esto, Curiñir et al. (2016, citados en Ayenao, 2023) explican que:

[...] en la región de La Araucanía, los militares pretendieron inmovilizar a la población a través del terror para concretar un proyecto de carácter etnocida, que consistía en liquidar los territorios mapuche y mermar su identidad mediante la división de las comunidades e incorporación del territorio mapuche al modelo neoliberal. Una de las formas en que dicho etnocidio se concreta es la redacción del Decreto Ley N° 2.568 (1979, p. 24).

En ese sentido, las intenciones del gobierno golpista de asimilar a la nación mapuche, dentro de la sociedad chilena y al modelo económico, quedan más que claras, tanto con el Decreto Ley antes mencionado, como con su reemplazo con el Decreto Ley N° 2.750, donde ambos buscaban disminuir la articulación comunitaria con respecto a la propiedad de la tierra, y de esta forma incrementar las dificultades económicas (Ayenao, 2023). Por otro lado, con los esfuerzos de integrarla al modelo económico es que se incentiva el desarrollo de la industria forestal, pero que no tuvo ni ha tenido impacto positivo para la población mapuche, puesto que “en el presente las plantaciones forestales, solo empobrecen a

la población, así como terminan depredando el ambiente que ocupamos” (Millalén Paillal, 2006, p. 125).

El retorno a la democracia no significó un cambio completamente bueno para la sociedad mapuche, debido a que en septiembre del 2005 se establecería el primer caso de una persona detenida desaparecida en democracia, tratándose un joven mapuche de dieciséis años, José Gerardo Huenante Huenante, desconociéndose su paradero por negligencia policial. Así mismo, se mantuvieron problemas estructurales como el racismo, la marginación, pobreza rural y la condición de tierras usurpadas, sumado a la permanencia de empresas forestales e hidroeléctricas que amenazan el territorio y el *introfillmongen*. Es por esta razón, que se han producido diversas luchas para combatir las amenazas al territorio y la vida cultural mapuche, y de esta manera, es que se produce la radicalización del accionar mapuche, donde las “recuperaciones efectivas, que posteriormente la CAM denominó Control Territorial, propusieron otro camino para lograr la autodeterminación, el que, a la vez, era parte de un proceso mayor: la Liberación Nacional” (Pairicán, 2013, p. 55). A causa de acciones como esta última, es que el Estado chileno se justifica para mantener un constante Estado de excepción en esta zona, también respaldado por discursos racistas, más notoriamente de parte del sector más acomodado de la derecha. Resulta preocupante el impacto que dicha herramienta política tiene sobre los territorios y aún más el impacto que tiene sobre la infancia mapuche.

A lo largo de las movilizaciones de octubre de 2019, se pudo apreciar la perduración de elementos mapuche que simbolizan consignas como “lucha” o “resistencia”, donde “el manifestante se identifica con la Wenufoye, obviando y/o resignificando aquellos adjetivos con los que se asimilaba al indígena, donde estos símbolo y signo, que representaban la otredad, se han resignificado para el no-mapuche” (Rubio, 2021, p. 117). Bandera que en diversas movilizaciones está presente.

Como bien se mencionó anteriormente, en la actualidad el discurso racista sigue muy contingente. El cual lo podemos ver reflejado en hechos ocurridos durante el desarrollo de la Convención Constitucional a lo largo del 2021 esta presencia también dio cuenta de la persistencia de una:

[...] violencia discursiva que posee una matriz colonial en las relaciones de poder en Chile. Loncon, Linconao, Llanquileo y Catrileo fueron tratadas de “feas” o cuestionadas por sus capacidades para llevar a cabo lo cometido por la instancia, pese a que resultaron elegidas democráticamente. Al mismo tiempo, el análisis del discurso político y mediático muestra cómo todavía tiene gran peso el pensamiento y la visión occidental como una forma de “superioridad”, o incluso como sinónimo de “civilización” (propia de las ideas liberales decimonónicas); razón por la que se menoscababa continuamente la presencia, los saberes y las expresiones indígenas de estas mujeres (Huenchumil, 2022, p. 100).

A modo de cierre, es evidente que el conocimiento de la historia mapuche a lo largo del tiempo va siendo cada vez más importante para entender cómo nos relacionamos y desarrollamos como sujetos históricos con múltiple capacidad de agencia. En el mismo sentido, también para comprender y afrontar los múltiples desafíos por los que hemos tenido que transitar ante la persistencia de la mentalidad occidental que cada vez se hace más notoria con sus intenciones de querer reducirnos tan solo a la incorporación con el resto de la sociedad homogenizada, para que, de esta forma, desistamos de las diversas aspiraciones que como pueblo nos convoca al tener una identidad colectiva y sentido de pertenencia distinto al de la sociedad chilena.

Referencias

- Ayenao Lagos, M. (2023). *Resistencia mapuche durante la dictadura civil y militar chilena. Sobre los Centros Culturales Mapuche y la organización de Ad-Mapu*. Londres 38.
- Canales, P., Urrutia, M., y Macaya, P. (2021). *El Cautinazo. Un episodio de luchas Mapuche por la tierra, año1971*. Ediciones Escaparate.
- Huenchumil Jerez, P. (2022). Cuerpos racializados en espacios de poder: mujeres mapuche en la Convención Constitucional y su impacto mediático. *Revista de Temas Sociológicos*, (31), 79-106.
- Millalén Paillal, J. (2006). *¡Escucha, winka! cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM Ediciones.
- Molina Otárola, R., Correa, M., y Yáñez Fuenzalida, N. (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*. LOM Ediciones.
- Pairicán Padilla, F. (2013). Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista mapuche. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 35-59.
- Rubio Poblete, A. (2021). La presencia de la Wenufoye en la revolución de los 30 pesos. En P. Canales Tapia (Ed.), *La paja del páramo: estallidos sociales, represión y pueblos indígenas en Sudamérica, a propósito de octubre de 2019* (pp. 111-120). Editorial USACH.

Acerca del territorio y la autonomía nacional *mapuche*. La resistencia y el proceso de asimilación cultural en la dictadura de Pinochet

Francisco Uribe Huenupe

Es de común conocimiento que desde los primeros días de la dictadura militar en Chile importantes grupos del pueblo Mapuche manifestaron su apoyo a la recientemente impuesta Junta militar de Gobierno. De igual modo, es también conocido que, mientras unos manifestaban su adhesión, otros pasaban a sufrir de la represión autoritaria del régimen.

A muchos nos parece comprensible que dentro de toda comunidad surjan conflictos y diferencias políticas. Algunos podrían decir, incluso, que aquello da muestra de las legítimas particularidades de un grupo social, aun cuando, como sucedió en el contexto del golpe de Estado, la polarización ideológica alcance límites cruciales. Cabe preguntarse, sin embargo, si acaso dicha polarización, estudiada y conocida al interior de los sectores urbano-rurales de los chilenos, operó de igual lógica al interior de las comunidades *mapuche*.

¿Es posible plantear una condición de igualdad entre la relación de la sociedad *winka* y el Estado, con la relación del pueblo Mapuche y las autoridades chilenas? De existir dicha igualdad, ¿cómo explicar el posterior proceso de asimilación cultural del cual fueron objeto las comunidades por parte del autoritarismo militar? ¿Cabe la posibilidad de comparar y matizar las diferencias políticas al interior de *Gulumapu* con aquellas que se experimentaban en el resto del país?

Creo, a título personal que, si deseamos dar respuesta a estas interrogantes, así como a otras que puedan surgir en el camino, tenemos la obligación de posar nuestra atención a la geografía, tanto física como social, de *Gulumapu* y su constante conflicto con el Estado chileno. Así, si bien, por asuntos de extensión, no se desarrollará aquí una revisión exhaustiva acerca de la relación entre ambas, se procurará presentar, al menos su-

perifonealmente, su relevancia histórica en la protección de la autonomía territorial y política de nuestro pueblo.

Cabe recordar que el principal signo de la colonización en América ha sido ejercer un control sobre el espacio y sus recursos. Dicho anhelo, heredado por los Estados nacionales, aún se mantiene vigente y se manifiesta con la introducción de políticas represivas y asimilacionistas.

Ya sea vista a través de los primeros conflictos entre el Estado y el pueblo Mapuche a mediados del siglo XIX, con la beligerancia abierta del ejército chileno durante la Ocupación del *Wallmapu* o con la puesta en marcha de la reducción como modelo ordenatorio para el desmembramiento de las comunidades, *Gulumapu*, diremos aquí, el territorio, se ha visto disputado de forma sostenida. Por ello, pensar a su vez la resistencia no puede hacerse, sino, de frente al mismo.

No debemos pensar, no obstante, que el territorio es meramente un espacio del cual nuestro pueblo hace usufructo. El *píam* de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*, ya sea en su tradición oral o desprendiéndola de toda carga mitológica, no deja de transmitir un saber en el cual la relación entre los seres humanos y el territorio se define en prácticas recíprocas (Millalén Paillal, 2006, p. 24). De este modo, *Gulumapu* no solo define un espacio de ocupación territorial, sino también un “actor” dinámico. Un “sujeto” cuyos cambios definen y son definidos por el modo en el cual los *mapuche* lo habitan.

Por todos son conocidas las dificultades que han tenido los colonizadores por adentrarse en el territorio mapuche. Por todos es conocida, también, la insistencia con la que el colonizador ha intentado dar “orden” a aquella naturaleza muchas veces llamada indómita. Lo cierto, sin embargo, es que dichas dificultades pudieron ser sorteadas históricamente por el pueblo Mapuche como demuestran investigaciones acerca de sus formas de organización social y política temprana. El meollo del asunto es que dicha forma en que se relacionan el pueblo y la geografía del *Wallmapu* no se han correspondido con los intereses coloniales y, por tanto, a vistas del colonizador, se ha realizado de un modo incivilizado e inferior.

La carga cultural de la relación entre nuestro pueblo y el territorio ha permitido que su influencia se cruce con las de las prácticas políticas y sociales. A diferencia del colonizador, que ha buscado ocupar *Wallmapu* con fines agrícolas y ganaderos, y ha dispuesto para ello núcleos administrativos diseñados “a la chilena”, nuestro pueblo ha sabido adaptar

sus formas de sociabilidad frente a aquel territorio ocupado y, por ello, también sus formas de resistencia.

Así, por ejemplo, tras la política reduccional de fines del siglo XIX, “los mapuches se replegaron al interior de sus reservaciones, cambiaron sus tradiciones y costumbres, y se adaptaron a las nuevas condiciones que les impuso la sociedad chilena” (Bengoa, 2008, p. 365), en limitadas prácticas de autonomía.

Debo resaltar que la anterior cita de Bengoa parece indicar una forma de resistencia encauzada por la dinámica de ocupación chilena. Es necesario matizar, no obstante, que las formas de conducta que se saben colonizadas no son, de forma inherente, colonizadoras. Aun cuando estas puedan replicar prácticas e interpretaciones coloniales, para hacerlo requieren de un aparato ideológico que las reproduzca de forma sistemática.

Tanto a finales del siglo XIX como a comienzos del XX, dicha institución será la educación chilena. Primero practicada por misioneros, luego por el Estado mediante las “escuelas fiscales, dio origen a dos tipos de formación: aquella en la cual se les enseñaba a leer, escribir y las operaciones matemáticas básicas; y otra donde se combinaban estas materias con la enseñanza de trabajos agrícolas, manuales y textiles” (Nahuelpán, 2012, p. 145). El propósito principal era asimilar las comunidades *mapuche* a los intereses económicos del Estado chileno en la región y educar a los niños en labores vinculadas al trabajo en la radicación.

Cualquiera que vea la evolución del territorio ocupado de *Gulumapu* sabrá que la violencia chilena hacia las comunidades, si bien fue intensa, no consiguió acabar con la cultura *mapuche* y sus formas de socializar y practicar la política. La constante búsqueda por parte del Estado chileno de generar un orden colonial territorial, desde la reducción, y un orden colonial ideológico, desde la educación, encontró el obstáculo en la adaptación y resistencia de los *mapuche* desde prácticas que mantenían viva su herencia cultural.

En vista de lo anterior, no podemos imaginar un territorio completamente asimilado por la política nacional chilena a momentos del golpe de Estado, el día 11 de septiembre de 1973. Por el contrario, de las diferentes repercusiones *mapuche*, de aquellas que manifiestan su respaldo a la Junta militar, es posible hallar evidencia de “que el discurso anticomunista servía a las familias para la mantención de rivalidades existente desde

antes, en una reformulación de los antagonismos en los grupos humanos” (Caniuqueo, 2006, p. 198), lo cual nos muestra una, aunque cuestionable, concreta manifestación de resistencia cultural. En este mismo sentido, nuestro *peñi Caniuqueo* nos dice que, pese a las objeciones que podamos realizar a los *mapuche* de derecha, en el marco de los Planes y Programas educativos impulsados por la dictadura, “existe una preocupación por el colectivo, explicitado al hablar de pueblo y no de raza” (Caniuqueo, 2006, p. 205), reconociendo su pertenencia social y cultural.

Nuevamente militares, reducciones y escuelas. Nuevamente la represión, la urgencia de adaptarse y resistir. Nuevamente la fundación de un orden territorial y un orden ideológico vinculado con la productividad (Caniuqueo, 2013, p. 105). Al igual que a fines del siglo XIX, el anhelo colonial de control sobre *Gulumapu* se gesta desde las bases de la represión y la asimilación.

Creo prudente indicar, por tanto, que pensar la autonomía y resistencia *mapuche* sin situarnos en el territorio y sus heridas no habilita una buena lectura del conflicto, aún existente, que nuestro pueblo mantiene con el Estado chileno, ni de las formas de resistencia que se han practicado para combatirlo. De esta manera, el uso de formas de organización territorial heredado histórica, política y culturalmente sirven de salvaguarda a la autonomía mapuche, al menos en su forma social de establecer comunicaciones y administrar el diálogo.

El acercamiento de las autoridades chilenas para concretar y garantizar acuerdos con las comunidades mapuche es una práctica que se extiende hasta nuestros días, aun cuando su accionar sea incompleto y muchas veces cargados de represión estatal. La tesis de que en la Región de la Araucanía existan localidades en las cuales “no llega el Estado” sigue esgrimiéndose aún hoy por parte de algunos sectores políticos y comunicacionales cercanos al pensamiento conservador. Es urgente acercarnos al territorio y “preguntar” a este lastimado actor cuánto nos puede insinuar acerca las próximas dinámicas de resistencia de nuestro pueblo, pues, como la historia parece evidenciar, los *mapuche* y el *Gulumapu* consiguen mantener viva su herencia cultural en base a la acción recíproca.

Referencias

- Bengoa, J. (2008). *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. LOM Ediciones.
- Caniuqueo, S. (2006). Siglo XX en *Gulumapu*: De la fragmentación del *Wallmapu* a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978. En P. Marimán et al., *¡¡...Escucha, winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo de futuro* (pp. 129-217). LOM Ediciones.
- Caniuqueo, S. (2013). Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 89-130.
- Millalén Paillal, J. (2006). La sociedad mapuche prehispánica: *Kimün, arqueología y etnohistoria*. En P. Marimán et al., *¡¡...Escucha, winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo de futuro* (pp. 17-52). LOM Ediciones.
- Nahuelpan Moreno, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En *Comunidad de Historia Mapuche, Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (pp. 119-152). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Historia mapuche en Chile desde el golpe de Estado: entre organizaciones, reflexiones, divergencias y acción política

Santiago García Pardo

Uno de los elementos que podrían considerarse característicos de la historia mapuche (particularmente en lo que refiere a sus organizaciones y acción política) desde el golpe de Estado hasta la actualidad, ha sido su capacidad de articulación y movilización por la defensa de sus derechos y tierras (inicialmente) hasta una defensa del territorio y de sí mismos como pueblo y nación. Esta acción política ha sido desarrollada en parte importante por distintas organizaciones que han ido ahondando reflexiones y posturas de gran importancia, desde 1978 en adelante, con la fundación de los Centros Culturales Mapuche (CCM). Si bien con el desarrollo de dichas reflexiones se ha avanzado en posiciones políticas, incluso planteándose una ideología mapuche propiamente tal desde las organizaciones, han aparecido numerosas divergencias y distintas posiciones políticas, reflejadas en la existencia de varias organizaciones, muchas veces con posiciones y planteamientos que han llevado a confrontaciones entre sí.

En sí misma, en la historia reciente la movilización mapuche en *ngulumapu* se ha dado consistentemente en disputa con el Estado de Chile en algún escenario político-social complejo, tanto durante la dictadura militar como ya en democracia. Tras el golpe de Estado, la situación del pueblo Mapuche fue sumamente dura, en tanto que comunidades sufrieron represión y violencia política al ser sitiadas por los militares. Quedaron marginadas y antiguos dirigentes fueron encarcelados. Igualmente sufrieron la Contrarreforma Agraria con la devolución de un 84% de las tierras recibidas durante la Reforma Agraria a sus expropietarios, junto con las máquinas, excedentes, animales, herramientas y producción agrícola, sin recibir ninguna compensación a cambio (Correa et al., 2005; Mella, 2007), evento que marcó una primera relación entre la dictadura y

el pueblo Mapuche. Ya con la implementación del neoliberalismo como sistema de sociedad la dictadura definió de forma más clara su política indígena, optando por una reconfiguración del colonialismo chileno sobre el pueblo Mapuche (Caniuqueo, 2013), en una reinstalación de la hegemonía colonial hacia el mundo mapuche por parte del Estado, remontable al siglo XIX (Mariman, 2017). Uno de los ejemplos más claros de esta política fue el Decreto de Ley 2.568, que modificaba la Ley N°17.729, promulgada en 1972, y que, entre sus artículos planteaba que las tierras que fueran a ser hijueladas en el contexto de la ley dejarían de ser indígenas, así como también dejarían de serlo sus dueños (Decreto de Ley 2.568, 1979), apuntando a una eliminación legal de los indígenas en el país, en una política abiertamente racista y colonial, que buscaba una “raza” chilena homogénea.

En este contexto se motiva la primera reorganización mapuche posterior al golpe de Estado, en resistencia contra la división de tierras y la eliminación legal del pueblo. Inicialmente con el apoyo de la Iglesia católica, en 1978 se fundan los ccm, organización que fue capaz de articular visiones políticas plurales que se articularon en oposición al Decreto de Ley 2.568 y la división de las tierras, además de una defensa del ser-Mapuche, fomentando la organización desde la cultura (Martínez y Rodríguez, 2016; Reuque y Mallon, 2002). Este renacer de la organización, en paralelo a un movimiento indígena latinoamericano en sus albores, se va a ir profundizando en 1980 cuando los ccm adquieren personalidad jurídica y salen del alero de la Iglesia, transformándose en Ad Mapu, donde se permitió el partidismo político dentro de la organización (Martínez y Rodríguez, 2016). Es aquí, desde las reflexiones de los ccm y luego Ad Mapu donde se comienzan a forjar conceptos de gran importancia para los sueños de descolonización que el mismo movimiento mapuche va a construir en la década de 1990 (Antileo, 2020), como es el caso de la autodeterminación de los pueblos y el derecho a la autonomía. También en Ad Mapu se comienza a esbozar la idea de elaborar un “Proyecto Histórico Mapuche”.

A pesar de lo anterior, es a la interna de Ad Mapu donde se generan las primeras fracturas del incipiente movimiento mapuche en resistencia frente al Estado, en la medida que las disputas políticas dentro de la organización llevaron a que esta se terminara fragmentando en distintas organizaciones, a saber, Nehuen-Mapu (cercana a la Democracia Cris-

tiana), CCM (refundados y luego fragmentados surgiendo de ellos Choiñ Folilche) y Callfulican (socialista), organización de la cual surgiría también Lautaro Ñi Ayllarewe (Levil, 2006). Ad Mapu, por su parte, quedó bajo conducción comunista. De aquí en adelante es que la disputa pasa a darse no solo en relación con el Estado a modo de resistencia, sino también entre las mismas organizaciones, afectadas mayormente por las agendas de los partidos políticos incapaces de ponerse en una segunda fila a la causa mapuche como tal.

De todas maneras, las reflexiones políticas e ideológicas del movimiento mapuche son un elemento para que las organizaciones se sigan uniendo en resistencia frente al Estado a pesar de sus diferencias, como sucede para el final de la dictadura cuando las distintas organizaciones surgidas de Ad Mapu se reúnen en Futa Trawün para generar un proyecto constitucional de los pueblos indígenas, que permitiera al pueblo Mapuche asumir el derecho a la autonomía y controlar el destino político propio, todo desde su propia subjetividad. En concreto, acción política y agencia, en busca de la capacidad de poder ser quienes guiaran el desarrollo y destino sociopolítico de su pueblo frente al Estado. Aunque los esfuerzos de Futa Trawün no prosperaron, una vez más dadas las divisiones producidas desde el partidismo indigenista (Levil, 2006), estos esfuerzos si terminaron siendo en alguna medida, una base para el futuro pacto de los pueblos indígenas con el candidato presidencial de la Concertación (Patricio Aylwin) de cara al retorno a la democracia, en lo que se conoce como el Acuerdo de Nueva Imperial (ANI). Aquí Aylwin se compromete a trabajar por el reconocimiento constitucional de los pueblos, a la aprobación del convenio N° 169 de la OIT y a la promulgación de una nueva Ley indígena que tuviera participación indígena su seno y elaboración. Con todo, promesas que parecían venir a transformar la relación histórica (de colonialismo) entre el Estado y, para el caso al que nos referimos, el pueblo Mapuche.

Por lo mismo, no es de sorprender que las organizaciones mapuche resistentes a la dictadura se plegaran al futuro gobierno de Aylwin, comprometiéndose a canalizar sus demandas por la vía institucional además de ejercer su acción política y trabajar a la interna de este en lo que sería la elaboración del Anteproyecto de la nueva Ley Indígena. Todos los grupos surgidos de la fractura de Ad Mapu se volvían a reunir, menos la fracción que más tarde formaría el Aukiñ Wallmapu Ngulam (AWNg)

o Consejo de Todas las Tierras, tomando el camino de seguir profundizando los horizontes políticos o reflexiones surgidos a la interna de Ad Mapu fuera de la esfera estatal. El nuevo ciclo político, como tónica de la historia mapuche posgolpe de Estado, era recibido desde la perspectiva de sus organizaciones, con reflexiones en franca profundización y/o maduración, pero también con divergencias entre las mismas, dando cuenta de las distintas estrategias que facciones del pueblo Mapuche tenían frente a un nuevo escenario sociopolítico que igualmente tuvo sus complejidades.

En democracia, las organizaciones que se plegaron al gobierno trabajaron en la Comisión Especial de Pueblos Indígenas para conseguir los derechos que venían reclamando en la década pasada desde la legalidad y el trabajo desde dentro del Estado, siempre manifestando una distancia suficiente del gobierno, que le permitiera presionarlo en caso de que este tratase de alejarse de los acuerdos que había tomado con los pueblos indígenas. Por su parte, el AWNg tomó los planteamientos ya esbozados en Ad Mapu, para seguir reflexionándolos desde su propia perspectiva, pasando así de la estrategia de la cultura como forma de organización política, el reclamo por la recuperación de las tierras y el derecho a la autonomía, a reinterpretar la cultura y tradiciones mapuche como base para su autoafirmación como pueblo y nación, con un proyecto político sustentado en la autodeterminación de los pueblos además de la validación política de las autoridades originarias, e incluso la creación de una bandera propia (Pairican, 2012). Con todo, el desarrollo de una ideología propiamente mapuche como el sustento de su acción política, que denunció directamente la colonización histórica, territorial e ideológica del Estado. Junto con esto, se vieron en constantes disputas con el Estado y también con el movimiento institucionalizado durante la década de 1990, en diferentes coyunturas, como los 500 años o los casos de Quinquen y Pangué, escenarios donde los resultados conseguidos por las organizaciones se dieron tanto por la acción política del AWNg y el movimiento institucionalizado, en la medida que las posiciones del AWNg, muy radicales a ojos del gobierno, influían en que este tomara más en cuenta las iniciativas y soluciones propuestas por las organizaciones a la interna del gobierno (Reuque y Mallon, 2002).

A pesar de la participación política a la interna del gobierno, esta incorporación terminó subordinando a las organizaciones a la coalición

gobernante y al sistema parlamentario, viéndose los efectos de esto en los cambios que sufrió el anteproyecto para la Nueva Ley. Considerando además que la Concertación y Aylwin terminaron rompiendo con las promesas del ANI (Foerster et al., 2006), se nota un escenario sociopolítico complejo, donde las organizaciones probaron diferentes estrategias para conseguir sus demandas, frente a un gobierno que fue incapaz de resolverlas más allá de las primeras aproximaciones y declaraciones que realizó, asentando un multiculturalismo neoliberal (Antileo, 2013). Esto generó una mayor radicalización del movimiento al fundarse organizaciones como la Coordinadora Arauco Malleco, en 1998, que levantó una movilización por la liberación nacional mapuche, la recuperación del territorio histórico y la autodeterminación, comenzando a utilizar la violencia política como forma de expresión de su acción política, dando nuevos pasos en las reflexiones ideológicas mapuche (Pairican, 2014). Algunas de las organizaciones que se habían plegado al gobierno se alejaron de él, mientras que otras se siguieron enfrentando entre sí por posiciones de poder político estatal dentro de la Concertación. Igualmente se profundizó la participación en el sistema político formal, por ejemplo, a través de la consecución de cargos como alcaldías, manteniéndose no solo la vía confrontacional de disputa al Estado como opción política mapuche, sino también la de trabajo intrainstitucional (Goicovic, 2015). Con todo, desde fines del siglo xx e inicios del XXI, las organizaciones políticas mapuche vienen en una tónica donde el desarrollo de sus reflexiones e ideología ha visto el surgimiento de un espectro de distintas organizaciones (algunas de las cuales siguen con relevancia hoy en día) que, con diferencias más o menos importantes, oposición al Estado o dentro del sistema político chileno, tienen en común que, con mayor o menos intensidad o métodos diversos, todas buscan la restitución de derechos políticos, sociales, económicos, culturales y territoriales a su pueblo y nación.

Referencias

- Antileo Baeza, E. (2020). *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y Aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Pehuén.
- Caniuqueo, S. (2013). Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 89-132.
- Correa, M., Molina, R. y Yañez, N. (2005). *La Reforma Agraria y las tierras Mapuches*. LOM Ediciones.
- Foerster, R., Gundermann, H. y Vergara, J. (2006). Legalidad y legitimidad: Ley indígena, Estado chileno y pueblos originarios (1989-2004). En *Estudios Sociológicos* (pp. 331-361). D. F. México.
- Goicovic, I. (2015). Campos conceptuales, perspectivas de análisis y ciclos históricos en el estudio del movimiento mapuche (1870-1990). En J. Pinto Rodríguez (Ed.), *Conflictos étnicos, sociales y económicos. Araucanía, 1900-2014* (pp. 19-47). Pehuén.
- Levil, R. (2006). Sociedad Mapuche Contemporánea. En P. Mariman, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil (Eds.), *¡...Escucha, ¡winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 219-252). LOM Ediciones.
- Mariman, P. (2017). La Geoestrategia en el conflicto Chileno Mapuche: La configuración del Estado Nación (1830-1869). *Revista Anales Universidad de Chile*, 41-57.
- Martínez, Ch. y Rodríguez, P. (2016). Partisan Participation and Ethnic Autonomy: The Case of the Mapuche Organisation Admapu, in Chile. *Journal of Latin American Studies* (pp. 591-618). Cambridge.
- Mella, E. (2007). *Los mapuche ante la justicia. Criminalización de la protesta indígena en Chile*. LOM Ediciones.
- Pairican, F. (2012). Sembrando Ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994). *SudHistoria*, 12-42.
- Pairican, F. (2014). *Malon. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*. Pehuén.
- Reuque, I. y Mallon, F. (2002). *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. DIBAM & Centro de Investigaciones Barros Arana.

Pueblo Mapuche. Septiembre de 1973 a la luz del periodo 2019-2022

José Luis Cabrera Llancaqueo

La conmemoración de los 50 años del 11 de septiembre de 1973 encuentra a Chile en un contexto conflictivo, lo que también se expresa de forma particular en lo relacionado con la situación histórica del pueblo Mapuche. El alza de treinta pesos en el pasaje del Metro de Santiago dio lugar a movilizaciones de estudiantes secundarios consistente en evadir masivamente su pago, las que para el viernes 18 de octubre de 2019 se transformaron en un hecho histórico sin precedentes en la historia reciente de Chile. Se produjo un estallido social de grandes magnitudes, con masivas expresiones de manifestación ciudadana en las calles del país y un saldo considerable de violaciones a los derechos humanos a causa de la represión ejercida por las fuerzas de orden y seguridad. Un hecho llamo la atención de muchos durante las movilizaciones, y es que desde sus inicios se identificaban en sus demandas una crítica hacia las injusticias, desigualdades y abusos del modelo neoliberal instalado por la dictadura (1973-1990), pero también se sumaba a ellas la masiva presencia de la Wenufoye (bandera mapuche) o referencias en murales y pancartas relativas al llamado *conflicto mapuche*, como la figura icónica del comunero asesinado por Carabineros un año antes Camilo Catrillanca. El 15 de noviembre, a poco de cumplirse un mes de las movilizaciones y sobrepasados por la situación, la clase política y el gobierno del presidente Sebastián Piñera —a regañadientes— se vieron obligados a optar por la vía del cambio constitucional para enfrentar la crisis. Se iniciaba un proceso constitucional que, hasta el día de hoy, coincidiendo con la conmemoración de los 50 años del 11 de septiembre de 1973, no se ha resuelto.

¿Qué significaba la presencia de la *Wenufoye* en el contexto del estallido social? Desde antes del 15 de noviembre, esto fue objeto de interpretaciones que veían en ello una demanda por justicia frente al colonialismo histórico que afecta al pueblo Mapuche desde la ocupación militar de su territorio llevada a cabo por el Estado de Chile y concretada en las últimas décadas del siglo XIX (Rubio, 2021). Más aun, dada la identificación en las manifestaciones de una postura contraria al modelo neoliberal chileno, era posible establecer un vínculo entre este último y la transformación que implicó en el histórico colonialismo chileno sobre el pueblo Mapuche en los últimos 40 años, desde el momento en que la dictadura establece la división de tierras comunitarias mediante el Decreto Ley 2.568 de 1979 que significó la neoliberalización del territorio mapuche y un golpe a su identidad. Al igual que en la sociedad en general, las movilizaciones se centraban en contra de la obra neoliberal de la dictadura y su continuidad durante los gobiernos de la transición, dejando los trágicos acontecimientos de septiembre de 1973 y los años sucesivos, como el marco general en que se generaron las condiciones por las que se estaba protestando. De esta forma se puede comprender la presencia de la figura de Catrillanca, muy fresco en la memoria social chilena (Malhue y Urrutia, 2020), y no los hechos que se conservan en las memorias mapuche sobre el impacto del golpe de Estado y la dictadura en sus vidas y la sociedad mapuche, donde padecieron la represión a causa del papel que habían tenido en la Reforma Agraria y por los vínculos que tenía con el proceso de transformaciones de la Unidad Popular (Correa et al., 2005). En otras palabras, por motivos de percepción temporal y desconocimiento, para la población chilena resultó fácil establecer el vínculo entre el neoliberalismo y el *conflicto mapuche* contemporáneo, volviéndose más complejo vincularlo con la Historia del colonialismo chileno sobre el pueblo Mapuche. Esta complejidad se produce porque la población chilena requiere una mirada introspectiva para discernir su identidad nacional frente a la otredad mapuche.

Tras los resultados del plebiscito constitucional del 4 de septiembre de 2022, con el rechazo a la propuesta constitucional que reconocía la plurinacionalidad del Estado de Chile, la interpretación recién expuesta parece desdibujarse. Es posible que aquellos que participaron en las manifestaciones sigan considerando necesario un acto de justicia con el pueblo Mapuche por el colonialismo histórico en que se encuentra,

pero claramente su posición no resultó ser mayoritaria si entendemos esa justicia en la forma de un Estado plurinacional. En febrero de 2020, mientras el estallido social no parecía decaer, señalaba en un artículo la necesidad de:

[...] un proceso de reflexión profunda y en conjunto, entre la sociedad chilena y la sociedad mapuche, que implique el inicio de un cambio de magnitud civilizatoria que no se agotará con una eventual declaración de un Estado plurinacional en la Nueva Constitución; sino con el establecimiento de relaciones sociales simétricas que hagan desaparecer el colonialismo racista que ha predominado hasta la actualidad. ¿Qué significa ser chileno?, ¿Qué significa ser mapuche? son cuestiones indispensables que ambas sociedades deben interpretar, asumiendo toda la crueldad del pasado, para pensar un futuro armónico en conjunto (Cabrera, 2021, pp. 109-110).

Si existe la probabilidad de un error al interpretar la percepción sobre la presencia de iconografía mapuche durante el estallido social, es necesario preguntarse por la incidencia que la plurinacionalidad pudo haber tenido en el triunfo del rechazo. El abogado argentino Roberto Gargarella (2022) ha sostenido que los plebiscitos constituyentes tienen el problema de someter a votación una propuesta completa, las cuales contienen elementos que pueden ser contradictorios para la voluntad del votante; por ejemplo, es posible que el votante haya estado de acuerdo en gran parte del texto, excepto por lo relativo a la propiedad privada. Ante esta situación, Gargarella propone que en estas complejas temáticas la ciudadanía pueda ser consultada de forma independiente y resolutoria, es decir, que no formen parte del proyecto sometido a elección, evitando el rechazo del texto completo. Este procedimiento podría haber dado luces sobre el nivel de apoyo de la ciudadanía a la idea de la plurinacionalidad, pero al no contar con él, la nebulosa en torno al concepto abre la posibilidad de interpretaciones tanto a su favor como en su contra. Ante esta situación, y en concordancia con la cita anterior, creo que la plurinacionalidad efectivamente tuvo una incidencia en el triunfo de rechazo junto con otros motivos, pero es difícil calcular su proporcionalidad. A continuación, paso a describir los porqués de mi creencia.

Sobre el concepto de plurinacionalidad, pese a existir literatura y tener cierto nivel de difusión en círculos académicos y politizados desde hace años, esta difusión no llegó a ser masiva en la población, incluso en los momentos más álgidos del estallido social. Existía una sensibilidad pro mapuche identificable en las manifestaciones, pero no una sensibilidad pro plurinacionalidad. Por lo anterior, la idea de plurinacionalidad generará confusión e incertezas en la población, tanto chilena como mapuche, sobre su significado. Por ejemplo, para el caso del pueblo Mapuche, en entrevista con *La Tercera* (2022), el historiador Sergio Caniuqueo plantea lo siguiente: “Otra cosa que golpeó mucho a la propuesta fue que se enunciaron conceptos sin definirlos con claridad, lo que impedía aclarar sus alcances operativos... si yo te digo ‘plurinacionalidad’ y no lo defino, puede ser cualquier cosa”.

A esta falta de definición se sumaría el que:

[...] el movimiento mapuche ha generado una élite indígena [que] está enfrascada en su identidad y disociada de la realidad... hoy tenemos una élite de investigadores y políticos que defiende mucho su identidad, pero se ha despreocupado de los intereses del resto. Estamos preocupados de la lengua, la historia, la cultura, etc. Y hemos generado un discurso político muy bien argumentado. Pero no nos preocupamos de conectar todo esto con las necesidades del mapuche común y corriente (2022).

Otro elemento que contribuyó a la distancia de la población con la idea plurinacional, a mi juicio, fue la excesiva centralidad que tomó lo indígena en una instancia constitucional nacida para solucionar una crisis generada por una revuelta social. Ya se han mencionado las características antineoliberales del estallido social, pero desde la ceremonia inicial, con la interrupción del himno nacional chileno y la elección de Elisa Loncon como presidenta de la Convención Constitucional, quedaba claro que se entraba a un complejo campo donde se pondrían en conflicto posiciones en torno a los fundamentos de la identidad chilena. “Qué lindo se ve Chile”, declarábamos los miembros del Grupo de Trabajo Kuifike (2021) aquel 4 de julio de 2021 frente a una fotografía que mostraba a Loncon y el vicepresidente Jaime Bassa dirigiendo la Convención Constitucional, momento en que no parecía necesario hacerse la pregunta sobre cuánto duraría esa atmósfera. Los meses que tomó la

discusión sobre el reglamento interno de la Convención, sumado a la supuesta estrategia de no resolver nada hasta después de las elecciones presidenciales una vez concretada la victoria del presidente Gabriel Boric (Müller, 2022), generaron un intervalo de tiempo donde cualquier asunto problemático era utilizado para desacreditar el proceso por parte de aquellos que desde el comienzo se negaban al cambio constitucional, asuntos donde la discusión sobre los pueblos indígenas era lo habitual. Basta con recordar el momento en que se impidió izar la bandera de las iglesias evangélicas junto a las banderas de los pueblos indígenas, apelando a la separación de la Iglesia del Estado. Estas discusiones aumentaron la visibilidad y centralidad de los pueblos indígenas en el proceso, más aún cuando en febrero de 2022 el primer artículo votado y aprobado del proyecto de la Nueva Constitución fue el que consagraba la plurinacionalidad del Estado.

Frente esta centralidad de los pueblos indígenas cabe preguntarse qué ocurrió con la frase “no son treinta pesos, son treinta años” que lograba sintetizar la mayoría de las demandas antineoliberales de una revuelta que, a la luz de lo que ocurría en la Convención Constitucional a la que dio lugar, parecía haber sido una revuelta indígena y no social. Por otro lado, pensando en las posibilidades que podrían haber corregido esta distorsión comunicacional, queda en evidencia la poca ponderación de la *weltashaung* neoliberal que propone Gómez Leyton (2012), aquella cosmovisión que se consolidó como hegemónica durante la dictadura y los gobiernos de la transición, y que transformó culturalmente a la sociedad chilena. Los miembros de una sociedad hegemonzada culturalmente por el neoliberalismo por más de cuarenta años difícilmente podrán sacudirse de él en un lapso corto de tiempo, de ahí que una de las iniciativas populares de norma del proceso constitucional con más apoyo ciudadano haya sido “con mi plata no”, relativa a asegurar la propiedad de los trabajadores sobre sus ahorros previsionales. La negativa a una norma que había recibido más del doble de los apoyos necesarios para ser votada, se puede interpretar como una contradicción con el principio de participación ciudadana que dio origen al proceso desde el estallido social, por más que a la mayoría de los constituyentes electos no estuvieran de acuerdo y la norma no se acoplara al proyecto de transformación.

Estas situaciones generadas durante el proceso transformarían la atmósfera inicial de la Convención Constitucional para el 4 de septiembre

de 2022. Uno de los principales elementos que contribuyó a este cambio fue la centralidad de los pueblos indígenas condensada en el concepto de plurinacionalidad. Esto no significa un rechazo o cuestionamiento al papel que los pueblos indígenas deben tener en un proyecto de cambio constitucional, más bien se trata de cómo se ha de presentar y desarrollar su participación y, con base en lo ocurrido en la Convención Constitucional, preguntarse por lo acertado o no de haber quedado reducidos comunicacionalmente al concepto de plurinacionalidad. Como ya se mencionó, el concepto generó confusión e incertezas sobre su significado, ante lo cual los partidarios de la opción rechazo aprovecharon de llenar el concepto de plurinacionalidad como una idea de división del país que otorgaba privilegios a los pueblos indígenas en una sociedad que, además de estar hegemonizada por el neoliberalismo, destaca por ser extremadamente nacionalista.

¿Cómo nos encuentra la conmemoración de los 50 años del 11 de septiembre de 1973? Con la misma necesidad que planteara en febrero de 2020 y que he rescatado en este trabajo, aquella que apela a una reflexión conjunta y profunda entre chilenos y mapuche sobre qué significa ser mapuche para un chileno y que significa ser chileno para un mapuche. Las respuestas a estas interrogantes siguen esperando para pensar un futuro armónico en conjunto, porque aún está presente la incompreensión del otro y continúa vigente el espíritu de la situación con que concluía el trabajo de febrero de 2020: “una escena contradictoria la vivida en la Plaza de la Dignidad, donde un manifestante que portaba la Wenufoye gritaba el C-H-I, recibiendo el reproche de otro manifestante que respondía: ‘no estamos ni ahí con Chile’” (Cabrera, 2021, p. 110).

Referencias

- Cabrera, J. L. (2021). Estallido social y Pueblo Mapuche en Chile. En P. Canales (Ed.), *La paja del páramo. Estallidos sociales, represión y pueblos indígenas en Sudamérica, a propósito de octubre de 2019* (pp. 85-110). Editorial USACH.
- Correa, M., Yáñez, N. y Molina, R. (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975*. LOM Ediciones.
- Gargarella, R. (2022). El plebiscito de salida como error constituyente. <https://blog-iacl-aidc.org/new-blog-3/2022/9/6/plebiscito-salida-error-constituyente>
- Gómez Leyton, J. C. (2012). Estado, dominación, hegemonía y crisis política en la sociedad neoliberal, Chile 1973- 2012. En M. Thwaites Rey (Ed.), *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas* (pp. 189-226). Editorial ARCIS-CLACSO.
- Grupo de Trabajo Kuifike. (2021). *Declaración Grupo de Trabajo Kuifike*. <https://gtkuifike.wordpress.com/2021/07/08/541/>
- La Tercera. (2022). Sergio Caniuqueo: 'El movimiento mapuche generó una élite enfrascada en su identidad'. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/sergio-caniuqueo-el-movimiento-mapuche-genero-una-elite-enfrascada-en-su-identidad/A6WS3I56XVAQBEMTGKD WGH2QVA/>
- Malhue, P. y Urrutia, M. (2020). Katrüllanka: no son 30 años. *Revista Historia en movimiento*, 12-19.
- Müller, G. (2022). *Convención, el primer dolor de cabeza del futuro gobierno de Boric*. <https://gobierno.udd.cl/cpp/noticias/2022/01/12/gonzalo-muller-convencion-el-primer-dolor-de-cabeza-del-futuro-gobierno-de-boric-ex-ante/>
- Rubio, A. (2021). La presencia de la Wenufoye en la revolución de los 30 pesos. En P. Canales (Ed.), *La paja del páramo. Estallidos sociales, represión y pueblos indígenas en Sudamérica, a propósito de octubre de 2019* (pp. 111-120). Editorial USACH.

SEGUNDA PARTE

NUEVOS DEBATES, TERRITORIO Y LA VIOLENCIA COLONIAL/NEOLIBERAL

El origen de la historiografía mapuche

Fernando Pairican Padilla

*Debemos comprender al mismo tiempo
el significado de frontera
—la pequeña frontera, digamos—
en cuanto ha modelado tipos raciales,
relaciones económicas, formas de explotación,
mentalidades, sectores sociales y variaciones políticas.
Después de todo, quizás sea la gran frontera.*

(Sergio Villalobos, *Relaciones Fronterizas
en La Araucanía*, 1982)

A principios de la década de los 80 del siglo xx, Sergio Villalobos, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, Luz María Méndez y Carlos Bascuñán publicaron *Relaciones fronterizas en La Araucanía*, transformando los debates en relación con el mundo colonial y sus vínculos en particular con el pueblo Mapuche. Influida esta generación por los estudios de frontera americana, en especial el aporte de Frederick Jackson Turner y una nueva lectura del aporte hispano en los orígenes del Estado como de la cultura propiamente chilena, para ellos esta tradición fue fundamental en la “formación de una mentalidad y de una institucionalidad política”. La relación entre pensamiento y estructura de Estado determinaría la gestación de un nuevo tipo de sociedad, una mestiza que permitía sacar lecciones de esa pequeña realidad observada en la frontera hispano-mapuche a una nacional de lo llamaron “la gran frontera” (Canales, 2014; Villalobos, 1982).

En la perspectiva de lo social, las relaciones fronterizas, fueron interpretadas como la erosión de la identidad mapuche por una nueva: la araucana. Este personaje idealizado por la elite romántica del siglo xix y confrontando por la pragmática del progreso bajo la concepción del indio o salvaje, era reinterpretada por los estudios fronterizos como el resultado del mestizaje debido a las interacciones económicas, políticas

y sociales observados por la primera generación de estudios fronterizos, como un momento clave en la “transculturación”, no solo chilenas sino latinoamericanas.

La antropología puso en discusión dicha afirmación al igual que la historiografía que comenzaba un proceso de renovación con la fundación de la Historia Social. En el caso de la primera disciplina, los estudios de Faron (1969), Foerster (1981) y Montecinos (1988) demostraron que el parentesco, la formación social y la identidad mapuche, aún persistían en las comunidades, aunque tensionadas, entre 1977 a 1981, por las reformas estructurales implementadas por la dictadura militar con la privatización de las tierras de reducción en una de carácter individual. El Decreto de Ley de 1979, las reformas económicas, políticas y sociales influyeron en dos, por un lado, tensionando la persistencia de la vida comunitaria al implementarse la propiedad individual y una segunda con la incapacidad de generar reformas sociales para que la revolución económica neoliberal tuviera beneficiosos en la sociedad mapuche. Muy por el contrario, las consecuencias de estas reformas se dimensionaron en dos aspectos: una nueva etapa de migración a las ciudades para transformarse en “mapurbes” y una nueva etapa de pérdida de tierras que pasaron a manos de nuevos colonos neoliberales. Estos últimos, cruzaron de los empresarios forestales a individuos particulares, los que se apropiaron de tierras al interior de los Títulos de Merced generando una nueva fase de “despojo” (Correa, 2021).

Bajo este contexto, comienza a gestarse los orígenes de la historiografía mapuche. Estas se pueden observar en dos dimensiones siguiendo los planteamientos de Antileo: escrituras colectivas y situadas (Antileo, 2020). En el caso de la primera, a los boletines y diarios del movimiento mapuche, el cual transitaba a una segunda etapa histórica (Pairican, 2014). Mientras que las situadas, desde la posición de subalternidad en que se desarrollaría un nuevo tipo de conocimiento, una siembra que solo germinaría en la década siguiente, al conmemorarse los 500 años del arribo del mundo hispano al continente.

La gestación de la historiografía tiene múltiples aristas. Una variable fue la renovación de los estudios fronterizos con la incorporación del marxismo como categoría de análisis con los trabajos de Jorge Pinto y que adquirió una dimensión social con las publicaciones de Leonardo León. Ambos historiadores contribuyeron en la formación y discusión

de nuevas perspectivas al renovar los estudios coloniales y las primeras décadas del siglo XIX, espacio de refugio de muchas y muchos investigadores ante la dictadura militar. Una segunda variable fue el contexto internacional de los y las militantes mapuche que vivieron sus exilios en naciones de América Latina, Medio Oriente o la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, que se entrelazó con la última etapa de la Guerra Fría y que generó una nueva fase de nacionalismos y movimientos étnicos.

Estas experiencias, entrelazadas a los debates académicos, resumidos en la Declaración de Barbados I (1971) y Barbados II (1977), impactaron en los académicos y militantes indígenas. Conceptos como “relaciones coloniales”, “liberación” y “autodeterminación” comenzaron a ser incorporando en las reflexiones de los pueblos indígenas. También producto de su estado de dominación a las redes del capital nacional, las que, a su vez, entrecruzadas con lo internacional, crearon conceptos específicos para referirse a la trama de dominación sobre los pueblos originarios y una crítica a las políticas de reconocimientos culturales a las que se categorizó como indigenismo (Zapata, 2017).

La negación de lo indígena y a la vez el reconocimiento de su aporte, en una arena cultural, determinó a Guillermo Bonfil Batalla a sostener para el caso mexicano la existencia de dos naciones: uno imaginario y otro real. El primero reconoce su contribución cultural y la segunda mantiene lo indígena bajo un estado de dominación (Bonfil, 2022). Ambas entrelazadas genera un proceso de colonialismo, por el cual, el discurso del mestizaje es usado revertir la cultura indígena y formarlos como sujetos no indígenas. Esto último, a través de políticas de Estado que fueron categorizadas como “indigenista”. Para el caso de Chile, clave fue la inserción de concepto de “araucano” que propiciaron los estudios fronterizos y consolidados durante los gobiernos de posdictadura. Sin embargo, dicha concepción, usada en crónicas hispanas e historiadores republicanos, hizo que su alusión, era una derivación de auca como sinónimo de rebelde en la lengua quechua.

En paralelo a este proceso de escrituras académicas la generación de pensamiento propio a través de periódicos, boletines y revistas unido a un nuevo ciclo organizacional con la creación de Ad Mapu en la década de los años 80, preparó el terreno para que, en los últimos diez años del siglo XX, comenzara a forjarse la historiografía mapuche a través del

Centro Intelectual Liwen. Esta organización académica fue importante en la reescritura de obras, publicación de nuevos trabajos y la formación de nuevos académicos y académicas que fueron forjando el pensamiento crítico desde el pueblo Mapuche. Primero fueron los poetas, luego vinieron los periodistas con la fundación de *Azkintuwe* y finalmente la publicación en el año 2006 de *...Escucha, winka...!* (Mariman, 2006)

En el transcurso de esos intensos años, en que el movimiento político se transformó en la vanguardia del pensamiento mapuche, incorporándose corrientes que contribuyeron a las reflexiones políticas dándose un vuelco hacia el año 2013. Ese año, junto con fundarse la Comunidad Historia Mapuche, también se dio un cambio en el movimiento político al crearse dos corrientes para la conquista de la autodeterminación. Por un lado, un sector del movimiento autonomista impulsó la Plurinacionalidad como una vía para la construcción de un nuevo tipo de Estado y otra vertiente, con el nacimiento de nuevos grupos mapuche, como Weichan Auca Mapu, contribuyeron a la formación de una vía rupturista a la Autodeterminación entorno a la construcción de la autonomía bajo el concepto de liberación nacional (Pairican, 2022).

La gestación y consolidación del movimiento autonomista tuvo un impacto en la evolución de la historiografía mapuche, la cual transitó del Centro Intelectual Liwen de los años 90 a la Comunidad de Historia Mapuche hacia el Bicentenario de la República chilena, que ha decantado positivamente en distintas corrientes de interpretación para la reconstrucción de la historia mapuche. Algunos han incentivado la narración de episodios puntuales (CHM, 2012, 2015), otros en la creación de una colección para publicar textos relacionados con el pueblo Mapuche y contribuir a la epistemología propia. Mientras que una tercera variable es la memoria y recopilación (Canio, Antileo y Lincopi), así como el desarrollo del pensamiento político (CAM, 2019; Huilcaman, 2022; Llaitul y Arrate, 2012; Loncon, 2023) e historia de la mujer mapuche (CHM, 2015; Loncon, 2022; Mercado et al., 2022).

La historiografía mapuche, que ha surgido de distintas variables y momentos históricos, seguramente se ha transformado las interpretaciones relacionadas con los mapuche y se ha transformado en un pensamiento crítico pero que necesita de nuevas herramientas conceptuales para continuar su propio proceso de evolución y desarrollo. Si la historiografía, como sostiene Julio Pinto, es hija directa de su propia historia

y son verdaderos combates para el desarrollo de esta con sus propias contradicciones y dificultades. Como planteó Mercado, junto a otras escritoras mapuche, las historias mapuches son vivencias, procesos históricos, resistencias y organización que van “planteando problemáticas y tensiones” (Mercado et al., p. 15).

Referencias

- Antileo, E. (2020). *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Ediciones Pehuén.
- Bofin, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. Ediciones EFE.
- Canales, P. (2014). *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca de la Historia Mapuche en Chile. 1950-2010*. Ediciones Universidad de La Serena.
- Comunidad de Historia Mapuche. (2013). *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwun. Historia colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Ediciones CHM.
- Comunidad de Historia Mapuche. (2018). *Violencias Coloniales en Wajmapu. Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew*. Ediciones CHM.
- Correa, M. (2021). *La Historia del Despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Ediciones Pehuén/CEIBO.
- Faron, L. (1969). *Los Mapuche, su estructura social*. Ediciones Especiales.
- Foerster, R. (1989). *Estructura y funciones de parentesco mapuche: su pasado y presente* [Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología]. UCH.
- Huilcaman Aucan. (2022). *La Bandera mapuche y el derecho a la Autodeterminación*.
- Llaitul H. y Arrate, J. (2013). *Weichan: conversaciones con un weichafe en la prisión política*. Ediciones CEIBO.
- Loncon, E. (2023). *Txayenko (Eco de la Cascada) Autobiografía*. Ediciones Lumen.
- Mariman P. et al. (2006). *¡Escucha winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM Ediciones.
- Mercado, X. et al. (2023). *Mujeres en Wallmapu. Reflexiones y resistencias*. Ediciones Escaparate.
- Montecino, S. y Foerster, R. (1988). *Organizaciones, contiendas y líderes mapuche (1900-1970)*. CEM.
- Pairican, F. (2014). *Malón la rebelión del movimiento mapuche (1990-2013)*. Pehuén.
- Pairican, F. (2022). *La vía política mapuche. Apuntes para un Estado Plurinacional*. Ediciones Paidós.
- Villalobos, S. et al. (1982). *Relaciones Fronterizas en La Araucanía*. Ediciones UC.
- Zapata, C. (2017). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. LOM Ediciones.

A 50 años del golpe: una reflexión sobre los esencialismos impuestos al pueblo Mapuche

María José Álvarez Quezada

...Los esfuerzos por disciplinar nuestra diferencia y por obliterar nuestras supuestas “anomalías” tropezaron —y siguen tropezando— con una heterogeneidad proliferante, que se renueva y radicaliza a cada paso. Pareciéramos vivir en sociedades discontinuas, inconclusas y en permanente estado de ebullición.

[...] Este pueblo —abigarrado y tumultuoso— es hoy por hoy un conjunto fragmentado de poblaciones, comunidades y organizaciones penetradas por la lógica clientelar desde arriba, pero capaces de salir del letargo retomando su trayectoria histórica de luchadorxs (sic) por la vida, la memoria y la diversidad de las diferencias. Y es que, aún fragmentadas, estas formaciones abigarradas del mundo indígena/popular siguen caminando con el pasado ante sus ojos y el futuro en sus espaldas.

(Rivera, 2021, pp. 21-22)

A fines del año 2022, participé como ponente en unas jornadas de historia. En ella presenté mi actual investigación de tesis de Magíster en Historia, que versa sobre las resistencias del pueblo Mapuche durante la segunda mitad del siglo XIX frente a la misión capuchina en pleno periodo de civilización y occidentalización de la gente de la tierra. Al momento de las preguntas, un académico me mencionó que, a más de un siglo de ocupación, la población mapuche se había volcado al libre mercado, se rechazó, y muchos se convirtieron a la religión evangélica. Solo se limitó a realizar esta afirmación, lo que llamó mi atención y le consulté, ¿cuál es su pregunta? Me menciona que quiere saber mi opinión al respecto de este proceso de pérdida de identidad de las y los mapuche.

Mi respuesta, principalmente, se basó en que, por un lado, no podemos pensar a las y los mapuche como sujetos inactivos e impermeables

frente al paso del tiempo, la neoliberalización de la economía o el sistema político, por poner unos ejemplos. Además, se debe tener cuidado con los esencialismos; las identidades no son un *continuum* que se mantienen de manera prístina a través de los años o que avanzan hacia un progreso inevitable, sino que las culturas e identidades mutan con el devenir histórico. Es incluso anacrónico pensar que la sociedad mapuche debe seguir viviendo como lo hizo antes del siglo XIX, porque estaríamos obviando el proceso de exclusión realizado por el Estado (Pinto, 2015) y chilenuzación (Flores, 2017) de la sociedad mapuche.

Frente a esta situación, aparece también un recuerdo de mi investigación de tesis de pregrado, donde entrevisté a Claudio Alvarado Lincopi y, justamente, hablamos de los esencialismos que rodean a la identidad del mapuche. Dentro de sus reflexiones, me preguntaba, “¿es posible volver al 11 de octubre de 1492?” (Álvarez, 2019, p. 2). Esta pregunta me ha llevado a un sinfín de reflexiones y ha vuelto a resurgir a raíz de la situación que experimenté en la ponencia.

Como reflexión desde la disciplina histórica, con base en diferentes historiadores que han reflexionado sobre el estudio del pasado y el tiempo histórico, la realidad pretérita se manifiesta en el presente de manera fragmentada y, nosotros, como historiadores, dotamos de coherencia y un sentido a las *huellas o indicios* (Ginzburg, 2008) que nos dejan los archivos o los *ecos de la fantasía* (Scott, 2006) que nos llegan para tejerlos de tal manera que nos haga sentido hoy en día. Walter Benjamin, en los años 40, en una crítica al historicismo alemán, señala que “articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (Benjamín, 2010 [1940], p. 62). Entonces, el pasado fragmentado se hace vivo en el presente permitiéndonos “afirmar o desatar actuales coyunturas, es decir, desde nuestros presentes es posible perforar aquellos pasados generando una ruptura de la continuidad” (Alvarado, 2021, p. 37). En este punto se hace necesario, entonces, reflexionar si la identidad de nuestros antepasados se transfiere de forma íntegra, sin interrupciones o contradicciones en el presente que habitamos.

Es necesario destacar que muchas de las cosas que nos contaron del pueblo Mapuche durante las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI fueron inventadas por historiadores racistas que estuvieron al servicio de la construcción de una historia de la nación como, por ejem-

plo, Sergio Villalobos, quien basó sus estudios en lo que denominó como “historia fronteriza”. Tuvo su clímax de producción historiográfica entre los años 70 y principios de los 2000. El historiador Pedro Canales (2010) señala que las propuestas de Villalobos se pueden igualar a las producciones del siglo XIX, a autores como Barros Arana o Benjamín Vicuña Mackenna. Respecto a la producción historiográfica de Villalobos, comenta lo siguiente: “la utilización de un modelo analítico e histórico, eminentemente modernista y centralista, no podía generar en un país como Chile, [...] más que la destrucción y negación de historias ubicadas fuera del radio de acción de esta lógica, que fue armando, con identidad incluida, sólidos propósitos y metas nacionales a los herederos culturales del Reino Unido en el continente americano” (p. 95). Por último, el mismo autor destaca que el aumento de producción historiográfica relacionada a la sociedad mapuche en los años 80 se produjo, principalmente, por la conmoción de la Ley 2.568 conocida como la Contrarreforma Agraria, ley promulgada el año 1979 en pleno régimen dictatorial, que permitió la propiedad individual sobre la tierra en territorio mapuche.

Durante los primeros cinco años de dictadura —y previo a la promulgación de la Ley de Contrarreforma—, el régimen se dedicó a refundar diferentes instituciones y políticas de Estado, puesto que consideraban que el país y la nación habían sido desvirtuados por el marxismo de la Unidad Popular. Sergio Caniuqueo (2013) nos señala que entre 1973 y 1978 hubo una reconfiguración de la hegemonía colonial por parte de los militares. Esto fue llevado a cabo de manera planificada como improvisada. Si bien pretendieron “conocer” a las y los mapuche, el autor indica que en realidad su foco estuvo en generar gobernabilidad e instaurar la propiedad privada en territorio mapuche. Además, buscaron lograr una completa “integración” de la gente de la tierra a la nación chilena, es decir, que los mapuche se identificaran como chilenos. La propuesta de la Dictadura no rompió nunca con las estructuras de dominación, sino que más bien las potenció. “De esta manera el colonizador se establece no sólo en términos políticos y económicos, también lo hace en términos de conocimiento de la realidad, donde el colonizado vuelve a quedar en una situación de subalternización” (p. 102). La colonización reconfigurada generó sujetas y sujetos subalternizados, incapaces de contar su propia historia e identidad. Esto desencadenó en que los chilenos, que preten-

den conocer a las y los mapuche, crean que deben vivir al igual que como lo hacían hace más de un siglo.

Agregando a lo anterior, la reconfiguración del colonialismo rompió con el proyecto que se venía gestando en los años anteriores con, por ejemplo, el proyecto de reforma agraria que buscaría devolver las tierras a las y los mapuche, como también entregar tierras al campesinado chileno empobrecido, con el fin de generar una sustentabilidad alimentaria dentro del país. El presidente Salvador Allende Gossens, electo democráticamente en el año 1970, se refirió a la situación mapuche del año 1971. En una entrevista brindada a Saul Landau, periodista norteamericano, señala que, hasta esa época, las y los mapuche eran un pueblo desconocido por los chilenos, un pueblo negado y degradado, tanto física como moralmente. Además, indica que sus tierras habían sido robadas, siendo reducidos a vivir en media hectárea, lo cual causó un empobrecimiento y hambruna en la sociedad mapuche. Incluso menciona que las y los mapuche eran considerados como niños y sin derechos frente a la ley. En sus palabras, es posible notar cómo comprendía a la sociedad mapuche desde el despojo territorial experimentado en el siglo XIX, como también entendía que los problemas sucedidos en La Araucanía eran de tipo estructural.

Mi intención al señalar esta entrevista es contraponer lo que pensaba el presidente de la Unidad Popular con lo que pensaron y realizaron los militares durante la dictadura. El primero fue capaz de reconocer los orígenes de la problemática de las y los mapuches en la llamada región de Cautín, además de considerar que los problemas que los aquejaban eran más bien estructurales y que no se solucionarían de un día para otro. Mientras que los militares solo se limitaron a reforzar el colonialismo existente, a dividir las tierras y a neoliberalizar a la sociedad mapuche.

Para terminar, la situación mencionada en un inicio ha seguido resonando en mis pensamientos respecto a la historia del pueblo Mapuche. Reflexionando, he llegado compararla con cuando la gente dice: “los comunistas no pueden tener iPhone”, solo por compartir una ideología política ligada a la repartición equitativa de las ganancias y que critica los embates del capitalismo. Las reflexiones que he querido expresar en este escrito se resumen en que las identidades no son impermeables a los cambios a través del tiempo, y es preciso reflexionar sobre los prejuicios

que imponemos sobre los demás, además de comprender que somos seres dinámicos que varían constantemente a través del tiempo.

El colonialismo nos ha hecho creer que las identidades no son heterogéneas, porque este, como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2021), nos reduce a jerarquías estructuradas, nos obliga a someternos a instituciones de normalización de conductas y nos entrega pedagogías que se insertan en los cuerpos y en el diario vivir con una fuerza que es represiva (p. 38).

Agregado a lo anterior, este escrito es un llamado a reflexionar sobre cómo la historia ha influido en nuestras percepciones y actitudes frente a las demás identidades. Suele pasar que solo miramos la paja en el ojo ajeno y exigimos a los demás algo que no necesariamente está presente en nosotros. Parafraseando a Milan Stuchlik, es necesario cuestionar la imagen que los chilenos se han inventado de las y los mapuche, pues esta no ha sido para comprenderlos o describirlos, sino que más bien ha sido para justificar y fundamentar las actitudes que los chilenos tienen hacia las y los mapuche.

Por último, a 50 años del golpe de Estado en Chile, es pertinente reflexionar acerca de la reconfiguración colonial y las ideas sobre cómo deben ser las y los mapuche en la actualidad. Asimismo, es relevante cuestionar las invenciones de historiadores colonialistas que han influido en la imagen que tenemos de las y los mapuche. Es necesario promover una comprensión de las identidades y las contradicciones que la atraviesan a través de la voz de sus protagonistas, que en las últimas dos décadas se han levantado desde las ciencias sociales, desmantelando las concepciones anacrónicas sobre la sociedad mapuche y proponiendo una historia descolonizadora, hecha por y para los pueblos.

Referencias

- Alvarado, C. (2021). *Mapurbekistán. Ciudad, cuerpo y racismo. Diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*. Editorial Pehuén.
- Álvarez, M. (2019). *¡Firmes y amulepe!: Hacia una comprensión de la religiosidad interétnica desde lo evangélico-mapuche 1999-2018* [Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia].
- Benjamín, W. (2010 [1940]). Tesis de filosofía de la historia. En B. Walter, *Ensayos escogidos* (pp. 59-72). Editorial El cuenco de plata.
- Canales, P. (2010). Entre fronteras: Pax mitológica, nueva guerra. En P. Canales, *Tierra e historia. Estudios y controversias acerca de la historia del Pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010*. Editorial Universidad de La Serena.
- Caniuqueo, S. (2013). Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades. Historias Mapuche: Perspectivas para (Re)Pensar la Autodeterminación*, 89-132.
- Centro de Documentación Fundación Salvador Allende. (1976). *Interview with Allende*. Colección audiovisual, VHS 0047.
- Flores, J. (2017). Misiones capuchinas en La Araucanía: 1850-1930. Evangelizar, civilizar y chilenizar. En A. Azócar y J. Flores, *Evangelizar, civilizar y chilenizar a los mapuche. Fotografías de la acción de los misioneros capuchinos en La Araucanía*. Editorial Universidad de Sevilla y Universidad de La Frontera.
- Ginzburg, C. (2008). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (pp. 185-239). Editorial Gedisa.
- Pinto, J. (2015). *La formación del Estado, la Nación y el Pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Ediciones Universidad de la Frontera.
- Rivera, S. (2021). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Editorial Rizomática.
- Scott, J. (2006). El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad. *Revista Ayer*, 111-138.

A propósito del territorio

Carolina Meza

El territorio, como categoría de análisis para la comprensión de ciertos aspectos relevantes de la realidad social, se encuentra particularmente hoy bastante utilizado y discutido. Pese a la popularidad de la que goza en estos días, me gustaría insistir en las elaboraciones de la geografía crítica para abordar la categoría, en la medida que entiende el territorio como la disputa por el poder en el espacio, bajo aquella consigna, evidencia las relaciones de poder de los actores hegemónicos y contrahegemónicos y cómo estas se disputan continuamente. En esa línea, mirar el espacio que habitamos considerando las fuerzas que lo configuran en los más diversos ámbitos es una tarea que el ejercicio geográfico crítico nos impulsa y de cierta manera nos demanda, propongo en las siguientes líneas algunos aportes para pensar el vínculo que tiene la dictadura con la composición espacial de la nación en el presente, y cómo la mirada insistente del pueblo nación mapuche viene a disputar una apropiación vivencial del ejercicio territorial en *Wallmapu*.

No es un secreto, por suerte, que la dictadura (1973-1990) transformó radicalmente lo que se entiende por Chile, es innegable el impacto que las políticas diseñadas por intelectuales de derecha y de ultraderecha sirvieron para cimentar un modelo que hoy tienen en tensión a todo el continente latinoamericano. El neoliberalismo, como diseño económico, implantó en las mentalidades la posibilidad de ser individuo, y desde allí, articuló una serie de voluntades para, efectivamente, hacer carne la posibilidad de vivir por sí y para sí. Los costos sociales, culturales y políticos de esta nueva forma de entenderse en el mundo, considero, aún se están midiendo. Basta con observar cómo las sociedades de todo el planeta se levantan con fuerza cuando se trata de instalar algunas de estas prácticas privativas, tenemos ejemplos, insisto, en todo el mundo. En Chile, el

modelo fue instalado por el ejército, quienes por supuesto se encargaron de impedir dicha resistencia mediante el terror y el horror, también, mediante políticas culturales de apaciguamiento y adormecimiento, luego de, por supuesto, haber secuestrado, torturado, exiliado y desaparecido a gran parte del movimiento contracultural popular del país.

En este escenario, territorio indígena vivenció las políticas de liberalización económica que apuntaron también al campo, allí, se desplegó lo que conocemos como Contrarreforma Agraria, desconociendo los avances realizados en políticas de reconocimiento territorial hasta la fecha e imponiendo una nueva división social de la tierra que apuntaba precisamente a la delimitación de predios y a la propiedad privada. Esto, sumado a la tensión con los colonos desde mediados del siglo XIX y a la creación misma del Estado chileno, hizo acrecentar las diferencias e impulsó un nuevo posicionamiento.

Durante los años 90 podemos evidenciar con fuerza las respuestas que comenzarán a emerger, mientras algunos quisieron hacer valer el Acuerdo de Nueva Imperial que propuso Patricio Aylwin, otros conformaron la Coordinadora Arauco Malleco (CAM). Una sociedad compleja responde de manera también compleja a una problemática en común: la demanda por la tierra y el territorio. Bajo esta propuesta de lectura, es aquí donde es posible evidenciar con fuerza la idea de la imposibilidad colonial, hay una incapacidad epistemológica desde occidente que impide entender la complejidad de la diferencia al exigirle homogeneidad a una comunidad que, evidentemente, no la sostiene.

Es claro que para el Estado es una necesidad tener interlocutores para parlamentar y llegar a acuerdos que puedan constituirse en un piso de trabajo, sin embargo, cuando es la misma entidad quien categoriza mediante una ficha institucional cuál es el porcentaje o categoría de mapuchedad¹ que se porta en cada individuo —siendo esta es la denominación que permitirá, o no, el acceso a beneficios del Estado— el problema se agudiza. Junto con ello, la folclorización cultural que ha sido el pilar de la educación chilena (Canales et al., 2018; Cubillos, 2015), claramente incide en la manera en la sociedad entiende la diferencia, fortaleciendo estereotipos que poco tienen que ver con la realidad presente de las co-

¹ O “mapuchometro”, como ha sido conocido coloquialmente entre los círculos mapuche.

comunidades indígenas que: no solo viven en *Wallmapu*, no solo practican el mapuzungun, no solo danzan el *choike purrun* y no solo son morenos de ojos ajados y pelo negro. Parece ser que el Estado olvidó que una comunidad es un conjunto de iguales, no de idénticos.

Mientras no se dispongan las voluntades de apertura a la diferencia cultural considerando la carencia que se mantiene para entender la complejidad que sostiene una cultura indígena con cientos de años de historia, cualquier intento de diálogo o propuesta de solución está viciado desde su origen. Ya es tiempo de comprender que debería observarse la diferencia interna de los pueblos como una complejidad que desafía el acuerdo, no pretendiendo invalidar los diferentes caminos que el pueblo Mapuche ha decidido tomar en la búsqueda de su autonomía y capacidad de agencia propia. Ante ello, comprender cómo se despliega la diferencia en el territorio, cuáles son las prácticas de territorialización que se llevan a cabo por parte de los distintos actores y comunidades que componen *Wallmapu*, permitiría quizá analizar con mayor solidez por qué existe una “zona roja” de conflicto, una zona abocada al turismo, lugares dentro de las comunidades donde se practica el protestantismo religioso, a su vez, zonas donde incluso perviven los *ayllarewe* o por qué los parlamentos, hasta la fecha, no han transformado la relación entre naciones.

Quizá, y aprovechando el auge del concepto de territorio, entender estas dimensiones, es decir, adherir el componente de las relaciones de poder expresadas en el espacio, permitiría abrir posibilidades de comprensión y caminos de resolución a esta tensión primigenia por la tierra y el territorio. Quizá así, la homologación al español de la palabra compuesta mapu-che dejaría de ser, gente de la tierra, entendiendo a la mapu y al *che*, como entidades profundamente más complejas.

Referencias

- Canales, P., Fernández, M. y Rubio, A. (2018). Textos escolares de Historia: la reproducción del racismo contra los pueblos indígenas en Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 34, 153-167.
- Cubillos, F. (2015). *Conocimiento Territorial Ancestral de las Comunidades Mapuche Bafkehce del Aija Rewe Fvzv Bewfv Mapu Mew* [Tesis Doctoral]. Universitat Autònoma de Barcelona.

De la excepción a la norma: golpe, pueblo Mapuche y Constitución del 80

Martín Llancaman

El golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 es —aún hasta nuestros días— el hecho fundacional de una sociedad que vive en un Estado de excepción permanente. “Clivaje central de la sociedad chilena” (2023) como lo ha recordado recientemente el sociólogo Manuel A. Garretón o “crimen que fundó el terrorismo de Estado” en palabras de la abogada de derechos humanos, Carmen Hertz (2023), el golpe aún pende ominosamente sobre la memoria de un país roto, que mira *nometulafken* —al otro lado del mar— en busca de sus hijas e hijos desaparecidos que permanecen sin ser hallados pues les envuelve todavía un manto de impunidad y silencio.

Y es que el orden que se inauguró e impuso en 1973 sigue, en muchos aspectos, vigente luego de 50 años y sus consecuencias son aún visibles en múltiples dimensiones de la sociedad chilena. Fundada a través del bombardeo a la Moneda y del derrocamiento de un gobierno democrático, la dictadura cívico-militar operó al menos hasta 1990 bajo una condición de posibilidad determinante: el uso de la violencia de Estado. Tanto en sus faz material como simbólica la dictadura de Pinochet fue sostenida y reproducida aquellos 17 años por la omnipresencia latente del estado de excepción; excepción bajo la cual, parafraseando al filósofo Agamben, la nuda vida despojada y susceptible a la violencia del soberano queda apresada en una fractura donde “solo es incluida por medio de una exclusión” (Agamben, 2006, p. 21).

Si el poder del golpe persistió hasta el primer gobierno de transición por el uso sistemático de la violencia de Estado, es necesario agregar que su extensión y sus consecuencias temporales más allá de su término formal en 1990 hunde sus bases en otro dispositivo indisoluble a la propia dictadura cívico-militar que es la Constitución de 1980. Solo a partir de

un nuevo orden normativo que diera reemplazo al antiguo orden constitucional que la propia Junta había quebrado, era posible para la dictadura representarse históricamente a sí misma bajo la simulación de una legitimidad que no poseía. El proyecto de Constitución elaborado por la Comisión Ortúzar, sancionado luego por la propia Junta de Gobierno y finalmente plebiscitado en un país sin registros electorales permitió hacer el tránsito desde su fundación violenta hacia la ley inconvencible, o, en palabras de J. Habermas, desde la facticidad a la pretensión de validez normativa (Habermas, 1992).

Cuestionada desde su origen por diversos sectores, la Constitución de 1980 fue también recibida críticamente por el movimiento mapuche de la época. Ya para 1983 la histórica organización Ad Mapu apuntaba a una “nueva sociedad, justa y democrática” y exigía en tanto pueblo Mapuche la “participación en la redacción de una Nueva Constitución política que resguarde y garantice nuestros derechos y patrimonio cultural de acuerdo a nuestra identidad étnica” (Ad Mapu, 1983). La posición de Ad Mapu a este respecto está conectada a otros órdenes jurídicos propios de la dictadura que trajeron consecuencias permanentes para el pueblo Mapuche, específicamente el Decreto de Ley 2.568 de 1979 que dividía las tierras comunitarias en títulos individuales y ante el cual Ad Mapu presentó pública oposición considerando la división de tierras y el finiquito de identidad indígena como “un grave atentado a la autodeterminación a las minorías étnicas” (Ad Mapu, 1982, p. 4).

Y es que, en el caso particular del pueblo Mapuche, la Constitución del 80 y distintos decretos de ley que se apoyaban en los mismos principios que la Carta Magna de la dictadura fueron determinantes para precarizar las condiciones materiales de nuestro pueblo con una permanencia en el tiempo que se arrastra hasta nuestros días. Además de la división de tierras de 1979 —bajo la cual muchos migrantes mapuche quedaron excluidos del derecho a tierra— es importante relevar que el Código de Aguas de 1981 ha legitimado desde entonces el uso de agua como bien de mercado y ha sido una pieza clave entre las causas de profundos conflictos socioambientales. El Código del Trabajo (1978) por su parte profundizó la relación desigual que trabajadores y trabajadoras sostenían con sus empleadores lo cual se acentuó aún más entre la población indígena que desempeñaba en las urbes labores racializadas. En el caso

del Decreto de Ley forestal 701 de 1974, este operó como un prototipo del uso del principio de subsidiariedad —consagrado posteriormente en la Constitución del 80— a favor de los grandes capitales privados de la madera: la devastación del modelo forestal de monocultivo y sus consecuencias hídricas y sociales es con todo la marca material más visible del efecto económico y social de las políticas de la dictadura que permanecieron luego inalteradas durante la transición inacabada.

En cuanto a su diseño estructural más profundo, la constitución del 80 coartó ostensiblemente cualquier posibilidad de autonomía política de los pueblos indígenas en base al principio de autodeterminación de los pueblos, principio el cual para la década de 1970 y 1980 tenía ya un amplio desarrollo entre la dirigencia indígena de la época. Mediante el diseño de un estado radicalmente centralista, autoritario y en el cual la nación y el Estado formaban una única variable indivisible, Guzmán y la Comisión Ortúzar diseñaron la forma de un Estado que excluía cualquier tipo de redistribución del poder. Mientras que, a su vez, mediante las normas de quórum supramayoritario, un sistema binominal de exclusión política y la designación de senadores militares lograron un sistema político cerrado que solo permitió reformas minoritarias y de consenso con la derecha civil que previamente había sostenido la estructura administrativa del Estado durante la dictadura; ejemplo de esas reformas mínimas es la Ley Indígena de 1993 cuya discusión legislativa e implementación fue siempre en la medida de lo posible. Si la exclusión política fue dura para una parte de la izquierda, más aún lo ha sido para los pueblos indígenas que escasamente han tenido desde entonces algún nivel de representación a nivel nacional.

Al contrario de lo que muchos esperamos con la propuesta de Nueva Constitución redactada por la Convención Constitucional en 2022, llegaremos a los 50 años del golpe con el mismo dispositivo legal vigente que dejó instaurada la dictadura. A su vez la proyección del actual proceso constitucional en curso previsiblemente no logrará otorgar un texto que se distancie en sus nudos fundamentales de la Carta Magna de 1980, dando finalmente continuidad a la normalidad excluyente y antipopular que se nos ha vuelto cotidiana desde el bombardeo a La Moneda. Sea cual sea el resultado del próximo plebiscito de diciembre de 2023, todo indica que los movimientos sociales en Chile y también el movimiento

mapuche habrán de seguir desafiando y disputando con sus ideas y borradores de futuro el orden que ha quedado impuesto y que subrepticamente nos rige desde hace cinco décadas.

Referencias

- Ad Mapu. (1982). *El pueblo Mapuche se dirige a las autoridades de gobierno, a la opinión pública nacional e internacional*. Temuco. http://plataforma.pampa.avnam.net/sites/default/files/1982_admapu1.pdf
- Ad Mapu. (abril de 1983). Resoluciones de la tercera jornada de la Asociación Gremial de pequeños agricultores y artesanos Ad Mapu.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Calfio, M. (2009). Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989). *Nomadías*, (9), 93-112.
- Canales, P., Urrutia, M., y Macaya, P. (2021). *El Cautinazo. Un episodio de luchas mapuche, 1971*. Escaparate.
- Curiniñir, H., Silva, P., y Zumelzu, C. (2016). *Informe final trabajo de investigación, de ejecutados y desaparecidos, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche*. Instituto Nacional de Derechos Humanos, AIDMapuche.
- Escudero, F. (2022). ¿Chew müleyngün? Detenidos desaparecidos mapuche. Una historia poco contada. *El Irreverente*, (97), 4-5.
- Escudero, F., y Malhue, P. (2020). De corridas de cerco al control territorial. Panorámica de la resistencia mapuche durante tres décadas, del MCR a la CAM (1970-2002). En R. Austin, J. Salém y V. Canibiilo (Comps.), *La vía chilena al socialismo 50 años después* (pp. 521-538). CLACSO y Ocho libros.
- Escudero, F., y Urrutia, M. (2021). “¡Huitrañe mapuche!” El Susurro de la memoria. *El Irreverente*, (88), 6-7.
- Habermas, J. (1992). *Facticidad y Validez*. Trotta.
- Hertz, C. (6 de julio de 2023). El golpe de Estado en Chile, un crimen fundacional. *El País*. <https://elpais.com/chile/2023-07-06/el-golpe-de-estado-en-chile-un-crimen-fundacional.html>
- Lucero, M. J. (2017). *Ausencia del cuerpo y cosmología de la muerte en el mundo mapuche: Memorias en torno a la condición de detenido desaparecido* [Tesis para obtener el grado académico de Licenciada en Antropología]. Facultad de ciencias sociales, Universidad Católica de Temuco y Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.
- Lucero, M. J. (2021). Entrevista Regle: Desapariciones forzadas mapuche en dictadura. *La Hora del Nüttram*.
- Montes, R. (8 de julio de 2023). Manuel Antonio Garretón: “Desgraciadamente, en Chile no existe consenso en condenar el golpe de Estado de Pinochet”. *El País*. <https://elpais.com/chile/2023-07-08/manuel-antonio-garretton-en-chile-no-existe-consenso-en-condenar-el-golpe-de-estado-de-pinochet.html>

- Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. LOM Ediciones.
- Navarrete, J. (2018). *Movimiento Campesino Revolucionario*. Escaparate.
- Suazo, C. (2018). *¡Nadie nos trancará el paso!. Contribución a la historia del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la provincia de Cautín (1967–1973)*. Londres 38.
- Urrutia, M. (2018). *El desalambre de los kuyfikeche. Una aproximación a las corridas de cerco en el Funco Nebuentúe, 1971* [Seminario de tesis para optar al grado académico de Licenciado en Historia]. Facultad de Humanidades, Departamento de Historia Universidad de Santiago de Chile.

Decreto Ley N° 2.568: normativa para el despojo

Elizabeth Campos Poblete

El golpe cívico-militar del 11 de septiembre de 1973 significó un quiebre democrático que se plasmó en diversos aspectos de la vida nacional, como en lo político, social, cultural, económico y jurídico.

El mismo 11 de septiembre la Junta militar encabezada por Augusto Pinochet, promulgó el Decreto Ley N° 1, en donde indican asumir el mando supremo de la Nación. Posteriormente, con fecha 16 de noviembre del mismo año, se publicó el Decreto Ley N° 128 que aclara el sentido y alcance de esta expresión señalando que aquello “[...] supone el ejercicio de todas las atribuciones de las personas y órganos que componen los Poderes Legislativos y Ejecutivo, y en consecuencia el Poder Constituyente que a ellos corresponde”.

El artículo 3° del Decreto Ley N°128 da cuenta de un aspecto clave del funcionamiento de la Dictadura, y es la disolución del Congreso Nacional mediante el Decreto Ley N° 27 del 21 de septiembre de 1973, por extensos 17 años —el cierre más largo de su historia legislativa—, lo cual significó que el funcionamiento del Poder Constituyente y el Legislativo fue ejercido por la Junta de Gobierno mediante decretos leyes con la firma de todos sus miembros.

Cabe precisar que estos tipos de decretos “se caracterizan por ser decretos en cuanto a su forma (son expedidos por el Ejecutivo o la autoridad que sustenta el poder), y leyes en cuanto al fondo (contenido) porque versan sobre materias que en un régimen constitucional son de competencia exclusiva del Poder Legislativo” (Bascañán, 1985).

El funcionamiento del Poder Legislativo y Ejecutivo hace evidente que durante la dictadura no existió una división de poderes, sino una concentración de facultades en la Junta de Gobierno, especialmente en su presidente designado, en quien “[...] se depositó el ejercicio de

las potestades constituyente, legislativa y ejecutiva sin control alguno, y sin responsabilidad constitucional” (CIDH, 1985). Esto posteriormente se formalizó en las disposiciones de la Constitución de 1980, la que se mantiene vigente.

La existencia de los decretos leyes como fuente del derecho da cuenta de una excepción a un principio básico del Estado de derecho, que es la separación de poderes del Estado, siendo estos, normativas propias de periodos históricos de quebrantamiento de la democracia, aunque su vigencia perdure y se extienda en su funcionamiento durante gobiernos posteriores que se pretenden democráticos. Estas normas permiten la instalación de políticas públicas de forma rápida, eficaz y con decisiones verticales, desentendidas de las necesidades e intereses de la población, y más aún, sin un control por parte de otro órgano en su actuar autoritario.

Es en este contexto normativo, que con fecha 22 de marzo de 1979, es promulgado el Decreto Ley N° 2.568 que modifica la Ley 17.729 del año 1972 sobre protección de indígenas, más conocido como la Ley de División de las Comunidades Indígenas.

El golpe de Estado de 1973 llegó a interrumpir un proceso de Reforma Agraria que se venía desarrollando en el país por más de una década y que buscaba modificar la estructura agraria del país, lo que se profundizó recién durante el Gobierno de la Unidad Popular, periodo durante el cual 132.115 hectáreas fueron expropiadas a favor de comunidades mapuche o con participación mapuche (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008), y asimismo, durante este Gobierno se promulgó la Ley 17.729 que establece normas sobre indígenas y tierras indígenas, cuyo gran mérito es configurarse como la primera normativa legal nacional en que existió un entendimiento entre el Estado de Chile y los Pueblos Indígenas respecto a la restitución de tierras indígenas, buscando iniciar con ello un proceso de reparación del daño histórico. Sin embargo, esta ley tuvo una duración extremadamente breve, frustrada por el golpe militar.

Desde su instalación en el poder, y bajo su afán refundacional, la dictadura impulsó un profundo proceso de retrocesión de la propiedad expropiada durante los gobiernos anteriores, siendo una de ellas el territorio indígena. Comienza entonces un proceso de Contrarreforma Agraria del cual el Decreto Ley N° 2.568 es su expresión normativa en materia

indígena, y que rigió en Chile hasta la dictación de la actual Ley Indígena, en 1993.

Este Decreto Ley tenía como uno de sus principales objetivos declarados promover el pleno acceso a los indígenas a ser propietarios individuales de la tierra mediante la división de la tierra indígena. Por ello, establece un procedimiento para la división de las reservas procedente ante la solicitud de cualquiera de sus ocupantes. Además, el artículo 1º, inciso 4º del Decreto en comento dictaba “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 o adjudicatarios”, por lo que esta normativa buscaba abiertamente acabar con el estatus especial de los indígenas como individuos y también de sus tierras, integrándolas al régimen común del derecho nacional.

Cabe precisar que el propósito de división de las tierras indígenas que se identifica en el Decreto Ley del año 1979 forma parte de una política sistemática del Estado con respecto a los pueblos indígenas, especialmente respecto del pueblo Mapuche, que ha enfrentado un proceso de desterritorialización histórico caracterizado por la radicación, reducción y entrega de títulos de merced que se remonta a mediados del siglo XIX, y que, aun cuando ha modificado sutilmente sus formas, se mantiene hasta la actualidad.

Para la profundización de este proceso de despojo territorial, la dictadura cívico-militar se valió —jurídicamente— de herramientas normativas que permiten una aplicación menos resistida de políticas en extremo agresivas, y que en el caso del Decreto Ley N° 2.568 buscó la división de las tierras, la desarticulación indígena, y, asimismo el desarrollo del proyecto neoliberal en *Wallmapu*, lo cual se logró de forma patente mediante la instalación de la industria forestal en la zona, de la mano del Decreto Ley N° 701 del año 1974, el cual “proporcionó dos fuertes incentivos para una mayor forestación: (1) protección permanente de las tierras forestadas de expropiación y (2) subsidios que cubren el 75% del costo de la forestación, así como apoyo adicional para el manejo continuo de las plantaciones” (Heilmayr, 2020).

La aplicación del Decreto Ley N° 2.568, sustentado en un paradigma individual de la propiedad, “remeció la cotidianidad mapuche. La comunidad, como expresión moral, ancestral o religiosa [...] fue ignorada y

sacudida por la ley” (Canales, 2012). La normativa efectivamente logró liquidar el territorio indígena mapuche en cuanto a la estructura de la comunidad, y en la tenencia y uso de la propiedad, lo que genera una especie de minifundio que profundizó el empobrecimiento de la población rural y aceleró su migración hacia centros urbanos. Asimismo, al flexibilizar la posibilidad de adquirir territorios con aptitud forestal, despejó el paso a esta industria para asentarse, y sin mayores dificultades instalarse hasta el día de hoy, como uno de los actores protagónicos y protegidos en el conflicto del Estado con los pueblos indígenas.

La conmemoración de los 50 años del golpe cívico-militar nos invita a poner en movimiento el ejercicio de la memoria, y pone en perspectiva procesos históricos que parecen lejanos. El despojo territorial de los pueblos indígenas en Chile es uno de esos procesos que mediática y cotidianamente se presentan como uno de larga data, y cuyas reivindicaciones parecieran sacadas del baúl de los resentimientos decimonónicos, sin embargo, la evidencia nos demuestra lo contrario.

Las reivindicaciones indígenas tienen fundamento también en hechos propios de la historia reciente. La dictadura cívico-militar cuyo término formal alcanza recién poco más de tres décadas, se valió de herramientas jurídicas para reincidir en políticas coloniales en el trato con los pueblos indígenas, cuyas lógicas se mantuvieron y profundizaron en los posteriores gobiernos civiles, impregnando hasta el día de hoy la lógica estatal que utiliza al aparataje legal no como herramienta de promoción para la armonía social y la justicia, sino para la criminalización y judicialización de reivindicaciones indígenas que son políticas, históricas y legítimas.

Referencias

- Aylwin, J. (2005). *Implementación de legislación y jurisprudencia nacional relativa a los derechos de los pueblos indígenas: la experiencia de Chile*. Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Bascuñán, A. (1985). *Teoría General de las Fuentes del Derecho, Primera parte: La Legislación*.
- Calbucura, J. (2009). *Territorio y territorialidad en contexto post colonial, Estado de Chile - Nación Mapuche*. Editorial Ñuke Mapuforlaget.
- Canales, P. (2012). Memoria y voz Mapuche en la creación de la Historia: la división de la comunidad Gallardo Tranamil, 1979-1785. *Tiempo Histórico*, 5. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos y Organización de los Estados Americanos. (1985). Informe de País, capítulo II: Los Derechos Humanos y su Protección en el Sistema Normativo de Chile. <http://www.cidh.org/countryrep/Chile85sp/conclusiones.htm>
- Heilmayr, R., Echeverría, C. y Lambin, E. F. (2020). Impacts of Chilean forest subsidies on forest cover, carbon and biodiversity. *Nat Sustain*, 3, 701-709. <https://doi.org/10.1038/s41893-020-0547-0>
- Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*.

Herederos ausentes: trayectorias de un destierro mapuche

Marie Juliette Urrutia Leiva

“La tierra sólo para quien la trabaja”, tituló en sus páginas el *Diario Austral* de Temuco en septiembre de 1979. Letras que estuvieron muy lejos de asemejarse a su origen, el cual se remonta la larga lucha por la redistribución de la tierra de la Revolución mexicana de inicio del siglo xx. Más bien, se trató del titular de un reportaje informativo sobre el Decreto Ley 2.568 de División de Comunidades Indígenas, legislación que dividió las tierras comunitarias mediante la entrega de títulos individuales, provocando una profundización del empobrecimiento de las reducciones mapuche, el aumento de la migración hacia los centros urbanos, la transformación de la herencia tradicional del territorio y la profundización de los conflictos familiares (Canales, 2012; Rupailaf, 2002; Ulloa y Suazo, 1998; Urrutia, 2022).

Estos títulos de dominio recayeron en ocupantes productivos de la tierra, es decir, quienes justificaron el trabajo agrícola de las hijuelas, estos podían ser hombres y mujeres, mapuche y no mapuche, fueron considerados como sujetos de derechos agrarios. De ahí que no es casual que los administradores públicos de esta ley hayan sido enfáticos en promover la idea de que la tierra era solo para quien la trabajaba, es decir, quienes demostraron ser los ocupantes productivos se les consideraba como dueños. Esta situación significó un conflicto para las personas que residían fuera de las comunidades al momento de la división, pues, pese a ser herederos legítimos, fueron considerados herederos y herederas ausentes.

Se retomará lo problemático que fue para las trayectorias mapuche migrantes este decreto, debido al destierro de sus propias comunidades. De momento, un punto aparte merece la apropiación por parte de la dictadura del lema de “La tierra para quien la trabaja”, el cual no solo aparece en la búsqueda archivos periodísticos o discursos oficiales, sino

también en las memorias mapuche con las cuales crucé mi camino en el trabajo de campo del 2021. Si bien, esta conocida frase no aparece escrita en la promulgación del Decreto 2.568, sí resulta importante considerar que esta legislación es parte de la modificación a la Ley Indígena 17.729 de 1972, la misma que fue promulgada por Salvador Allende en compañía de organizaciones mapuche. El contexto es relevante al momento de explicar este citado lema, pues fue en la profundización de la Reforma Agraria (1971-1973) donde existió una diversidad de participación política mapuche (Canales et al., 2022). Uno de estos sectores exigió de forma radical que la tierra era para quien la trabajaba.

Resulta importante hacer una detención en la apropiación de esta consigna por las autoridades dictatoriales, la que fue difundida en la prensa regional y en los discursos públicos. Su apropiación no es casual, sino que responde al manejo de información sobre el acceso a la tierra, usado en una de las primeras políticas neoliberales en territorio mapuche, cancelando los Títulos de Merced y parcelando el territorio mapuche. Esta apropiación y creación de encubrimientos discursivos, se asemeja una “empresa de contrainsurgencia intelectual [en la que] resulta importante la invención de un lenguaje que permita dar la apariencia de una nueva alternativa” (Makaran y Gaussens, 2020, p. 28).

Ahora, avanzando a otro punto, ¿cómo se explica la clasificación de herederos y herederas ausentes? Para esto hay que partir por indicar algunos datos que las mismas organizaciones mapuche indicaban en aquel periodo, me refiero al diagnóstico que hizo el Centro Cultural Mapuche de Chile, publicado en la *Cartilla campesina*, en el que se estipuló que el pueblo se conformaba de “un millón de personas, de las cuales, aproximadamente 600.000 viven aún en reducción o comunidades: el resto está disperso en los centros urbanos del país” (1980, p. 8).

Este conocimiento de la cuestión urbana en contexto del Decreto Ley fue debatido. Muestra de esto son los debates del IX Congreso Nacional de *Ad-Mapu* de 1985, en el que se reconoció la situación de “los inmigrantes mapuches que viven en la ciudad como verdaderos exiliados dentro del territorio nacional” (Antileo y Alvarado, 2018, p. 160). Algunas comunidades y organizaciones mapuche conocieron el problema de la migración hacia los centros urbanos, muchos de sus integrantes tenían experiencias cercanas de herederos ausentes. De esta manera, al entrar en vigor el Decreto Ley, la migración adquirió aún más relevancia, debido

a que la tierra solo recayó en quienes vivían en las comunidades al momento de la división.

La discusión sobre los destierros vividos por la población mapuche integró un epistolario de la división, es decir, conformaron un corpus de cartas mapuche dirigidas hacia las autoridades de la época (Urrutia, 2022). Un ejemplo de estos son los aspectos problematizados en una carta enviada a Augusto Pinochet, en 1979, a pocos meses de implementado el Decreto Ley 2.568, la que fue escrita por dirigencias mapuche desde Santiago, en la que se destaca la letra de Segundo Ñanco, heredero ausente y dirigente sindical panificador. En esta se indicó que la división de comunidades es un proceso injusto, que acrecienta conflictos entre las familias mapuche, configurando a mapuche de primera y segunda categoría. Según la carta “pensamos que quienes apoyan la división la hace llevados” porque “[...] tienen gran cantidad de tierras, razón por la cual, al tener título de propiedad individual dejarían de sufrir presión y reclamos de sus vecinos, que ven en esta tenencia una injusticia”. Así, “encontramos familias que viven en varios cientos de hectáreas y otras que deben sobrevivir en UNA” (Carta abierta a Augusto Pinochet, 1979).

Otra letra que surgió para reclamar lo propio fue la de las hermanas Zunilda y Graciela Ulloa Neculmán, ambas emigraron a Santiago a mediados del siglo xx para emplearse en casas particulares y enviar permanentemente las remesas a su madre en el sur. El Decreto Ley 2.568 las impacta cuando están en Santiago y denuncian que sus familiares las hicieron pasar por muertas y así quedarse con la tierra que les pertenecían a ellas, nietas del lonko Neculmán de Boroa. Este intercambio de letras quedó grabado en una carta que Graciela envió al ministro de Agricultura en 1986. En esta expuso el problema con sus familiares, señalando que “desde entonces, hemos hecho lo que hemos podido por recuperar las tierras, lo que no tenemos son recursos [...] estas personas no se conforman con haberse reído de nosotros, aún nos amenazan con pegarnos si alguna vez vamos a la casa. Cuando hemos ido, somos unas visitas en nuestra propia casa” (Carta, Archivo de Asuntos Indígenas, 1986).

Como Graciela, otras mujeres se vieron en una situación similar, es decir, mujeres que comparten historias de migración desde sus comunidades siendo jóvenes, las que se emplearon como trabajadoras en el servicio doméstico y, una vez en Santiago, tomaron conocimiento del cambio de la tenencia de las tierras. Así mismo, las memorias pulsan las

trayectorias de varones mapuche que estando fuera de sus comunidades, desterrados de sus territorios. “Ser una visita en la propia casa”, como lo señala el extracto de la carta citada anteriormente. Sentirse ajena por la falta de derechos agrarios, vivir el destierro desde la capital y luchar contra este, son aspectos centrales de las trayectorias de vida de hombres y mujeres mapuche lejos de su comunidad de origen.

A su vez, estas historias tienen una contraparte, ya que también hay que problematizar cuáles son las condiciones materiales, sociales y políticas que llevaron a cientos de comunidades a dividirse, profundizando heridas y rencillas entre un mismo tejido social mapuche. Por lo mismo, a cincuenta años del golpe de Estado, es importante agudizar los esfuerzos por problematizar estas trayectorias del destierro e historizar la traición.

Referencias

- Antileo, E. y Alvarado, C. (2018). *Fütra waria o Capital del Reyno. Imágenes, escrituras e historias mapuche en la gran ciudad, 1927-1992*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Canales, P. (2012). Memoria y voz mapuche en la creación de la historia: la división de la comunidad Gallardo Tranamil, 1979-1985. *Revista Tiempo Histórico*, 5, 129-144.
- Canales, P., Urrutia, M. y Macaya, P. (2021). *El Cautinazo. Un episodio de luchas mapuche por la tierra, 1971*. Editorial Escaparate.
- Cartillas Campesinas. (1980). Cartillas campesinas. *Soy Mapuche*, 25.
- Makaran, G. y Gaussens, P. (2020). Autopsia de una impostura intelectual. En G. Makaran y P. Gaussens (Coords.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial* (pp. 9-41). Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rupailaf, R. (2002). Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000). *Revista de la Academia*, 7, 59-103.
- Ulloa, E. y Suazo, T. (1998). Implicancias del D. L. 2.568 sobre el Sistema de Parentesco Mapuche en Relación a los Principios que Regulan el Acceso y Transmisión de la Tierra en la Actualidad. *Actas del III Congreso Chileno de Antropología, 1205-1203. Colegio de Antropólogos de Chile A. G.*
- Unión Araucana Galvarino, Liga Cultural Araucana Millelche y Sindicato de Panificadores n°4. (26 de enero de 1979). *Carta abierta al presidente de la República, Augusto Pinochet*.
- Urrutia, M. (2022). *Destierros puertas adentro. Mujeres mapuche, servicio doméstico y trayectorias de luchas por la tierra desde Santiago de Chile (1979-1988)* [Tesis para optar al grado de Maestra en Antropología Social]. CIESAS-Sureste, México.

La división de la división: violencia militar colonial, neoliberalismo y “pueblo amenazado”

Pedro Canales Tapia

En marzo de 1979, el dictador Augusto Pinochet junto a una numerosa comitiva que lo acompañaba en una gira por el sur de Chile, firmó la entrada en vigor del Decreto Ley 2.568 referido a la “liquidación de comunidades” mapuche, también conocida como la “división de las comunidades”. El *Diario Austral* de Temuco durante todos esos días informó acabadamente las actividades del militar y el grupo que lo acompañaba.

El 28 de marzo del año 1979, en Villarrica, Pinochet firmó el Decreto Ley en cuestión, en un acto público en el que remarcó varios aspectos de este cuerpo legal. Uno de los más importantes, en este sentido, fue aquel referido a que este Decreto Ley era una “sentida aspiración” de la población mapuche que habitaba las zonas rurales del BíoBío. Pinochet también enfatizó que la población mapuche iba a poder desarrollarse con sus títulos de dominio individual, a lo que agregó que esta legislación había sido construida participativamente con la población involucrada (Canales, 2020).

Ahora bien, ¿por qué hablar de la división de la división? En gran medida, porque en tiempos de la República ya se había desplegado una primera división. La guerra de ocupación chilena contra la población mapuche al sur del río BíoBío comenzó en 1861 y se extendió largamente hasta 1883 (Mariman, 2006). El proceso de posguerra fue conocido como “radicación de indios” y también como los tiempos de la “reducción mapuche”, en gran medida porque los y las mapuche fueron literalmente reducidos al 5 % del territorio previo a la guerra (Bengoa, 2000).

Este periodo se extendió hasta 1930, año en el cual el proceso expiró. Durante estos años, trabajó en las tierras ocupadas, una comisión llamada “Comisión radicadora”, la cual recorrió los territorios asignados a la población mapuche sobreviviente; midió y mapeo cada sector, para luego

entregar Títulos de Merced a la población reducida. Fueron cerca de tres mil de estos títulos. Con el paso de los años, algunas iniciativas legales en la Cámara de Diputados quisieron terminar con esta forma de propiedad colectiva, pero nunca se pudo concretar. Por eso Pinochet en su discurso en Villarrica se refirió a una supuesta “sentida aspiración mapuche”, entendiendo dicha “aspiración” como el “anhelo” de vivir cada cual en propiedad privada individual. Sin duda, que esta evocación histórica fue parte de la estrategia militar para justificar y fundamentar el valor del Decreto Ley que estaban firmando.

La división de la división, así, puede ser entendida como el “golpe de gracias” (la continuidad podríamos decir también) que el Estado y la sociedad dominante no pudieron lograr con la “reducción”: comenzar a ser un país “sin indios”. Recordemos, de acuerdo con la “ideología de la ocupación” propuesta por Jorge Pinto (2000), que la población indígena no era chilena; eran la expresión máxima de la barbarie, y no tenía nada que ver con la cultura o las raíces de la “patria”.

¿De qué forma la violencia colonial y el neoliberalismo confluyeron en este proceso? Los artífices ideológicos del Decreto Ley 2.568 fueron el grupo que hegemonizó la vida pública en Chile luego del golpe de Estado de 1973. En general, se trató de familias “ilustres”, conservadoras, con poder económico evidente, que a su “abolengo” colonial, entendido por ellos y ellas como un aspecto social que los enaltecía y debía una imprevista señorial, sumado al apoyo de las Fuerzas Armadas y de Orden, que sumaron la “modernidad” neoliberal venida de Estados Unidos.

Volvamos al Decreto Ley, los pilares de este cuerpo legal descansaban en pilares neoliberales. La tierra mapuche no debía estar fuera de la lógica del mercado, por eso los artículos de este decreto apuntaban decidida y claramente hacia ese objetivo. El artículo 1 ya era categórico: ni las tierras ni sus habitantes eran indígenas de ahí en más según la legislación. También se consignaba que la tierra se podría transar en el mercado sin trabas; con un miembro de la “reducción” que pidiera el inicio del proceso de “división de la comunidad” esta se podía hacer. Otro aspecto que destacar fue el mandato de que la “tierra es para el que la habita”, cuestión que generó tensión y ruptura entre los mapuche de las reducciones y quienes fueron parte de la “diáspora” a las ciudades (Campos, 2021). Los hombres y las mujeres mapuche radicados y laborando en ciudades quedaron fuera de todo reparto de tierras (Urrutia, 2022). La semántica

militar-neoliberal, en perspectiva comunicacional, indicaba que por ser todos y todas iguales en Chile, los mapuche podían vender a quien quisiera sus tierras. El discurso de “modernidad” fue permanente entre las autoridades involucradas en este proceso. Lo que no contaban los militares y sus socios en este “negocio” fue el “levantamiento” que se produjo en el seno de la sociedad mapuche en tiempos de dictadura. En un contexto de proscripción y persecución política de los adversarios, dos organizaciones mapuche destacaron oponiéndose a este Decreto Ley. Por un lado, los centros culturales mapuche apoyados por la Iglesia católica de la época y Ad Mapu, organización política no confesional, que rápidamente sumó voluntades en contra de este cuerpo de ley.

Tanto en Chile como en el exterior, se siguió con atención este proceso. Destacaron varios textos del sociólogo Cristian Vives, quien entre 1978 y 1981 escribió respecto de este tema y acerca de las implicancias de esta legislación para la población mapuche. Según este autor, con este Decreto Ley, los mapuche pasaban a ser un “pueblo amenazados” (1979), advirtiendo además que esta legislación era marcadamente asimilacionistas y contramapuche (1981). También destacaron las cartas y mensajes que los obispos Sergio Contreras (Obispado de Temuco) y Sixto Partzinger (Vicariato de la Araucanía) enviaron al general Pinochet y a la Junta de Gobierno, advirtiendo lo nocivo de este cuerpo legal para la pervivencia material y cultural del pueblo Mapuche. El Ad Mapu, por su parte, dedicó su tiempo y energías en informar a la población mapuche de lo que significaba aplicar este Decreto Ley. En muchos casos, la población mapuche no pidió el “saneamiento” como solían definir este proceso los militares y burócratas a cargo, sino que fueron “ocupantes” chilenos que la legislación validaba para tales efectos. Así, fue muy difícil detener esta nueva división.

Bajo este panorama, las movilizaciones no se hicieron esperar; los militares que anhelaban la concreción de este proyecto cedieron en algunos puntos. Por ejemplo, el artículo 1 ya no decía que dejaban de ser indígenas los territorios y sus gentes; también se estableció que más de una persona debía pedir la “división”; también se dejó de lado la idea de la venta de tierras, sin embargo, se estableció el arrendamiento de las tierras por 99 años. Se mantuvo, eso sí, la indicación de que la repartición de tierras era para la gente que vivía en el territorio al momento de pasar la autoridad por sus lindes. INDAP fue el órgano del Estado que

debía materializar la división, con diligencia y sin vacilar, esa era la orden militar. Antes de que la dictadura finalizara, los números indicaban que la aplicación del Decreto Ley fue, en perspectiva estatal, fue un éxito. La hijuelización de las antiguas reducciones, pasaron a ser la tónica en el antiguo territorio mapuche. La “modernización del agro”, en perspectiva neoliberal, había llegado para quedarse.

Al igual que en 1910, tiempo en el cual se pensó que la población mapuche no resistirían la reducción de posguerra, en los tiempos de la dictadura se creyó algo similar. Historiográficamente, en la década de 1980, el historiador Sergio Villalobos y su propuesta de estudios fronterizos, intentaron documentar el ocaso y muerte de la “Gente de la tierra”, articulando esta mirada con lo que venía desplegando INDAP y el mentado Decreto Ley 2.568. “Todos somos chilenos”, declaraba el general Pinochet. Los mapuche no existían decía Villalobos, los “araucanos” eran pasado y pasado glorioso: un pueblo indómito que resistió el yugo del rey de España. Pura retórica. Puro sentir colonial. Los y las mapuche no desaparecieron, tampoco los diaguitas, changos y otros pueblos que la Constitución chilena no reconoce. Es más, fueron parte desde 1990 en adelante, de lo que Fernando Pairican denomina en su libro *Malón* (2016): la rebelión del Movimiento Mapuche.

De los años 90 en adelante, la historia es bien conocida. La criminalización, la judicialización, los montajes y operaciones secretas en contra del Movimiento mapuche y sus dirigencias han marcado un camino que denosta, ensucia y destruye la imagen de un pueblo en su conjunto. En noviembre de 2002 murió por bala policial el joven Alex Lemün. Matías Catrileo y Camilo Catrillanca son otros ejemplos de mapuche asesinados por agentes del estado, entre varios más. Hoy la prensa y la opinión pública se refieren a los “terroristas”; antes fueron “horda de salvajes”, “bárbaros” y un sinfín de adjetivos y epítetos que muy bien plasma en el papel David Aníñir (2020) en su poema “I. N. E (Indio No Estandarizado)”.

La dictadura destruyó, así, la democracia, desmanteló el estado y dañó profundamente a la población chilena en general, y a los pueblos indígenas, en particular. La historia mapuche y los relatos del despojo y la reducción son expresiones de ayer y de hoy, que se plasman en un dibujo que se esboza mirando al futuro. Dibujo que sigue siendo excluyente por parte del estado y la sociedad hegemónica chilena. Dibujo que esboza un

“Nunca más” tenue y parcial, que no reconoce la violencia y abusos contra los pueblos de esta tierra.

Referencias

- Aniñir, D. (2020). "I. N. E (Indio No Estandarizado)". En *Antología Fillke Ketrxan: semillas múltiples*. www.letras.mysite.com
- Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche*. LOM Ediciones.
- Campos, E. (2021). "Desterritorialización y pueblo mapuche. Ley de división de la Comunidad Indígena de 1979". En P. Canales (Ed.), *Zuamgenolu. Historias Mapuche: violencia, movilizaciones y resignificaciones en escenarios coloniales chilenos. Siglos XIX-XXI. II Parte* (pp. 289-308). Editorial USACH.
- Canales, P. (2020). La división de las tierras mapuche en la reducción Gallardo Tranamil, 1979-1985. *Diálogo Andino*, 61, 93-103.
- Canales, P. et al. (2019). *Invasión. Releyendo la historia mapuche*. Ediciones USACH.
- Caniuqueo, S. (2013). Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 89-130.
- Mariman, P. (2006). *¡¡¡...Escucha winka...!!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo de futuro*. LOM Ediciones.
- Pairican, F. (2016). *Malón. La rebelión del movimiento mapuche*. Ediciones Pehuén.
- Pinto, J. (2000). *El estado, la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Ediciones DIBAM.
- Urrutia, M. (2022). *Destierros puertas adentro. Mujeres mapuche, servicio doméstico y trayectorias de luchas por la tierra desde Santiago de Chile (1979-1988)* [Tesis para optar al grado de Maestra en Antropología Social]. CIESAS-Sureste, México.
- Villalobos, S. et al. (1982). *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Ediciones Universidad Católica de Chile Santiago.

Entre 1979 y 1993. Reflexiones en torno a las leyes *winkas* para el pueblo Mapuche

Fabián Oyarzún Millacoy

Con la Ley Indígena 19.253, promulgada por el presidente Patricio Aylwin el 5 de octubre de 1993, el Estado chileno se comprometió a la protección, fomento y desarrollo de las culturas de las distintas etnias que habitan dentro del territorio nacional. Pero el corpus legal no ha estado exento de críticas por parte de historiadores mapuche que han cuestionado al gobierno de Aylwin por su indigenismo estatal y por tener una postura integracionista la cual no le permitió responder a las demandas del Movimiento Mapuche Autonomista como el derecho a la autodeterminación. Esta situación puede ejemplificarse cuando en el Congreso Nacional compuesto en su mayoría por diputados de derecha optaron por reemplazar los conceptos de pueblo y territorio (propuestos por los propios pueblos indígenas inspirados en el derecho internacional) por los de etnia y tierra, lo que trajo como consecuencia que legislación indígena se convirtiera en una ley *winka* para mapuche (Canales, 1998; Canales y Pairican, 2022; Quezada, 2021).

Sin desconocer las críticas planteadas por los historiadores mapuche, consideramos que la creación de una legislación especial para los pueblos indígenas que contará con su participación fue una iniciativa de un sector del Movimiento Mapuche Contemporáneo que proponía derogar el Decreto de Ley 2568 impuesto por el dictador Augusto Pinochet el 28 de marzo de 1979 en la ciudad de Villarrica. Con el DL 2568 Pinochet intentó terminar con el proceso de división de las reducciones —actualmente conocidas como comunidades— las cuales eran pequeños lotes de tierra de propiedad comunitaria en donde los mapuche fueron arrinconados por el Estado chileno posterior a la mal llamada “Pacificación de la Araucanía” (1861-1883). Los militares influenciados por los ideales del

neoliberalismo afirmaron que la pobreza que sufría el pueblo Mapuche podía ser superada si se dividía la comunidad y se convertía en propiedad privada (Campos, 2021; Canales, 2020).

En un contexto de represión, persecución y censura política por parte del aparato estatal monopolizado por los militares, un heterogéneo grupo de mapuche de distintas posturas políticas, amparados bajo la protección de la Iglesia católica, empezaron a rearticularse y fundaron la organización Centros Culturales Mapuche (CCM) en 1979 para oponerse al DL 2568, posteriormente en 1981 los CCM cambió su nombre por el de Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad-Mapu, pero al interior del Ad-Mapu empezaron a surgir disputas ideológicas entre sus integrantes lo que derivó en la formación de distintas organizaciones mapuche como Nehuen Mapu, Choin Folliche, Lautaro Ñi Aylla Rewe, Callfullicán y centros culturales. A pesar de las discrepancias dentro del Movimiento Mapuche, los dirigentes mapuche tenían un punto en común: el rechazo al DL 2586.

La idea de rechazar el DL 2568 se convirtió en una bandera de lucha que les permitió a los dirigentes mapuche de Ad-Mapu, Nehuen Mapu, Choin Folliche, Lautaro Ñi Aylla Rewe, Callfullicán y centros culturales unificarse en la ciudad de Temuco en 1987, autodenominarse como la Coordinación Unitaria Mapuche o Futa Trawun Kinewam Pu Mapuche (FTKPM) y realizar una declaración pública en donde exigieron la derogación del DL 2568 además pidieron reemplazarlo por una legislación que incluyera las necesidades del pueblo Mapuche, para lograr este objetivo era fundamental contar con la participación de los propios mapuche en la discusión y redacción de un nuevo corpus legal (Nutram, 1987). Las demandas del FTKPM serían escuchadas por el candidato presidencial Patricio Aylwin quien se comprometía a formular una nueva ley para el pueblo Mapuche con la condición de que el Movimiento Mapuche canalizará sus demandas a través de la vía institucional.

Los miembros del FTKPM estuvieron de acuerdo con las condiciones presentadas por Aylwin y firmaron el conocido Acuerdo de Nueva Imperial en 1989. Gracias al Acuerdo de Nueva Imperial, el gobierno de Aylwin creó la institución llamada Comisión Especial de Pueblo Indígenas (CEPI) encargada de generar espacios institucionales en donde los pueblos indígenas pudieran dialogar y manifestar sus opiniones que posteriormente serían utilizadas para redactar la nueva legislación.

Aunque las organizaciones mapuche que componían al FTKPM no se restaron de participar en los espacios habilitados por el CEPI e incluso formaron parte de la redacción del borrador de la ley indígena en el cual se encontraban propuesta realmente novedosas como la constitución de “territorios de desarrollo indígena” definidos como espacios fundamentales para la existencia de los pueblos indígenas quienes tiene el derecho a aprobar o rechazar la implementación de proyecto de desarrollo en sus propios territorios (CEPI, 1991), el gobierno de Aylwin junto con la derecha chilena a través del Congreso Nacional terminaron cooptando y limitando la ley indígena mediante el reemplazo de conceptos político-jurídicos como el de pueblo y territorio.

Si bien la Ley 19.253 no ha significado un avance en derechos políticos como la autodeterminación y tampoco ha logrado detener el avance de megaproyectos extractivista que afectan los territorios del pueblo Mapuche, consideramos que la demanda por una legislación indígena por parte del Movimiento Mapuche fue una bandera lucha antidictatorial que permitió unificar de manera muy precaria las distintas posturas políticas que tuvieron los dirigentes mapuche. La demanda del Movimiento Mapuche por una legislación especial nos permite afirmar que la experiencia del pueblo Mapuche durante la dictadura cívico-militar no fue solamente una época de violencia y represión, sino que también fue un periodo en donde los mapuche resistieron, reflexionaron, discutieron y sobre todo formularon propuestas para intentar mejor la situación de marginación y pauperización que vive su pueblo. Es importante aclarar que dentro del pueblo Mapuche la oposición al DL 2568 no fue homogénea, como lo indica el historiador Sergio Caniuqueo (2011, 2013) muchos mapuche estuvieron a favor de la división de las reducciones e incluso algunos tuvieron la posibilidad de participar en instituciones estatales en donde se discutió el borrador del DL 2568.

Aunque la discusión, redacción y promulgación del DL 2568 y de la Ley 19.253 se realizaron en dos periodos distintos: la dictadura y la transición o la posdictadura, en ambos *corpus* legales el Estado chileno habilitó espacios muy limitados en donde ciertos mapuche seleccionados por los gobiernos de turno participaron para expresar su opinión sobre la legislación indígena, pero siempre en última instancia la decisión final la tomó el *winka*. La falta de poder del pueblo Mapuche para decidir sobre políticas públicas que le afectan directamente son un ejemplo de la

continuidad del colonialismo chileno sobre el pueblo Mapuche, bajo una estructura colonial los mapuche no son sujetos de derecho que puede decidir sobre su propio destino porque otros deciden por ellos, es decir, los *winkas*. Frente al continuum colonial debemos preguntarnos: ¿será posible crear una legislación mapuche para mapuche? ¿Una legislación es un medio eficaz que nos ayudará a encontrar puntos en común para los heterogéneos anhelos, deseos y demandas del pueblo Mapuche? Quizás la reflexión no debe reducirse exclusivamente a una legislación, pero creo que es importante preguntarnos cómo podremos unificar un disgregado y fragmentado pueblo Mapuche sin llegar a anular su diversidad.

Referencias

- Canales, P. (1998). Una legislación winka para los mapuches. *Revista Mensaje*, 49, 49-51.
- Canales, P. (2020). La división de las tierras mapuche en la reducción Gallardo Tranamil, 1979-1985. *Diálogo Andino*, 61, 93-103.
- Canales, P. y Pairican, F. (2022). 1993: *Pueblos originarios*. En A. Guida (Ed.), *De la utopía al estallido. Los últimos cincuenta años en la historia de Chile* (pp. 181-197). Ediciones FCE.
- Caniuqueo, S. y Martínez, Ch. (2011). Las Políticas hacia las Comunidades Mapuche del Gobierno Militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983. *VERIVERSITAS, Revista Universitaria*, 1, 146-186.
- Caniuqueo, S. (2013). Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 89-130.
- Campos, E. (2021). Desterritorialización y pueblo mapuche. Ley de división de la Comunidad Indígena de 1979. En P. Canales (Ed.), *Zuamgenolu. Historias Mapuche: violencia, movilizaciones y resignificaciones en escenarios coloniales chilenos. Siglos XIX-XXI. II Parte* (pp. 289-308). Editorial USACH.
- Coordinación Unitaria Mapuche- Futa Trawün Kinewam Pu Mapuche. (1987). Declaración Pública. *Revista Nutram*, Año III, 3. 3-4.
- Comisión Especial de Pueblos Indígenas. (1991). *Nueva Ley Indígena* (Borrador de Discusión).
- Quezada, C. (2021). Sin territorio y sin pueblo. El costo de la vía institucional para el pueblo mapuche. Ley indígena n° 19.253. Colonialismo en el Estado chileno. En P. Canales (Ed.), *Zuamgenolu. Historias Mapuche: violencia, movilizaciones y resignificaciones en escenarios coloniales chilenos. Siglos XIX-XXI. II Parte* (pp. 309-328). Editorial USACH.

TERCERA PARTE

MEMORIA, POLÍTICA Y EDUCACIÓN
MAPUCHE

Autobiografía de una niñez mapuche en dictadura

Sergio Caniuqueo Huircapan

Nací el 8 de marzo de 1976, en la ciudad de Temuco, mis padres eran originarios de comunidades mapuche y se conocieron en esta ciudad. Crecí en una población llamada Lavandero, en honor a Jorge Lavandero, parlamentario que donó el terreno para que familias sin hogar pudieran autoconstruir una vivienda, esto a fines de la década de los años 60. Llegué a esta población cuando tenía cuatro años, y es ahí donde comienzan mis primeros recuerdos, mis padres eran evangélicos y asistían a una iglesia del sector. A los cuatro a cinco años sentía la tensión entre evangélicos y católicos, la palabra *canuto* al igual que la palabra *pechoño* sonaban con la misma carga de violencia. Pese a ello las relaciones humanas se desarrollaban de manera en que a ratos de desdibujaban las tensiones religiosas. Otro aspecto que aprecié a temprana edad fue el comportamiento privado y público, independiente al credo religioso, la mayor parte de nuestros vecinos estaban en contra de la dictadura. Siempre había un espacio para criticarla, ya sea en las conversaciones fugaces en el almacén, al final de un servicio religioso, o en la sobremesa.

A los niños se nos hacía hincapié, cada vez que íbamos a tomar el transporte público, el no repetir nada de las conversaciones políticas que habíamos escuchados, nos decían que en las micros viajaban sapos y que podían denunciar a la familia. Se decía con una carga de temeridad tal que evitábamos hablar durante el trayecto, o si emitíamos algún sonido era la de una canción infantil. También se reforzaba esta situación aludiendo a que alguien había contado que algún conocido había caído preso por soplónaje, de hecho, recuerdo como mi madre me hacía esta advertencia en mis primeros años.

Mis primeros recuerdos familiares fueron los viajes a la comunidad de mi madre y de mi padre, en los veranos y en algunas ocasiones en

invierno. Mi familia materna se encontraba en el sector de Malalche, a 12 kilómetros del pueblo Cholchol, a un costado de la cordillera de Nahuelbuta. La comunidad de mi padre se encontraba a 17 kilómetros de la ciudad de Nueva Imperial, en dirección al sur y a la costa. En el caso de mi madre visitábamos a su abuela materna, quien la crió, vivía con mi tío José Miguel, su único hijo hombre, él vivía con parte de sus hijos y su esposa, una de sus hijas vivía con su abuela materna. En ese tiempo era común que algunos de los nietos se criaran con sus abuelos para cuidarlos. En el caso de mi padre visitábamos a un primo de él, con el cual tenía su campo a medias. En ese tiempo era común mantener terrenos o animales a medias, por falta de tierra o capital. Mi tío Basilio tenía una gran cantidad de hijos, más de diez entre hombre y mujeres, aun así, para el tiempo de cosecha se necesitaban más brazos para trabajar en la trilla o ayudar en la casa.

En ese tiempo, prácticamente nadie tenía un televisor en el campo, y en la ciudad muy pocos contaban con ellos. Por lo tanto, fluían las conversaciones, ya sea en su formato chisme o sobre los rumores políticos. En el campo, se escuchaban muchas historias sobre lo que significaba el canto de las aves, el cuidado frente a los remolinos o *meulen*, el cuidado de no andar a cierta hora en ciertos lugares, pues para todo había una historia, que hablaba de una familia o amigos que habían sufrido por no respetar las reglas. En lo personal, hasta el día de hoy me fascina escuchar estas historias.

Otro punto que me tocó vivir de cerca fue el tema de las subdivisiones de las comunidades, esto generó una gran desconfianza al interior de las familias y comunidades mapuche, muchas personas quedaron sin tierras porque estaban trabajando fuera. Mis padres tenían una reparadora de calzado, y siempre había quejas sobre los familiares que se habían quedado con sus tierras o habían hecho el intento, incluso en mí misma familia había algunos casos. El trabajo de mis padres quedaba cerca del terminal de buses rurales y tenían mucha clientela mapuche, a muchos de ellos les gustaba ir porque mi mamá los atendía en mapuzungun. Pese a que esta lengua se hablaba de manera cotidiana por mi madre, en ese tiempo había poco estímulo para que mi hermana y yo la habláramos, mi madre contaba como la molestaban porque no podía hablar bien castellano cuando era niña, le decían que tenían la lengua pesada.

En el campo escuchaba muchas historias de cómo los chilenos se fueron enriqueciendo a costa de los mapuche, se hablaban de comerciantes chilenos y extranjeros, muchos de ellos tenían establecimiento donde se vendía alcohol, les hacían firmar o colocar sus huellas en papeles donde se mencionan deudas o supuestos contratos. Mucha gente mapuche ante situaciones de gravedad debía recurrir a ellos para préstamos o venta de animales, estos comerciantes fijaban el precio o el interés que a ellos le parecía. En ese tiempo eran pocos los mapuche que tenían acceso a los bancos. Se respiraba la rabia y la impotencia, que finalmente se transformaban en resignación.

Recuerdo que la locomoción nos dejaba lejos del lugar a donde íbamos, porque en ese tiempo solo existían caminos hasta donde había un fundo o algún colono chileno. Si era verano nos iban a buscar en carreta tiradas por bueyes, si era invierno, había que caminar entre tres a cinco kilómetros dependiendo a donde íbamos. Los caminos internos de las comunidades se transformaban en lodazales en el invierno, por lo cual había que caminar a campo traviesa. Las micros, en ese tiempo iban una vez al campo, así que uno debía llegar temprano al “paradero”, que no era más un punto donde no había ningún refugio. Ahí subían personas y animales menores, aparte de sacos de papas, trigo o tejidos que se iban a vender en el pueblo. A los niños, por lo general, nos montaban arriba de los sacos, en invierno el olor de las micros era fuerte: entre la lana mojada de las mantas y rebozos, los animales, hacía que obligatoriamente se abrieran las ventanas, por lo cual el viaje significaba andar mojado gran parte del día.

En los sectores de donde eran mis padres la chacra no era algo desarrollado para el comercio, era solo de consumo familiar. En ese tiempo el uso del fideo o arroz para espesar la comida no era muy desarrollado, se comía carne de animales menores, aves o cerdo, y la comida se espesaba con locro. Había quintas de frutales, principalmente manzanas con lo cual se hacía chicha, también a veces había animales que eran cazados, pero eran menos los casos. Aunque antiguamente había más recolección y caza, más de una vez escuche de las famosas frutillas blancas, el yuyo, el comer huevos de perdices, y así otros tipos de alimentos. Ir al campo significaba ir a trabajar o ayudar en lo que se pudiera, sobre todo en el verano, en la cosecha de trigo. Los niños recolectaban agua de los esteros o del pozo y la trasladaban a la casa, ayudaban a regar la chacra, iban a

buscar los animales a algún potrero. Cuando no había cercos había que ir a cuidar los animales casi todo el día. En la cosecha también los niños tenían que moler harina tostada e ir a dejar a los trabajadores, en la tarde, agua y harina para que se alimentaran y refrescaran, eso significaba llevar varios litros de agua en balde y kilos de harina. Cuando uno viajaba al campo debía llevar un gran pedido en abarotes, frutas y verduras que no se daban en el campo, así que uno iba sumamente cargado y de vuelta era la misma situación, nos regalaban kilos de productos del campo para traer a la ciudad.

Por otro lado, nuestra familia que vivía en el campo cuando venían a la ciudad, por lo general pasaban al negocio familiar, donde tomaban mate y desayunaban, algunas pocas veces se quedan con nosotros, siempre llegaban con verduras, huevos o tortillas. La única que se quedaba algunos meses era mi bisabuela Kusecheo, ella no hablaba castellano, salvo algunas palabras, era estricta pero cariñosa, y yo con mi hermana la cuidábamos y ella a nosotros. En la tarde noche siempre se acordaba de alguna historia y eso me encantaba, me hacía pensar que poco sabía la gente chilena de nosotros, salvo lo que habían escuchado en la escuela. En ese tiempo también el racismo era algo cotidiano, ya sea en la escuela, en un consultorio de salud o en la calle siempre había alguien que miraba o lanzaba un insulto, o le levantaba la voz a la gente mapuche: el mapuchito o mapuchita, la mapucha, el indio, los patas amarillas, era parte de un repertorio que uno escuchaba diariamente.

En lo personal no tuve una epifanía donde ser mapuche me hiciera sentir algo especial, en esos años, el ser mapuche te lo hacían sentir de diferentes formas. La familia dibujaba una línea, la del nosotros y los otros, sentíamos que los *winka* eran distintos a nosotros, con más personalidad o más falta de respeto, más audaces o menos prudentes. Crecí sabiendo que no pertenecía al mundo chileno, pero eso no era algo relevante para mí. Todo lo que me rodeaba me hacía sentir bien con lo que era. Varios compañeros para medirse conmigo me insultaban, con el fin de que peleáramos, en ese tiempo pelear era una forma de reafirmar la identidad como hombre, así que frente a cualquier insulto había que responder, y eso que estaba dentro de una escuela cristiana. Pelear era como uno trascendía, ya sea en el campo, en una población, o en la escuela.

En ese tiempo, en la escuela, nos hablaban de los heroicos araucanos del siglo XVI, los profesores decían que nosotros, los mapuche, éramos los

primeros chilenos. Pero nada se hablaba de nuestro presente como pueblo, en los años 80 nos decían que en diez años más íbamos a desaparecer, al igual que nuestra lengua; seríamos como cualquier chileno, nos decían esto de manera bien intencionada. Para mí esto era algo inconsistente, pues sentía que los mapuche ya tenían una frontera que nos separaba cotidianamente de los chilenos. Constantemente recordaba las historias que me contaba mi tío Ñico, un primo mayor de mi papá, él hablaba de sus viajes de niño y como se había transformado el paisaje y las personas, cada historia alimentaba mi imaginación, y sentía que teníamos algo diferente a los chilenos, aunque ellos también tenían sus historias que tampoco estaban relatadas en los libros de historia.

A medida que crecía el vínculo con lo mapuche era mayor, pero todo se daba de una forma muy natural, don Rosendo Huisca, que era como un hermano sanguíneo para mi papá, comenzó a profundizar en el mapuzungun, tanto en la universidad como por intentos personales, fundó una pequeña editorial Kimun Dungu, donde se publicaban pequeños librillos que hablaban de historias mapuche en el sector rural, muchas de las cuales había escuchado en mi familia, tenía una oficina que se llamaba Chilkatuwe Ruca, donde llevaba su trabajo de contabilidad. Él había egresado del Liceo Comercial, en la vespertina, donde había conocido a mi padre, quién dejó de estudiar para fundar su reparadora y fue su primer cliente. Lo íbamos a visitar seguido y siempre mi papá compraba algunos de estos librillos que yo terminaba leyendo, estos libros eran bilingües. Gracias a mi tío Rosendo conocí a la lamngen Angélica Relmuan, quien en ese tiempo trabajaba con don Anselmo Ranguileo, ellos estaban abocados, junto a otras personas mapuche, en confeccionar una grafemario para escribir y leer el mapuzungun. Ellos pasaban a nuestra reparadora a tomar once, por lo general, hablaban en mapuzungun con mi madre, ya que mi padre sabía un poco y le costaba hablar el idioma. A ellos les recuerdo con mucho cariño, porque siempre me conversaban de historias o situaciones del cotidiano de lo mapuche, eso me hacía sentir muy bien, había una conexión especial.

Cuando tenía unos nueve o diez años surgió la radio Baháí, esta radio transmitía en castellano y en mapuzungun, mis padres la sintonizaban, incluso había un programa para los niños, había música, cuentos y consejos, a mí me gustaba escuchar los relatos. A veces esto me parecía contradictorio, pues los Baháí eran considerados como una secta y los

evangélicos estaban en contra de ellos, aun así, en mi casa los escuchábamos. Mi padre había sido partidario de la Unidad Popular cuando joven, muchos de sus amigos fueron exiliados, él participó de la Federación de Estudiantes Indígenas, organización gremial que permitió generar becas y hogares para la gente mapuche. La mayoría de los amigos mapuche de mi padre eran de izquierda, y siempre hablaban en contra de la dictadura, pero para mí esto era lo más natural, a veces mi papá sintonizaba radio Moscú, con la precaución de escucharla a muy bajo volumen. Un tiempo en que se hacía culto en mi casa, los hermanos después del servicio religioso hablaban de política, a mí me encantaba escuchar esas conversaciones. La izquierda y la política se me presentaba como algo natural.

Mi padre era pastor evangélico, y cuando yo era niño le tocó hacer diversas acciones, desde ir hacer culto al campo a levantar obras, es decir núcleos evangélicos. Me llamaba la atención que mi padre a veces escuchara el programa del Consejo Regional Mapuche, que eran los mapuche cercanos al gobierno militar, había un programa radial que se llamaba Pelom, y también circulaba en una revistilla que tenía el mismo nombre, el pastor Sergio Liempi lo conducía y se preocupaba por la redacción de la revista. Cuando escuchaba el programa sentía la voz de un hombre culto, versado en la historia y en la religión, que hablaba mapuzungun. Más de una vez escuché su visión teológica de que los mapuche eran como los judíos en el viejo testamento y que naturalmente iban a pasar a la religión evangélica, que ello iba a ser un tránsito natural ya que muchos de los *ngijatunes* habían perdido su parte espiritual. Pese a que era de derecha, no sentía ninguna contradicción, sentía en él algo que denominamos mapuchismo, que es una posición política que busca potenciar el desarrollo de la sociedad mapuche.

En aquel tiempo, lo mapuche se me presentaba como una especie de mosaico, me gustaba ver cómo la gente mapuche que llegaba al local de mis padres hacían *pentukun*, una forma protocolar de conversación, que comienza por conocerse, ver si tienen parentesco o amigos en común, de cómo está la situación en cada sector, hasta poder conversar de cómo es la vida cotidiana e incluso espiritual, la gente lo hacía en un marco de respeto y no había una competencia de quien era más mapuche, es más, mientras más distintos, ellos sentían que habían aprendido más el uno del otro. Para mí eso era como leer un libro, en algo tan cotidiano como la conversación que tenían dos personas ancianas o mayores, al estar es-

perando sus calzados se apreciaba esta magia. No podría catalogar que tenía una visión mapuchista de la vida, pero sí sentía que mi contexto me influenciaba de una manera distinta a la de otros niños.

Mi choque más fuerte con la derecha la tuve con mis abuelos maternos, ellos vivían en Santiago, en la comuna de Cerro Navia, en un sector complejo, violento, donde existía narcotráfico, ahí vivía una serie de familias mapuche que habían llegado en los 60 con el sueño de la casa propia. En una conversación con mi hermana se nos salió el antipinochetismo, mi abuela tuvo una reacción violenta, ella adoraba a Pinochet, la verdad es que con mi hermana no podíamos entender esta situación, pues veníamos de una población contraria el régimen, donde iban contantemente el señor Lavanderos a hablar en contra de la dictadura y los pobladores lo apoyaban. Nosotros habíamos visto la represión ante nuestros ojos, ya sea cerca de nuestro colegio, donde más de alguna vez lanzaron bombas lacrimógenas sin ninguna razón. O cerca de nuestra casa, donde vimos varias veces como se golpeaba a la gente sin diferenciar niños, mujeres o ancianos. Cada vez que Pinochet viajaba a Temuco veíamos como se apostaban militares cada dos metros en dos hileras por donde él transitaría, esta demostración de poder la relacionaba con los nazis. Es más, el padre de una compañera de mi hermana estaba detenido desaparecido, mis padres conocían personas cercanas que fueron desaparecidas o cesaron en sus trabajos por motivos políticos.

Recuerdo que a partir de la discusión que se generó con mi abuela materna, mi abuelo se me acercó en otro momento y me explicó que ellos, para el gobierno de la UP, tenían un negocio y que en un momento la JAP (Juntas de Abastecimiento Popular) saquearon su negocio y quedaron a brazos cruzados, pues para un comerciante que vive al día el perder su mercadería es perder todo su sustento. En ese momento comprendí la posición política de mis abuelos, más que una razón ideológica era la sensación de que eso jamás iba volver a ocurrir mientras estuviera Pinochet. Su relato me permitió tener empatía con mi abuelo, pero no significó un cambio de visión frente a la dictadura. Mi abuelo y mis tíos maternos trabajaban para el programa de empleo mínimo (PEM), con ello lograban mantener la casa, pues no había muchos puestos de trabajo.

En ese mismo tiempo, viajamos a donde mi familia materna, mi tío había postulado al subsidio rural y había salido, así la ruka pasó de ser la casa a la cocina, para mí la ruka era especial, porque en el fogón ocurría

todo, desde la preparación de la comida al espacio que se compartían las historias o se comentaba lo que había ocurrido en el día en la tarde noche. Pinochet había impulsado varios planes desarrollistas hacia el mundo rural, mis primas del lado paterno podían estudiar gracias a que el subsidio de internado se amplió durante este gobierno. Los caminos comenzaron a llegar al interior de la comunidad, pero también la fisonomía del mundo rural cambiaba drásticamente, en los cerros de los fundos cercanos a las comunidades comenzaron a cambiar de color, de los tonos pasteles pasaron a los colores grises o verdes uniforme, era el avance de la empresa forestal con los monocultivos, a fines de la dictadura podía ver como los esteros bajaban en su caudal. La electricidad comenzó a avanzar en el campo y la gente compró televisores que usaban conectadas a baterías de vehículos. Por lo general, en el radio de unos kilómetros se podía encontrar a alguien con electricidad y con una máquina para cargar las baterías, las baterías duraban cuatro horas y después había que ir a cargarlas de nuevo. Este aparato en blanco y negro fue transformando la cotidianidad de las familias, poco a poco las historias mapuche comenzaron a circular menos.

Cuando estaba terminando la dictadura, el mundo que yo había conocido de niño también se iba terminando, la agricultura iba en decadencia, al igual que el precio de los animales, mi padre y otras personas dejaron de tener animales a media, sembrar trigo y papas comenzó a ser solo para el consumo familiar y el excedente para la venta también decreció. La gente comenzó a salir en la temporada de la fruta, hacia lugares fuera de la región. Muchos se fueron a vivir y a trabajar a la ciudad.

En ese tiempo, Chile ya era otro, las marcas de ropa comenzaron a ser más importante que la integridad de las personas. Por un lado, veía a mapuche más politizados, embriagados en su identidad, y por otro, a una gran masa mapuche que trataba de sobrevivir. Las visiones mapuches politizadas no llamaron mi atención como la izquierda, pero poco a poco veía cómo todo se desdibujaba, principalmente posterior al plebiscito del SÍ y el NO. Mi familia nuclear era más auspiciosa, mientras que mi familia del campo era más desconfiada. Que ganara el Sí en esta región solo me hacía pensar en la presencia del mundo evangélico, aquellos que se llamaban el pueblo de Dios, quienes trajeron a múltiples predicadores y nombraban a Temuco como la capital del evangelio, de hecho, Pinochet hacía el tedeum religioso en un templo pentecostal, había flexibilizado

las condiciones para que las iglesias evangélicas obtuvieran personalidad jurídica. Cada vez había ido viendo en el negocio de mis padres a personas mapuche evangélicas, incluso a veces llegaban machi, ellas se reconocían como parte de su servicio a Dios, el concepto de *Ngenechen* se veía más normalizado. Habían comenzado a surgir voces desde el mismo mundo mapuche que las machi no eran de Dios, por otra parte, veía a machi que no mostraban una contradicción, señalando que ellas oraban a Dios, y que a él pedían permiso para pedir sanar una persona.

Estos mapuche embriagados en su identidad se asumían como profetas de la mapuchidad diciendo quien era o no mapuche, yo al parecer no cabía dentro de su definición, no había nacido ni vivido en la comunidad, por otro lado, me hablaban de una comunidad totalmente idealizadas, sin conflictos. Contrario a lo que había escuchado en las historias de las comunidades, donde los conflictos eran cotidianos por distintos aspectos, ya sea por envidia, robos, males o maldiciones, que venían de tiempos inmemoriales. La dualidad hombre mujer o la comunidad acogedora era algo abstracto para mí. Las historias como hombres mayores se casaban con niñas estaba incluso dentro de mi familia, el cómo se castigaba a estas niñas raspándoles sus talones, o amarrándolas, o como familias habían traicionado a otras para que fueran robadas, eran historias cotidianas. Cuando terminó la dictadura coincidió con mi cambio a la comuna de Padre las Casas, el pasar de la enseñanza básica a la media, y con ello de la niñez a la adolescencia, donde lo mapuche se mantuvo, pero no era primordial en mi identidad, descubrí que uno podía navegar en varias identidades al mismo tiempo.

Memoria y golpe de Estado

Yoise Barrera Alfaro y Carolina Quezada Flores

La escritura de estas líneas es una reflexión en conjunto, tras la realización de un conversatorio realizado por la oficina de pueblos originarios, de la comuna de Estación Central, y la Asociación Mapuche We Mogen, en el mes de junio del presente año; con el fin de dialogar sobre los 50 años del golpe de Estado de 1973 y las implicancias que este tuvo y aún tiene para el pueblo Mapuche.

Pareciera que el tiempo no hubiese pasado cuando nos detuvimos a reflexionar sobre las realidades de revivir la historia en temas tan complejos como es la vida indígena y los efectos de la dictadura cívico militar vivida durante 18 años en el territorio chileno. Digo vida indígena, porque las personas pertenecientes al pueblo mapuche son la vida misma que transcurre en esta tierra, a través de levantarse una y otra vez de los golpes que el Estado ha proporcionado. Ahí brota el movimiento, aparecen las mil danzas, los *ayecanes*, se reafirman las identidades y se nutren las resistencias hacia este modelo neoliberal.

Sus protagonistas escarbaron en sus recuerdos, a través del ejercicio de la memoria, aflorando sus subjetividades depositadas en sus corporidades, las que experimentaron este profundo y doloroso período histórico, “entender a las memorias como procesos subjetivos anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales” (Jelin, 2002, p. 2) que se mantienen en el tiempo y que al aflorar permiten rescatarlas del olvido o del silencio enmudecido por el temor/terror.

De este modo, la memoria se convierte en un vehículo de movilización social, pero, tal como lo advierte Jelin (2002, p. 6), es necesario identificar quiénes poseen las herramientas para practicarla y quién pueden ejercer la capacidad productiva para socializar sus narrativas, por tanto, entendemos que la socialización de las memorias subalternas son una

doble disputa frente a una memoria hegemónica que ha invisibilizado la experiencia traumática del golpe de Estado para el Estado nación chileno y para la historia del pueblo Mapuche. “El espacio de la memoria es entonces un espacio de lucha política, y no pocas veces esta lucha es concebida en términos de la lucha ‘contra el olvido’: recordar para no repetir” (Jelin, 2002, p. 6).

La escucha atenta que se dio en este espacio dialogante, fue tomando vida en forma de Nütram, pues a pesar de estar en un espacio cerrado, el territorio en sus cuatro dimensiones se hizo presente a través de la memoria, entendiéndolo que la “conversación es el aire, el agua, nuestro común inspirar, espirar y beber; es la fuerza que nos permitirá regresar al orden natural” (Chihuailaf, 2019).

Este diálogo tuvo dos ejes centrales de discusión; por un lado, el miedo que caló en los cuerpos de niños, niñas, hombres, mujeres y comunidades, tras la noticia del golpe y durante todo el periodo de dictadura y que lamentablemente no concluyó con el retorno a la democracia, pues la criminalización hacia el pueblo Mapuche continúa hasta hoy. El otro eje se centró en las implicancias de la Ley Indígena de 1978 y su motor destructivo de la vida mapuche, en tanto esta no puede desarrollarse sin la comunidad.

Con respecto al primer eje, el miedo, este tiene una larga historia que el golpe de Estado vuelve a revivir, así nos señalan que:

Mucha gente lamngen ocultó su raíz indígena, el mapuche se ocultó, para evitar manifestar su raíz. Con la primera oleada del Gobierno de Chile cuando hace el quiebre y evita que nosotros hablemos en nuestra legua ... cuando empieza todo este proceso de chilenización, en el caso de mi familia arrancan, unos se quedan en Chillan y otros en la localidad de O'Higgins. Cuando llegan aquí y empieza la dictadura nuevamente, por lo menos la que yo tengo de recuerdo, es que otra vez comienzan a ocultar, no decir quién eres...Y ya no solamente a nivel de raíz o de lengua y todo eso, sino que también a nivel de ideas políticas, porque está la vida en juego, tengo casos en que toda una familia fue detenida, unos en el Estadio Nacional, otros en el Víctor Jara.... Era un asunto muy delicado (Testimonio, Asociación *Mapuche We Mognen*).

El miedo, el silencio, la ausencia de voz y la soledad se unen en este periodo, donde la memoria comienza a ser cercenada, “los silencios y lo no dicho pueden ser expresiones de huecos traumáticos. El sufrimiento traumático puede privar a la víctima del recurso del lenguaje, de su comunicación” (Jelin, 2002, p. 6). Entonces el miedo se convierte en un freno, niega la posibilidad de habitar en comunidad.

El otro punto nodal de la discusión se centró en la ley indígena, con su promulgación en el año 1978, cobra fuerza la idea de que “todos somos chilenos” y vivimos en un “Estado hegemónico” (Mella, 2007, p. 68), bajo esta lógica, la presencia coetánea de los pueblos indígenas no tiene cabida, es por ello que deben ser erradicados. El Decreto Ley 2.568, cuyos objetivos son: “promover el pleno acceso a la propiedad individual mediante la entrega de títulos de dominio al mapuche; lograr la plena integración de este Pueblo Originario a la nación chilena; desarrollar una política agresiva para erradicar la marginalidad del pueblo Mapuche” (Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los pueblos indígenas, 2004, p. 93, citado en Correa y Mella, 2012).

Las implicancias de la ley se dejan sentir provocando desintegración y conflictos al interior de las comunidades y el empobrecimiento además de la población.

[...] en el año 78 vino la famosa ley que hizo el Golpe en mi opinión vino a dar al centro del ser mapuche, que es el tema de la mesura...es decir cómo se dividieron las tierras: entonces, la familia, que tenía 8 o 10 personas en su hábitat natural, se le entregó los títulos ...10 hectáreas una para ti, una para ti, una para ti y todos fueron cercando su estadía y se logró lo que ellos querían.... que el tema neoliberal se integrara ahí y se perdiera el concepto de la comunidad. Porque el Lonco y la Machi que eran parte de la comunidad, eran los que dirigían, que decidían cuánto trigo iba a sembrar una familia, cuánto poroto otro, cuantas lentejas otro y todo eso hacía que la comunidad en su conjunto funcionara, pues la tierra era de todos (Testimonio, Asociación Mapuche We Mognen).

En este punto el entrevistado cruza dos temas centrales para la cosmovisión mapuche: economía y espiritualidad, pues las autoridades locales (Machi-Longko) de una comunidad decidían que sembrar, pues sabían que era lo que se necesitaba para luego compartir entre las familias

lo que el otro no tenía y la nueva ley promulgada en el año 1978, no tomó en consideración esta forma interna de hacer economía y dividió las tierras, alejando el sentido de pertenencia comunitaria y en su reemplazo es la propiedad privada la que se erige como ordenadora de la sociedad.

La instauración de este proceso político en Chile abarcó todas las variables de la vida de las personas en su cotidiano, inclusive la vida espiritual de las personas pertenecientes a pueblos originarios, con la instauración de un nuevo modelo económico y sus leyes, hecho que no solo fragmentó la autoridad de la Machi y los *longko* de cada lof o comunidad, también lo hizo el auge y multiplicación de las iglesias evangélicas que fueron expandiéndose con fuerza en *Wallmapu*.

No obstante, lo señalado, se observa a través de los años una revitalización de la cultura y de su cosmovisión, fueron las banderas mapuche las que reinaron en las marchas del estallido social y fue el intento de reivindicación del pueblo Mapuche el que se vivió en el proceso de Nueva Constitución, pues se buscaba poner en la base de una nueva Carta Magna, el *kume mognen*, el “buen vivir” para continuar preservando el *itrofilmongen*, es decir, la relación armónica del universo y el ser humano.

Y frente a la pregunta ¿dónde está la esperanza para el pueblo Mapuche?, nos parece relevante recordar las palabras de Marta Elena Casaus (2025, p.14), refiriéndose a la violación de los derechos humanos de las mujeres Mayas en Guatemala: “las memorias colectivas son poderosas herramientas de construcción de significado tanto para la comunidad como para los individuos que la componen”, es la memoria larga, la que ha permitido mantener la presencia y la lucha activa del pueblo Mapuche.

Estamos en lo mismo lamngen, seguimos en el mismo
 petitorio, en las
 mismas luchas, con más herramientas tecnológicas,
 reuniéndonos de diversas
 formas, seguimos en la resistencia porque es el trabajo
 diario que
 hacemos de levantar nuestra espiritualidad, eso va a
 continuar
 no veo que lleguemos a una tregua...

(Testimonio, Asociación *We Mogen*)

Referencias

- Casaús, M. E. (2015). El juicio por genocidio contra el pueblo maya ixil: Del recuerdo a la recuperación de la memoria colectiva de los pueblos indígenas a raíz del conflicto armado en Guatemala (1979-2013). *Alternativas*, 5, 1-29.
- Correa, M. y Mella, E. (2012). *Las razones del illkun/enojo*. LOM Ediciones.
- Chihuailaf, E. (2019). *Memorias La vida es una nube azul*. LOM Ediciones.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Mella, E. (2007). *Los mapuche ante la justicia*. LOM Ediciones.

La internacionalización de la política mapuche y la dictadura militar en Chile

Juan Porma Oñate

Durante el siglo xx, los mapuche ocuparon diversos espacios de participación política en un esfuerzo por resguardar sus intereses y atender a las problemáticas que les afectaban como pueblo. Por este motivo, proliferaron las organizaciones autoconvocadas y marcadas por fuertes liderazgos, como fueron la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, La Federación Araucana, La Unión Araucana, La Corporación Araucana, El Frente Único Araucano, entre tantas otras. Estas grandes organizaciones hacían llamados “a la unidad indígena” cuando el escenario político se mostraba adverso para los mapuche, conformando coaliciones que trabajaban por un propósito común, pero que luego eran disueltas para retomar el camino independiente.

Las organizaciones mapuche operaron tomando acuerdos en grandes Congresos Araucanos, en donde se citaban mutuamente, invitaban a las autoridades de gobierno y debatían en torno a la agenda política del momento. Conforme a lo señalado por Foerster y Montecino (1988), a grandes rasgos, los tópicos que se discutieron en la primera mitad del siglo xx tenían relación con la regulación de la propiedad de la tierra, la división de las comunidades mapuche y la necesidad de acceso a educación. Todos estos problemas tenían íntima vinculación con la política nacional, por lo que no es de extrañar que a través de estas organizaciones los mapuche buscaran acceso a la política representativa formal. La vía institucional tuvo éxito en la medida en que varios mapuche alcanzaron escaños de diputados, logrando posicionar elementos de la agenda mapuche en el parlamento: evitando que se aplicaran impuestos a la tierra indígena, promoviendo el tan esquivo crédito agrario para indígenas y, algo no menor, interpelando a quienes sugerían soluciones para el pro-

blema mapuche sin considerarlos como sujetos políticamente activos o sin contemplar su derecho a permanecer en su territorio ancestral.

Uno de los políticos más destacados fue Venancio Coñuepan, quien fue diputado en tres periodos, además de ser líder indiscutido de la Corporación Araucana. En el segundo gobierno de Carlos Ibáñez del Campo sería ministro de Tierras y Colonización, y luego director de la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN). Esta participación en la vía política institucional no podría entenderse sin la orgánica particular de las organizaciones mapuche, que amasaron durante este siglo un capital político que les permitió elegir a sus representante ante las urnas chilenas, como también, negociar apoyos a proyectos políticos de gobierno. Sería precisamente Venancio Coñuepan, junto a César Colima, quien inauguraría la etapa internacional de la política mapuche, cuando en 1940 asistieron al Primer Congreso Indigenista realizado en Pátzcuaro, México. Allí tuvieron oportunidad de hablar sobre la situación mapuche en Chile, como también, pudieron informarse sobre la situación de los demás pueblos indígenas del continente.

El Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro fue la instancia que sentó las bases para el nacimiento del Instituto Indigenista Interamericano, organismo dependiente de la OEA que continuaría trabajando durante toda la segunda mitad del siglo xx con el propósito de conocer la realidad de los pueblos indígenas en América e intentar formular protocolos y sugerencias a los gobiernos de los países miembros para dar solución a los problemas indígenas. Junto con el levantamiento de información y publicación de estudios sobre problemáticas indígenas en el continente, el I.I.I. organizó los Congresos Indigenistas Interamericanos, realizados en distintos países. Así, a la primera asistencia de Coñuepan y Colima al Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro México, se sumarían la asistencia de Domingo Curaqueo y José Inalaf al Segundo Congreso Indigenista Interamericano de 1949, realizado en Cuzco, Perú, y la asistencia de Domingo Curaqueo, Manuel Huemlao, José Inalaf y Felipe Inalaf al Tercer Congreso Indigenista Interamericano de 1954 en La Paz, Bolivia. Considerando lo anterior, podemos decir que el debate internacional indígena ya estaba incorporado en la política mapuche de mediados de siglo xx como uno de los insumos teóricos desde los cuales se extraían herramientas para el debate nacional.

Para la década del 70, la política mapuche había cambiado respecto a su funcionamiento durante la primera mitad de siglo. Varios factores, entre ellos el señalado por José Ancan (2010), expresado en el contraste de expectativas entre el pueblo Mapuche y la Corporación Araucana en la Dirección de Asuntos Indígenas, hicieron que las grandes organizaciones se disgregaran en varias independientes. Tal y como indican Canales et al. (2021), la vía institucional por la solución del empobrecimiento mapuche se estaba agotando y otras alternativas como las tomas de fundos comenzaban a frecuentarse. A este contexto, se sumaban la agenda internacional de Reforma Agraria que se visualizaba como una alternativa para la restitución de tierras, y los maridajes teóricos de lecturas de lucha de clases, que comenzaban a circular en las organizaciones mapuche y les acercaba a militancias en partidos políticos.

En tanto, la instancia internacional seguía en la mira de liderazgos mapuche. Antonio Antileo, Lorenzo Aillapán y José Ñancucheo participaron en la I Conferencia Interamericana de Desarrollo de la Comunidad en Santiago de Chile, 1969. En ella, Antileo cuestionó la ineficacia de la Dirección de Asuntos Indígenas, declarándola insuficiente para resolver el problema mapuche, poniendo especial énfasis en la población mapuche migrante que producto de la ausencia de posibilidades de participación se estaba corrompiendo en la ciudad. Finaliza su participación preguntándose si "...será posible una integración latinoamericana en la cual no participarán 45.000.000 de aborígenes. Igualmente, en Chile es imprescindible que 500.000 personas queden en condiciones de aportar su capacidad para llevar al país por un camino de progreso, desarrollo y bienestar. (...) Por eso estamos luchando. Tenemos la intelectualidad. El mapuche está capacitado para rendir en cualquier campo, y solo falta darle las herramientas necesarias para hacerlo" (Antileo, 1970, p. 178). A la continuidad del discurso que señalaba la capacidad del mapuche y pedía oportunidades para desarrollarla, se suma el componente internacional, entendiendo el problema de la integración indígena como uno común a los estados de Latinoamérica.

En el gobierno de Salvador Allende, la Reforma Agraria incorpora específicamente el problema indígena como una dimensión que pretende solucionar el problema mapuche. En total, en los tres gobiernos en que se ejecutó la Reforma Agraria "se expropiaron 163 predios a favor de los mapuches, por un total de 152.416,88 hectáreas" (Correa et al.,

2005, p. 298). Por esta razón, simpatizantes de la Unidad Popular hacían llamados a “defender las conquistas de las maniobras golpistas de terratenientes y explotadores”¹, en tanto desde el gobierno se intentaba integrar la participación mapuche a través del recientemente fundado Instituto de Desarrollo Indígena². Esta situación tendría un dramático giro luego del golpe de Estado en 1973 que se expresó, a grandes rasgos, en dos consecuencias. La primera, fue el proceso de Contrarreforma Agraria, que desbarató las conquistas logradas en este periodo respecto a las restituciones de tierras para los mapuche. La segunda, tiene que ver con la constricción de la política en Chile en contexto de dictadura militar, persecución y prisión política, que como era de esperar, también afectó a las prolíficas organizaciones políticas mapuche.

El giro político del país hará que la plataforma internacional sea cada vez más utilizada por los mapuche para dar cuenta de la situación que viven en dictadura. En un documento de 1974 del archivo del CADAL (Centro Antropológico Documentación de América Latina) se señala que: “Si en las ciudades se persiguió y persigue con saña a los obreros y a los intelectuales y profesionales demócratas, en el campo la represión y el crimen es aún mayor ya que los militares cuentan con el apoyo de los latifundistas que se regocijan con la idea de recobrar las tierras que habían arrebatado a los trabajadores y que estos habían recobrado durante el Gobierno Popular”³.

Las lecturas sobre el Gobierno Popular y la dictadura se complejizan en un análisis retrospectivo. A continuación, dos ejemplos. En 1978, Vicente Mariqueo dirá que: “La política de la Unidad Popular frente a los mapuches fue fundamentalmente integracionista, pero bajo formas más dignas de integración, porque la discriminación racial y social había descendido considerablemente...”⁴. Respecto a las políticas de in-

1 “Hoy como ayer mapuches defienden a su gobierno” en *Mantutiañ Taiñ Mapu, Recuperemos la tierra*. Segunda Quincena de abril de 1972, N° 16, p. 1.

2 “Transformar la población indígena en un factor dinámico en el proceso revolucionario chileno” en *Mantutiañ Taiñ Mapu, Recuperemos la tierra*. Primera Quincena de mayo de 1973, N° 21, p. 4.

3 Sin autoría. “Acerca de la situación del pueblo mapuche en el Chile Actual”. Documento informativo de los chilenos en Francfort-RFA, agosto de 1974.

4 Vicente Mariqueo, Primera Conferencia de los Mapuches Exiliados en Europa. Londres 25-28 de enero de 1978.

tegración nacional llevadas a cabo en Latinoamérica pensadas para los pueblos indígenas, desde Inglaterra, Jerónimo Huenchur señala: “En el caso del pueblo mapuche esta política de integración apunta sobre todo A ABSORBER AL PUEBLO MAPUCHE desde el punto de vista fundamentalmente CULTURAL o sea formarlo a la imagen del DOMINADOR O COLONIZADOR”⁵.

Los testimonios anteriores no solo dan cuenta de la utilización de la plataforma internacional para hacer política mapuche, sino también de nuevas perspectivas incorporadas por parte de estos líderes. El normalizado integracionismo ahora será cuestionado, mientras que se pone énfasis en la dimensión cultural en una lectura que incluye el posicionamiento de un dominador/colonizador. Los contenidos de estas declaraciones acusan una especie de transición entre los discursos de la anterior forma de política mapuche y una que se ha enriquecido, en palabras de Antileo, con una densidad experiencial e ideológica (2020) internacional, la cual tendrá un punto de algidez en territorio nacional en la década de los ochenta, de la mano de líderes de Ad Mapu y posteriormente del *Aukiñ Wallmapu Ngulam*.

5 Jerónimo Huenchur, En Relación a la Identidad Cultural del Pueblo Mapuche, en el cuadro de las Estructuras de Clases Chilena. *Indigenous Minority Research Council*, Inglaterra, julio de 1978, p. 9.

Referencias

- Ancan, J. (2010). *Venancio Coñuepan*. Editorial USACH.
- Antileo, E. (2020). *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Pehuén.
- Antileo, A. (1970). Mapuches de Cautín en el desarrollo Nacional. *Revista América Indígena*, XXX-4, 1169-1178.
- Canales, P., Marie Urrutia, M. y Patricio Macaya, P. (2021). *El Cautinazo. Un episodio de luchas mapuches por la tierra, año 1971*. Editorial Escaparate.
- Correa Marín, R. M. y Yáñez, N. (2005). *La Reforma Agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975*. LOM Ediciones.
- Foerster, R. y Montecinos, S. (1988). *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970)*. Ediciones CEM.

Sindicalismo panificador mapuche vinculado a la Unidad Popular

Yerko Manquel Meliqueo

Considerando la conmemoración de los 50 años del golpe militar en Chile, se propone realizar un análisis histórico a partir de la memoria de los panificadores mapuche sobre la Unidad Popular y posteriormente sobre la dictadura militar, en base a la experiencia sindical, tomando en consideración entrevistas hechas a sindicalistas, publicadas en la revista de la Confederación Nacional de Panaderos de Chile (CONAPAN).

Desde una panorámica general, consideramos el avance político y social que promovía la Unidad Popular, tales como la profundización de la Reforma Agraria llevada a cabo por los gobiernos de Alessandri y Frei; la chilenización del cobre como el principal recurso económico del país, así como también destacan los movimientos sociales, destacando diversos actores como pobladores, campesinos, obreros y estudiantes. Bajo la consigna del poder popular, de dar impulso a proyectos sociales en materia de educación, alimentación, vivienda y diversas temáticas, en definitiva, de la construcción del socialismo en Chile.

Al hablar sobre los panificadores mapuche debemos contextualizar y dar cuenta del proceso de migración y su asentamiento en la capital, un proceso que se establece en las décadas del 30 al 50 como primer ciclo de migración mapuche. Walter Imilan y Valentina Álvarez plantean los itinerarios de viaje que corresponden a la ruta de vida y movilidad de cada trabajador mapuche al respecto; “[...] la movilidad parece ser mucho más desestructurada en el sentido que no sigue un patrón general. Se conectan diferentes geografías a partir de una movilidad más bien individual, donde Santiago surge generalmente como un punto central y destino final de los itinerarios” (Imilan y Álvarez, 2008, p. 34).

La movilidad desestructurada es un punto de análisis que se ve reforzado por Felipe Curivil, a partir de su tesis en el caso de sus entrevista-

dos, dando cuenta que el proceso migratorio no es mecanizado, ni unidireccional campo-ciudad al respecto: “En los entrevistados se confirma el planteamiento de dos o tres etapas en la migración a la capital (migración “escalonada” en términos geográficos), es decir, primero migrar cerca de la comunidad a algún fundo para trabajar en él como asalariado y asegurar la sobrevivencia; posteriormente, la migración a un centro urbano regional, para posteriormente llegar a la capital” (Curivil, 2006, p. 27).

Al llegar a la capital uno de los puntos de encuentro de asociatividad mapuche es la Quinta Normal como en los estudios de Carlos Munizaga que señala al “jardín” como un espacio concurrido en los días domingo donde se encontraban los recién llegados y los establecidos en la ciudad, donde se podía buscar alojamiento, algún contacto familiar y ofertas de trabajo. También hacemos énfasis en el testimonio de L. A. respecto al trabajo mapuche en la ciudad:

Todos creían que yo carecía de estudios y que en el trabajo obraría siempre con errores, es decir, que toda actividad la desarrollaría mal. Ellos me decían que los de mi clase *solo deben trabajar en una panadería*, o de mozo doméstico en casas particulares. Al mismo tiempo me decían que preferimos el vicio, antes que cualquier cosa, y que al progresar nos ponemos orgullosos e ingratos con los demás (Munizaga, 1960, p. 46).

Sobre el trabajo interno en la panadería implica un trabajo precarizado, una relación de subordinación frente a los patrones de origen español, de recibir poca paga al iniciar en el rubro panificador y de conflictos laborales evidenciándose el racismo en los trabajos racializados que para el caso de los hombres mapuche es desempeñarse como panadero y para las mujeres mapuche el trabajo doméstico en casas particulares. Lo cual profundiza Enrique Antileo en *Memorias del pan* sobre la situación de los panaderos mapuche: “el trabajo de panificador se estructuró en torno a un imaginario de subordinación del mapuche, quien en la situación de desplazamiento desde sus espacios despojados aceptaba las pésimas condiciones laborales y los bajos sueldos” (Antileo, 2015, p. 86).

Un problema que se evidencia es la situación del huachaje en las panaderías, donde un panadero vive y trabaja al interior de la panadería, dejando en evidencia la explotación laboral. Al respecto, Claudio Alvarado Lincopi profundiza respecto al huachaje de la siguiente manera:

“Además, esta relación permite a los patrones mantener una fuerza de trabajo leal, dada la alta dependencia generada producto de la necesidad de techo de los inmigrantes mapuche. Con ello, la relación laboral servil, basada en el huachaje, permitía un vínculo de control que acentuaba la inferiorización mapuche” (Alvarado, 2017, p. 131).

Por su parte, el sindicalismo fue una herramienta para los trabajadores mapuche en recibir una mejor remuneración salarial, derechos y soluciones a los conflictos laborales como en el caso de los despidos injustificados. Como señala Felipe Curivil al respecto del ingreso de panificadores mapuche al sindicato: “(...) para muchos mapuche que entraron a convertirse en panificadores, producto de su extensa jornada de trabajo, el sindicato se convertía, poco a poco, en el único espacio de encuentro con sus pares, sin embargo, aún no se visibilizaban del todo, aunque físicamente sí, pero culturalmente pasarán largos años para que exista un salto cualitativo en ese sentido” (Curivil, 2006, p. 41). Aunque cabe destacar que los panaderos mapuche al ingresar al sindicato debieron enfrentar el racismo y discriminación de sus pares principalmente en esconder y no hablar en mapudungun durante las reuniones sindicales. Se evidencia que en la década del 60 hay un aumento considerable de panaderos mapuche que ingresan a los sindicatos, participando en los cargos de cada directiva como secretario, tesorero y presidente. Hay casos de dirigentes mapuche que se vinculan a los comités de pobladores como por ejemplo don Segundo Ñanco quien “durante los cincuenta, ya pertenecía al Sindicato N° 4 de Panificadores, alcanzando en la siguiente década su presidencia. Es decir, mientras realizaba trabajos dirigenciales en la población Siete de Febrero, al mismo tiempo era un destacado sindicalista del pan” (Antileo, 2018, p. 95).

Respecto a las entrevistas de sindicalistas de la CONAPAN consideramos tres casos siendo en primer lugar, don Jerónimo Antipichun quien fue expresidente del sindicato N° 6, en su itinerario de vida podemos reconocer que llega a Santiago en 1948 a los 22 años, empezó a trabajar como mozo, pasando trabajar en una construcción por un mes y luego encontrando empleo como repartidor en la panadería La Porteña ubicada en San Pablo, teniendo problemas con un empleador que era “corralero” dentro de la panadería, siendo en sus propias palabras; “de esos que llegaba en la noche al trabajo y sacaba la pistola y los amenazaba, no los dejó entrar porque ya estaba informado que habían estado en una

reunión sindical” (1995, p. 5). Tras 10 años de experiencia como obrero panificador fue postulado como presidente del sindicato N° 6 en 1970. Su recuerdo se vincula a la represión política hacia los dirigentes mapuche, siendo en sus palabras: “Cuando vino el golpe me hicieron pagar las consecuencias, como Dirigente y como militante del Partido Socialista” (1995, p. 5). Se explica en su entrevista que fue detenido en diciembre de 1973 siendo llevado al Regimiento Tacna donde fue golpeado bajo apercibimiento de ser detenido nuevamente.

En segundo lugar, tenemos a don Desiderio Cañez quien a los 15 años llega a Santiago siendo recibido por su hermano mayor, empezó a trabajar como barredor en la panadería anexa vienesa ubicada en San Diego. En su testimonio compara los dos procesos históricos contemporáneos siendo la Unidad Popular y el golpe militar de la siguiente manera: “En la dictadura militar lo pasó mal, porque disminuyeron los ingresos y aumentaron los abusos de los industriales que, además, despidieron trabajadores. En cambio, del gobierno de Salvador Allende tiene gratos recuerdos. ‘Para los pobres fue un buen gobierno. Entonces la plata rendía más’, dice convencido” (Cañez).

En tercer lugar, tenemos a don Julio Llancabil quien se desempeñó como tesorero de CONAPAN. Se inicia como panadero en 1970 ingresando al sindicato N° 3 al ser recibido por el presidente del sindicato Curibal Cañupan, quien lo ayudó a ingresar a la panadería San Camilo donde se forma como sindicalista y dirigente hasta ser despedido en 1976 como se menciona en su testimonio: “Pero los trabajadores que estaban a favor del patrón y eran jefes, lo aislaron y consiguieron que lo despidieran. En 1976 abandonó San Camilo para siempre” (Llancabil). A partir de su testimonio como dirigente sindical mapuche hace énfasis en la figura de Salvador Allende de la siguiente manera: “El presidente Salvador Allende era el presidente del pueblo y de los trabajadores. Quería la igualdad entre pobres y ricos, por eso lo sabotearon. Nunca más vamos a tener un Primer Mandatario que esté a favor de los trabajadores” (Llancabil). También hace mención a su vida como panadero en dictadura donde fue *redondillero*, siendo detenido en varias ocasiones y en una ocasión siendo golpeado a la salida de la panadería donde se desempeñaba.

En torno a los tres testimonios de sindicalistas mapuche, podemos identificar que se destaca el proceso de formación sindical, e incluso de

militancia política, de ocupar plazas en cargos directivos del sindicato durante la Unidad Popular. En contraste, tras el golpe militar son perseguidos, detenidos y golpeados por el hecho de ser dirigentes sindicales, persistiendo la violencia colonial.

En síntesis, al respecto de los testimonios de panaderos sobre el gobierno de Salvador Allende queda en el recuerdo de un gobierno para los trabajadores, de mayor conciencia social y asociatividad sindical, donde manifestaban sus demandas y eran atendidas. En contraste, el golpe militar trajo consigo la desmovilización política y social mediante la represión y persecución de carácter política, lo que incluye la solicitud de permiso de reunión sindical a la Intendencia con vigilancia de carabineros al interior de los espacios sindicales de panificadores durante la dictadura militar.

Referencias

- Alvarado, C. (2017). “¿Qué pueden temer los winka si los mapuche nos unimos?” Raza, clase y lucha sindical. Santiago, 1925-1980. *CUHSO*, 121-151.
- Antileo, E. (2015). Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de migración y residencia mapuche en Santiago de Chile. *Meridional Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 71-96.
- Antileo, E. y Alvarado, C. (2018). *Fütra Warriá o Capital del Reyno. Imágenes, escrituras e historias mapuche en la gran ciudad 1927-1992*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Bengoa, J. (2002). *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el siglo XX*. Editorial Planeta.
- Canales, P., Álvarez, M., Bahamonde, C. y Urrutia, M. (2020). *INVASIÓN. Releyendo la historia mapuche*. Editorial USACH.
- Caniuqueo, S. (2020). Pueblo mapuche: entre la Unidad Popular y los primeros años de la dictadura cívico-militar (1969-1978). En *La vía chilena al socialismo: 50 años después* (pp. 561-598). CLACSO.
- CONAPAN. (1995-2005). *Revista CONAPAN*. Publicaciones periódicas. Biblioteca Nacional de Chile.
- Curivil, F. (2006). *Asociatividad Mapuche en el espacio urbano Santiago, 1940-1970* [Tesis]. Universidad de Chile, Chile.
- Escudero, F. y Manquel, Y. (2022). *Otras reivindicaciones obreras: Pu Panarife mapuche y experiencias sindicales*. https://www.academia.edu/99051226/Otras_reivindicaciones_obreras_Pu_Panarife_mapuche_y_experiencias_sindicales
- Foerster, R. y Painemal, M. (1983). *Martín Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche*. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122469>
- Imilan, W. y Álvarez, V. (2008). El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 23-49.
- Munizaga, C. (1960). *Vida de un araucano. El estudiante mapuche L. A. en Santiago de Chile, en 1959*. Publicación del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile.
- Nahuelpán, H. (2013). Las ‘Zonas Grises’ de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 11-33.

- Opazo, A. et al. (2017). *CONAPAN. El sindicalismo panificador en Chile. Desde 1890 hasta nuestros días*. Subsecretaría del trabajo.
- Pinto, J. (2005). *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. LOM Ediciones.
- Unidad Popular. (1970). *Programa básico de gobierno de la Unidad Popular: candidatura presidencial de Salvador Allende*.
- Yáñez, J. (2008). Por una legislación social en Chile. El movimiento de los panaderos (1888-1930). *Revista Historia*, 41, 495-532.

A 50 años del golpe de Estado civil-militar: Comunidad Caupolicán de Lleu Lleu en el horizonte

Olga Moraga Navarro

Consumados los 50 años del golpe cívico-militar el 11 de septiembre, las reflexiones y las miradas históricas y críticas acerca de dicho momento, emergen desde los diversos espacios académicos, sociales y políticos. Ha pasado demasiada “agua bajo los puentes”, de una democracia aún subordinada a poderes políticos y económicos originados en la dictadura del general Augusto Pinochet, y avalada por una derecha conservadora en lo valórico, y liberal en lo económico.

Las prácticas neoliberales acompañadas de instrumentos jurídicos implementados en este periodo y que permitieron una realidad social y geográfica tan profunda como desigual y que, pese al tiempo transcurrido, aún se continúan sufriendo las consecuencias. Riesco (2021) ahonda en los efectos de tales medidas, creadas y difundidas a pocas horas del golpe de Estado por los Chicago Boys, en el denominado El Ladrillo, que no es más que el origen de las leyes neoliberales y políticas que nos han regido hasta ahora.

¿Cuáles son estas normativas, escritas a espaldas de un pueblo sumido en la dominación de la violencia y la muerte? La Constitución Política de 1980, que en el artículo 24, alma y corazón de esta, consagra el “derecho a la propiedad privada sobre toda clase de bienes, corporales o incorporeales”. El Código de Aguas de 1981, que separa la propiedad de la tierra de la propiedad de las aguas, el Decreto Ley 701 de 1974, cuyo fin último y principal es desarrollar y “fomentar la forestación en el país”, a través de subsidios e incentivos de materia prima al sector maderero y forestal, encabezado por los grupos Matte y la CMPC (Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones) y Angelini de Forestal Arauco.

La expansión de la actividad forestal de los monocultivos, pinos y eucaliptos implica que la Corporación Nacional Forestal (CONAF), a cargo

de Julio Ponce Lerou, yerno del dictador Augusto Pinochet, autorice expropiar las tierras ocupadas por comunidades mapuches o campesinas y se intensifique la contrarreforma agraria. La relevancia de los antecedentes presentados constituye un valor agregado que permite conocer los efectos nefastos para las comunidades al sur de la frontera del Biobío, la desaparición gradual y continua del bosque nativo, la pérdida irreparable de suelos de cultivo familiar y comunitario, la falta de acceso al agua, el despojo de las tierras y una inequidad social ejemplificada en la pobreza endémica de gran parte de la población en donde se establece la industria forestal.

Al respecto, es inevitable citar a la comunidad mapuche Caupolicán, de Lleu Lleu (provincia de Arauco, Región del Biobío) en este escrito que devela las urgencias y las vicisitudes en las que han habitado hombres y mujeres de ese territorio épico. Y que a través de Mariely Meñaco, activista mapuche, social y ambiental, mantiene el relato del despojo y de la lucha constante en contra de las forestales y del abandono del Estado. No nos es ajeno pensar que todas las leyes creadas para el desarrollo económico durante la dictadura cívico-militar chilenas reprodujeron pobreza y desigualdad en *Wallmapu*. Ciertamente, en el pueblo de las poblaciones, también.

Como indica Correa (2010), la situación territorial y legal de las comunidades mapuche no es nueva. Si hoy en día, las comunidades aledañas al lago Lleu Lleu se encuentran rodeadas por cordones forestales y por fuerzas policiales, demuestra que el Estado sirve a las élites económicas otra vez. La historia de la comunidad Caupolicán debe ser fortalecida desde la justicia y la reparación sustantivas.

¿Qué hacer con ese pasado presente, que ha roto las convivencias y que pervive hasta hoy?

Esta historia y sus normativas neoliberales cumplen 50 años y debemos repensarlas desde un trabajo intelectual y racional. Considerar las otras historias que quedaron invisibilizadas al interior de la historia oficial. La inclusión de las comunidades en procesos de decisiones importantes debe ser consideradas por el sistema de gobernancia chilena.

La propiedad de los territorios usurpados a través de todas las normativas jurídicas de la dictadura del general Pinochet merece una revisión urgente y seria. Los espacios deben conducir a la pluralidad dialogante y así recomponer el tejido social. El relato de la memoria no debe ser

unívoco, necesitamos más voces corales para manejar nuestros conflictos desde la tolerancia y el respeto irrestricto a los derechos humanos de todas y todos los que componemos el territorio.

Es fundamental recuperar las confianzas y generar los espacios de trabajo y reflexión para realizar un cambio estructural en la jurisprudencia que sigue acentuando las desigualdades y que se reflejan en las tierras del sur. En los territorios del *Wallmapu*, en los territorios contiguos al lago Lleu Lleu, en la comunidad Caupolicán, en donde habita desde la lucha, la lamuen Mariely Meñaco.

Referencias

- Biblioteca del Congreso. (s. f.). Constitución de Chile 1980. <https://www.bcn.cl>
- Bustos, B., Prieto, M., y Barton, J. (2015). *Ecología Política en Chile: naturaleza, propiedad, conocimiento y poder*. Editorial Universitaria.
- Canales, P. (2010). *Tierra e historia. Estudio y controversias acerca de la historia del pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010*. Editorial Universidad de La Serena.
- Correa, M. (s. f.). Wallmapu: Las tierras del Lleu Lleu: Historia de la usurpación. <https://livenmapu.wordpress.com>
- Fiscalía MOP. (s. f.). Código de Aguas. <https://fiscalia.mop.gob.cl>
- Ley Chile-DL 701. (28-oct-1974). M. de Agricultura. <https://bcn.cl>
- Memoria Chilena. (s. f.). El ladrillo. Biblioteca Nacional de Chile. <https://www.memoriachilenas.gob.cl>
- Memoria Chile. (s. f.). Conformación de la ideología neoliberal Chile (1955-1978). www.memoriachilena.gob.cl.
- Riesco, M. (2021). Neoliberalismo de Chicago Boys: ideología de la restauración de los hijos de Pinochet. En P. Vidal Molina (Ed.), *Dilemas del trabajo y las políticas laborales* (pp. 199-223). Ariadna Ediciones.

Repensar a partir del golpe de Estado: educación intercultural y escuelas del siglo XXI

Javiera Ríos Olea

La dictadura de Pinochet caló hondo en la historia del pueblo Mapuche y también en las bases de la educación y su sistema. Es por eso que en esta columna reflexionamos acerca de los alcances de este hito de sangre, en la propuesta de educación intercultural, levantada a partir de la década de los 90, tiempos de redemocratización y en el cual el modelo multiculturalista-folclorizante, fue continuado por el nuevo gobierno de la época.

Ahora bien, al momento de establecer una mirada histórica respecto a la construcción y promoción de una educación intercultural en Chile por parte del Estado, es posible enmarcar durante la década de los 90 un punto de inicio relevante que se presenta a partir de distintas políticas educativas orientadas al desarrollo y construcción de educación que tuviera una preocupación y atención por una diversidad étnico-cultural que enmarca una presencia notoria dentro del escenario político - social, donde los movimientos indígenas ponen en palestra la demanda indígena la cual "(...) no solo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionado también las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basada en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre la otra" (Bengoa, 2000, p. 26).

Se demuestra, así, una maduración política en distintas dimensiones, siendo la educación un eje fundamental puesto que los pueblos en general han ido reflexionando constantemente los distintos debates sobre la Interculturalidad, sus alcances y también orientaciones que van cambiando y expandiéndose constantemente. Incluso, y como un ejemplo concreto a partir del pueblo Mapuche, es posible evidenciar que la educación ha sido un aspecto y lineamiento vital de distintas organizaciones al momento de entender ésta como una herramienta relevante para

entablar una emancipación propia (Canales, 2017; Foerster y Montecino, 1988), sosteniendo así que “los kimches de familias y comunidades mapuches que colaboran con la implementación de la educación intercultural, reconocen los sistemas de saberes, contenidos y finalidades educativas vigentes y válidas en la cultura mapuche para la formación de las personas” (Quintriqueo y Cárdenas, 2010, p. 91). Por lo tanto, se expresa con claridad la suma necesidad de adecuar el sistema imperante a partir de una contextualización que responda a los distintos pueblos, su idioma, historia y memoria.

En este sentido, el Estado chileno emite lineamientos claros que se enmarca y estructura a partir de una Educación Intercultural Bilingüe para aquellos pueblos que forman parte de la Ley Indígena N° 19.923, intentando así establecer la mantención de dimensiones culturales indígenas la cual se materializa en 1996 el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) a través de un trabajo integrado entre MINEDUC y CONADI. Así, se esperan aprendizajes a partir de una contextualización curricular e identitaria exclusivo para las y los niños de los pueblos indígenas, donde:

[...] la Corporación, en las áreas de alta densidad indígena y en coordinación con los servicios u organismos del Estado que correspondan, desarrollará un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a los educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 2011, p. 24).

Llegando a este punto, y pensando en las escuelas del siglo XIX, es importante preguntarse ¿es suficiente la implementación de una educación intercultural bilingüe para enfrentar las demandas culturales, étnicas, sociales y de género presentes dentro de la sociedad? Sin duda nos encontramos en un contexto de desafíos complejos que tensionan los lineamientos institucionales en materia de educación y cómo se enmarcan, de manera concreta, en las políticas públicas. Por ende, se hace pertinente avanzar e incorporar una perspectiva y enfoque intercultural que dialogue y ayude a avanzar hacia una mayor justicia social. De este modo, la perspectiva de interculturalidad crítica trabajada por Walsh (2010) se presenta como una herramienta —y un camino alternativo— que pro-

pone ir estructurando un enfoque Intercultural que se construya a partir de las múltiples demandas de los grupos que han sido históricamente excluidos, es decir, que han estado presentes desde la subalternidad y los bordes, buscando así proponer una transformación en ámbitos institucionales, estructurales y también de las propias relaciones sociales que se enmarcan como “la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas” (Walsh, 2010, p. 4). Por ende, la promoción de una educación intercultural a partir de un enfoque intercultural crítico ayuda a impulsar políticas públicas que logren guiar y orientar la presencia de los conflictos y las tensiones en materia educativa, ya que: “Los programas educativos no pueden suplir la ausencia de políticas interculturales tendientes a resolver los conflictos —no a controlarlos— en los distintos ámbitos de la sociedad” (Stefoni y Stang, 2016, p. 160).

De esta forma, reconocer y promover la diversidad dentro de las salas de clases a partir de una Educación Intercultural no puede observarse sólo desde una dimensión cultural, sino que debe pensar a las y los sujetos desde una perspectiva interseccional que los contemple como seres complejos que se ven tensionados en su cotidianidad a partir de dimensiones culturales, pero también sociales, económicas, étnicas, de género, entre otras. Así, si desde la década de los 90 se establece como un camino único la promoción de una Educación Intercultural Bilingüe, es momento de entablar y repensar la pertinencia de esta perspectiva y lineamientos para las y los estudiantes que conforman las escuelas chilenas del siglo XXI. En este sentido, el desarrollo de una educación intercultural desde una perspectiva crítica se entiende como un proceso el cual debe construirse:

[...] en base a la equidad, inclusión y respeto con una proyección de índole político, social y ético, esto traspasa la cultura escolar, para así lograr frenar la desigualdad, discriminación o inferiorización y racialización y se contemple todos los sectores de la sociedad (Walsh, 2010). No obstante, para que esta vinculación con la comunidad y el trabajo en equipo ocurra como tal, para que todos contemplen a la diversidad y poder avanzar hacia el desarrollo de una educación intercultural crítica, debe haber una intencionalidad real en las escuelas, que no solo se quede en el papel o en las ganas de realizarlo, sino que de verdad exista un compromiso

por el desarrollo de esta perspectiva, permitiendo entregar una educación que deje de excluir (Panés et al., 2022, p. 200).

En síntesis, el camino de una escuela intercultural debe entablarse desde una perspectiva que promueva una educación intercultural bajo una perspectiva crítica donde los establecimientos educativos puedan establecer un giro descolonizador el cual debe estructurarse como una política pública que responda a las demandas propias de una sociedad compleja. Así, pensando en la conmemoración de los 50 años del golpe de Estado, es posible plantear que nos remueve la memoria histórica que nos potencia a recordar y, a su vez, pensar y repensar diferentes dimensiones que se pueden entablar como una herencia de un acontecimiento histórico que marca un antes y un después. En este sentido, un gran desafío es precisamente el cambio de paradigma que debe existir en lo que respecta a los cambios de mentalidad que han sido permeados y reafirmados durante 50 años bajo una visión que ha disminuido algo tan primordial como la idea de que la convivencia social es siempre intercultural, es siempre en una relación de reciprocidad, de intercambio de saberes y experiencias en una igualdad de condiciones que pueden ser un aporte significativo para la conformación de los distintos grupos que conviven día a día en espacios como la escuela.

Por lo tanto, ¿qué tipo de educación intercultural deberíamos comenzar a construir y promover en las escuelas del siglo XXI? Una educación intercultural crítica que establezca una revolución educativa que se geste y permee desde los mismos grupos sociales que la demandan, donde los distintos actores de las comunidades educativas sean protagonistas de cambios estructurales que interpele el poder de decisión y también se estructure de forma concreta en distintas leyes y decretos. Así, el diálogo horizontal, la práctica de una pedagogía intercultural y su reflexión constante se visualizan como posibilidades de transformaciones acordes a las necesidades sociales actuales. Por este motivo se debe repensar a partir del golpe de Estado y en un momento histórico clave respecto a las orientaciones y lineamientos de organización institucional, las disputas de poder, acuerdos, desencuentros y posibilidades que visualizan un escenario político sumamente complejo.

Referencias

- Bengoa, J. (2000). *La Emergencia Indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Canales, P. (2017). La escuela chilena nos quiso ignorar. Pueblo mapuche y educación. 1930-1960. En B. Silva (Ed.), *Historia social de la educación en Chile*. Tomo 4. UTEM.
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. (2011). Ley Indígena N° 19.253, Chile.
- Foerster, R. y Montecino, S. (1988). *Líderes, organizaciones y contiendas mapuche*. CEM.
- Panes, L., Guzmán, L., Ríos, J., Fuentealba, C. y Descazeaux C. (2022). *Desafíos, limitaciones y oportunidades para el desarrollo de una educación intercultural crítica en Chile: las experiencias y prácticas del profesorado de Historia, Geografía y Ciencias Sociales en distintas escuelas de la Región Metropolitana*. Universidad de Santiago de Chile.
- Quintriqueo, S. y Cárdenas, P. (2010). Educación intercultural en contexto mapuche: hacia una articulación entre conocimiento mapuche y conocimiento disciplinario en ciencia en Interculturalidad en contexto mapuche. En D. Quilaqueo et al., *Interculturalidad en contexto mapuche*. Universidad de Comahue.
- Stefoni, C., y Stang, F. (2016). Educación e interculturalidad en Chile: un marco para el análisis. *Estudios internacionales* (Santiago), 48(185), 153-182.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Construyendo interculturalidad crítica*, 75(96).

*Mapuchegen tati choyügen mapu mew, ka kom mapu
wüñonütuay: continuidad colonial del Estado
chileno y la defensa territorial en Ngülumapu.*
Siglo XXI

Paula Malhue Torres

El conflicto político mapuche contemporáneo se inicia en la ocupación colonial del Estado chileno en *Ngülumapu*¹ que se ejecutó durante los últimos años del siglo XIX. La élite económica buscó anexar extensos territorios indígenas para ser utilizados en algún proceso productivo, para esto creó una política de ocupación. Rápidamente, la usurpación territorial del Biobío a Malleco se legalizó, por lo tanto, progresivamente las tierras ancestrales se remataron en subastas públicas, como terrenos supuestamente ‘baldíos’, mientras otros espacios territoriales se asignaron a particulares (colonos y chilenos). Durante este tiempo, la institucionalidad selló otra huella colonial en la sociedad mapuche, los títulos de Merced (entregados entre los años 1884-1929); a través de estos documentos se reubicó y delimitó a su población en pequeñas reducciones de tierras, lo que en tiempo consolidó el empobrecimiento de este pueblo. Desde ese entonces, el Estado chileno es titular del poder político y tiene el derecho a ejercerlo. Este orden político-institucional fundó nuevas formas de hacer política y nuevas bases de legitimación del poder en este país. Nos preguntamos entonces: ¿por qué las naciones preexistentes a la conformación de la República de Chile debieron renunciar a sus derechos políticos en sus territorios? Anteriormente, existieron tratados entre sectores mapuche y autoridades chilenas, por ejemplo, a través del tratado de Tapihue (1825) se acordaron los límites de la soberanía política de ambos pueblos.

1 El ser mapuche es ser brotado de la tierra, toda tierra será retomada, esta frase proviene de la canción “Wallmapu Sin Forestales de Wallmapu Libre” (2020), traducción al *mapuzungun* Álvaro Calfucoy Gutiérrez, poeta, profesor de *mapuzungun* y licenciado en Lengua y Literatura hispánica con mención en Literatura por la Universidad de Chile.

Más tarde, en el siglo xx, las consecuencias de ese despojo emergieron a través de las experiencias colectivas de trauma y de resiliencia de *pu lamngen* (hermanas y hermanos). La guerra colonial chilena arrasó con más del 95% de las tierras antiguas, el arreduccionamiento y posterior disgregación sociodemográfica (Ancan y Calfío, 1998, p. 2). La desposesión mapuche se manifestó en la vida en reducción (hoy llamadas comunidades), porque la limitación de los terrenos y recursos permitió el surgimiento de la migración a las ciudades en la búsqueda de mejores oportunidades económicas. La usurpación territorial no solo provocó pérdidas materiales, sino que también políticas y culturales. En ese violento contexto, las estructuras de gobernabilidad mapuche poco a poco fueron desapareciendo, como los *Fütalmapu* (gran territorio mapuche, que corresponde a cuatro áreas geográficas: *Lafkenmapu* (la costa), *Lelfünmapu* (llanos de la depresión intermedia), *Inapiremapu* (precordillera de los Andes), *Piremapu* (cordillera de los Andes).

Desde mediados del siglo xx la institucionalidad intentó resolver el problema indígena a través de diferentes políticas colonialistas (indigenistas, asimilacionistas y más recientemente de multiculturalistas). Durante los mil días de Allende, el gobierno de la Unidad Popular incorporó una mirada indigenista para solucionar el tema de las tierras y de la extrema pobreza mapuche. En este periodo, las políticas públicas en materia indígena no otorgaron ninguna especificidad (histórica, cultural y social) mayor a estos problemas, porque el gobierno de la UP los integró a las carencias que la sociedad chilena tuvo en esos años, es decir, a la cuestión campesina. Por esto, Allende, declaró en 1971, en Temuco, que los avances en políticas indígenas se llevaron a cabo para que los mapuche no fueran más un hermano negado en la historia de Chile (Allende, 1971). No obstante, entre 1971 y 1972, este pueblo recuperó 85.000 mil hectáreas, un porcentaje notablemente más que 20 años de gobiernos de la Concertación, expresó Reinaldo Mariqueo, mapuche, exmilitante socialista en la Unidad Popular (Mariqueo, 2008).

Posteriormente, en la dictadura cívico-militar chilena, se decretaron una serie de leyes que afectaron directamente a la cotidianidad de los pueblos indígenas e incluso su propia sobrevivencia, particularmente en territorio mapuche: 1) Decreto de Ley 701, en 1974, instaurado para fomentar la industria forestal; 2) Decreto de Ley 25.68, en 1979, se creó para erradicar la propiedad comunitaria de la tierra; 3) Código de las

aguas, en 1981, significó la privatización del agua, lo que limitó el acceso, manejo y administración de este recurso en las comunidades indígenas. En tiempos dictatoriales no solo se ejecutó la continuidad colonial en distintas violencias, sino que también se materializó en las políticas asimilacionistas. Por otra parte, la tradición de resiliencia mapuche continuó a través de distintas trincheras, por esa época, aparecieron nuevas organizaciones comenzaron a denunciar estas leyes y avanzar a recuperación de sus derechos colectivos (los centros culturales mapuche y Ad Mapu).

En la década del 90 *en el marco de la Gran Revuelta Indígena² y retorno a la democracia en Chile, el presidente* Patricio Aylwin, estableció las bases de un modelo de Gobernanza fundamentado en políticas de inclusión multiculturales (dotadas en aspectos folclóricos y de reconocimientos sin derechos) que fundamentaron la inclusión de la diversidad cultural a partir una perspectiva hegemónica afín a las lógicas actuales de acumulación del capital (Zapata, 2019, p. 18). Las políticas multiculturales en Chile han transitado entre un reconocimiento cultural sin derechos políticos y medidas represivas en contra de sectores mapuche de la causa autonomista, que hasta nuestros días son empleadas por los gobiernos de turno para enfrentar este conflicto territorial.

Durante el siglo XXI, la defensa territorial en *Ngülumapu* se ha presentado como un acto político y de resistencia identitaria. En este sentido, las memorias de Kuifikeche (ancestras y ancestros) son componentes importantes a la hora de continuar en la recuperación de las tierras y la defensa del *Intro fill mongen* (biodiversidad), *Inchiñ tayiñ mapuchegen niefyiyiñ ta küme Felenpeñi, küme felele ta mapu, kom Inchiñ ta küme feleayiñ*, “Si la tierra está bien, así también estaremos bien nosotros”, expresó el *Lonko* Antonio Levicura (2006).

En este largo camino de confrontación por soberanía territorial las organizaciones y comunidades mapuche han proyectado una lucha por la reivindicación legítima a los derechos de autonomía y autodeterminación en su territorio histórico.

2 Para Yvot Le Bot (2013), la gran revuelta indígena de los años 90, significó una nueva: «reconfiguración de la identidad indígena, una transformación cultural profunda, colectiva y personal» (Le Bot, 2013, p. 37).

Referencias

- Canales, P. (1998). Una legislación “winka” para los Mapuches. *Revista Mensaje*, 49-51.
- El Diario Austral de La Araucanía. (21 de diciembre de 1970). El Diario Austral de La Araucanía.
- Jara, A. y Calfío, M. (1998). *El Retomo al País Mapuche. Reflexiones Preliminares para una Utopía por Construir*. En III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.
- Le Bot, Y. (2013). *La gran revuelta indígena*. Ediciones Océano.
- Malhue, P. y Quiroz, F. (2020). De corridas de cerco al control territorial Panorámica de la resistencia mapuche durante tres décadas, del Movimiento Campesino Revolucionario a la Coordinadora Arauko-Malleko (1970-2002). En R. A. Henry et al. (Eds.), *La vía chilena al socialismo 50 años después*. Tomo I. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201201031842/La-via-chilena-al-socialismo-Tomo-I.pdf>
- Malhue, P. (2022). *Dinámicas del conflicto político mapuche en la Comunidad tradicional de Temucuicui, Ngülumapu, (2000-2021): El caso del weichafe Camilo Catrillanca Marín* [Tesis de maestría]. Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. https://usach.primo.exlibrisgroup.com/discovery/search?vid=56USACH_INST:56USACH_INST
- Ñanculef, J. y Saavedra, J. (2006). *Tayin Mapuche Kimün Epistemología Mapuche. Sabiduría y Conocimientos*. Universidad de Chile.
- Nahuelpan, H. et al. (2012). *Ta ñ Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Pairican, F. (2013). *Malon: la rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013*. Pehuén.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina: conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. CALAS.

Palabras al cierre

Antes de concluir la lectura de este trabajo, detengámonos en un breve recuento y análisis de la literalidad y mensaje que nos brindan cada una de las veinte columnas que dan vida a este libro a 50 años del golpe de Estado en Chile.

En primer lugar, consignar que la historia de Chile y el impacto del golpe de Estado de septiembre de 1973 es el hito más relevante y destructivo de este país. Los militares destruyeron la vida cívica y participativa que se fue labrando durante el siglo xx chileno. La destrucción de Chile a partir de ese fatídico 11 de septiembre fue global. Los partidos políticos, las organizaciones sociales y sindicales; las agrupaciones de mujeres y jóvenes, la cotidianidad rural y la impronta de los pueblos indígenas en las ciudades y en sus territorios históricos sufrieron el horror de la violencia golpista.

En segundo lugar, el pueblo Mapuche en septiembre de 1973 era un pueblo que vivía la diáspora en las ciudades. Al sur del río Biobío, cerca de tres mil reducciones fueron la evidencia histórica de la usurpación chilena del antiguo país mapuche. Previo al golpe de Estado, la población mapuche en las provincias de Malleco y Cautín preferentemente comenzaron a movilizarse en favor de la recuperación de sus tierras. El diagnóstico de la época indicaba que fueron dos los despojos: primero el estado y luego los colonos que llegaron a “civilizar” dichas latitudes. En el contexto de la reforma agraria impulsada por los gobiernos de Eduardo Frei Montalva y de Salvador Allende Gossens, la población mapuche se dio a la tarea de recobrar lo perdido. Las movilizaciones fueron tan efectivas y bien planificadas, que la sociedad chilena en dichas provincias se asombró (y asustó). Se habló del *Cautinazo* y del “verano caliente” duran-

te el año 1971. Con el golpe consumado, los militares fueron implacables con las organizaciones mapuche.

En tercer lugar, los nuevos debates, territorios y la violencia colonial/liberal, a la que se refieren los y las autores en sus presentaciones, dan luces de 50 años muy dinámicos y controversiales. Por un lado, la violencia colonial, cruzada por medidas neoliberales que no visibilizaban a la población mapuche y sus tierras; por otro, el racismo y discurso nacionalista de odio, no reconocieron nunca a los y las mapuche que comenzaron a configurar sus vidas desde la ciudad. El multiculturalismo, como ideología que camina de la mano del neoliberalismo, marcó en tiempos dictatoriales y en los tiempos de la redemocratización o transición a la democracia, otro hito contramapuche, conraindígena. El siglo XIX, Diego Barros Arana y Benjamín Vicuña Mackenna, volvieron a resplandecer a partir de una ideología que demonizó, barbarizó y despojo de humanidad y territorialidad a la “gente de la tierra”, al sur del río Biobío. El renacer de estos intelectuales decimonónicos en pleno siglo XX fue posible por el afán multiculturalista de Chile en estas cinco décadas. La intención fue reconocer la riqueza cultural de los pueblos. Negar los derechos sociales, políticos, económicos y territoriales, fue la norma, y la génesis de la resistencia.

En cuarto lugar, la memoria, la política y la educación en perspectiva mapuche, a lo largo de estos años, dan cuenta de una estructura que se vincula con la agencia de las organizaciones mapuche, siguiendo los postulados de Margaret Archer (2007). En este sentido, y según los planteamientos de los autores y autoras de este libro, la agencia mapuche en plural dan cuenta de ejercicios de memoria que involucran a las infancias, las juventudes y las adulteces en el seno del pueblo Mapuche. La política en este escenario se convierte en una herramienta mapuche para contrastar la violencia, la represión y la estereotipación. La estructura así, entendiendo la estructura como el Estado y su configuración, permitió el despliegue de ideas y acciones mapuche, en un margen de acción y discusión que fue dando forma al movimiento mapuche autonomista. Desde la década 1990, este esquema teórico, se fue cargando de antecedentes que distanciaron cada vez más la estructura, siguiendo la propuesta de Archer, con la agencia; lo que se vio materializado en una política gubernamental que criminalizó y judicializó las movilizaciones mapuche, especialmente en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín;

la muerte de jóvenes mapuche —por balas policiales— en proceso de recuperación de tierras, se fueron sumando desde el año 2002 en adelante. La agencia mapuche, invalidada por las autoridades y perseguida por la institucionalidad, es observada por los/as interlocutores, la chilenidad y el peso colonial, como un constructo ideológico que ataca la seguridad nacional y perjudica el desarrollo del país.

En quinto y último lugar, la violencia militar sistemática y terrorista contra todas las comunidades, que dentro del país se revelaran al poder impuesto, se extendió y focalizó en la población mapuche. Los interés económicos de las forestales y la “certeza jurídica” defendida a ultranza por el Estado chileno, en un juego de espiral de la inversión capitalista en el antiguo territorio mapuche, afectan a la población que habita las antiguas reducciones y también a los y las mapuche que habitan las ciudades chilenas. El tema no es fragmentado sino más un todo y un continuo que afecta a niños, niñas y adolescentes mapuche que crecen y se forman en una cultura que no valora ni considera el acervo mapuche; todo lo contrario, lo desprecian e insultan. El currículum escolar es un punto neurálgico del oprobio chileno hacia la historia, la diversidad y los saberes mapuche en toda su expresión. La escuela chilena, en este sentido, debe ir transitando de escuela colonial a escuela intercultural.

El peso de los 50 años del golpe de Estado de 1973 ha sido un nodo complejo a la hora de proyectar nuevas formas de socialización y de un nuevo contrato social para la sociedad chilena, la sociedad mapuche y toda la alteridad indígena. El fallido intento constitucional del 4 septiembre de 2022 así lo reflejó. Lo que comenzó ese día, es parte de lo que —como indicamos en la introducción de este libro— comienza a escribirse para los próximos 50 años.

Autoras y autores

Pedro Canales Tapia, editor (Recoleta, 1973). Profesor de Estado en Historia y Geografía (generación de reapertura de la carrera, 1992-USACH). Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas (UFRO-Temuco); doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina. Mención Historia (UARCIS-Santiago). Pasantía posdoctoral en Instituto de Estudios Avanzados (USACH).

Posee amplio trabajo en las historias de los pueblos indígenas en Chile y América Latina. Destacan sus aportes en torno al pensamiento indígena y organizaciones indígenas; temas de educación e interculturalidad y procesos de investigación en comunidades como la huascoaltina en Atacama y comunidad Gallardo Tranamil-Pichún en la Araucanía.

Es coordinador académico de los diplomados Pueblos Indígenas en América Latina y Chile: Museo y Museología y Patrimonio Cultural, impartidos por el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, además de ser docente en el Departamento de Historia de la misma casa de estudios.

Carolina Meza: profesora de Historia. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; magíster en Arte, Pensamiento y Cultura latinoamericana, Universidad de Santiago de Chile. Correo: carolina.meza@umce.cl

Carolina Quezada Flores: profesora de Historia, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; magíster en Ciencias Sociales, doctora en Historia, Universidad de Tarapacá, Arica. Correo: Carolina-qf80@gmail.com

Claudio Alvarado Lincopi: historiador. Doctor en Arquitectura y Urbanismo, Universidad Católica de Chile; investigador CIIR. Correo: alvarado.lincopi@gmail.com

Catalina Quilaqueo Curiman: Pedagogía en Historia y Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades, Universidad de Santiago de Chile. Correo: catalina.quilaqueo.c@usach.cl

Elizabeth Campos Poblete: profesora de Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Santiago de Chile. Abogada, Universidad de Chile. Correo: elizabeth.campos@ug.uchile.cl

Enrique Antileo Baeza: antropólogo. Doctor en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Santiago de Chile. Académico Universidad Alberto Hurtado. Correo: enriqueantileo@gmail.com

Fabián Oyarzún Millacoy: licenciado en Historia. Universidad Alberto Hurtado. Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile. Correo: fabiani.oyarzun@gmail.com

Fernando Pairican Padilla: historiador. Doctor. Académico. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo: fernando.pairican@uc.cl

Filip Escudero-Aminao Quiroz: historiador. Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile, integrante del Trokiñ Peyepuyen. Correo: filip.escudero@usach.cl

Francisco Uribe Huenupe: licenciatura en Historia, Universidad de Santiago de Chile. Correo: francisco.uribe.h@usach.cl

Gloria Carrillo Vallejos: antropóloga, doctora en Estudios Interculturales del Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco. Correo: gcarrillovallejos@gmail.com

Javiera Rios Olea: profesora de Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Santiago de Chile. Profesor del colegio Elvira Hurtado, Quinta Normal. Integrante del Trokiñ Peyepeyen. Correo: javiera.rios.o@usach.cl

José Luis Cabrera Llancaqueo: historiador. Docente de Historia, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Doctor en Historia, Universidad de Tarapacá, Arica. Correo: correojlcabrera@gmail.com

Juan Porma Oñate: profesor de Historia y magíster en Ciencias Sociales, Universidad de La Frontera, Temuco. Doctorando en Historia en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Becario ANID, Doctorado Nacional Folio N°21191269. Correo: juanporma01@gmail.com

María José Alvarez Quezada: licenciada en Historia. Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile. Investigadora Centro Cultural Salvador Allende. Correo: maria.alvarez.q@usach.cl

Marie Urrutia Leiva: licenciada en Historia, Universidad de Santiago de Chile; maestra en Antropología Social por el CIESAS-Sureste, México; estudiante del magíster en Historia por la Universidad de Santiago de Chile. Correo: marie.urrutialeiva@gmail.com

Martín Llancaman: licenciado y magíster en Filosofía. Doctorando en Filosofía, Universidad de Chile. Autor del libro: *Autonomía mapuche* (Pehuén, 2023). Correo: llancaman.cardenas@gmail.com

Olga Moraga Navarro: historiadora, Trokiñ Peyepeyen. Magíster en Historia, Usach. Correo: olga.moraga@usach.cl

Paula Malhue: profesora de Historia y Ciencias Sociales, Universidad ARCIS. Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile. Correo: paula.malhue@usach.cl

Santiago Garcia Pardo: licenciado en Historia. Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile. Correo: santiago.garcia@usach.cl

Sergio Caniuqueo Huircapan: historiador. Investigador Adjunto CIIR-PUC PROYECTO 1522A0003. Correo: sergiocaniuqueo@gmail.com

Yerko Manquel Meliqueo: historiador. Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile. Correo: yerko.manquel@usach.cl

Yoise Barrera Alfaro: trabajadora social. Encargada de la Oficina de Pueblos Originarios, Estación Central, Región Metropolitana. Correo: palomisol25@gmail.com

Director

Galo Ghigliotto

Equipo editorial

Luz María Astudillo
Daniella Gutiérrez
Katherine Hoch
Consuelo Olguín

Equipo diseño

Andrea Estefanía
Andrea Meza
Ana Ramírez

Equipo administrativo

Martín Angulo
Daisy Farías
Claudia Gamboa

Equipo comercial

Darío Núñez
Javier Solís



EDITORIAL
USACH

*

Esta
primera
edición de
*A 50 años del golpe de
Estado en Chile: 50 años de
historia(s) mapuche* se terminó de
editar en marzo de 2025.

Para los textos de portada se utilizó
la tipografía Funnel Display;
para el interior se utilizó
la tipografía
Minion Pro.

