

Weuwaiñ: La invención de la tradición en la rebelión del movimiento mapuche (1990-2010)

Fernando Pairican¹

1. INTRODUCCIÓN

La historia contemporánea de nuestro pueblo mapuche y el movimiento de resistencia que se ha desplegado al interior de Chile, a partir de la década del 90' del siglo XX, se comprende a partir de lo que Fernand Braudel ha denominado la historia en su larga duración y lo que Silvia Rivera Cusicanqui, para el caso de las historias indígenas, ha llamado su memoria larga².

La actual rebelión de una parte de nuestro pueblo mapuche, tiene su antecedente histórico en el proceso de ocupación que ejerció el Estado chileno sobre el territorio de nuestros antepasados a partir de 1860, y que finalizó, en 1883. Este periodo, que la historiografía tradicional chilena denominó 'Pacificación de La Araucanía', ocultó el proceso de despojo territorial, robo de ganados, de platería, aniquilamiento de la población mapuche y violación a los acuerdos políticos firmados entre la elite política mapuche y los jefes de la república chilena, una vez que se derrumbó el castillo hispano. La Ocupación de La Araucanía, por lo demás, fue un proceso que se dio simultáneamente con Argentina, que la historiografía de aquel país denominó 'Campaña del Desierto'. Historiadores sociales, como Jorge Pinto, han llamado a este proceso la "exclusión" de los mapuche del proyecto republicano³.

El despliegue del capitalismo decimonónico a partir de la revolución industrial y la noción de que la "razón", como paradigma -sustentado científicamente por el darwinismo-, justificaron y legitimaron un discurso ideológico para conquistar a las sociedades tradicionales que habían

1 Licenciado, Magíster en Historia de América y actualmente cursando el Doctorado en Historia por la Universidad de Santiago de Chile. Autor de distintos artículos relacionados con la historia contemporánea mapuche. Recientemente ha publicado su primer libro: *Malon. La rebelión del movimiento mapuche (1990-2013)* por Editorial Pehuen, 2014. Es miembro de la Comunidad de Historia Mapuche, colectivo que aglutina a distintas y distintos escritores del mundo mapuche.

2 *Fernand Braudel*, La Historia y las Ciencias Sociales. Alianza Editorial, España, 1970. P 62-63. *Silvia Rivera Cusicanqui*, Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980. Ediciones La Mirada Salvaje, Bolivia, cuarta edición, 2010.

3 *Jorge Pinto*, La formación del Estado, la nación y el pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión. Editorial DIBAM, 2003

logrado sobrevivir a la invasión hispana durante los siglos anteriores. Los pueblos indígenas una vez más debían estar en alerta.

Nuestras sociedades, desde los ojos de las elites del siglo XIX, eran vistas como enclaves de barbarie que detenían el progreso de las jóvenes republicas. El “progreso”, aquella palabra clave de la época, “masiva, ilustradora, segura de sí misma, autosatisfecha, pero sobre todo, inevitable”⁴, llevó a nuestro pueblo a tener que enfrentarse con sus arcaicas armas a la expansión de Chile. Sin embargo el contexto era distinto: la modernidad del siglo XIX y un proyecto que tomaba fuerza a nivel mundial de parte de las oligárquicas, cercaba a los pueblos indígenas y la posibilidad de ser exterminados para siempre era real.

Benjamín Vicuña Mackenna, uno de los liberales más respetados de la historia de Chile, precursor del federalismo, escritor, e Intendente de la capital, expresaba todo su odio como diputado por Valdivia desde la Cámara en 1868: “¿Qué es la cuestión de Arauco?” –se preguntaba- “para mí no es, señor, sino un gran fantasma, fantasma sangriento, que se pasea durante tres siglos en nuestra historia, engañando a todas las jeneraciones como una ilusión óptica”⁵.

La sociedad mapuche fue oprimida a partir de 1883. La pérdida de la base material (la tierra) no era tan solo económica, era social, política y cultural. La tierra, en sí misma era el componente que aglutinaba la totalidad del ser mapuche, es decir, el soporte de la tradición. Ella la entendemos como “las prácticas” que configuran un sistema normativo que se “reproduce” a lo largo de las generaciones dentro del entorno lentamente diferenciador de la costumbre” y que “se perpetúa en gran parte por medio de la trasmisión oral”. La costumbre, por su parte, al igual que E.P Thompson, la entendemos como un “vocabulario completo de discurso, de legitimación y de expectación”. No es algo quieto o una secularización de la creencia, por el contrario, “la costumbre era un campo de cambio y de contienda, una palestra en que los interés opuestos hacían reclamaciones contrarias”⁶.

4 Eric Hobsbawm, *La era del capital 1848-1875*. Editorial Crítica, 6ta edición 2007. P 16.

5 Benjamín Vicuña Mackenna, “La Conquista de Arauco”. Sesión de Diputados, agosto 1868. P 1.

6 E.P. Thompson, *Costumbre en común*. Ediciones Crítica, 1995. P 20-27.

La Ocupación de La Araucanía fue una ruptura total en nuestra historia. Aquel quiebre marcó el fin de la historia tradicional para iniciar nuestra historia contemporánea. Historicidad marcada por la adaptación en la resistencia frente al despliegue del sistema político, económico y social de la república criolla⁷. Como dijo Lorenzo Kúluman -un sobreviviente a este proceso de conquista-: “Lo que hemos conseguido con la civilización que dicen que nos han dado es vivir apretados como el trigo en un costal”.⁸

Esta frase refleja la reducción, como se llamó al proceso de despojo territorial y posterior entrega de pequeños espacios de tierras para que los sobrevivientes de la conquista de La Araucanía habitaran. Su fin era la “chilenización”, es decir, que la sociedad mapuche asumiera las normas, educación, cultura y proyecto del mundo criollo. Sin embargo, esta “civilización”, no era más que el intento de colonizar e incorporar a través de la asimilación a las y los mapuche que habían logrado sobrevivir al despojo territorial.

El poeta Elicura Chihuailaf -una de las letras más brillantes que ha reemergido junto al proceso de resistencia en nuestro país mapuche-, describe de esta forma la reducción: “que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada –‘relocalizada’- fuera de sus parajes habituales; o asesinada. Porque reducción, ‘privatización’, dicen algunos (privatizar –según el diccionario de la lengua castellana- viene de privar: Despojar de algo; prohibir o estorbar; predominar; negar), es un concepto utilizado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve, y materializado a finales del mismo. Contiene el hecho de que nuestro Pueblo fue reducido, ‘reubicado’, en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche”⁹.

La reducción incubó la violencia de la colonización. El andamiaje de la república intentó resocializar a través de sus instituciones y las escuelas las mentalidades de los sobrevivientes de la ocupación; castigó con golpes en la boca a los que hablaban mal el castellano. Prohibió el hablar de la tierra (mapuzungun) y se burlaba de las ceremonias espirituales de nuestros abuelos.

7 *Steve Stern*, Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamagan hasta 1640. Alianza Editorial, 1986.

8 *Tomás Guevara y Manuel Mañkelef*, Historia de familias. Ediciones Liwen/Colibrí, segunda edición, 2000. p 44. El texto original data de 1912.

9 *Elicura Chihuailaf*, Recado confidencial a los chilenos. Editorial LOM, 1999. P 27.

Las leyes impuestas, permitió nuevos despojos de tierras al interior de las mismas reducciones y comenzó un gradual éxodo hacia los centros urbanos para sobrevivir ante la pobreza estructural de la dominación. Así se fue gestando una “cadena de relaciones de dominación colonial”¹⁰, en que la sociedad criolla blanca y mestiza, se fue superponiendo a nuestra morenidad. Se reprodujo la pirámide social hispana, sin embargo, a consecuencia del despliegue del capitalismo del siglo XIX, esta se recompuso con tintes de clase social. No obstante, el mestizo chileno, aquel que historiadores chilenos como Leonardo León glorifican en sus estudios¹¹, era parte de un andamiaje de colonización que ejerció relaciones de discriminación y segregación social a la morenidad mapuche. En esta perspectiva, la morenidad de nuestros abuelos ocupó el nivel más bajo de las jerarquías de la cadena de relaciones de dominación colonial.

El intento de negar la humanidad a nuestros antepasados durante las primeras décadas del siglo XX, sin embargo no tuvo el efecto que esperaron los conductores de la república criolla. A pesar que algunos sobrevivientes blanquearon sus nombres, otros negaron su morenidad, los mapuche mantuvieron sus costumbres en silencio en los fogones de las rukas de las reducciones.

10 *Silvia Rivera*, *Violencias (re) cubiertas en Bolivia*. Ediciones La mirada Salvaje, 2010. P 33. La autora señala que ella implica que “cada estrato se afirma sobre la negación de los de ‘abajo’ y sobre el anhelo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de ‘arriba’”.

11 Sergio Villalobos y Leonardo León ha iniciado un nuevo periodo de estudios sobre lo que llaman Pacificación de La Araucanía. En estos estudios, plantea que una parte de los mapuches, que denomina Longkos de la Pacificación hubieran estado de acuerdo con la venta de tierras a peones y labradores chilenos, iniciándose una ocupación “desde abajo” por el bajo pueblo chileno. Una suerte de “pacificación” popular, en mutuo acuerdo con mapuche que vendieron sus tierras según consta en algunos títulos de venta que este historiador ha recopilado. Sin desconocer la apertura del debate, León intenta ideológicamente justificar las consecuencias de la expansión del estado oligárquico chileno y sus secuelas en los sobrevivientes de nuestro pueblo, con ello, por lo demás, se busca deslegitimar la reivindicación del movimiento autodeterminista mapuche que reemergió con mayor claridad a partir de 1992. La Comunidad de Historia Mapuche ha entrado al debate denominándolo “Los maquillajes de la historiografía winka”. En lo personal no desconozco que pueda haber ocurrido un proceso de venta de tierras, algo propio de un pueblo que buscó distintas estrategias para resistir el avance del centralismo de Chile y el despliegue del capitalismo, no obstante, ello no quita las consecuencias y el intento de exterminio que se llevó a cabo por la sociedad dominante, violentado acuerdos pactados por la elite republicana. En ese mismo aspecto, el *ñidoi Longko Mañin Wenü*, uno de los políticos importantes e influyentes del país mapuche ya había advertido en 1860 sobre las ventas que se estaban haciendo en la frontera con Chile. En una carta a un general federalista de la Argentina señalaba: “nuestra lei es terminante, pues prohíbe toda venta de terreno a españoles, bajo pena de muerte sin perjuicio de restituírnos el terreno”. “Carta al general Justo José de Urquiza, 30 de abril de 1860. En *Jorge Pávez*, *Cartas mapuche del siglo XIX y XX*. Ediciones Ocho libros, 2008.

Finalmente, como dijo nuestra poetisa Graciela Huinao, era en el fogón “la primera escuela” donde ardía “la historia de mi pueblo”¹².

En este contexto es que nació un inédito movimiento mapuche. Corría el año 1910, cuando don Manuel Mankilef, profesor normalista y miembro de una de las familias tradicionales del pueblo mapuche, fundó la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, organización que intentó defender los títulos de propiedad ante los nuevos despojos de tierra que impulsaban colonos llegados a la zona, insertar en la educación pública a los sobrevivientes de las reducciones y así, poder adquirir los conocimientos de la sociedad blanca para defender la escasa base material que persistía en manos de nuestros antepasados.

En paralelo se fundó la Federación Araucana, la que fue encabezada por don Aburto Panguilef, puso en la discusión las antiguas dimensiones territoriales de nuestro país mapuche. Esta organización intentó crear una normativa jurídica para la protección de las reducciones y encabezó demandas que exigían la restitución de las tierras usurpadas por la ocupación. No fue extraño por ello que esta organización fuera perseguida y su líder, don Manuel, tomado prisionero en varias ocasiones. En efecto, en una sesión parlamentaria que data de 1927, el diputado por Valdivia Nicolás Cárdenas, señalaba: “Aburto parte de la base de que todos los terrenos del Sur, desde la provincia de Arauco al Sur, son de los indios. Si la Araucanía abarca las provincias de Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia y Llanquihue, es natural dice Aburto, que todas esas tierras son de los indígenas”.¹³

En 1938, la juventud de la Sociedad Caupolicán Defensora de La Araucanía, encabezada por Venancio Coñuepan -descendiente también de una importante familia tradicional mapuche-, fundó la Corporación Araucana. Este dirigente delineó una nueva forma de llevar a la práctica la política mapuche al decidir empoderar económicamente a las sobrevivientes. Además, subrayaba que era urgente disputar los espacios políticos en que se tomaban las decisiones de la república criolla, compitiendo por escaños en el Parlamento. El objetivo de la Corporación Araucana, en esa perspectiva, era afrontar la situación de nuestro pueblo desde una situación de independencia

12 Graciela Huinao, “Los cantos de José Loi”. Walinto, 2005. P 59.

13 Rolf Foerster y Sonia Montecino, Organizaciones, líderes y contiendas Mapuches (1900-70). Ediciones CEM, 1980. p 45.

e igualdad dentro de la sociedad chilena. En ese proyecto era clave el éxito económico, lo que significaba insertarse al capitalismo industrial post crisis de la década del 30’.

Lo que he llamado como el primer ciclo del movimiento mapuche contemporáneo¹⁴, para el antropólogo José Ancan instauró algunos de los principales ejes discursivos que perduran hasta el presente en las organizaciones autodeterministas mapuche, poniendo acento en la defensa de las escasas tierras otorgadas por los Títulos de Merced, la demanda por educación hacia el Estado y la exigencia de respeto hacia la diferencia. Fueron estas organizaciones, a través de sus liderazgos y la fusión entre la “continuidad” de las jefaturas tradicionales de los *Longko* y la “nueva conducción de mapuche”, la que permitió resistir al interior de la nueva institucionalidad.¹⁵

Sin embargo, este movimiento mapuche no pudo afrontar el racismo hacia los sobrevivientes de la ocupación, manteniéndose la subordinación social de nuestros antepasados, en que la palabra indio significó flojo, sucio, ladrón y un sin número de epítetos de opresión. Héctor Nahuelpan ha llamado a este proceso las zonas grises del colonialismo internalizado de nuestra gente, es decir, “los espacios cotidianos en que se desarrollaron las complejas interacciones sociales e intersubjetivas que formaron parte de las experiencias de sufrimiento social, modos de sobrevivencia, resiliencia y resistencia, desplegados por hombres y mujeres mapuche en condiciones de marginalidad social y violencia colonial”.¹⁶

A partir de la década de 1960, el primer ciclo del movimiento mapuche contemporáneo comienza su decaimiento como referente de protección a los sobrevivientes de la ocupación militar del Estado chileno. A esa altura una tercera generación había nacido en las reducciones y esas mismas tierras estaban cercando el crecimiento demográfico mapuche. Comenzó así un nuevo éxodo hacia las ciudades, habitando las periferias de ellas, combatiendo para conquistar un sitio donde construir sus casas, laborando como panarifes, obreros, feriantes, choferes de camión y las

14 *Fernando Pairican*, Malon. La rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013. Ediciones Pehuen, 2014.

15 *José Ancan*: Venacio Coñuepan. Nizol longko y líder político mapuche del siglo XIX. Editorial USACH, 2da edición, 2012. P 8-9.

16 *Héctor Nahuelpan*, “Las ‘Zonas Grises’ de las Historias Mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y política de la Memoria”. En Revista de Historia Social y las Mentalidades, Universidad de Santiago, 2013.

mujeres como sirvientas en las casas de los ricos de las ciudades. Se racializaba en las ciudades de los blancos el trabajo de la morenidad, transformándose algunos mapuche en mapurbes¹⁷.

No obstante, aquel grito que diera en 1916 el dirigente de la Sociedad Caupolicán, Miguel Kolikeyo seguía resonando como una tarea pendiente: “¡Que nos entreguen los terrenos usurpados!”¹⁸ Y así fue. Bajo los gobiernos de Frei y Allende, los mapuche vieron en la reforma agraria la posibilidad de restituir las tierras despojadas a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

Los mapuche fueron activos actores de la reforma agraria, desbordaron la institucionalidad de la misma con tal de recomponer las antiguas dimensiones territoriales. Esto llevó al gobierno de la Unidad Popular, a promulgar una nueva ley de reforma agraria para institucionalizar el desborde social. A la vez, formularon la primera ley indígena en la historia de Chile para atender las demandas de nuestras naciones originarias. Sin embargo, como mucho de los proyectos sociales de este destello popular, no pudieron ser aplicados a consecuencia del golpe de Estado de 1973.

La reforma agraria fue principalmente campesinista. Las particularidades étnicas no fueron visualizadas por los líderes de la revolución socialista, el sujeto mapuche fue visto como un campesino, el que junto a la clase obrera y pobladores, eran los tres pilares de la vía chilena al socialismo que encabezó Salvador Allende. Tal vez por ello, es que la reforma agraria de Frei y Allende, devolvió las tierras usurpadas solo al interior de las reducciones. Nada se hablaba de las tierras ancestrales, aquellas que la memoria recuerda como la “tierra grande”¹⁹, esas que componían los antiguos *lof*, la estructura territorial anterior a la ocupación militar, que era a la vez conducidas por los *longko*²⁰.

Inclusive, al ser la reforma agraria una reformulación de la propiedad de la tierra para campesinos, no fueron pocos los casos en que los latifundios apostados en las tierras ancestrales,

17 Mapurbe es un concepto del poeta David Añiñir de su poemario Mapurbe. Venga de Raíz. Pehuen Editores. En un extracto de él dice: “somos mapuche de hormigón/debajo del asfalto duerme nuestra madre/explotada por un cabrón. Nacimos en la mierdopolis por culpa del buitres cantor/nacimos en panaderías para que nos como la maldición. Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes. Somos los que quedamos en pocas partes.

18 Rolf Foerster y Sonia Montecino, Organizaciones, líderes y contiendas Mapuches (1900-70). Ediciones CEM, 1980

19 Martín Correa y Eduardo Mella, Las razones del enojo/Ilkun. Ediciones LOM, 2011.

ahora eran divididos y entregados a los inquilinos de los mismos fundos, con toda su carga de desprecio hacia los antiguos habitantes de esas tierras. O, en otros casos, ex inquilinos de otras latitudes eran trasladados a los fundos reformados en el país mapuche ocupado, generando nuevos tipos de conflictos, ahora con campesinos-mestizos, empobrecidos como nuestra gente.

La Unidad Popular y su proceso de democratización política, cultural y económica es clave en el proceso de politización en la generación que sustentó lo que he llamado el segundo ciclo del movimiento mapuche contemporáneo. En una primera instancia, la UP propuso el cooperativismo como actividad de desarrollo en los predios devueltos a los mapuche, el que en muchos casos fue una experiencia exitosa de desarrollo. Así lo recuerda don Pedro Raín, presidente de la Cooperativa Lautaro en la zona de Malleco,

Quando pasábamos por este pueblo de Lumaco (Región de La Araucanía) trayendo los animales trasladado de San Gerardo (fundo que había pertenecido a los latifundistas Ruckert) (...) los ‘Riquert’ movían la cabeza y la Chávez (esposa del latifundista) decía ‘estos indios ya están ricos, tanto animales que tienen’. Ya nosotros teníamos todo proyectado, haciendo el estudio estábamos aceptados en esos trabajos y se estaba dando fruto y trabajando colectivamente²¹.

En muchos de estos predios, la Unidad Popular implementó un desarrollo forestal a través de las siembras de plantaciones de pino y eucalipto. Su objetivo era empoderar las reducciones a través de un nuevo recurso económico que sirviera para nutrir la combustión de la revolución socialista chilena. Aquel proyecto también quedó truncado y esas tierras, una vez que la dictadura militar las re-expropió, las vendió a bajo costo a los empresarios Anacleto Angelini y la tradicional familia Matte, los que engendraron los imperios forestales más importantes de Chile y este producto, pensado para el desarrollo colectivo, edificó una nueva elite empresarial. A partir de este hecho, es comprensible la exigencia a partir del retorno de la democracia en 1990, de la devolución de estos predios y también de las plantaciones. A esas alturas, convertidas en el tercer

20 *Lof* es definido por el *Aukiñ Wallmapu Ngulam* de la siguiente forma: “es un conjunto de familias que están asentadas en un espacio de tierras muy bien definido, a partir del cual se funda su identidad individual y colectiva. La identidad de cada integrante de un *Lof* se funda en dos elementos básicos, el *Tuwun* (lugar de origen) y *Kupalme* (tronco familiar). Estos elementos son determinantes para la pertenencia al *Lof*. Estando claramente establecidos los dos elementos, una persona tiene definida su identidad social y territorial. En Pueblo Mapuche y sus derechos fundamentales, 1997. P 9.

21 *Martin Correa, Nancy Yañez y Raúl Molina*, La reforma agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975. Ediciones LOM, 2005. P 225-226.

producto de exportación de Chile. Existía una conciencia histórica que su fin era para un proyecto distinto, colectivo y comunitario, pero además, propio.

En otro aspecto, varios de los predios que fueron expropiados por la reforma agraria, estuvieron antecedida por movilizaciones directas. Desde las exigencias de restitución en los Juzgados de Indios hasta corrida de cercos, no fueron pocas las situaciones en que los mapuche tuvieron que enfrentarse con los desalojados latifundistas y sus inquilinos. Esta experiencia de recuperación de tierras es importante, ya que quedó como enseñanzas de una forma de recomponer la territorialidad arrancada a lo largo de décadas. En otras palabras, la Unidad Popular fue una experiencia politizadora en una generación mapuche y ello explica, entre otras variables, porque las primeras reducciones que sustentó al segundo ciclo del movimiento mapuche contemporáneo, sean las que tuvieron una experiencia de movilización y politización durante la UP.

Los mil días de la revolución chilena es importante en la memoria de los mapuche. Fue el tiempo de la “prosperidad fugaz”, como dijera Florencia Mallon²². No obstante, a pesar del intento de mejorar la situación socioeconómica, poco se avanzó en comprender desde una especificidad étnica a los sobrevivientes de la ocupación y su historicidad. Ello en absoluto fue propio de la UP, la izquierda latinoamericana en su conjunto fue miope en ese ámbito. Además, ante el ocaso del primer ciclo del movimiento mapuche contemporáneo y el cambio de contexto histórico que abrió la década de los 60’, los mismos mapuche fueron incapaces de avanzar en un movimiento que fuera más allá de la restitución de tierras. En cierto aspecto, podría caracterizarse a los mapuche durante la Unidad Popular, como un pueblo en un estado subordinación activa²³.

Tal vez por ello, una de las autocríticas que realizaron los dirigentes mapuche y sus hijos, a partir del derrocamiento de la revolución socialista, fue la cuestión de las alianzas con la izquierda chilena. En efecto, sobre todo la generación que eran niños en la década de los 70’ y adolescentes en los 80’, es posible inferir que una vez que el tejido social abruptamente violentado por la dictadura militar comenzara a recomponerse, la generación que sustentó al movimiento mapuche a partir de la reemergencia de los pueblos indígenas en la década de los 90’, discutieron la idea de fortalecer un pensamiento propio y articular una “fuerza mapuche”, como dijera Aucan

22 *Florencia Mallon*, *La Sangre del Copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailló y el Estado chileno. 1906-2001*. Ediciones LOM, 2004.

23 *Silvia Rivera*, *Violencias (re) cubiertas en Bolivia*. Ediciones La mirada Salvaje, 2010. P 33.

Huilcaman a principios de los 90'²⁴. Aquello, por lo demás, era una discusión que ya había comenzado en algunos pueblos indígenas, influenciados por los procesos de descolonización de la década del 60' y el desarrollo de un pensamiento indígena, como es posible observarlo en el katarismo aymara de los 70', apoyados por escritores como Faustino Reinaga y su libro *Revolución India*, que a la vez, retomaba la discusión sobre el papel de los pueblos indios en las transformaciones de América Latina, ya teorizados por importantes pensadores del continente, como el peruano Carlos Mariategui, en la década del 20' y Alejandro Lipschutz en Chile, en los 50'.

Si la historia mapuche se comprende en su larga duración, la experiencia de la Unidad Popular abrió lo que Silvia Rivera para el caso aymara denomina la “memoria corta”²⁵. La politización y la experiencia de una táctica para recomponer la soberanía territorial suspendida por la desposesión territorial de fines del siglo XIX, puso a los mapuche como sujetos históricos y constructores de una prosperidad que si bien fugaz, fue prosperidad al final del día. Y a mi parecer, ello explica el retorno a partir de la década de los 90', de las recuperaciones de tierras como presión para recomponer la base material de nuestro país mapuche.

Las ideas políticas, que se sintetizaron en la discusión y finalidad de construir un proyecto de carácter histórico, como denominaron los integrantes de la organización *Ad-Mapu*, en su congreso de 1983, a la aspiración de conquistar la autodeterminación para nuestro pueblo, aún no habían madurado en nuestro país mapuche. Aún faltaban variables que pudieran desarrollarlas. Ello fue a partir de la implementación del modelo neoliberal lo que marcó un nuevo punto de ruptura en nuestra historia y colocó la aspiración de autogobernarnos como un desafío a conquistar.

2. “CUANDO LOS FOGONES SE APAGARON”²⁶: CHILENIZACIÓN Y MAPUCHIZACIÓN EN UN CONTEXTO DE REVOLUCIÓN CAPITALISTA NEOLIBERAL (1973-1990).

24 *Fernando Pairican*, “Sembrando ideología. El Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994). Ediciones Sudhistoria, México, 2012.

25 *Silvia Rivera*, Citado.

26 Esta frase pertenece a Florencia Mallon. La Sangre del Copihue. Citado.

La dictadura militar encabezada por Augusto Pinochet revocó gran parte de los predios expropiados en favor del pueblo mapuche. Alrededor del 64,7% de la superficie devuelta a las generaciones que nacieron posteriores a la ocupación, fueron nuevamente arrebatadas. Parte de ellas fueron entregadas a los ex inquilinos de fundo y otras, colocadas en el mercado a bajo costo, el que fue aprovechado por los empresarios forestales para enriquecer su patrimonio y de esa forma dar rienda a uno de los pilares del nuevo modelo económico a implementarse en Chile. Como dijo Joaquín Lavín -uno de los funcionarios de la dictadura y casi presidente de la república en 1999-, en su panfleto neoliberal, *Revolución Silenciosa*, en 1987: “reemplazar al cobre como la principal fuente de ingreso del país”²⁷.

La dictadura militar estaba lejos de restituir el latifundio. Aquel enclave colonial ya no era viable en una economía de libre mercado que resonaba desde Estados Unidos e Inglaterra. Sin embargo, tampoco la dictadura propició un desarrollo colectivo, ello era la antítesis del neoliberalismo económico que puso el individualismo como el motor del progreso social, cultural y económico para los ciudadanos que tendrían que neoliberalizarse a la fuerza bajo la dictadura.

Los futuros militantes del segundo movimiento contemporáneo mapuche nacieron y vivieron su adolescencia durante el despliegue del neoliberalismo en *la vieja frontera*. Por tanto, estos protagonistas están cruzados por la imposición del proyecto de la dictadura; y por lo mismo, su proceso de “chilenización” es distinta a la de sus padres y abuelos. Como plantea Verónica Valdivia, el régimen militar tuvo como premisa un carácter proyectual, tendiente a transformar profundamente el país, de modo de evitar el resurgimiento de las anteriores lógicas políticas (socialistas) y sentar las bases de una nueva sociedad. La “modernización” del país era el centro del mundo castrense, lo que se complementaba con la represión social, con el objetivo de “despolitizar” para “resocializar” a los habitantes de Chile, convirtiendo así al régimen militar en una dictadura con ambiciones hegemónicas.²⁸

La utopía neoliberal aparecía como una sociedad que se auto regulaba por el mercado. Para ello debía penetrar en todos los ámbitos de la vida individual y social de los sujetos, aplicando lógicas de mercado al mundo laboral, previsional y educacional. Para el caso mapuche, a la vida cultural

27 Joaquín Lavín, Chile. *Revolución Silenciosa*. Editorial Zig-Zag, 1987. P 51.

28 Verónica Valdivia, Rolando Álvarez y Karen Donoso, *La alcaldización de la política. Los municipios en la dictadura pinochetista*. Ediciones LOM, 2012. P 11-30.

comunitaria. La modernización neoliberal necesitaba de la atomización social, ya que las decisiones serían individuales; por lo tanto, la liquidación jurídica de los títulos de merced por la dictadura bajo la revolución capitalista, marcó efectivamente “un antes y un después” en la sociedad mapuche, introduciéndose “un conjunto de elementos de la ‘modernidad’ que no existían con anterioridad”.²⁹ Sin embargo, lo más dramático, fue que el nuevo modelo, impulsando la división de las comunidades y fomentando el rubro forestal, colocaba en peligro los últimos reductos de sociabilidad que habían sobrevivido luego de la ocupación militar y posibilitaba la destrucción del tejido social comunitario mapuche.

La siembra de plantaciones forestales eran, como hemos dicho, parte de la resocialización proyectual de la dictadura en relación con el pueblo mapuche. Con ello, los habitantes de nuestro país mapuche, como el resto de Chile, vivió y sufrió la implementación de un proyecto refundacional, propio de una verdadera revolución capitalista encabezada por la dictadura militar.³⁰ Sobre todo, porque el neoliberalismo se enmarcó como parte de “las últimas ideologías totalitarias que une un conjunto de políticas concretas, visiones teológicas sobre la condición humana y las personas en sociedad”.³¹

No era extraño, posiblemente, que don Juan Henupi *-lafkenche* de Arauco- se preguntara: “¿Quién no va a tirar para arriba así?”, en referencia a cómo la dictadura le regaló las tierras a las empresas forestales, apoyado además con el Decreto 701 que lo subsidió. Él mismo cuenta: “se les entregó también todo lo que era la Cordillera de Nahuelbuta, que estaba en manos de Bienes Nacionales, pero que pertenecía a los mapuches”.³²

La dictadura militar hasta 1978 no tenía claro cuál sería su proyecto para el país. Fue recién ese año, luego de profundas pugnas en su interior, que la corriente neoliberal logró derrocar al resto de las tendencias que luchaban en su seno. Ese mismo año nacieron los *Centros Culturales*

29 *José Bengoa*, Mapuche. Procesos, políticas y culturas en el Chile del Bicentenario. Ediciones Catalonia, 2012. P 13-15.

30 *Manuel Gárate*, La revolución capitalista de Chile (1973-2003). Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012. P 182.

31 *Manuel Antonio Garretón*, Neoliberalismo corregido y progresismo limitado: Los gobiernos de la Concertación en Chile 1990-2010. Ediciones ARCIS/CLACSO, 2012. P23

32 *Roelf Foerster*, ¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco. Chile. Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología, U de Chile, 2006. P 315.

Mapuche, la antesala de la organización *Ad Mapu*, la que forjaría una serie de dirigentes que encabezarían las movilizaciones de nuestro pueblo a partir de 1990.

Ad Mapu nació formalmente en 1980. Dos años después ya declaraban abiertamente que su objetivo era la autonomía, una de las aspiraciones que, como pueblo mapuche, buscarían conquistar. Aquello quedó establecido oficialmente en 1983, cuando en una de sus resoluciones dieron a conocer que iniciarían un profundo trabajo político e ideológico para llevar a la práctica la autodeterminación, encargando una comisión de intelectuales y activistas para ese objetivo. No obstante, la primera tarea, señalaban, era derrocar a la dictadura militar. En esa perspectiva, las ideas políticas mapuche quedaron subordinados a ese fin y ello, podría explicar, porque fue recién en 1990, que las discusiones en torno a la autodeterminación comenzaron a madurar en nuestro país mapuche. Esto, por lo demás, se explica ante el quiebre de *Ad Mapu* a partir de 1987, frente a la discusión ante cómo llevar un movimiento mapuche en un contexto en que la salida pactada era real, luego del fracaso de la Operación Siglo XX, en 1986³³.

Ad Mapu no tan solo puso ideas políticas en la discusión al interior del movimiento mapuche, forjó toda una cultura política para politizar a las reducciones del país mapuche. Retomó la tradición de nuestro pueblo, en parte subordinadas por décadas de colonialismo. Reimpuso a las autoridades de nuestro pueblo (*longko, machi, werken*) como las legítimas conductoras de nuestro pueblo, creando una nueva subjetividad en nuestra gente al fortalecer la identidad como el eje de descolonización. En ese aspecto, *Ad-Mapu* debe comprenderse como una escuela política que formó cuadros importantes para los tiempos en que la reemergencia indígena a nivel continental puso la cuestión de la autodeterminación como un desafío a conquistar.

En ese contexto es que en 1989, Patricio Aylwin se reunió con los pueblos indígenas en Nueva Imperial para escuchar sus planteamientos y prometer una nueva relación si triunfaba en las elecciones presidenciales, como finalmente ocurrió.

No faltó ningún dirigente del atomizado movimiento encabezado hasta ese tiempo por *Ad-Mapu* al encuentro. Las pifias resonaron cuando Aylwin señaló su desacuerdo con la exención de

33 La Operación Siglo XX estaba inserto dentro de la política que el Partido Comunista de Chile llamó "el año decisivo". Ella consistió en el intento de asesinar al dictador a través de una emboscada militar a manos del brazo armado del PCCh, el Frente Patriótico Manuel Rodríguez. El PCCh, por lo demás, tuvo la hegemonía al interior de *Ad Mapu* y hasta hoy, sus miembros tienen el nombre de la organización.

impuestos a las propiedades mapuche, pero terminó en aplausos cuando se acordaron los compromisos, que entre otros puntos, señalaban una reforma a la Constitución de la República para que se reconociese legalmente a los pueblos indígenas; el envío de una nueva Ley Indígena; la creación de una comisión con participación indígena y la revocación del Decreto Ley de 1979 que dividió las reducciones en propiedades individuales. Tiempo después, el movimiento agregó la ratificación del Convenio 169 de la OIT³⁴.

Por su parte, los pueblos indígenas, en específico el pueblo mapuche, debían comprometerse a canalizar sus demandas por la vía institucional hipotecando la recuperación de tierras como instrumento de presión política. El atomizado movimiento discutió gran parte de la noche ese punto, José Santos Millao, uno de los personajes de la historia mapuche bajo la dictadura militar, dudaba en comprometer el instrumento más importante de la lucha de su pueblo luego de ser ocupado por el Estado chileno a fines del siglo XIX.

Finalmente se aceptó hipotecar las “tomas” de tierras para garantizar la estabilidad de la transición. Así los dirigentes mapuche, rapa nui y aymara, fueron subiendo uno por uno al pequeño escenario para colocar la firma correspondiente al documento que “establecía las características de la transición en el ámbito de los pueblos indígenas”.³⁵ Casi todos estuvieron de acuerdo. Uno de los pocos que no firmó el Acuerdo de Nueva Imperial, fue un joven dirigente de 22 años, ex miembro de *Ad-Mapu*, miembro de la *Comisión Quinientos Años de Resistencia* y futuro *werken* del *Consejo de Todas las Tierras*: Aucan Huilcaman.

Sin embargo, como todo proceso histórico, todos los actores políticos no pudieron profetizar que a partir de la década de los 90’, América Latina vería resurgir la actuación de los pueblos indígenas a nivel continental, colocando la autodeterminación como una aspiración dentro de otras banderas reivindicativas. La reemergencia indígena, la que ocupó desde los espacios de la institucionalidad -como fue el caso de la *CONAIE* en Ecuador- y la violencia política como instrumento -como fue el caso del *Tupac Katari* en Bolivia y el *EZLN* en México-, modificaron completamente el diseño de algunas democracias que retornaban en el continente. Los mapuche, se inscribieron en esta atmósfera, y las generaciones que darían sustento a una postura más

34 José Bengoa, *Historia de un conflicto. Los mapuches y el Estado nacional durante el siglo XX*. Ediciones Plantea, segunda edición, 2007.

35 José Bengoa, *Historia de un Conflicto*. P 286.

radical al interior del movimiento, eran jóvenes que veían en estas rebeliones referentes a estudiar, imitar y admirar, en algunos casos.

3. LA REEMERGENCIA MAPUCHE Y LA REBELIÓN DE WALLMAPU (1990-1998)

A partir de 1990, se fue incubando una “gran revuelta indígena” en el continente³⁶. Muchas de ellas se colocaron como aspiración protestar ante las celebraciones triunfalistas de las repúblicas criollas frente al Quinto Centenario. Los pueblos indígenas vieron, en esa actitud, otro signo más de desprecio y dominación frente a uno de los hechos que marcaron una ruptura total en nuestros antepasados. Pero por sobre todo, el Quinto Centenario marcaba para las sociedades indígenas que habían sobrevivido, además de dolor, el inicio de la pérdida de libertades que se consolidaron con el surgimiento de las repúblicas, a partir de 1810.

Para 1990, el *Consejo de Todas las Tierras* aun no existía como tal. Los futuros fundadores de esta importante organización mapuche se habían desprendido de *Ad Mapu* y fundado la *Comisión Quinientos Años de Resistencia*. Como *Comisión*, el pilar sería la “estructura tradicional histórica” de las comunidades, es decir: *Longko, Machi, Weupin y Werken*. A corto plazo, la *Comisión* prometió repudiar las celebraciones “triunfalistas” del descubrimiento de América, subrayando que aquel episodio histórico fue una “guerra de ocupación” hispana resistida por la “nación mapuche”. A largo plazo, el “derecho a gobernarnos a nosotros mismos según leyes elaboradas por los propios mapuche”. Aquella fue su carta de presentación política.³⁷

En el transcurso de aquel año y en particular en 1991, cuando iniciaron una serie de recuperaciones simbólicas en nuestro país, esta *Comisión* dio nacimiento al *Consejo de Todas las Tierras*. Un año después, en particular frente al Quinto Centenario, los miembros del *Consejo* dieron a conocer la bandera de la nación mapuche o *wenüfoye*, como emblema de resistencia y de ser distinto dentro de la república criolla. A la vez, ello se inscribía como parte del fortalecimiento de una fuerza propia con el fin de llevar a la práctica un proyecto auténticamente mapuche, señalaban.

36 Yvon Le Bot, *La gran revuelta indígena*. Ediciones Océano, 2013

37 *Punto Final*, “Mapuche levantan la voz”. N°198, octubre de 1989. P 11. En *Fernando Pairican*, “Sembrando ideología”. Citado.

Mientras el *Tupac Katari* remecía Bolivia con bombas y un intento de levantamiento armado, el *Consejo* movilizaba a sus reducciones en un nuevo ciclo de movilizaciones simbólicas que tenían por objetivo apurar la compra de tierras de parte de la institucionalidad concertacionista. En ese proceso, estudiantes de las zonas de Arauco del país mapuche fundaban el *Pegun Dugun*, en Concepción, el laboratorio ideológico de la futura *Coordinadora Arauco Malleco*, organización que nació formalmente a fines de 1998, y que puso la rebelión mapuche como una realidad cuando, junto con las recuperaciones de tierras, utilizó la violencia política como instrumento de resistencia ante el despliegue del neoliberalismo en nuestro país mapuche.

No fue extraño en ese aspecto que, mientras irrumpía un ejército de indígenas en las selvas de México en 1994, los jóvenes mapuche comenzaran a reevaluar las tácticas utilizadas hasta ese momento por el movimiento. Las razones se justificaban ante el avance de las forestales en el país mapuche y la construcción de las represas hidroeléctricas, que pusieron una vez más la cuestión del progreso sobre los derechos de los pueblos indígenas y mapuche en particular.

Fue en 1997, que los gobiernos de la Concertación dieron luz verde a la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco. Sin quererlo –o tal vez si-, el bloque gobernante le daba a las embrionarias tendencias rupturistas del movimiento, argumentos sociales para elaborar e irrumpir en el escenario político post Pinochet. Aquello quedó consolidado cuando en un hecho inesperado por todos los actores, tres camiones de forestal Arauco fueron totalmente destruidos, producto de un incendio a fines de noviembre de ese año en la comuna de Lumaco.

Este hecho creó una coyuntura histórica que es asumida como un punto de ruptura en la historia mapuche. Marcó “un antes y un después” en el desenvolvimiento de la cuestión mapuche³⁸. Desde mi perspectiva, el incendio de los tres camiones de forestal Bosques Arauco, forjaron una nueva forma de hacer política en una parte del pueblo mapuche, al utilizar la violencia política como instrumento de protesta y enmarcarlo, a su vez, en una lucha anticapitalista³⁹.

38 *Tito Tricot*, Autonomía. El movimiento mapuche de resistencia. Ediciones CEIBO, 2012; *Fernando Pairican*, Malon. Citado; *José Mariman*, Autodeterminación. Citado.

39 *Fernando Pairican*, Malon. Citado.

Los hechos en Lumaco, además, marcaron el cierre de una primera fase del segundo ciclo del movimiento mapuche contemporáneo, nacido en 1978. Comenzaba la consolidación del movimiento que aspiraba a conquistar la autodeterminación⁴⁰.

El incendio de los tres camiones de Lumaco, tal vez fue, uno de los primeros hechos de violencia política perpetrado por miembros del pueblo mapuche. A partir de una microhistoria y conversaciones con actores históricos del proceso, pudimos concluir —a diferencia de lo que ha planteado los sectores opositores a los derechos políticos del pueblo mapuche—, que lo sucedido aquel 30 de noviembre de 1997, fue un hecho no planificado y en el marco de una recuperación de tierras, las que se iniciaron para el 12 de octubre de ese mismo año. No obstante, como toda historia de despojo territorial, tiene una raigambre mucho más antigua⁴¹.

¿Por qué no hubo “Lumacos” antes si las condiciones “objetivas” podían ser las mismas? A mi parecer, esto puede explicarse por la convergencia de las variables reseñadas a lo largo de este artículo. Es en 1997, precedida por el inicio de la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco, que convergen los hechos que terminaron por gestar este proceso político e histórico. ¿Cuál fue el hecho que gatilló finalmente que un grupo de comuneros decidieran parar a una caravana de camiones, obligar a los chóferes a descender del camión y prenderles fuego? La respuesta: el racismo.

Héctor Llaitul, quien escribe sus *memorias* desde la cárcel de Concepción con el reconocido socialista Jorge Arrate, narra lo ocurrido aquel día que cambió la historia reciente del pueblo mapuche: “—oiga, mi cabo, ¿Se han visto más indios de mierda por ahí?—./—Negativo, no se

40 Aquello por lo menos es posible observarlo en la CAM (1998), Identidad Territorial Lafkenche (1999), Wallmapuwen (2005), Alianza Territorial (2006), Federación de Estudiantes Mapuche (2010). Es cierto que las organizaciones mapuche han mostrado posturas confusas frente al concepto de autodeterminación, tal vez algunas más retóricas y sin profundizar teóricamente, no obstante, ello no nos parece sustancialmente importante frente al paradigma a conquistar, puesto que es un proceso. Como todo proceso puede ser lento, rápido, evolucionar e involucionar. En ese sentido, si bien compartimos algunos ejes de críticas que plantea José Mariman, no compartimos la visión de que las organizaciones que componen el movimiento mapuche, fuera de Wallmapuwen, no han sido capaces de desarrollar propuestas políticas (Mariman, 2012 PONER PÁGINA Y NO AÑO). Pensamos que todas las organizaciones han propuesto rutas hacia la autodeterminación, será la capacidad política de sus militantes llevarlas a la práctica e insertarlas en la historia.

41 Para mayor profundización ver: *Fernando Pairican*, “Lumaco: la mecha que encendió wallmapu”. Revista de Historia Social y las Mentalidades, USACH, N°17, 2013. En ella es posible analizar que este proceso se inicia en 1989, con un intento de recuperación de tierra y que se suscribe a la experiencia de la reforma agraria, en particular, a la experiencia de la Cooperativa Lautaro. A su vez, la legitimidad de llevar a cabo la reforma del predio, es por la división de tierras que genera la ocupación y la posterior usurpación de los colonos italianos de apellido Ruckert.

encuentran los indios de mierda—./—mi cabo, si vemos a un indio culiao, lo vamos a atropellar, le vamos a pasar por encima con el camión—/-positivo, háganlos mierda”⁴².

Los comuneros se encontraban en un predio aledaño al fundo forestal, esperando el amanecer para volver a disputar el territorio. Fue en ese momento que escucharon aquel diálogo que los enervó. Uno de los comuneros, que parecía durmiendo, se levantó y dijo con voz fuerte: “el que tenga pantalones y se sienta mapuche, que me siga”⁴³. Cerca de treinta mapuche salieron con piedras, palos, hachas y echonas al camino de tierra para esperar la comitiva de camiones. Fue en el sector de Corrales que los visualizaron.

Los mapuche colocaron rocas en el camino logrando detener a tres camiones de los diez o doce que rompieron el cerco rebelde. Acto seguido, con las hachas reventaron los neumáticos de los camiones, mientras otro número ingresaba a las cabinas de los choferes instándolos a huir. Entre todos colocaron chamiza dentro de los camiones. Uno de ellos sacó un encendedor y le prendieron fuego. En cosa de minutos, dos de los tres camiones se habían consumido en el fuego, escribiéndose una nueva página en la historia del pueblo mapuche y retumbando, como un golpe de hacha sobre el madero, un paso importante en su descolonización⁴⁴.

“La quema de los camiones en Lumaco expresa todo el peso histórico de la opresión, la desesperanza y humillación de nuestra gente”, diría José Huenchunao en el año 2000⁴⁵. Otro militante de la cuestión mapuche señaló en un poemario, también escrito en las jaulas regionales blancas del Estado chileno, que Lumaco era la sangre pisoteada por los colonos que se levantaba “chorreando fuego” para marchar “en nuestras venas”⁴⁶.

Lo cierto, es que este hecho histórico marcó una ruptura y se inscribió como parte de la gran revuelta indígena continental, pero también, era el ingreso de una nueva ruta para conquistar la autodeterminación, la que estuvo lejos de tener un consenso al interior del movimiento. Por el

42 Héctor Llaitul y Jorge Arrate, *Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Editorial CEIBO, 2012. P 123.

43 Op.Cit.

44 *Fernando Pairican*, Malon. Citado.

45 *El Mercurio*, 28/12/2000. En *Fernando Pairican*, Citado.

46 *Mauricio Waikilao*, *Bitácora guerrillera*. Ediciones Pehuen, 2011. P 62.

contrario, a partir de la utilización de la violencia política, el movimiento mapuche se enfrascó en debates internos, impidiendo su unificación para avanzar en conjunto en los derechos fundamentales como pueblo. No obstante, este instrumento de hacer política también apuró los procesos de negociación de tierras, y forzó, al Estado, a tener que reconocer una deuda y una historia de despojo con los pueblos indígenas⁴⁷. Además, firmar pactos internacionales (como 169 de la OIT), negados desde el retorno a la democracia. Y posiblemente, ha sido una variable que ha forzado al Estado a proponer un diseño institucional (Ministerio Indígena) para incorporar a la vía política y aislar a la vía rupturista del movimiento. Ha esta segunda, además, imponerle la coerción del Estado a través de la criminalización de su protesta sociopolítica.

En síntesis, a partir de 1998, nace una nueva oleada de organizaciones mapuche⁴⁸ luego de una larga reflexión en la década de los 80' y siembra ideológica a partir de los 90'. El contexto latinoamericano por lo demás fundamentó el ascenso del movimiento mapuche al ser los protagonistas de una gran revuelta indígena en el continente, en momentos que el neoliberalismo –corregido- ascendía de forma indiscutida.

Luego de los hechos de Lumaco y la decisión de edificar el muro de concreto para doblegar el caudal del río Bío Bío, se abrió una nueva fase del segundo ciclo del movimiento mapuche contemporáneo que puso en la palestra al interior de la institucionalidad concertacionista la cuestión mapuche. El movimiento buscó, en su propia historia los fundamentos para sustentar su proceso de autodeterminación y de resistencia a lo que en el caso de la *CAM* llamaron la “tercera invasión”. La invasión del capitalismo⁴⁹.

A partir de estos ejes se iniciaba el proceso de descolonización histórica en post de avanzar en la liberación nacional, como algunas organizaciones y académicos mapuches llamaron a los derechos fundamentales de los pueblos indígenas⁵⁰.

47 En el año 2003, se dio a conocer de parte del gobierno de Ricardo Lagos, el documento Verdad Histórica y Nuevo Trato. Era el resultado de una comisión precedida por el ex presidente Patricio Aylwin y que buscaba, abordar la protesta indígena, en particular mapuche.

48 A fines de 1998 nació la *Coordinadora Arauco-Malleco*, en 1999 la *Identidad Territorial Lafkenche*, en 2005 *Wallmapuwen* y en el 2006 la *Alianza Territorial Mapuche*.

49 Héctor Llaitul y Jorge Arrate. Citado.

4. LOS CAMINOS PARA CONQUISTAR LA AUTODETERMINACIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES

Para el año 2006, cuatro académicos mapuche publicaron el primer libro de lo que llamaron Historia Nacional Mapuche. En él decían: “la reconstrucción histórica es uno de los aspectos que más nos llaman la atención, pues todo proceso de emancipación recurre a la historia; esta es una forma ideológica de generar lealtades, de dar sentido al colectivo, es por ello que hay que analizar cómo asumir la historia”, reflexionaban⁵¹.

A partir de la emergencia del segundo ciclo del movimiento mapuche contemporáneo, sus integrantes comenzaron a fundamentar sus posturas políticas en la historia. Esta reinterpretación, adquirió en algunas organizaciones del movimiento -como la *CAM* y el *CTT*- ribetes epopeyicos.

En efecto, en sus publicaciones, entrevistas y escritos, se ha recreado una historia mapuche de resistencia en su larga duración. Esta se inició ante la expansión del Tawantinsuyo en el siglo XV, luego frente al imperio hispano (siglos XVI, XVII y XVIII) y finalmente con la República criolla chilena. La rebelión de una parcialidad del pueblo mapuche a partir de los 90’, no es más que una continuidad de esa larga historia de resistencia⁵².

La invención de la tradición del movimiento y los deseos de recomponer la soberanía suspendida ante la expansión de la república, posicionó a su vez a las autoridades políticas del pueblo mapuche, menoscabadas debido al proceso de reducción e imposición de la institucionalidad de la república. En ese aspecto, *Ad Mapu* reposicionó a los que llamaron autoridades tradicionales, *longko*, *machi* y *ngepin*. El *Consejo de Todas las Tierras*, complementó con la figura del *werken* y *weupife*; mientras la *CAM* miró en la Guerra de Arauco una historia de descolonización y resistencia, colocando en los albores del siglo XXI al *weichafe*, el guerrero del pueblo mapuche. En una perspectiva vinculada, *Wallmapuwen*, si bien se alejó de miradas hacia el pasado para

50 Tanto el CTT, CAM y Wallmapuwen han hablado de liberación nacional para referirse al proceso de autodeterminación. También los autores de *Escucha, Winka* en su epílogo señalan esta perspectiva, la cual ha sido recogida por la Comunidad de Historia Mapuche en el prólogo de su primera publicación.

51 Pablo Mariman, Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil y José Millalen, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Ediciones LOM, 2006, p. 253.

52 Para mayor profundización: *Aukiñ Wallmapu Ngulam*, “El Pueblo Mapuche y sus Derechos Fundamentales”. Autoedición, junio de 1997. *Coordinadora Arauco-Malleco*, “La CAM denuncia: Informe sobre situación de Derechos Humanos en Territorio Mapuche”. Autoedición, 2004; *Héctor Llaitul y Jorge Arrate*, Citado.

fundamentar su nacimiento, miró en la tradición parlamentaria del primer ciclo del movimiento mapuche contemporáneo un legado a continuar, teniendo como referencia las experiencias autonómicas de Cataluña o Euzkalerria, entre otras.

Un consenso en el movimiento, fue colocar la Ocupación de La Araucanía como un momento determinante en su historia. Un punto de inflexión que abrió la historia contemporánea, y fundamentó, el proceso de liberación nacional mapuche, al presentar la época anterior a la ocupación como tiempos de esplendor y libertad. También de una vida comunitaria y armonía entre la naturaleza y el desarrollo humano, gestora de las costumbres mapuche o *az mapu*. Aquello es lo que Elicura Chihuailaf llama el *Itro Fil Mogen*, “el centro de nuestra filosofía, la totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de todo lo viviente”⁵³.

A mi parecer, esto corresponde a la invención de la tradición que los miembros del movimiento han venido desarrollando para fundamentar las aspiraciones de autodeterminación. Esta al igual que Eric Hobsbawm, la entendemos como “las ‘tradiciones’ realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas”. Esta implica un grupo de prácticas que son aceptadas de forma simbólica o ritual, teniendo como objetivo inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, “lo cual implica –según Hobsbawm– automáticamente continuidad con el pasado”⁵⁴.

No es que las costumbres de nuestro pueblo desaparecieran o lo que el segundo ciclo del movimiento ha reconstruido sea falso, como he planteado, una de las variables que permitieron el desarrollo de un movimiento mapuche contemporáneo, es que, precisamente resistieron a la ocupación militar y ellas se transformaron en una tradición. No obstante, el movimiento le ha dado nuevos ímpetus. Tal vez, una de las más interesantes sea la celebración del *Wiñol Tripantü*, el que fue recuperado públicamente por los integrantes del Taller de Teatro de *Ad Mapu* en 1985, luego de investigar y buscar una respuesta a las inquietudes frente a una tradición que se realizaba los 24 de junio en algunas reducciones, en particular, en las personas de mayor edad. La diferencia es que la actualización de esta ceremonia, ahora se hacía (hace) en el marco de la repolitización del pueblo mapuche, mirando hacia los tiempos anteriores a la ocupación de La Araucanía.

53 Elicura Chihuailaf, Recado confidencial a los chilenos. Ediciones LOM, 1999. P 67.

54 Eric Hobsbawm y Terence Ranger, La invención de la tradición. Crítica, 2013. P 8.

Algo similar ocurre con la figura del *werken*, la que se hace pública de la mano de Aucan Huilcaman. En esencia no es aquel vocero antiguo, el que llevaba los recados de los poderosos *ñidol longko*. A partir de la reemergencia mapuche, el *werken* era el trasmisor de las decisiones que eran tomadas por Consejo de Longko que, el *CTT* como la *CAM*, señalaban como el espacio máximo de decisiones de cada organización. En la práctica era un *werken* de la modernidad, que no solo trasmite las decisiones políticas, sino que cumplen roles de liderazgos y organizadores. En algún sentido, son el poder en las sombras de las organizaciones, como es posible inferirlo en las figuras de Huilcaman o José Huenchuan. El primero el dirigente del *CTT* y el segundo reseñado como el ideólogo de la *CAM*.

También consignas han sido colocadas en el presente sustentadas en la tradición. *Marrichiweu*, diez veces venceremos, apareció en la década de los 80' de la mano de *Ad Mapu. Wallmpuche* o *Wallmapu*, traducida como País mapuche, fue incorporada por el *Aukiñ Wallmapu Ngulam*. Y *weuwaiñ*, venceremos, por la *Coordinadora Arauco Malleco*.

Es interesante, en esta misma perspectiva, lo planteado por la *CAM* para sustentar el retorno del *weichafe* como actor político. Según sus miembros, en una de sus visitas políticas a las reducciones en Alto Bío Bío que resistían a la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco, una Machi les narró que al finalizar la Ocupación de La Araucanía, en un tiempo posterior, regresarían los guerreros del pueblo mapuche para liberarlos de la derrota y ocupación de sus tierras. La *Coordinadora Arauco-Malleco*, recogió ese relato, lo actualizó y lo hizo circular en el resurgimiento del guerrero mapuche en los albores del siglo XX⁵⁵I.

Como dice Eric Hobsbawm, lo interesante de la invención de la tradición, es el uso de antiguos materiales para nuevos propósitos. En ella la historia cumple un rol determinante, ya que legitima la acción y cohesiona el accionar de los grupos. No hay que engañarnos: el movimiento mapuche al plantear la reconstrucción de nuestro país mapuche, forja un nacionalismo con perspectivas descolonizadoras. Por eso los escritores mapuche han desempolvado a Franz Fanon, en parte, debido a su crítica al eurocentrismo, pero además, como señala Claudia Zapata, porque provenimos de sectores que al igual que la negritud hemos sido racializados en el proceso de dominación colonial. Provenimos de aquellas “ciudades fanon”, como ha descrito brillantemente

55 Héctor Llaitul y Jorge Arrate. Citado.

nuestro poeta Jaime Huenun en su reciente libro, desarrollando en ella el dramatismo de la violencia y muertes en su larga duración⁵⁶.

El pensamiento mapuche, consecuencia de la rebelión del movimiento mapuche y su despliegue a partir de la década de los 80' del siglo XX en el escenario chileno, ha sintetizado esta discusión en la autodeterminación política. Constituye, como señala Enrique Antileo, “el motor del pensamiento mapuche en este período”⁵⁷.

Desde la óptica del movimiento, la invasión de los Estados chilenos y argentinos a fines del siglo XIX, puso la cuestión de la tierra como una de las banderas de lucha que a lo largo del siglo XX. La autodeterminación, irrumpió como un derecho para recomponer la soberanía territorial suspendida por las ocupaciones de ambos ejércitos. La autodeterminación, además, es el derecho “que tienen todos los pueblos o naciones a decidir, en forma soberana, su futuro político, social, económico y cultural, como también la estructura de gobierno y la participación que desean”⁵⁸. Como forma de ejercer este derecho humano se encuentra la autonomía, que es una herramienta para llevar a la práctica la autodeterminación, según el contexto e historia de cada estado-nación⁵⁹. La autonomía por lo tanto, se entiende como “un dispositivo de control social legitimado por la población que vive en un territorio determinado”⁶⁰.

56 Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata (Edit.) Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XXI. Ediciones Corregidor, 2013. P 98; Jaime Huenun, Fanon City meu. Das Kapital Ediciones, 2014.

57 Enrique Antileo, “Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche. En Frantz Fanon desde América Latina. Citado. P 132.

58 Pablo Mariman, Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil y José Millalen, *j...Escucha, winka...!Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Ediciones LOM, 2006, p. 253.

59 La ONU, a partir de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, consagró la autodeterminación como un derecho humano en el año 2007.

60 Como ha desarrollado José Mariman en su libro sobre autodeterminación, *Ideas políticas Mapuche en los albores del siglo XXI*, el movimiento mapuche no ha planteado una idea única sobre este concepto. En el transcurso de este proceso histórico, se manifiesta como oposición a los chilenos; otras veces como modo de ejercer un control político y económico de las comunidades; a veces para reivindicar el proceso de recuperación de tierras. Con todo, nos parece que es propio de un pensamiento mapuche en construcción dentro de uno de los paradigmas que han reivindicado los movimientos indígenas a nivel continental. Como plantea González y Burguete, la autonomía, es mejor pensar en las autonomías, como una “imagen multicolor, con variables contenidos y significados culturalmente construidos”. Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz. *Autonomía al debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. FLACSO, Ecuador, 2010, p. 9.

Es cierto como dice José Mariman que el movimiento no ha generado un consenso sobre la concepción de autodeterminación⁶¹. En lo personal, siento que en estos momentos son tres perspectivas que se debaten en la forma de construir este proceso. La primera, es la autodeterminación “desde abajo” y que se suscribe a la ramificación del control territorial como forma de recomponer el territorio usurpado a lo largo del siglo XX. Ideada por la *CAM*, ha sido incorporada en la práctica de la *Alianza Territorial Mapuche y Wallmapuwen*. Inclusive, Aucan Huilcaman y Santos Millao, en la “Cumbre por la autodeterminación” que realizaron en el cerro Ñielon, en enero de 2012, lo incorporaron en su propuesta.

Una segunda estrategia para conquistar la autodeterminación es desarrollada dentro de la institucionalidad. Es una perspectiva autonómica, avanzar en conquistar espacios políticos, como diputaciones o reconfigurar desde dentro de la institucionalidad nuevas estructuras, como un posible Ministerio Indígena. En ese marco, los alcaldes mapuche han sido los más fructíferos en su objetivo de empoderar comunalmente a las reducciones mapuche y desde ahí, avanzar en una fuerza política para el movimiento. Posiblemente la *Identidad Territorial Lafkenche y Wallmapuwen*, encabezan esta posición.

Una tercera estrategia ha sido llevada “desde arriba”. Es forzar al Estado a partir de los derechos internacionales a que cumpla con incorporar la autodeterminación en el rediseño de la república, en perspectivas del siglo XXI. Ello, por lo demás, en un contexto latinoamericano en que algunos estados nacionales han avanzado en la incorporación de la diversidad de pueblos que habitan en su interior, como sujetos de derechos. Esta ha sido la tarea que se abocó Aucan Huilcaman, luego del gradual deterioro del *Consejo de Todas las Tierras*, a partir del año 2005. Pero también, ha sido llevado a cabo por intelectuales como José Mariman, quien participó en la comisión de descentralización en la segunda administración de Michelle Bachelet, colocando su ideario de autonomía que teorizó con otros académicos, cuando era parte del Centro Intelectual *Liwen*, en 1990.

Podría ser paradójico que para construir la autodeterminación se mire hacia el pasado. ¿Pero qué movimiento que no haya agitado las banderas del nacionalismo no se ha fundamentado en el pasado para sostener sus aspiraciones? Tal vez, ninguno. José Millalen plantea que los mapuche

61 José Mariman (2012). Citado.

en su historia siempre han tenido conceptos de auto identificación colectiva. Durante la primera parte del siglo XX, el concepto de “raza” fue en función de acentuar la diferenciación frente al *wingka* chileno. Aquella defensa a la integridad como mapuche, tuvieron dos pilares: la cultura y la historia. Fue a partir de los 80’, que el concepto da lugar al de pueblo y hoy, avanzada la primera década del siglo XXI, es común escuchar el de nación.

“El nacionalismo antecede a las naciones”⁶², señala Hobsbawm, y aquello es lo que el segundo ciclo del movimiento mapuche contemporáneo ha venido construyendo para legitimar y cohesionar a su base social, a la que aspira a representar. La *wenüfoye*, la bandera nacional mapuche que se da a conocer el 12 de octubre de 1992, además de un símbolo de resistencia ante las celebraciones triunfalistas del Quinto Centenario, fue parte del proceso de autoafirmación colectiva; del deseo mostrar la existencia como pueblo y nación. Era un grito de reafirmación, según Huilcaman⁶³.

A partir del nuevo milenio, la discusión entorno a la autodeterminación ha madurado en su prismas teóricos a pesar de la falta de unidad del movimiento. La siembra ideológica iniciada en la década de los 80’ y la rebelión de los 90’, ha dado frutos en los nuevos brotes que surgen del país mapuche. Sin embargo, la ritualización de algunas prácticas políticas y sobre todo la coerción del Estado que ha ocupado la criminalización como instrumento para detener los sectores del movimiento rupturista, provocó una suerte de estancamiento en el crecimiento cuantitativo. No así cualitativo.

Tal vez por ello, pensadores como José Millalen señalan que estamos ante una maduración o conclusión de un discurso colectivo. El término de nación, como concepto de autoafirmación colectiva ha ido adquiriendo ribetes transversales al interior de los mapuche. Cada vez es más común ver *wenüfoye* en casas, autos, mochilas y brazaletes en los deportistas de origen mapuche. Es esta subjetividad, el “orgullo de ser mapuche”, uno de los grandes triunfos del segundo ciclo del movimiento⁶⁴.

62 *Eric Hobsbawm*, Nación y nacionalismo desde 1780. Ediciones Crítica, tercera edición, 2007. P 18.

63 *Fernando Pairican*, Malon. Citado. P 79.

64 Op. Cit.

Como todo procesos histórico, nadie podría haber imaginado en 1990, el escenario sociopolítico que propone el movimiento al Estado chileno para crear un nuevo pacto social en que los invisibilizados sean visibilizados. “Esa ruka grande” donde copen todos, diría el escritor Pedro Cayuqueo, dando continuidad a la “huella de los abuelos”. Esta invención de la tradición trae a colación la experiencia del primer ciclo del movimiento, que para él, sería “la vía política que regresa, tímidamente”⁶⁵.

No menos política es la señalada por la vía rupturista. Suscribir la salida a la colonialidad en base a un proceso de liberación nacional. Según los escritores de *Escucha, winka*, aquello es reivindicar “una nación que está en una situación colonial, por lo cual nosotros los Mapuche tenemos el derecho y la obligación de hablar de liberación nacional, lo que implica exigir los derechos de autodeterminación que en algún momento se nos suspendieron”⁶⁶.

El movimiento está en un punto de transición. Por una parte y debido a la resistencia y pedagogía que han desplegado nuestros militantes hacia la sociedad colonial, el racismo ha ido descendiendo. Aspecto que el primer ciclo del movimiento no logró realizar. Ello, posiblemente, debido al humo de los cañones que aun perduraban en los campos de nuestro país mapuche y el proceso de reducción, luego de la ocupación.

Con todo, el movimiento ha des-chilenizado gradualmente a sus habitantes, ha ido creando conciencia de sus derechos y de ser sujetos portadores de ellos. “La auto-definición como Nación –señala Millalen- actualmente es un proceso en marcha”. El desafío, agrega este mismo pensador y actual Concejal por Galvarino, es construir una comunidad nacional Mapuche⁶⁷.

5. CONCLUSIÓN: ¿PAZ EN LA ARAUCANÍA?

Cuando en enero del 2012 murieron calcinados el matrimonio de agricultores Luchsinger-Mackay, en un enfrentamiento con miembros del movimiento rupturista, quedaba en relieve la violencia que había adquirido esta historia y la desvalorización de la vida humana, como bien superior. Las violencias, cada vez más visibles a partir del año 2002 de todos los actores,

⁶⁵ Pedro Cayuqueo, *Esa ruka llamada Chile y otras crónicas*. Ediciones Catalonia, 2014.

⁶⁶ Mariman, *Levil, Caniuqueo y Millalen*. Citado. P 259.

⁶⁷ José Millalen, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün*. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p 256-257.

(mapuche, colonos y Estado), mostraba la ausencia de la política y la incapacidad del Estado de solucionar en base a los derechos internacionales el desafío que colocaba el movimiento mapuche. Las consecuencias fueron abismantes: la muerte de tres miembros del movimiento por el accionar policial, el terrorismo de baja intensidad por el Estado en las reducciones en resistencia a consecuencia de los allanamientos, el escalonamiento de las acciones de resistencia del movimiento y una estrategia de cerco policial en el territorio mapuche.

El *machi* Celestino Córdova, autoridad tradicional del pueblo mapuche, condenado a prisión por los hechos ocurridos en Vilcún aquel 2012, porta en su figura la complejidad que ha adquirido el debate sobre la identidad suscrita al nacionalismo. Porque el nacionalismo es un juego complejo. Puede girar en una vertiente cívica y democrática, pero también puede girar en prismas fundamentalistas y autoritarios. Córdova representa ese nacionalismo con raigambres fundamentalistas: identidad, religión y política. Esta triada ha sido por lo demás el cóctel explosivo de los conflictos más desgarradores que ha sufrido la humanidad a partir de la descolonización en África y Asia, en la década del 60'. Así como el florecimiento de los nacionalismos en Europa, luego del derrumbe de las dictaduras comunistas, a partir de 1989.

El sueño de la globalización de crear una aldea común ha quedado cada vez más nublada por la revalorización de la tradición y la sobreestimación de las particularidades. Una explicación, podría ser la captura que de ella han hecho la transnacionalización de la economía, extrayendo mayores recursos naturales para su desarrollo, ubicados en territorios con alta presencia de grupos tradicionales. La transnacionalización económica, como todo proceso de refundación capitalista, lejos de insertarse en forma pasiva en los que se ven afectados por este modelo, ha generado resistencia y en el caso mapuche además cohesión y proyectualidad. El nacionalismo, sirvió para ese objetivo, evitando la fragmentación de la identidad en lo que, los políticos del movimiento pusieron como la posibilidad de ser exterminados como pueblo. La resistencia mapuche, al construir un discurso en base a la historia, las experiencias de vidas y los nuevos derechos internacionales, en un contexto de reemergencia indígena, gatillaron la revalorización de la identidad de nuestra gente.

A partir de 1990, la humanidad ha visto resurgir conflictos de carácter étnico-nacionalistas y sobre todo de carácter religiosos-fundamentalistas. Para algunos historiadores, ello ha generado

una quinta oleada de violencia política.⁶⁸La gran revuelta indígena continental está suscrita en este contexto mundial.

El movimiento mapuche no ha quedado al margen del refloreamiento de los nacionalismos. Como he descrito, esto ha sido algo que ha impulsado desde el movimiento y sus pensadores para dar consistencia a la autodeterminación. El movimiento, en esa perspectiva no ha dilucidado si su objetivo es avanzar en una autonomía o la libre determinación absoluta; si esta autodeterminación significa autogobierno democrático como el ejercicio de la autonomía cultural; si será una autodeterminación cívica o étnica. Aquellas son dudas aún no resueltas.

Una autodeterminación cívica, podría sustentarse en la igualdad de sus ciudadanos en base a los derechos que el colectivo decida para que los rijan. Unidos por vínculos históricos y valores políticos, la autodeterminación cívica es necesariamente democrática ya que la soberanía reside en su comunidad imaginada.

En cambio, el étnico, como es posible analizar desde la experiencia de los Balcanes y las descolonizaciones en África, se sustenta en la herencia identitaria que sus conductores poseen, colocando el poder de decisión en ellos o una étnica preponderante si es que existe más de una en el territorio en disputa. Aquello podría abrir nuevos conflictos, abiertamente guerras tribales en su interior, como ha sido la situación en África.

El movimiento mapuche, en particular los miembros del *Aukiñ Wallmapu Ngulam*, al posicionar los *Tuwun* y *Kypalme* como soporte de la tradición y conducción, ha recreado una elitización en la política mapuche. No son pocos en el movimiento los que para sustentarse en el escenario buscan sus linajes en el pasado, una suerte de aristocracia étnica que no es más que otra invención de la tradición.

Al interior del movimiento son ambas autodeterminaciones las que se disputan la hegemonía. No obstante, ha sido la étnica la que ha tenido mayor repercusión al estar arraigada en las reducciones en resistencia. Si bien las experiencias en que los nacionalismos étnicos se han desarrollado han mostrado dificultades en su concretización -como fue el caso del indianismo

⁶⁸ Eduardo González Calleja, *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo*. Ediciones Crítica, 2013.

encabezado por Felipe Quispe en Bolivia-, no deja de tener repercusiones en los escenarios políticos.

Las autodeterminaciones étnicas pueden ser más propensas al autoritarismo que una cívica, ya que al quedar la comunidad imaginada al margen de las decisiones, para dar cabida a los descendientes mapuche con *Tuwun* y *Kvpalme*, fortalece el poder de una minoría con raigambres aristocráticas. Por lo demás, el triunfo de una posición étnica dentro del colectivo autodeterminista, podría llevarse a la práctica por la fuerza más que por el consenso, provocándose una imposición. La división del movimiento mapuche y la incapacidad de unión, tienen sus raíces en esta disputa interna, a mi parecer. “Esta es una de las razones por la que los regímenes nacionalistas étnicos son más autoritarios que democráticos”, señala Michael Ignatieff⁶⁹.

El movimiento mapuche ha evolucionado en sus poco más de cien años de historia. Desafía al Estado a romper esa monoculturalidad a la que acostumbró a nuestros abuelos a partir de una verdadera lucha por derechos civiles. Sin embargo, uno de los aspectos que sorprende, es la incapacidad de la clase política de modificar su actuación. Discursos enclavados en el siglo XIX y re fortalecidos por historiadores nacionalistas chilenos como Villalobos y Leon, se siguen repitiendo de los bloques gobernantes, empresarios e incluso en la población, a pesar que un porcentaje no menor de la sociedad chilena apoya las demandas y la cuestión mapuche.

Esta incapacidad de la clase dirigente de modificar sus ópticas, ayuda a fortalecer los nacionalismos étnicos. En particular los prismas morales en base a una ética del sacrificio heroico para conquistar la utopía política. Al interior de ella, la justificación de la violencia muchas veces como instrumento.

Sin embargo y a pesar de las críticas abiertas de los opositores a los derechos fundamentales del movimiento, este ha mostrado un camino más bien cívico que étnico. Ha participado en todas las comisiones e instancias de diálogo que los gobiernos los han invitado, sin embargo, los acuerdos que se han pactado no se han llevado a la práctica. O en su mejor estado, se demoran años en concretizarse, como la ratificación del Convenio 169 de la OIT, que luego de 18 años se realizó. A esas alturas, la historia del movimiento había tomado un rumbo distinto.

69 Michael Ignatieff, *Sangre y Pertenencia. Viaje al nuevo nacionalismo*. Editorial el hombre de tres, 2012. P 11.

Aquello explica la irrupción de un movimiento más bien étnico en el escenario político. La falta de respeto hacia los actores políticos, el despliegue del neoliberalismo corregido en el territorio mapuche, la criminalización a la protesta y los incumplimientos de los pactos acordados, dan sustento a que posturas más rupturistas eleven o radicalicen su actuación política en el escenario.

Los agricultores han salido a la calle luego de la muerte del matrimonio Luchsiger-Mackay. Una de las consecuencias no previstas por el movimiento fue justamente colocarlos como actores sociales y legarles el papel de “víctimas” en este complejo escenario. Sin duda que en el caso los agricultores calcinados lo son, y nada justifica lo sucedido. Sin embargo, abanderizarse con propaganda moral como “paz en La Araucanía” y hacer creer que existe una situación de terrorismo en la zona, solo dificulta una resolución a esta ruptura generada por múltiples variables reseñadas a lo largo de este artículo. ¿Qué se entiende por paz? ¿Que los mapuche dejen de demandar el derecho a la autodeterminación? ¿Qué vuelva a caminar por los senderos de tierra con la cabeza agachada y aceptando el polvo de las camionetas de los agricultores? ¿Qué no exijan la devolución de las tierras usurpadas?

Lo cierto es que el “colono” como identidad y actor político ha retornado al escenario. Sujetos llegado al país mapuche recién usurpado, financiados por el Estado y una desarrollo regional que quedó truncando en menos de 50 años, también podrían explicar la molestia de estos con el Estado y también su gradual conservadurismo, teniendo como oposición todo lo que fuera “indio”. Porque los agricultores en la memoria de los mapuche no se caracterizan por ser buenos vecinos, y los relatos de usurpaciones, robos de animales y engaños se repiten en las voces de sus sobrevivientes. Lo que a mi parecer, muestra la complejidad de un territorio que no fue incorporado a la chilenidad, sino que fue conquistado para ese objetivo.

Es por eso que la relación mapuche y colonos es uno de los polvorines a estallar a futuro a menos que el Estado cambie su forma de actuar y la derecha, que ha ramificado la idea de terrorismo, instrumentalizando a los agricultores para sus conservadores planteamientos, aporten a una solución en base a los derechos internacionales para construir un nuevo contrato social. Ese es el desafío para que la frontera del siglo XIX deje de perdurar en pleno siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

Ancán, José Venancio *Coñuepan. Nizol longko y líder política mapuche del siglo XIX*. Editorial USACH, 2012.

Braudel, Fernand *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, España, 1970

Bengoa, José *Historia de un conflicto. Los mapuches y el Estado nacional durante el siglo XX*. Ediciones Plantea, segunda edición, 2007.

Cayuqueo, Pedro *Esa ruka llamada Chile y otras crónicas*. Ediciones Catalonia, 2014.

Chihuailaf, Elicura *Recado confidencial a los chilenos*. Editorial LOM, 1999

Comunidad de Historia Mapuche *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones CHM, 2012.

Correa, Martín, Yañez, Nancy y Molina, Raúl *La reforma agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975*. Ediciones LOM, 2005

Correa, Martín y Mella, Eduardo, *Las razones del enojo/Ilkun*. Ediciones LOM, 2011.

Foerster, Rolf y Montecino, Sonia *Organizaciones, líderes y contiendas Mapuches (1900-70)*. Ediciones CEM, 1980.

____ *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco*. Chile. Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología, U de Chile, 2006

Gárate, Manuel *La revolución capitalista de Chile (1973-2003)*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012

Garretón, Manuel *Antonio Neoliberalismo corregido y progresismo limitado: Los gobiernos de la Concertación en Chile 1990-2010*. Ediciones ARCIS/CLACSO, 2012

González Eduardo, *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo*. Ediciones Crítica, 2013.

González Miguel, Burguete Aracelí y Ortiz Pablo *Autonomía al debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. FLACSO, Ecuador, 2010

Guevara, Tomás y Mañkelef, Manuel, *Historia de familias*. Ediciones Liwen/Colibrí, segunda edición, 2000

Hobsbawm, Eric *La era del capital 1848-1875*. Editorial Crítica, 6ta edición 2007

_____ *Nación y nacionalismo desde 1780*. Ediciones Crítica, tercera edición, 2007.

Hobsbawm Eric y Terence Ranger, *La invención de la tradición*. Crítica, 2013

Huinao, Graciela, *Walinto*. Ediciones de papel, 2005.

Huenun, Jaime *Fanon City meu*. Das Kapital Ediciones, 2014.

Ignatieff, Michael *Sangre y Pertenencia. Viaje al nuevo nacionalismo*. Editorial el hombre de tres, 2012.

Lavín, Joaquín, *Revolución Silenciosa*. Editorial Zig-Zag, 1987.

Llaitul, Héctor y Arrate, Jorge *Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Editorial CEIBO, 2012

Le Bot, Yvon *La gran revuelta indígena*. Ediciones Océano, 2013.

Mallon, Florencia, *La Sangre del Copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno. 1906-2001*. Ediciones LOM, 2004.

Mariman, José *Autodeterminación, Ideas políticas Mapuche en los albores del siglo XXI*. Ediciones LOM, 2012.

Mariman Pablo, Caniuqueo Sergio, Levil Rodrigo y Millalen José, ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Ediciones LOM, 2006.

Oliva Elena, Stecher Lucía y Zapata Claudia (Edit.) *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XXI*. Ediciones Corregidor, 2013.

Pairican, Fernando, Antileo, Enrique, Nahuelpan, Héctor, Caniuqueo, Sergio y Anchio, Clara "Historias mapuches. Perspectivas para (re) pensar la autodeterminación". Revista de Historia de las Mentalidades, USACH, 2013.

Pairican, Fernando Malon. *La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Ediciones Pehuen, 2014.

Pinto, Jorge *La formación del Estado, la nación y el pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Editorial DIBAM, 2003

Rivera, Silvia *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. Ediciones La Mirada Salvaje, Bolivia, cuarta edición, 2010.

___ *Violencias (re) cubiertas en Bolivia*. Ediciones La mirada Salvaje, 2010.

Thompson, E.P *Costumbre en común*. Ediciones Crítica, 1995.

Tricot, Tito *Autonomía. El movimiento mapuche de resistencia*. Ediciones CEIBO, 2012.

Valdivia, Verónica Álvarez Rolando y Donoso Karen, *La alcaldización de la política. Los municipios en la dictadura pinochetista*. Ediciones LOM, 2012.

Vicuña Mackenna, Benjamín “La Conquista de Arauco”, Sesión de Diputados, 1868. Memoria chilena.

Waikilao, Mauricio *Bitácora guerrillera*. Pehuen Editores, 2011.