

A CINCUENTA AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO:
VIOLENCIA POLÍTICA, USURPACIÓN Y LA
CREACIÓN DE UNA ETNICIDAD CONECTADA

Fernando Pairican y Marie Juliette Urrutia

FERNANDO PAIRICAN PADILLA

Doctor en Historia, Académico Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es autor de los libros *Malon. La rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013* (2014) y *La biografía de Matías Catrileo* (2017).

MARIE JULIETTE URRUTIA LEIVA

Marie Juliette Urrutia Leiva es Licenciada en Historia por la USACH y Magíster en Antropología Social en CIESAS Sureste, México. Actual estudiante del Magíster en Historia por la Universidad de Santiago de Chile.

A CINCUENTA AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO: VIOLENCIA POLÍTICA, USURPACIÓN Y LA CREACIÓN DE UNA ETNICIDAD CONECTADA

«TIEMBLA EL SUELO QUE PISAN»: MOVIMIENTO MAPUCHE ENTRE LA TIERRA Y TERRITORIO

En diciembre de 1968, al poco tiempo de promulgada la *Ley de Reforma Agraria* del gobierno de Eduardo Frei Montalva, se fundó en la Provincia de Cautín el periódico *Mantutuaiñ taiñ mapu*. Vinculado a la izquierda del espectro político, tomó distancia de lo que podría denominarse la izquierda histórica —entiéndase el Partido Comunista y Partido Socialista— y, en parte, de la Nueva Izquierda surgida luego del triunfo de la Revolución cubana (Pinto, 2005). Si bien esta publicación no fue opositora a ambas corrientes, a lo largo de sus páginas se intentó expresar un camino que contribuyera al propósito de sus letras: la recuperación de las tierras para el mundo mapuche y la dimensión agraria de la revolución socialista —más próxima al proceso cubano, tal vez, en lo rural—.

Aunque apoyaron la candidatura de miembros del Partido Comunista de Chile en distintas elecciones, los autores de este medio miraron positivamente el triunfo de Salvador Allende y el futuro que se avecinaba, como se lee en una editorial titulada «A recuperar lo perdido», letras que se unían a un deseo político en torno a la devolución de tierras usurpadas por el Estado, colonos extranjeros y latifundistas chilenos. En ellas se lee también la valoración de la capacidad de generar proyectos políticos al servicio de la sociedad, tal como sigue:

El triunfo en la elección presidencial del doctor Salvador Allende, conquistado limpiamente el viernes 4 de septiembre, nos trajo una alegría emocionante, llena de esperanzas para el pueblo mapuche. Hoy nos encontramos contentos al derrotar electoralmente a los terratenientes derechistas, éstos que nos mantuvieron por siglos, bajo la ignorancia, la rutina y en la miseria más espantosa, pero ahora, les tiembla el suelo que pisan [...] Ahora sí que recuperaremos definitivamente nuestras tierras. Recuperaremos nuestras costumbres, cultivaremos el idioma, nuestra música. Ahora sí que recuperaremos todo lo que hemos perdido. Pero no se trata sólo de recuperar esto. Lo importante es conservarlo y ponerlo al servicio de la sociedad, de todo nuestro pueblo. (*Mantutuaiñ taiñ mapu*, 1970)

La *Ley de Reforma Agraria* 16.640, promulgada por el gobierno demócrata cristiano, limitó la acumulación de tierras por parte de la elite, generó mecanismos de expropiación para la distribución de estas en medianos y pequeños campesinos, permitiendo que personas sin tierra pudieran también obtenerlas. Gran parte de las expropiaciones de tierras que se realizaron entre 1967 y 1973 se suscribieron a esta norma, y las explicaciones que se han dado para comprender la radicalización de la elite —la que contribuyó a quebrar el sistema democrático—, de acuerdo con Peter Winn (2013), es que se debe a la drástica y acelerada reforma del campo.

Existe un consenso en los estudios relacionados a la Reforma Agraria, en torno a que la velocidad que adquirió esta fue una de las principales variables que incrementaron la radicalización política en Chile de la década de 1960 (Correa et al., 2005; Mallon, 2004; Suazo, 2018). Sin embargo, solo se ha estudiado en menor medida esta radicalización política y cotidiana en la historia mapuche (Cárcamo, 2015; Navarrete, 2018; Escudero y Malhue, 2020), a pesar de que un importante número de investigaciones se han centrado en la dimensión agraria de la misma (Bengoa, 1988; Correa et al., 2005).

Otros estudios se han focalizado en la perspectiva de las organizaciones políticas que surgen como resultado de la politización del gobierno de Salvador Allende, el golpe de Estado y la contrarreforma agraria (Mella, 2001; Chihuailaf, 2005; Martínez, 2009; Caniuqueo, 2013; García, 2021). Se ha planteado que, luego del Decreto de Ley 2.568 de División de Comunidades Indígenas de 1979, emerge un segundo ciclo en la historia organizacional del movimiento mapuche (Pairican, 2014), el cual pasó de la dimensión agraria a una dimensión etnonacionalista (Mariman, 2013), al incorporar concepciones más amplias como el derecho a la *autodeterminación*.

Esta última categoría proviene de las relaciones internacionales, donde ha sido empleada para impulsar una agenda por la descolonización. Planteada desde la ONU en 1983, fue utilizada después de extensos debates en los que se buscaba que los pueblos indígenas fueran reconocidos como pueblos en condición de colonización, sujetos de derecho a la libre determinación. Esto «significa que un pueblo o grupo que tiene un territorio definido puede ser autónomo en el sentido de disponer de una estructura administrativa y un sistema judicial separados y distintos, determinados por ellos mismos e intrínsecos a ese pueblo o grupo» (Burguete Cal y Mayor, 2009, p. 73). Las estrategias para conquistar este derecho han transitado desde el *control territorial* a la reformulación del Estado como uno de carácter *plurinacional* (Pairican, 2022).

En otra perspectiva, hay estudios que se han centrado en la violación de los derechos humanos y el incremento de la pobreza al interior de las comunidades,

como resultado de la revolución neoliberal de 1980 (Rupailaf, 2002; Caniuqueo, 2013). Dentro de estas, se encuentra también una dimensión interseccional desde el cruce con la dimensión de género, como las trayectorias de las familiares de detenidos desaparecidos mapuche (Lucero, 2022), las estrategias de mujeres mapuche trabajadoras del hogar en lucha por el territorio en el contexto del Decreto Ley 2.568 (Urrutia, 2022), así como también las investigaciones sobre mujeres mapuche organizadas en la dictadura militar (Calfío, 2009; Pinchulef, 2014). Otros estudios han recuperado las memorias del activismo mapuche durante estos años, plasmando las ideas centrales sobre *autonomía mapuche* (Mallon y Reuque, 2004; Antileo y Alvarado, 2018), incluso desde el exilio (Mariqueo, 1979; Chihuailaf, 2005).

En paralelo, las investigaciones antropológicas e históricas afirmaron que, a pesar de los cambios estructurales que incentivó la revolución socialista y aquellos contrarrevolucionarios de la dictadura militar, el sistema social mapuche se perpetuó, al igual que la vida comunitaria (Faron, 1968; Foerster, 1980; Rupailaf, 2002). Desde esta perspectiva, algunos activistas mapuche pensaron que era posible impulsar un horizonte autonomista, contribuyendo a dar una perspectiva nueva a la resistencia mapuche (Montupil, 1982).

Como han sostenido los distintos estudios relacionados con los diecisiete años de dictadura militar, el pueblo mapuche experimentó, bajo las mismas temporalidades, el impacto del golpe de Estado. Entre 1973 y 1976, los mapuche vivieron «la fase terrorista» que persiguió, encarceló y asesinó a dirigentes mapuche vinculados, principalmente, a los *asentamientos agrarios*. Los dispositivos que se desarrollaron durante esta etapa, fueron la violación a los derechos humanos, prisión y tortura a dirigentes, desapariciones forzadas y la delación como mecanismo para quebrar las confianzas de la vida comunitaria (Lucero, 2019).

Luego vino la instalación del proyecto económico, político y social de la dictadura, en lo que Moulian denominó como «la operación transformista». Esta describe el impacto que tuvo en el pueblo mapuche la promulgación del Decreto Ley de 1979 que instauró la propiedad privada por sobre los Títulos de Merced, quedando un número importante de mapuche sin tierra (Canales, 1997). En paralelo, algunas de ellas fueron entregadas a privados que se transformaron en empresarios forestales, convirtiéndose este en uno de los principales rubros del país y configurando un nuevo tipo de despojo de tierras para los mapuche (Correa, 2021). En cierto sentido, el pueblo mapuche experimentó el «diseño estratégico global» de un cambio estructural impulsado por la dictadura militar chilena (Moulian, 1997), relacionado a una dimensión internacional de una nueva etapa del capitalismo, en lo que Manuel Gárate denomina «la revolución capitalista» (Gárate, 2012).

Este proceso se entrecruzó con lo que los miembros de la dictadura denominaron la «obra» del régimen militar, que se tradujo en tres dimensiones. En lo económico, la creación de un proyecto de carácter neoliberal, cuestión que para el caso mapuche se vio reflejado en la primera política neoliberal que privatizó las tierras comunitarias. En lo político, una democracia autoritaria; y en lo social, la creación de una sociedad de consumo. Las tres dimensiones interconectadas concluyen en lo que ha sido categorizado como una dictadura «refundadora» (Valdivia, 2003).

Estos cambios estructurales significaron la creación de un nuevo tipo de movimiento mapuche entre 1978 y 1981, que usó la perspectiva de resignificación cultural, como la revitalización del mapuzugun, la autorización para desarrollar *nguillatun* y el desarrollo del teatro como expresión cultural. Se trató de los Centros Culturales Mapuche, que expresan la apertura que permitió la dictadura luego de su propia transición interna a transformarse en un régimen militar, con la creación de una Constitución política que perduró, en gran parte de su arquitectura, bajo los gobiernos de posdictadura.

Al nacer los Centros Culturales Mapuche en 1978, la división de las comunidades por el Decreto Ley de 1979 se tradujo en la gestación de un nuevo tipo de organización, que desembocó en la creación de la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad Mapu en 1980. Estos iniciaron una discusión más profunda sobre cómo enfrentar el Decreto Ley y forjar un proyecto mapuche en torno a la *autodeterminación*. Su difusión y contenido político se vio reflejado en las discusiones que sus mismos boletines expresaron en la pluma de los militantes mapuche. Algunos fueron *Huerrquen*, fundado por el Comité Exterior Mapuche conformado por exiliados; *Kuralaf*, del taller cultural de Ad Mapu; *Kollautun*, de la organización metropolitana de Ad Mapu; y *Aukinko*, el órgano oficial de esta organización que nace oficialmente en 1980.

En el contexto de aquellos profundos debates, la organización comenzó a tener discrepancias internas, al tener que dilucidar qué vía política desarrollarían, sobre todo, los miembros que fueron descritos como «culturalistas». En 1981, se inició una nueva etapa de esta organización, cuando comenzó a delinearse una noción política que logró consagrarse en 1984 al postularse la *autodeterminación* como el proyecto de carácter histórico para el pueblo mapuche. Luego, este proyecto comenzó a constituirse al participar los miembros de la organización en recuperaciones de tierras para acelerar la crisis del régimen militar y avanzar a un período democrático (Pairican, 2013).

Las tensiones internas fueron expresadas públicamente en este contexto. Ejemplo de esto es el comunicado del Comité Exterior Mapuche-Inglaterra de 1985, quienes luego de un encuentro orgánico decidieron desvincularse de

Ad Mapu, debido a crisis políticas. Si bien estas crisis con la izquierda han sido abordadas desde una mirada interétnica (Mella, 2001; Martínez, 2009), han sido menos los esfuerzos por conocer las dinámicas de poder al interior de esta organización, sus quiebres internos de acuerdo con sus identidades territoriales o bien, comprender el rol de hombres y mujeres mapuche que desde el exilio inyectaron dinamismo político, tal como sigue:

Es de público conocimiento la crisis que afecta a la organización en nivel directivo. Creemos que en esta crisis han intervenido originalmente dos elementos: las contradicciones político-partidistas que llegaron a un sectarismo irresponsable, la insuficiente disposición de sus dirigentes para conciliar las reivindicaciones indispensables y propias de nuestro pueblo con la lucha antidictatorial [...] sentimos que nuestros dirigentes no hayan salvaguardado la autonomía orgánica del Pueblo Mapuche dejando así en el desconcierto a muchos hermanos (as) que contribuyeron en Chile y el exterior al prestigio, el desarrollo y la independencia de la organización más representativa que los mapuches habían sido capaz de darse en duras condiciones de represión. (Aukiñ, 1986)

Como ha estudiado José Mariman (2013), luego del atentado a Augusto Pinochet realizado por un comando del Frente Patriótico Manuel Rodríguez, brazo armado del Partido Comunista de Chile, Ad Mapu comienza un período de crisis interna. Militantes más próximos al Partido Demócrata Cristiano, que tienen una visión crítica sobre el uso de la violencia política como instrumento, comienzan a desvincularse de la organización. Este mismo autor ha señalado que gran parte de las corrientes políticas que conformaron Ad Mapu tuvieron algún tipo de vínculo con partidos políticos de la izquierda y el centro político.

En ese marco, cuando en 1987 se genera una ruptura al interior de la organización, aquellos vinculados al Partido Comunista logran perpetuar su hegemonía al interior de Ad Mapu, mientras que militantes vinculados al Partido Socialista optan por crear un nuevo referente: Callfulican. Otros, formaron la Comisión Quinientos Años de Resistencia que, hacia 1990 dio a luz a Aukin Wallmapu Ngulam. En paralelo, otro sector se aproximó a los partidos políticos vinculados a la futura Concertación de Partidos por la Democracia, en especial al Partido por la Democracia (PPD), siendo importantes en la creación de la Ley Indígena que se promulgó en 1993 y en la gestación de la Corporación de Desarrollo Indígena, que impulsó políticas en torno a la interculturalidad.

Como ha sostenido Catherine Walsh, la interculturalidad es posible dividirla, en el ámbito educativo, entre una perspectiva crítica y una funcional. Esta última es definida como un instrumento para consolidar las perspectivas no

indígenas en el imaginario de los pueblos originarios. Es «el término usado para referir a estos discursos, políticas y estrategias de corte multicultural-neoliberal» (Walsh, 2012, p. 8). Por lo tanto, no cuestiona las estructuras de dominación para los pueblos indígenas, sino que más bien es funcional al modelo social de colonización. En cambio, la interculturalidad crítica se entiende como las relaciones entre culturas para revertir las políticas de colonialismo, «es una construcción de y desde la gente que ha sufrido una historia de sometimiento y subalternización» (Walsh, 2012, p. 9).

En cierta medida, esta discusión influyó en la decisión del movimiento mapuche de transitar de una lucha contra las consecuencias de una violencia colonial hacia la lucha complementaria por derechos agrarios, con la búsqueda por recuperar lo perdido. Esto significa que el movimiento mapuche de la década de 1980 visibilizó la lucha por el territorio. Con ello, tomaron fuerza y relevancia en la esfera pública los proyectos políticos por control territorial. Tierra no es lo mismo que territorio, pues la primera dice relación con el suelo, la superficie que pisamos, mientras que el territorio es una dimensión política de la espacialidad.

El territorio como categoría política busca develar relaciones de poder dinamizadas por la búsqueda de apropiación del espacio social mediante la asignación de un valor y representación. Siguiendo a Mario Sosa, el territorio es multidimensional, pues da cuenta de procesos dinámicos debido a la representación, construcción y apropiación que los grupos realizan de un espacio social como «resultado de relaciones sociales» (Sosa, 2012, p. 14). Así, el territorio da cuenta de procesos históricos en permanente construcción, en el cual hay límites físicos o imaginarios donde la lucha por la apropiación, representación y valoración es crucial. En este proceso de construcción territorial, siguiendo a Claude Raffestin (2013), opera una red de poder por el control del espacio, convirtiendo al territorio en un espacio apropiado y valorado por grupos humanos mediante la representación y producción inscrita en el campo de poder. De ahí que «para nuestro pueblo la cuestión de la tierra —como mapu en su sentido extenso— sigue siendo una referencia fundamental para pensar en la territorialidad de nuestras historias, los procesos de colonización y los espacios de resistencia» (Comunidad de Historia Mapuche, 2015, p. 16).

Así, el debate ha pasado desde una lucha agraria por la tierra a una por el territorio en una dimensión étnico-racial, de ir del reconocimiento constitucional a la conquista de la *autodeterminación* como horizontes políticos para el movimiento mapuche. Al reflexionar sobre esto y discutir acerca del poder, se fue forjando un nuevo tipo de movimiento mapuche que, entre 1996 y 1998, se fue articulando en dos vías para la conquista de la *autodeterminación*: una

vía gradualista (el uso de la institucionalidad para transformarla desde el interior mediante políticas de interculturalidad crítica) y una vía rupturista (creando un poder político por fuera de la institucionalidad mediante el uso de la violencia política como instrumento) (Pairican, 2022).

Ahora bien, si ya hemos dado cuenta del contexto local y las transformaciones más gravitantes al momento de entender la relación entre el pueblo mapuche y la dictadura militar como son los cambios económicos, sociales y políticos, ¿de qué manera el debate internacional influyó en las formas de pedir y ejercer la *autodeterminación*? ¿Cuáles fueron las trayectorias para llegar a este debate? ¿Qué fue lo que forjó estas vías para la conquista de la *autonomía*? ¿Qué hizo que se reflexionara sobre interculturalidad? Creemos que la respuesta está en la capacidad de los miembros mapuche de vincularse a los debates internacionales y, por ende, forjar una «etnicidad conectada».

UNA ETNICIDAD CONECTADA

Algunos integrantes de organizaciones que fundarían el segundo ciclo del movimiento mapuche, como Ad Mapu, militaron en distintas organizaciones de lo que podríamos denominar partidos criollos o no indígenas. Algunos provinieron del Partido Comunista, del Partido Socialista —resquebrajado luego de 1978 en múltiples socialismos—, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria y la Democracia Cristiana. Otra cantera de militantes provino de la experiencia de reforma agraria y otros desde el culturalismo, asociados a la Iglesia Católica.

Un aspecto importante para comprender la emergencia de un nuevo tipo de etnicidad es la persistencia de la estructura de parentesco al interior del pueblo mapuche. Este lo entendemos como la persistencia de la filiación en las relaciones familiares, los matrimonios y la consanguinidad. De este modo, resulta interesante la estructura de alianzas entre familias mapuche que fundaron el segundo ciclo del movimiento mapuche y, de igual modo, la crisis que la dictadura militar generó en las estructuras de parentesco, al fomentar la inscripción individual de las tierras mapuche por parte de quienes vivieran en ellas, desconociendo a los mapuche que por circunstancias principalmente económicas optaron por migrar a los centros urbanos en busca de trabajo (Morales, 1999; Rupailaf, 2002).

En paralelo, como da cuenta el documental *31 de octubre*, el cisma al interior de algunas comunidades o familias que colaboraron con la dictadura en la delación de dirigentes —debido a pugnas anteriores arrastradas por la memoria oral— generaron una profundización de rivalidades (Urrutia, 2022) y, en otros casos, un fortalecimiento de la solidaridad e imbricación política.

La visión defendida por los grupos intelectuales que comprendían la etnicidad como una cuestión biológica y esencialista fue disputada desde la década de 1960 por Fredrik Barth por estar anclada en un pasado sin transformaciones culturales, por tanto, incontaminadas. En contraste con las teorías que proponían que las diferencias entre «etnias» y su conservación cultural dependían del aislamiento que tenían unos grupos respecto de otros, Barth (1976) no se preocupó por cómo aislar a las poblaciones para que mantuvieran una cultura prístina, sino que se ocupó de conocer, analíticamente, de qué manera los grupos se diferenciaban entre sí pese a los contactos. Así, promovió el enfoque relacional de la mismidad y otredad en los estudios de la etnicidad (Restrepo, 2015).

Barth sostiene que «las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen» (1976, p. 10). Privilegia un análisis de las relaciones que establecen los miembros de los grupos étnicos y cómo se relacionan con los otros marcando frontera, siendo un crítico de las teorías de la aculturación. Esta perspectiva permite analizar grupos sociales desde sus diferencias internas, su movilidad y construcción identitaria más allá del espacio físico en el que habitan, así como también las interacciones de poder en la conformación de estas fronteras.

El enfoque bartheano ha sido cartografiado por Eduardo Restrepo como uno que plantea la etnicidad como un diacrítico social, es decir, una clasificación social de relaciones entre lo mismo y lo otro. En efecto, «un encuadre relacional de identidad y diferencia más que la manifestación de un inmanente ser biológico y cultural» (2015, p. 16). Por lo tanto, los grupos étnicos generan fronteras para marcar diferencias identitarias que son constitutivas de sí mismos. Lo que este enfoque no contempló es que las diferenciaciones son construcciones sociales que se despliegan en una relación de poder, como lo sostiene Aníbal Quijano, quien plantea que las identidades étnicas se han originado «en la imposición del dominio de unos grupos sobre otros y en la distribución del poder entre ellos» (2014, p. 758). Por lo tanto, no basta con entender que los grupos étnicos se diferencian entre sí y que para esto necesitan de fronteras, si no que esta diferenciación se realiza en condiciones de desigualdad de poder frente a otros grupos étnicos y al interior de estos.

En América Latina, a partir de la década de los sesenta del siglo XX, la etnicidad emerge como categoría con el propósito de explicar los nuevos conflictos surgidos en las naciones industrializadas. En un contexto de globalización, las sociedades indígenas sienten estos cambios como una nueva amenaza, derivando en un nuevo tipo de rebelión, y lo «indio» —concepto

antiguamente peyorativo— es readecuado como un nuevo tipo de etnicidad que portaría la fuerza de la resistencia.

En efecto, gran parte de los estudios etnográficos del siglo XX contribuyeron a los debates en las dirigencias políticas, ya que permitieron sustentar la continuidad de la vida comunitaria, a pesar de las distintas transformaciones que los gobiernos fueron impulsando para llevar a la práctica la propiedad privada defendida por el capitalismo. Es importante subrayar que vida comunitaria y propiedad privada son incompatibles, como dieron cuenta los distintos intelectuales latinoamericanos de mediados del siglo XX (Bonfil Batalla, 1990).

Para la historia del pueblo mapuche, fueron centrales los estudios de Faron en 1960, que indagaron en la estructura social del pueblo mapuche, así como el trabajo de campo de Stuchlik, que demostró cómo la asociación entre personas mapuche posibilitó el trabajo comunitario ante la adversidad estructural de la economía mapuche a partir de la mediería (Faron, 1969; Stuchlik, 1974). Esta última se ha prolongado a la fecha por algunas familias mapuche e incentivó a la Coordinadora Arauco-Malleco, en 1998, a denominarla como una «siembra productiva», que a su vez era parte de la noción de «control territorial». Articuladas entre sí, estas prácticas generaban mecanismos para avanzar en la reconstrucción de la Nación Mapuche y, por ende, avanzar hacia la liberación nacional (Pairican, 2014).

Como ha señalado Degregori (1993), es factible dividir la etnicidad en primordial y situacional, definiendo la primera como los aspectos dados, vinculados al parentesco que determina la pertenencia a una comunidad indígena, mientras que la segunda puede ser definida como la satisfacción de necesidades tácticas para el desarrollo de los aspectos socioculturales. Los mapuche desarrollaron ambas formas de la etnicidad, la primera, prolongando el sistema sociocultural mapuche mediante la creación de los Centros Culturales Mapuche, y la segunda, creando una organización a corto plazo, Ad Mapu, que posicionó en la agenda mapuche las recuperaciones de tierras perdidas por la contrarreforma agraria, pero incorporándolas en el marco de la *autonomía* mapuche. En ese ámbito, la década de los ochenta, que generó una refundación capitalista propiciada por la dictadura militar chilena, también significó una refundación mapuche. Parafraseando a Stern, podríamos definir la historia mapuche como una «adaptación en resistencia» (Stern, 1990).

Esta adaptación necesitó de una etnicidad como comunidad imaginaria (Restrepo, 2014), ya que, para marcar diferencias culturales, se necesita inventar tradiciones colectivas y conductas morales, con el fin de dar cuenta de una heterogeneidad de posiciones al interior de los grupos y los diversos conflictos que se despliegan para legitimar la fabricación cultural. Esta cuestión permite

entender a los grupos étnicos como sujetos en permanente cambio y en disputas por el poder. Este enfoque relacional e histórico en la comprensión de las etnicidades requiere atender a las condiciones históricas situadas y globales de su desarrollo.

Creemos que el contexto de la Guerra Fría favoreció la creación de una etnicidad conectada. Habitualmente los autores plantean el declive de las identidades culturales en relación al concepto de nación, debido a la pérdida de identidades ideológicas por otras de carácter identitario, o de respuestas inmediatas debido al surgimiento de paradigmas de identificación colectiva relacionadas con movimientos sociales que luchan por el reconocimiento cultural, étnico o religioso (Aranca y Salinas, 2005).

La combinación del contexto de Guerra Fría, el impacto del exilio y la pérdida de tierras producto de la revolución neoliberal, junto a los debates por *autonomía* en América Latina, contribuyeron a la creación de un nuevo tipo de etnicidad. Esto, sumado al contexto internacional, generó contactos, redes y vínculos que fueron importantes en el fortalecimiento de los movimientos indígenas en, al menos, tres proyectos políticos: reconocimiento institucional, recomposición de los Estados en unos de carácter plurinacional y desarrollo de movimientos de liberación nacional. El pueblo mapuche no ha quedado exento de esta dinámica, y es posible constatarlo luego de 1990, cuando su agencia contribuyó a lo que algunos autores han denominado emergencia indígena o gran revuelta indígena, coincidiendo en el marco de una tercera ola democratizadora que para algunos autores se inscribiría bajo un «sello propio» y una peculiar «vía chilena a la democracia» (Otano, 2006). Los gobiernos postdictadura enfrentaron la movilización del pueblo mapuche de tres formas: haciendo uso de las políticas de afirmación identitaria (política de discriminación positiva), posponiendo el reconocimiento de los derechos colectivos (*autodeterminación* y *autonomía*), a pesar de ser ampliamente debatidos en el marco internacional, y uso de leyes de excepción (como *Ley de Seguridad Interior del Estado* y *Ley por Conductas Terroristas*) contra dirigentes mapuche, con el propósito de neutralizar la «acción colectiva expresada por los pueblos indígenas en sus demandas hacia el Estado» (Pairican y Canales, 2022).

Creemos que algunas de las principales herramientas conceptuales que los movimientos indígenas han usado durante la «emergencia indígena en América Latina (1990-2006)» son el resultado de la Guerra Fría: como «liberación nacional» o «descolonización», la reconceptualización del Estado en uno de carácter plurinacional, la conquista del derecho a la autodeterminación bajo el reconocimiento de autonomías territoriales o bien, normativas de protección y fomento de la etnicidad en los marcos del capital. Como en todo proceso

histórico, algunas de estas nociones se habían configurado previamente. No obstante, fue ese momento histórico, desarrollado entre 1945 y 1991, el que contribuyó a un cambio de paradigma tanto al interior de las organizaciones indígenas como en sus militancias.

Al ser definida como «un conflicto ideológico y al mismo tiempo un sistema internacional en términos de los cambios económicos, sociales y políticos que son mucho más amplios y profundos que los acontecimientos que provocó la Guerra Fría» (Arne Westad, 2018, p. 15), los movimientos indígenas se incorporaron, forzados o por decisión propia, a alguno de los polos en conflicto. Ello derivó, en algunos casos, en la búsqueda de un camino propio. Posiblemente, uno de los pensadores más importantes en ese ámbito fue Fausto Reinaga, quien incansablemente propició la creación de un Partido Indio (Reinaga, 1970).

Otro impacto de la Guerra Fría fue la idea de la existencia de un sistema bueno y otro malo. Una vez concluido el Siglo Corto —como ha planteado Hobsbawm—, una de las contribuciones de este conflicto fue sostenerse en ideas absolutas y en una retórica en relación al uso de la violencia, que inexorablemente aportó a la emergencia de formas autoritarias (Hobsbawm, 2010).

Cuando irrumpieron los movimientos indígenas, «aparentemente desde lo más profundo de nuestra historia: desde raíces, sobre los temas de mayor actualidad» (Bengoa, 2000, p. 11), varios de sus elementos se habían ido construyendo previamente. Estos iban desde el plano del pensamiento a las formas de organización, así como desde la experiencia de padecer distintos grados de violencia, como efecto de que los territorios indígenas fueron escenario de conflictos armados que causaron estragos en poblaciones como la maya de Guatemala o Q'chua en Perú. En el caso de Chile, los estudios han sostenidos que este conflicto se comenzó a desarrollar con mayor notoriedad desde el gobierno de González Videla en 1946. Ese año fue proscrito el Partido Comunista, lo que ha llevado a los autores Harmer y Riquelme a sostener que comenzaba una «guerra invisible, guerra fría; pero guerra al fin» (Harmer y Riquelme, 2014, p. 13).

La Guerra Fría impactó de distintas maneras, todas muy vinculadas a los procesos internacionales. En ese contexto, podemos observar cómo la primera etapa, transcurrida entre 1946 a 1958, contribuyó a que el primer ciclo del movimiento mapuche, surgido en 1910, comenzase a reflexionar sobre aspectos más amplios que solo asegurar las tierras de la reducción o la creación de escuelas para el desarrollo conceptual mapuche, para revertir la derrota de la ocupación de La Araucanía y pensar aspectos económicos asociados a la

creación de una institución protectora y que fomentase la producción indígena. La creación, en 1953, de la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN), recuperó el imaginario del Indigenismo, definido colectivamente por sus pensadores como las «normas» y «medidas» para mejorar de manera «integral la vida de los grupos indígenas de América» (*Boletín Indigenista*, 1948).

Como ha explicado el historiador Thomas Bender (2002), las historias nacionales tienen una naturaleza transnacional al formar parte de la historia global. Al igual que lo afirma Osterhammel y Peterson (2019), la globalización debe ser analizada como un proceso de interacción política, económica y militar que se extiende en espacios vastos y cuenta con una larga historia. Como ha planteado Sebastián Conrad, esta forma de abordar la historia se basa ante todo en la movilidad e intercambio de procesos que trascienden las fronteras a través de las redes de conexión. Por ende, la historia global debe ser comprendida en lo esencial como «la historia de los entrelazamientos» (Conrad, 2017). O, como ha dicho Joaquín Fernandois, relaciones internacionales «estatales» y «no estatales» (2009).

Para el caso de la historia de los pueblos indígenas, las investigaciones se han centrado en comprender las insurrecciones indígenas como parte de la era de la revolución, en particular, las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katari (Walker, 2014; Thomson, 2006). Otros estudios han analizado la oposición y reconfiguración de las repúblicas postindependencia ante las resistencias mapuche (De Jong, 2009; Pairican, 2021) y también sus relaciones de conectividad (Bernard, 2016). En el caso de Chile, los Estudios Fronterizos contribuyeron a implementar esa dimensión posicionando el comercio como la matriz central. No obstante, el pueblo mapuche fue analizado como acrítico a las transformaciones internacionales. Sin embargo, la segunda generación de Estudios Fronterizos modificó en parte dicha perspectiva, demostrando cómo el comercio mapuche contribuyó a las relaciones hispano-mapuche durante los tiempos coloniales y, a la vez, a la economía de Hispanoamérica (Villalobos, 1982; León, 1991; Pinto, 2000).

En una dimensión distinta y complementaria, la antropóloga Carmen Bernard ha propuesto una corriente de investigación en la que propone incorporar la conexión como un reto para las historias mapuche. Para ella, plantear esta perspectiva no significa historia universal, sino relativizar la visión occidental y dominante de la historiografía. Propone, por lo tanto, explorar cómo el contacto con el mundo europeo tuvo un impacto en las sociedades indígenas, y cómo estas lo tuvieron, a su vez, en la sociedad europea (Bernard, 2016). Una dimensión que se complementa con los distintos estudios desarrollados por Gruzinsky, para quien el impacto de lo indígena generó un sincretismo mutuo

con la sociedad no indígena. Se trata de una arista de investigación que se complementa en las reflexiones de Dussel, para quien la conquista también fue un reverso a la misma transformación del proyecto original hispano (Gruzinsky, 2016).

Es a partir de este debate que planteamos que un resultado de la Guerra Fría fue gestar una etnicidad conectada para el caso mapuche. En una dimensión política, en el desarrollo de proyectos como la construcción de la autodeterminación vía control territorial; la reconfiguración de los estados en uno de carácter plurinacional y la reformas a través de la creación de normas de protección y fomento de lo indígena en una perspectiva intercultural. Desde una arista complementaria, la discusión sobre liberación nacional, colonialismo y descolonización dieron respuestas a la militancia mapuche sobre su propia historia.

El colonialismo, entendido como una relación asimétrica de poder, significó situar a la población mapuche en una posición de periferia, empobreciendo a su sociedad, la que pasó a vivir en reducciones de tierras y padecer la violencia del racismo en distintos grados. Como todo acto de colonialismo, ello se produjo luego de vencer la resistencia mapuche, transformando al Wallmapu en una colonia de dominación, con el propósito de explotar económicamente tanto sus tierras aptas para el trigo como algunos yacimientos de carbón. Ello significó transitar hacia un colonialismo de asentamiento, con colonos que actuaron como militares en tiempos de guerra y agricultores en tiempos de paz. Al realizarse, se dieron casos de desplazamiento de la sociedad mapuche y también de la destrucción parcial de su población por el accionar del Estado nacional. Sobre ello, se aplicó un colonialismo «caribeño» con la importación de migrantes, principalmente europeos, con el objetivo de generar una transformación económica y humana de los antiguos pobladores. De ese modo, la sociedad mapuche comenzó a padecer el control externo por una sociedad dominante que trastocó su propio desarrollo.

Desde muy temprano, luego de la emancipación chilena, el Wallmapu fue visto en esa dimensión (Pairican, 2021). Sin embargo, luego de la Ocupación, la sociedad mapuche fue forzada a ser dependiente del trato colonial, en que las capacidades de negociación —a diferencia de los años previos en que los Parlamentos eran un marco de acuerdo—, fueron mínimas. Esto no permitió desarrollar mecanismos de defensa para evitar la explotación de la naturaleza, evitar la llegada de colonos y prevenir la transformación de la misma sociedad mapuche en trabajadores de bajo salario. Esto último significó que la población mapuche, como una sociedad colonizada, comenzó a vivir niveles de desarrollo muy inferiores de los no indígenas allegados al territorio mapuche

y, en caso de levantamientos, la represión ha sido el mecanismo de solución preferente para perpetuar la situación de dependencia. Para lograrlo, el racismo y la discriminación son herramientas usadas para perpetuar las relaciones de dominación colonial, incentivando, a su vez, la deshumanización de los colonizados, arguyendo características culturales, funciones de pensamiento o psicológicas que explicarían la diferencia en relación con la sociedad colonial dominante.

Bajo este contexto histórico, uno de los aspectos no previstos por las elites y un resultado inesperado de la Guerra Fría en los territorios indígenas fue la creación de vínculos sociopolíticos entre los movimientos indígenas. Si a mediados del siglo XX fue la concepción del indigenismo y crear políticas de esa índole, en los años ochenta adquirió mayor discusión la perspectiva de la *autodeterminación* o la reconfiguración de los estados en unos de características plurinacionales. Asimismo, los movimientos de liberación nacional fueron adquiriendo mayor hegemonía en la discusión a partir de 1990, coincidiendo con la conmemoración del Quinto Centenario.

Esto fue posible debido justamente a los entrelazamientos que se gestaron durante la Guerra Fría al interior de los movimientos indígenas y las relaciones «estatales» y «no estatales» que explican los distintos movimientos organizacionales indígenas a nivel continental, que cruzan desde el indigenismo ya citado hasta Plurisur. Este último corresponde a un intento de crear una alianza entre gobiernos y movimientos que buscan la construcción de la plurinacionalidad como una forma de Estado al interior de América Latina (Pairican, 2022). Abarcan también la creación de movimientos de liberación nacional que se sumen a la perspectiva del control territorial como un camino para construir una autonomía desde abajo. Ambas vías a la autonomía son un resultado inesperado pero generado por el quiebre de la democracia en Chile y los debates intensos de los movimientos indígenas a nivel continental por transformar el colonialismo de asentamiento.

REFERENCIAS

- Aranca, G. y Salinas, S. (2005). *Conflictos de identidades y política internacional*. Ediciones RIL.
- Antileo, E. y Alvarado, C. (2018). *Fütra maria o Capital del Reyno. Imágenes, escrituras e historias mapuche en la gran ciudad, 1927-1992*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. (1988). *Historia social de la agricultura chilena*. Ediciones Sur.
- Bernard, C. (2016). *Indígenas y la construcción del Estado-nación*. Prometeo.
- Burguete, A. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En González, M., Burguete, A. y Ortiz, P. (coord.), *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (63-94). FLACSO.
- Calfío, M. (2009). Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989). *Revista Nomadías* (9), 93-112.
- Canales, P. (1997). Recuerdos de un pasado que no marcha. Emergencia y tránsito de la comunidad mapuche Gallardo Tranamil. *Última Década*, (7), 1-13.
- 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.
- Cárcamo, O. (2015). Juventud rebelde, campesinado indígena y la instalación del discurso de clases en los campos de Cautín: Movimiento Revolucionario Campesino (Chile, 1967-1973). *Revista Historia Social y de las Mentalidades*, (19), 131-155.
- Chihuailaf, A. (2005). Mapuche: gente de la tierra. Más allá del Nuke Mapu (Madre Tierra), el exilio. *Contribuciones desde Coatepec*, (8), 157-171.
- Comunidad de Historia Mapuche. (2015). *Avükan ka kuxankan zugu Wajmapu men. Violencias coloniales en Wajmapu*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Correa, M. (2021). *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Ceibo y Pehuén Editores.
- Correa, M., Yáñez, N. y Molina, R. (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*. LOM Ediciones.

- Degregori, C. (1993). Identidad étnica. Movimiento sociales y participación política en el Perú, en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Ediciones IEP.
- De Jong, I. (2016). *Diplomacia, malones y cautivos en la Frontera Sur. Siglo XIX*. Publicaciones SAA.
- Escudero, F. y Malhue, P. (2020). De corridas de cerco al control territorial. Panorámica de la resistencia mapuche durante tres décadas, del Movimiento Campesino Revolucionario a la Coordinadora Aurko-Maleko (1970-2002), en Austin, R., Salém, J. y Canibilo, V. (comp.), *La vía chilena al socialismo 50 años después. Tomo I. Historia*, CLACSO, 521-538.
- Fernandois, J. (2005). La internacionalización de la historia internacional en *Ampliando miradas. Mundo y fin de mundo. Chile en la política mundial 1900-2004*. Ediciones UC.
- Faron, L. (1965). *The mapuche Indians of Chile*. Rinehart and Winston edition.
- Foerster, R. (1980). *Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social, Universidad de Chile.
- Gárate, M. (2012). *La Revolución Capitalista de Chile (1973-2003)*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- García, S. (2021). Disputas por la identidad ¿Mapuche o chilenos? Relaciones entre las organizaciones mapuche y el Estado en dictadura (1973-1986). *Revista Izquierdas*, (50), 1-25.
- González, P. (2017) *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Ediciones Akal.
- Guida, A., Nocera, R. y Rolle C. (comps.) (2022). *De la utopía al estallido*. FCE.
- Gruzinski, S. (1992) *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en México*. FCE.
- León, L. (1991) *Maloqueros y Conchavandores en Araucanía y las Pampas 1700-1800*. Ediciones Universidad Frontera.
- Lucero, M. (2019). Dimensión emocional y política de las desapariciones en contextos de violencia. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, (74), 211-216.
- Lucero, M. (2022). La trayectoria política de la papay Zoila Liconqueo: un camino de amor y resistencia por su hijo detenido desaparecido. En: Rincón, A, Romero, V. y Calderón, A. *Feminismos, memorias y resistencia*

- en América Latina. Tomo 2. Narrar para no olvidar: memoria y movimientos de mujeres y feministas.* Ed. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Mallon, F. (2004). *La sangre del copibue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado Chileno, 1906-2001.* LOM Ediciones.
- Mallon, F. y Reuque, I. (2004). *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche.* Centro de Investigaciones Diego Barros Arana - DIBAM.
- Mariman, J. (2013). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI.* LOM Ediciones.
- Mariqueo, V. (1979). *Chilean 1979: The Mapuche Tragedy.* IWIGIA.
- Martínez, C. (2009). Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990), *Estudios Sociológicos*, 27 (80), 594-618.
- Martínez, C. y Caniuqueo, S. (2011). Las políticas hacia las Comunidades Mapuche del Gobierno Militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983. *Veriversitas Revista Universitaria*, 1 (1), 145-185.
- Mella, M. (2001). *Movimiento Mapuche en Chile 1977-2000. Un estudio por medio de la prensa escrita.* Tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.
- Montupil, F. (1982). *Inche tati. El pueblo mapuche: tradición indómita en Chile.* El Centro de Investigaciones y Estudios de la Reforma Agraria CIERA - Centro de Publicaciones.
- Morales, R. (1999). Cultura Mapuche y represión en Dictadura, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (6), 81-108.
- Moulian, T. (1997). *Chile actual: anatomía de un mito.* LOM Ediciones y Universidad ARCIS.
- Navarrete, J. (2018). *Movimiento Campesino Revolucionario.* Ediciones Escaparate.
- Otano, R. (2006). *Nueva crónica de la transición.* Ediciones LOM.
- Pairican, F. (2014). *Malon. La rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013.* Pehuén Editores.
- Pairican, F. (2022). *La vía política mapuche. Apuntes para un Estado Plurinacional.* Editorial Paidós.
- Pinchulef, C. (2014). *Mujeres mapuche en lucha por la tierra: reivindicando derechos y utopías comunitarias frente al patriarcado.* Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, FLACSO, Ecuador.

- Pinto, P. (2005). *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. LOM Ediciones.
- Quijano, A. (2014). Raza, étnica y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas, En *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Raffestin, C. (2013). *Por una geografía del poder*. Colmich.
- Restrepo, E. (2004), *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Editorial Universidad del Cauca.
- Rupailaf, R. (2002). Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000), *Revista de la Academia*, (7), 59-103.
- Sosa, M. (2012). *Cómo entender el territorio*, CARA PARENS, Universidad Rafael Landívar.
- Stchlik, M. (1974). *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Editorial Nueva Universidad.
- 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 Espacio de Memoria.
- 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.
- Valdivia, V. (2003). *El golpe después del golpe. Leigh vs Pinochet*. LOM Ediciones.
- Villalobos et al. (1982). *Relaciones fronterizas en La Araucanía*. Ediciones UC.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *UMSA Revista (entre palabras)*, 3(30), 1-29.
- Winn, P. (2013). *La revolución chilena*. LOM Ediciones.

ARCHIVOS

Mantutuaiñ taiñ mapu, octubre de 1970.

Aukiñ, Aukiñ-Comité Exterior Mapuche-Inglaterra, 1986.