



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA
ANT330-2 TALLER DE TITULACIÓN

ADELANTE EN NUESTRA LUCHA, POR NUESTRO TERRITORIO.

Un acercamiento etnográfico a las experiencias y narrativas mapuche y lafkenche sobre memoria política, lucha e identidad en la provincia de Valdivia.

POR:

JOSÉ JOAQUÍN CASTRO LARRAÍN (jjcastro@uc.cl)

EDUARDO ANDRÉS BARRIENTOS MIRANDA (eabarrientos@uc.cl)

Tesis presentada a la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al título profesional de Antropólogo.

Profesor Guía:

JOSEPH PETER FELDMAN (joseph.feldman@uc.cl)

Diciembre de 2019,

Santiago, Chile.

© 2019, JOSÉ JOAQUÍN CASTRO & EDUARDO BARRIENTOS

© 2019, José Joaquín Castro & Eduardo Barrientos.

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis “*Adelante en nuestra lucha, por nuestro territorio*” no hubiera podido realizarse sin la disposición del **Centro de Interpretación Patrimonial de Todas las Aguas del Mundo y sus colaboradores**, para acoger la realización de esta investigación. También queremos agradecer la colaboración de: Juan, Williams, Pedro, Humberto, Luis, Ida, María, Boris, Pipo y la Agrupación de Arpilleras en resistencia de Ainil, por compartir con nosotros sus experiencias y memorias. Ellos son, quienes realmente le dan vida a este proyecto.

Agradecemos de manera particular a **Daniella Milanca**, la primera persona a quien conocimos en la ciudad de Valdivia. Quien estuvo dispuesta desde el inicio de esta investigación a ayudarnos en todo lo que pudiera, para que nosotros podamos presentar este informe plenamente acabado. Sin ella, esta tesis no hubiera sido posible.

Agradecemos también a todos/as con quienes compartimos cervezas, mates, comidas y juegos de cartas en la ciudad de Valdivia. Gracias a ellos este proyecto se convirtió en algo más que un simple taller de titulación y la distancia que nos separaba de nuestros hogares en Santiago se hizo más estrecha.

José Joaquín Castro & Eduardo Barrientos.

Contenido

1. Resumen	1
2. Introducción.....	2
3. Objetivos de la Investigación	7
3.1 Objetivo general	7
3.2 Objetivos específicos.....	7
4. Descripción etnográfica del Campo	8
5. Memoria Política Reciente - Dictadura Militar (1973 - 1989)	11
5.1 La contrarreforma agraria y el desarrollo de la industria forestal	12
5.2 Represión y desposesión: continuidad e inflexión	17
5.3 El periodo agónico y la resistencia.....	21
6. La lucha por la autonomía y contra el extractivismo.....	25
6.1 “ <i>Los pueblos unidos jamás serán vencidos</i> ”	26
6.2 De la biodiversidad al <i>Itrofill Mognen</i>	29
7. La identidad en disputa.....	33
7.1 Sobre la pérdida de <i>lo mapuche</i>	34
7.2 La juventud como semilla	37
8. Reflexiones finales	41
9. Bibliografía.....	44
10. Anexos	47
9.1 Anexo 1	47
9.2 Anexo 2	48
9.3 Anexo 3	49

1. Resumen

La presente investigación tiene por objetivo relevar la importancia que posee la memoria de la Dictadura Militar chilena (1973 – 1989) para las comunidades y movimientos mapuche y lafkenche de las provincias de Valdivia, así como también, cómo se va articulando esta memoria política en relación a las luchas y demandas actuales del movimiento, junto con los procesos de construcción identitaria de este.

Los relatos y experiencias de los diferentes colaboradores que participan activamente del movimiento mapuche y lafkenche de la provincia de Valdivia dan cuenta de un continuo histórico de violencia, represión y desposesión de tierra por parte del Estado chileno, cuyo origen se encuentra en la ocupación militar y la llegada de colonos Alemanes a las regiones de la Araucanía y de Los Lagos, al sur de Chile, a mediados del siglo XIX. Dentro de este continuo, destaca la experiencia de la dictadura militar como un periodo particularmente desfavorable para el pueblo Mapuche, que implicó una agudización de la represión y usurpación de tierras a favor del gran empresariado forestal privado y extranjero.

Las consecuencias directas que provocó el cambio de modelo económico durante la dictadura son lo que ha ido configurando las demandas actuales del movimiento: por la recuperación de tierras y en contra del extractivismo de recursos naturales en territorios ancestrales mapuche. Dentro de esta lucha actual, es que se han ido dando diversas convergencias y divergencias entre el movimiento mapuche y otros movimientos sociales afines a la izquierda política chilena. Sin embargo, a pesar de que los objetivos de estos movimientos pareciesen yuxtaponerse; son las causas y motivos que se encuentran detrás de estos fines los que marcan las diferencias entre lo *mapuche* y lo *winka* (no mapuche).

Dentro de la cosmología mapuche, los actores no-humanos (la tierra, el mar y otros recursos naturales) encarnados en los *Ngen* (espíritus), juegan un rol preponderante, participando activamente en las relaciones de reciprocidad que establecen con las mismas comunidades que residen junto a ellos. Esta concepción es fundamental para entender, no sólo como se va organizando la resistencia y la lucha por la protección de estos espacios, sino que también como en relación a esta lucha y demanda por el territorio se va conformando la identidad mapuche.

La defensa del territorio no es un última instancia la lucha por los recursos naturales, sino que es la protección de la *vida misma*, de la *Itrofill Mognen*.

2. Introducción

En la década de 1990, diferentes organizaciones mapuche comenzaron a ganar relevancia en la palestra pública chilena. Este surgimiento de un movimiento mapuche por la reivindicación de tierras ancestrales, su reconocimiento como pueblo y demanda de autonomía se encuentra enmarcado en lo que José Bengoa (2000) denomina como “la emergencia indígena en América Latina” (Ídem). Dicho fenómeno, encontraba sus causas -según el autor- en un debilitamiento paulatino de los diferentes movimientos sociales que durante la década anterior se encontraban fuertemente activos y organizados; junto con ello, la aceleración del proceso globalizador además de generar una mayor interconexión y apertura comercial de numerosos países, desencadenó una serie de procesos de concientización y rescate de identidades y tradiciones locales en cada uno de estos. “Pareciera que la vida económica depende cada vez menos del ámbito local, en cambio la vida cultural, las propias identidades, dependen de lo que somos, hemos sido y queremos ser como comunidad” (Ídem: 36). La globalización permitió el fortalecimiento de las identidades de los ‘grupos minoritarios’ (indígenas, migrantes, minorías sexuales, etc.), dando pie al levantamiento de diferentes demandas por reconocimiento y respeto.

De los pueblos indígenas que habitan el territorio chileno, uno de los movimiento más relevantes -sino *el más* relevante- fue el movimiento del pueblo-nación Mapuche. Las premisas por la recuperación de tierras ancestrales y la demanda por autonomía han dado pie a lo que actualmente se conoce como el ‘conflicto mapuche’, denominación impulsada tanto por gobiernos de la *Concertación de partidos políticos por la democracia* (coalición política de centroizquierda), como por la *Alianza por Chile* (coalición política de centroderecha), así como por diversos medios de comunicación chilenos. Una de las consecuencias directas que ha traído este -mal llamado- conflicto es la criminalización del movimiento mapuche, así como una creciente ‘militarización’ de las zonas donde dicho conflicto se concentra: principalmente la región de La Araucanía (Toledo, 2007).

Usualmente, cuando se suele hablar del pueblo o el movimiento Mapuche dentro de la opinión pública -e inclusive en algunos círculos académicos-, se tiende a dar por sentado la existencia de una homogeneidad implícita dentro del concepto, vale decir, se tiene a concebir al pueblo mapuche como un todo unitario y cohesionado. Y es en razón de esta homogeneidad, que se tiende a concebir a la región de la Araucanía como un centro neurálgico único del movimiento, de donde emanan las diferentes directrices que lo van guiando y articulando. Es por ello que es importante tener en cuenta lo señalado por Alejandro Cárcamo (2019) en

relación al pueblo Mapuche, si se desea abordar temáticas referidas a ellos. Este autor señala que:

“La historia desde lo mapuche es, primero, antiesencialista, o sea, no existe un sujeto mapuche universal y ahistórico. Lo que queda claro es que son las relaciones de poder a lo largo de la historia las que configuran tanto a la historia como a las mismas relaciones de poder, además de que nos muestran una sociedad mapuche heterogénea, vale decir, que nunca existió una sociedad mapuche pura, ni un mapuche puro con una cultura inmóvil” (Ídem: 18).

El pueblo-nación Mapuche no es un todo unitario y cohesionado plenamente, sino que -al igual que diferentes sociedades latinoamericanas en la actualidad-, se encuentra fuertemente condicionado por las relaciones de poder que se van constituyendo tanto en su interior, como en relación con el Estado y sociedad chilena. Desde este punto de vista, se vuelve relevante la pregunta por las particularidades locales de los diferentes territorios que comprenden el *Ngulumapu* o las ‘tierras del oeste’, denominación utilizada para demarcar la extensión de los territorios Mapuche que se encuentran al oeste de la cordillera de Los Andes, en territorio chileno. Es importante, además, resaltar que la pregunta por la diferencia al interior del pueblo Mapuche no sólo debe buscar dar cuenta de la heterogeneidad interna -la cual autores como el ya mencionado Alejandro Cárcamo (2019) han dado cuenta-, sino que, es igualmente relevante dar cuenta de cómo a partir de estos particularismos se va articulando un diálogo y una organización que comprende una multiplicidad de agrupaciones distribuidas a lo largo de todo el territorio ancestral Mapuche.

En razón de esta pregunta por los particularismos locales, es que esta investigación se encuentra situada dentro de la provincia de Valdivia, perteneciente a la Región de los Ríos. Este territorio se encontraría inserto en denominado *Futawillimapu* (grandes tierras del sur) o simplemente *Willimapu* (tierras del sur). No existe una definición precisa de los territorios que componen esta extensión geográfica, pero existe un consenso bastante generalizado que sitúa al *Willimapu* entre los territorios al sur del río Toltén (Región de la Araucanía) y al norte del seno de Reloncaví (Región de Los Lagos)¹.

La historia del pueblo mapuche en esta zona se encuentra caracterizada por singularidades que van desde la relación que mantenían mapuche y españoles en la colonia,

¹ Ver Anexo 1.

marcada por la firma del Tratado de Paz de las Canoas en 1793 entre ambas naciones; pasando por la fuerte -y violenta- política de colonización alemana impulsada por el Estado chileno a fines del siglo XIX (Vergara, 1991), hasta la consolidación de instituciones tradicionales como La Junta General de Caciques² a finales del siglo XX, la cual jugó un rol relevante durante el periodo dictatorial (Cárcamo, 2019) que abarcó desde los años 1973 a 1989. De igual forma es relevante dar cuenta de otras organizaciones mapuche de resistencia que surgieron en el mismo periodo, como los Centro Culturales Mapuche -los cuales nacieron al alero de la Iglesia Católica a finales de la década de 1970-, y organizaciones como *Ad Mapu*, la cual surgió a partir de los ya mencionados Centro Culturales y se encontraba fuertemente ligada al Partido Comunista chileno.

Otros particularismos propios de la Provincia de Valdivia que son relevantes a la luz de esta investigación es la influencia que tuvo la experiencia del Complejo Maderero y Forestal Panguipulli (1971 - 1988), proyecto basado en la industria forestal y maderera -como su nombre lo indica-, que durante la época de la Unidad Popular (1970 - 1973), a través del proceso de Reforma Agraria, logró la expropiación de alrededor de 40.000 hectáreas pertenecientes previamente a latifundistas locales dedicados al mismo rubro. Estos fundos expropiados quedaron bajo la administración de los mismos comuneros y obreros madereros que residían y trabajaban en su interior. Esta forma de producción, en palabras de sus mismos participantes, fue una experiencia única en toda Latinoamérica, un modelo de sustentabilidad y cooperativismo popular. Dionisio, exdirigente sindical -y comunero mapuche- de la zona, señala en relación al Complejo Maderero:

“Fue un gran logro, en que nosotros, si bien es cierto, como pueblo mapuche nosotros exigíamos justicia, pero también la justicia tenía que llegar a los trabajadores, y no podíamos ser nosotros los que fuéramos parte del problema para los trabajadores”
(Transcripción de entrevista, 16 de septiembre de 2019).

La experiencia del Complejo Maderero logró aunar las metas del campesinado chileno y los comuneros mapuches bajo las consignas de izquierda levantadas por el gobierno de la Unidad Popular y Salvador Allende. Es por ello que, una vez instaurada la Junta Militar posterior al golpe el 11 de Septiembre de 1973, la represión vivida por el pueblo mapuche en

² La Junta General de Caciques técnicamente responde a las demandas -y fue conformada- en los sectores aledaños a la ciudad de Osorno -más al sur de Valdivia-, sin embargo, es un antecedente importante si hablamos de temas organizacionales al nivel del *Willimapu*.

el sector fue bastante dura y focalizada. Estas experiencias guardan ciertas diferencias con las visiones que tienen los mapuches de la zona costera de la provincia de Valdivia³: los *lafkenches* o la gente del mar. En la costa de la provincia de Valdivia, a diferencia de la zona central y cordillerana, la represión física (tortura, detenciones, ejecuciones) no era algo tan recurrente, como sí lo fue en otras partes de la provincia, sin embargo, ello no significa que no existieron casos de detención, ejecución y torturas; pero la concentración geográfica de este tipo de crímenes de lesa humanidad se desplaza hacia la zona de Panguipulli, Neltume y Liquiñe (precordillera).

Bernardo, dirigente de la zona de Mehuín en la costa, señala que el no recuerda experiencias *tan* sistemáticas de represión física, lo que, no significó que no sucedieran.

“Algo bien concreto que pasó en Mehuín... Maiquillahue que está como a siete kilómetros de Mehuín hacia arriba, ahí hubo un ejecutado político, sí, ahí mataron a un [REDACTED], fueron los milicos de la armada” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019).

A pesar de que los casos de tortura y ejecución no se encuentren distribuidos de forma homogénea a lo largo del territorio que comprende la provincia de Valdivia, sí prevalece una percepción de represión y abuso por parte del Estado chileno de forma transversal a lo largo de esta extensión, ¿A qué se debe ello? A la concepción y relevancia que le es otorgada a la tierra o *mapu* por parte de las comunidades mapuche de la zona. Las implicancias del concepto/elemento de la tierra serán abordados posteriormente en este informe, pero se considera relevante enunciarlo dentro de esta introducción, como forma de ejemplificar ciertos aspectos importantes de relevar dentro de la provincia de Valdivia.

Esta investigación responde a una demanda generada por parte del *Centro Patrimonial de Interpretación de Todas las Aguas del Mundo*, ubicado en la ciudad de Valdivia (Yungay 711), para la realización de un proyecto que abordara ‘la historia del pueblo Mapuche en los últimos cien años’. Es en razón de ello que, esta investigación aborda la memoria política reciente, particularmente centrada en el periodo de Dictadura Militar chilena (1973 - 1989) y su relación con los diferentes procesos de identidad y lucha que distintos sujetos pertenecientes al pueblo Mapuche, en sus dos divergencias locales: *mapunche* y *lafkenche*, se encuentran llevando a cabo en la actualidad.

³ Ver Anexo 2.

Entendiendo los procesos de memoria, en el sentido que Michael Jackson (2005) les entrega como un “<<espacio potencial>> [...], en el cual cada individuo negocia, aunque sin darse cuenta, su propio compromiso particular entre lo que se le da y lo que él o ella efectivamente crea” (Jackson, 2005: 356), es que podemos dar cuenta de cierta plasticidad que poseen los recuerdos del periodo de dictadura militar por parte de los diferentes sujetos pertenecientes al pueblo mapuche que residen en la provincia de Valdivia. Es a raíz de esta plasticidad de los recuerdos, que podemos afirmar que la memoria de la dictadura se encuentra en una constante actualización y resignificación en torno a los distintos eventos y procesos acontecidos desde la década de 1990 hasta la actualidad en esta zona particular. A partir de ello es que se levanta la pregunta de investigación ¿Por qué es relevante la memoria de la dictadura militar para los movimientos (de resistencia) mapuche y lafkenche de la provincia de Valdivia, en la actualidad (año 2019)?

3. Objetivos de la Investigación

3.1 Objetivo general

Dar cuenta de la relevancia que tiene la memoria histórica reciente (dictadura militar) para los movimientos de resistencia mapuche y lafkenche de la provincia de Valdivia, en la actualidad (año 2019).

3.2 Objetivos específicos

- Describir las particularidades que presenta la memoria política reciente de los movimientos de resistencia mapuche y lafkenche, y su narración en el presente.
- Dar cuenta de la importancia que tienen los actores no-humanos: *mapu* y los *ngen* dentro de la memoria política reciente y las luchas actuales de los movimientos mapuche y lafkenche.
- Caracterizar las luchas de los movimientos de resistencia Mapuche y Lafkenche de la provincia de Valdivia.
- Analizar los procesos de construcción de identidad Mapuche y Lafkenche en relación a la memoria política reciente y las luchas actuales de dichos movimientos de resistencia.

4. Descripción etnográfica del Campo

La presente investigación ha sido llevada a cabo bajo la modalidad de “seguir a las personas” de la etnografía multisituada (Marcus, 2001). Esto nos ha permitido en primer lugar obtener información -que en palabras de George E. Marcus (2001)- se escapan de las escenas etnográficas locales y sólo son visibles a través de la trayectoria entre estas. En segundo lugar -y a raíz de lo anterior-, esta técnica nos ha permitido dar cuenta de las relaciones que establecen los distintos actores de los diferentes territorios que componen la provincia de Valdivia. De esta forma, esta investigación se encuentra situada en tres zonas de la provincia representados por localidades específicas: San José de la Mariquina (costa), Valdivia (centro urbano) y Panguipulli (sector cordillerano)⁴. En estos tres espacios se da cuenta de cómo los distintos actores se organizan en base a su territorio, pero además establecen vínculos y diálogos con otros actores o sujetos pertenecientes a los otros dos espacios señalados.

La mayor parte de la investigación se ha realizado mediante las técnicas de investigación de observación participante y entrevistas semiestructuradas -con un total de 9 entrevistas realizadas-, a personas autoidentificadas como mapuche o lafkenche que se encuentren activas políticamente en la provincia de Valdivia. Para fines de esta investigación, entenderemos el concepto de ‘activas políticamente’ desde una dimensión de política cercana a la concepción que Jacques Rancière (1996) le da a este término, definiéndolo como un espacio irruptivo del orden definido (policía) que permite la subjetivación de un determinado grupo dentro de este orden. Por lo tanto, dentro de este proyecto, el concepto de ‘activos políticamente’ refiere a sujetos que poseen un rol de carácter público (dirigente social, colaborador de un espacio o simplemente una persona reconocida públicamente dentro de la provincia de Valdivia) que al mismo tiempo a través de su discurso y acciones se identifiquen con el pueblo Mapuche y aboguen por las demandas del movimiento (reconocimiento, restitución de tierras y autonomía). Algunas de las organizaciones locales con las que hemos establecido diferentes tipos de vínculos son: el Parlamento de Koz, Autoconvocados Mariquina, Agrupación de Arpilleras en Resistencia de Ainil, Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos en Valdivia, Trabajadorxs Movilizadxs. Estas últimas dos organizaciones a pesar de que no responden al perfil de sujeto de investigación descrito previamente fueron consideradas para fines de ésta, con motivo de buscar ampliar el panorama de información con el que los investigadores contaban respecto a las experiencias y

⁴ Ver Anexo 2 y 3.

narraciones de la dictadura militar y en relación a los movimientos sociales actuales. Además de ello, se estimó conveniente incluir ciertos relatos que, si bien, no emanaban directamente de personas mapuche o lafkenche, si guardaban relación con el movimiento y pueblo-nación Mapuche.

La elección de este arquetipo de sujeto en particular, junto con la técnica utilizada para insertarse en el terreno no es azarosa, sino que surge a partir de las circunstancias propias del terreno, las perspectivas teóricas a desarrollar, como también de las cercanías ideológicas entre investigadores y colaboradores, lo que ha permitido nuestra inserción, así como también la colaboración de las personas con el proyecto. Nuestra falta de familiaridad con el terreno y nexos con sus actores relevantes, junto con el tiempo limitado con el que disponemos para realizar la investigación, nos llevó a buscar colaboración en aquellas personas que tuvieran un rol relativamente más público -como son los dirigentes o figuras reconocidas localmente-, y, por ende, fueran más ‘accesibles’, de forma tal que a través de ellos pudiéramos insertarnos y conocer a otros potenciales contextos y personas dentro de esta zona.

A partir de esto, se debe ser bastante cuidadoso al momento del análisis de los resultados, ya que, las condiciones y constricciones propias de este contexto de investigación podrían -o no- implicar ciertas consecuencias epistemológicas en el desarrollo de este. Es un ejercicio bastante inocente afirmar que se buscará no caer en, u omitir estas consecuencias. A criterio de los investigadores, es mejor dejar claro desde un primer momento las posibles implicancias de los condicionamientos del terreno para trabajar con la información obtenida, bajo la premisa de que, es muy difícil y requiere de mucha experiencia y recursos trabajar en un terreno en donde todos los posibles sesgos contextuales se vean completamente anulados, permitiendo así una concepción casi total y objetiva de este.

Desde un principio esta investigación se encontraba enmarcada dentro la incipiente teorización sobre movimientos indígenas que se ha realizado por parte de la antropología desde la llamada “emergencia indígena” (Bengoa, 2000). En ese sentido, se propuso como principio de investigación el alejarnos de lo que Álcida Ramos (1994) denomina como el “indio hiperreal” (Ídem), yendo más allá de representaciones esencialistas de indígenas apartados del aparato estatal y el mercado, buscando un acercamiento más ‘práctico’ que se condiga con la información obtenida en terreno.

Por último, se debe señalar que esta temática de investigación se encuentra estrechamente ligada a un compromiso político por parte de los investigadores. El haber conocido de primera mano la realidad y las luchas de diversas organizaciones y comunidades mapuche y lafkenche -muchas de las cuales llevan décadas de desarrollo y han conllevado una

constante criminalización y represión por parte del Estado chileno en alianza con particulares y la industria forestal. Ellos nos han alentado a generar espacios de visibilización de estos conflictos y junto con ello a participar de diferentes eventos (actos, marchas, asistencia a juicios en calidad de público) relacionados con estas diferentes demandas del movimiento. Lograr la colaboración de diferentes sujetos del territorio no fue tarea fácil, en primer lugar, los investigadores debían transparentar completamente sus intenciones y los alcances que implicaba este proyecto de investigación. Posteriormente, este vínculo de confianza obtenido debía actualizarse y reafirmarse a través de una comunicación constante y la asistencia de los investigadores a las diversas actividades y eventos organizados por los diferentes colaboradores. Además de ello, estos mismos colaboradores han instado a los investigadores a generar actividades, artículos y ‘conocimiento’ que les pueda resultar útil en pos de las problemáticas que actualmente les atañen, y no se queden encerrados en los círculos académicos.

5. Memoria Política Reciente - Dictadura Militar (1973 - 1989)

“Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro”

- **Walter Benjamin (2001), Tesis de filosofía de la historia.**

“Antes de continuar, ¿Les molesta que grabe [la conversación]?” le preguntamos a Dionisio y Pablo, al momento que uno de nosotros sacaba su celular del bolsillo y lo ponía sobre una de las tantas mesas que poseía el *Trafkintuwe* (lugar de intercambio) de Panguipulli. Dionisio y Pablo, ambos eran oriundos de las localidades aledañas al lago del mismo nombre: Panguipulli, y al momento de ser entrevistados, ya superaban la barrera de los setenta años cada uno. El primero había sido dirigente sindical -de origen mapuche- de un centro de reforma agraria durante el gobierno de la Unidad Popular, y el segundo había sido médico y militante del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionario) durante la misma época. Dionisio no tenía problema con la grabación, pero Pablo nos comentó: “Yo pensé que estábamos conversando...”. Justo en aquel momento su celular comienza a sonar y se levanta de la mesa para contestar el llamado. Una expresión fugaz de inexperiencia pasó por nuestros rostros, pero rápidamente fue aplacada por el inicio del relato de Dionisio sobre aquella época.

Pablo finalmente no volvió a la mesa después, pero nos envió un mail días después y pudimos entrevistarlo posteriormente. En aquella entrevista nos comentó que él no era mapuche, sin embargo, se consideraba un habitante más del *Wallmapu*⁵ y miembro activo del *Futa Koyagtun Koz Koz* (gran parlamento de Koz Koz). Dentro de todas sus vivencia como militante del MIR dentro del Complejo Maderero y Forestal Panguipulli, cuando le preguntamos sobre la Dictadura Militar, lo primero que él nos señaló fueron las implicancias y consecuencias que tuvo la contrarreforma agraria sobre la concepción y posesión de extensiones de tierra de los predios que componían el sector de Panguipulli.

⁵ Denominación que recibe la extensión de tierra que compone (o componía) el territorio ancestral Mapuche ubicado entre los territorios de los actuales Chile y Argentina.

“La contrarreforma agraria fue una cosa cotota⁶, y fue un cambio de modelo sociológico, productivo, económico de la ruralidad chilena digamos. Término la colonia, vino la república, el latifundio, toda esa época desapareció y ahora el gran capital monopólico exportador, financiero monopólico exportador industrial, agroindustrial que se adueñó de todo, y lo otro es el paisaje inmobiliario que ahora son estos lugares prístinos” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019)

El hecho de que Pablo -quien no se identifica como mapuche- le otorgue un rol central a las modificaciones en la concepción de tierra que ocurrieron durante la dictadura militar chilena, no es en ningún sentido algo azaroso, sino que, representan un eje central para articular la memoria de este periodo histórico particular. Para entenderlo debemos primero desglosar el cómo operan los procesos de memoria referentes a la dictadura y sus significaciones en el presente. Por este motivo, es necesario en primer lugar, dar cuenta -de forma breve y concisa- cuáles fueron las implicancias que tuvo la dictadura militar en la provincia de Valdivia.

5.1 La contrarreforma agraria y el desarrollo de la industria forestal

Durante el gobierno de la Unidad Popular (UP) y Salvador Allende (1970 - 1973) se produjo la intensificación del proceso de reforma agraria que se venía dando en Chile desde la década de 1960. El propósito de este proyecto era terminar de manera paulatina con el latifundio, para parcelar la tierra y que sus nuevos dueños pudieran aprovechar y aumentar la productividad de esta en pos de un mayor desarrollo económico de las grandes masas campesinas chilenas.

Dicho proceso durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964 - 1970) se había llevado a cabo de manera ‘cautelosa’, focalizándose en determinados lugares o fundos cuya -gran- extensión permitiera dar cuenta que las tierras no eran ‘aprovechadas’ de manera correcta para la producción agrícola o ganadera. Con la elección de Salvador Allende y la llegada del socialismo al gobierno chileno, no sólo cambió la postura del Estado frente al proceso de reforma agraria, sino que también cambió la percepción del campesinado frente a esta, quienes vieron en la figura del gobierno de la Unidad Popular, la protección que necesitaban para intensificar la toma y expropiación de fundos en el campo chileno.

⁶ Grande, relevante, importante, etc.

“A los pocos días de la victoria electoral de Salvador Allende en septiembre de 1970, se formó en la comunidad de Ailío un comité para estudiar el problema de tierras que se venía sufriendo y ventilando por ya más de sesenta años. Además de la esperanza suscitada por la posibilidad de un gobierno popular, también inspiraba a la gente de la comunidad la ola de movilización social entre los campesinos Mapuche de Cautín que iba apoyando el Movimiento Campesino Revolucionario [...]” (Mallon, 2004: 104).

Esta visión esperanzadora del gobierno de Salvador Allende fue la que motivó en la provincia de Valdivia la organización del Complejo Maderero y Forestal Panguipulli a través de la expropiación de cerca de cuarenta mil hectáreas de terreno. Fue esta misma percepción favorable del gobierno de la UP, la que llevó a Dionisio y su comunidad a conformarse como un centro de reforma agraria a través de la expropiación de terrenos que previamente habían estado en manos de latifundistas, quienes -en el relato de Dionisio- se las habían quitado a su abuelo a principios del siglo XX. Él nos relataba que:

“Con la llegada de la Unidad Popular y el gobierno de Salvador Allende, a nosotros se nos abre la esperanza de poder recuperar estas tierras. Entonces el año setenta y uno se entra a una toma de estas quinientas hectáreas que... parte de estas quinientas hectáreas se intervienen con una toma de parte de nosotros, y ahí viene el -cómo se llama- el tira y afloja con el Instituto de Desarrollo Indígena de ese momento. Siempre exigiendo que nos devuelvan las tierras, y que para nosotros era mucho más factible porque teníamos un gobierno favorable. La cosas es que tampoco se dio, y que al final decidimos ya cortar por el hilo más fino y dijimos <<Bueno, metámonos a la corporación de la reforma agraria>>” (Transcripción de entrevista, septiembre de 2019).

A principio de la década de 1970 los objetivos de los diferentes movimientos campesinos de izquierda y los de las comunidades Mapuche parecen converger en uno solo: la recuperación de tierras. Sin embargo, a pesar de que el fin es compartido, es importante señalar los diferentes motivos o causas que se encuentran detrás de estas recuperaciones (De la Cadena, 2009), puesto que en ellas radica la naturaleza instrumental de la alianza entre el campesinado y las comunidades mapuche. Tal como menciona Dionisio en su relato, la razón por la que él y su comunidad deciden integrarse a la corporación de reforma agraria es debido a que no

obtienen una respuesta rápida del IDI (Instituto de Desarrollo Indígena)⁷ en materia de recuperación de *sus tierras ancestrales*. Esta prolongación de las tramitaciones con el IDI es causa de que ellos decidan optar por la vía rápida y terminar haciendo de la reforma agraria una herramienta para la consecución de sus fines propios, y no un fin en sí -cómo lo podrán entender los movimientos de izquierda de la época. A raíz de esto, damos cuenta que para Dionisio y otras múltiples comunidades indígenas de la provincia de Valdivia, el proceso de reforma agraria no significó una ‘nueva oportunidad para su desarrollo económico’, sino que la recuperación o toma de terrenos es concebida como la reparación de una demanda histórica por tierras o terrenos que por derecho propio les han pertenecido desde siempre, y que les fueron arrebatadas con las llegada del Estado Chileno y colonos alemanes desde mediados del siglo XIX.

Cuando le preguntamos sobre el tema a Dionisio, de manera inconsciente utilizamos el término ‘dueños anteriores’ para referirnos a los latifundistas que habían ocupado previamente los terrenos. Ante esto, Dionisio nos hace una corrección: “ocupantes anteriores que le llamamos nosotros, porque los verdaderos dueños han sido los Mapuche” (Transcripción de entrevista, septiembre de 2019). Es en este hincapié que radican las diferencias entre las concepciones de los movimientos de izquierda campesinos y los comuneros mapuche previamente enunciadas. Para los primeros la expropiación de los fundos significa la obtención de los medios de producción por y para quienes los trabajan, junto con la expulsión del latifundio capitalista del campo chileno; mientras que para los comuneros Mapuche este proceso refiere a la restitución de una demanda histórica por los terrenos ancestrales que les fueron y han sido arrebatados desde la colonización alemana y la ocupación de la Araucanía en adelante.

Tras el golpe de estado el 11 de septiembre de 1973 el proceso de reforma agraria llega a un agónico fin. Con la instauración de la junta militar al mando del Estado chileno comienza el proceso denominado: la *contrarreforma agraria*, como parte del cambio hacía el modelo neoliberal en el país y su ‘reactivación económica’. De “una cantidad significativa de los diez millones de hectáreas expropiadas durante la reforma, el 28,4%, fue restituida a los propietarios originales” (Widmyer, 2015: 18). La idea principal de la contrarreforma no era deshacer todo lo que se había logrado con reforma agraria, sino que se buscaba eliminar los matices socialistas

⁷ Órgano estatal creado en 1972 cuyo objetivo era atender exclusivamente temas y problemáticas indígenas. “En 1979, mediante el decreto N°2.568 se suprimió el IDI y fue reemplazado por el Departamento de Asuntos Indígenas que se hizo dependiente del Instituto de Desarrollo Agropecuario” (Chiappe, 2016: 50).

y de izquierda que el proceso tenía, después de todo el fin último de la reforma agraria era el mejor aprovechamiento de la tierra para la producción agrícola. La contrarreforma no buscaba restituir el latifundio, al contrario, tenía por objetivo aumentar la producción de la tierra, por lo que se decidió rematar y vender las tierras previamente expropiadas:

“La CORA^[8] licitó estas tierras en remates públicos, un proceso que claramente excluyó a los campesinos en favor de los empresarios agrícolas de mayor tamaño. Alrededor del 7% de las tierras quedaron en manos del gobierno, por lo general bajo el control de las fuerzas armadas” (Ídem: 19).

Junto con el neoliberalización del campo chileno, las comunidades mapuche de la provincia de Valdivia resaltan enérgicamente durante este periodo la promulgación de dos decretos en específico en su narración: el N°701 de fomento forestal promulgado en 1974, y el N°2568 de división, subdivisión, compra y venta de tierras indígenas promulgado en 1979. El primero refiere a un apoyo por parte del Estado chileno hacia la industria forestal mediante el subsidio y la entrega de terrenos para el desarrollo de esta actividad. Los terrenos que el Estado chileno entregaba para estas industrias eran terrenos fiscales que habían sido expropiados de las comunidades Mapuche que allí residían previamente. Un ejemplo de lo anterior es la compra de terrenos indígenas en el sector de los Pellines (zona costera de la provincia de Valdivia), en donde según José -*retrafe*⁹ del sector aledaño de Los molinos- “Hay una vieja que se llama ██████████, ella es la que compró tierras, que es *palo blanco*^[10] de uno de los...porque ella ¿pa' que va a querer tierras? Después plantó pino, eucalipto y todo eso...” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019). Según José, a pesar de que la propiedad de la tierras estuviera a nombre de un particular, quien se encuentra detrás de todo -y hace uso de estos terrenos- es la empresa *Forestal Arauco*. Esta acusación se basa en la presencia de árboles de pino y eucalipto en los terrenos en cuestión, ya que estas especies están caracterizadas por su rápido crecimiento, por lo que son ampliamente utilizadas en la industria forestal chilena. Otro indicio de lo anterior es la fuerte presencia de destacamentos de Fuerzas Especiales de Carabineros en el sector, debido a que, según José, prontamente sería la época de cosecha de aquellos árboles y la empresa forestal requiere de protección -en contra de las posibles acciones

⁸ Corporación de Reforma Agraria.

⁹ Su traducción literal es Joyero o Joyera. Que trabaja en el ámbito de la joyería tradicional mapuche.

¹⁰ Persona que es parte de un engaño o montaje.

que puedan tomar las comunidades mapuche del sector, en contra de la realización de tal actividad.

El caso anterior plantea la pregunta de ¿Cómo este particular no-mapuche pudo comprar tierras mapuche en el sector de Los Pellines? Si supuestamente está prohibida la compra de terrenos indígenas por parte de persona no-indígenas. Y la respuesta a esta interrogante se encuentra relacionada con la promulgación del segundo decreto previamente mencionado: el decreto N°2568, que vendría a modificar la ley N°17.729 sobre protección indígena, y radicar las funciones del Instituto de Desarrollo Indígena en el Instituto de Desarrollo Agropecuario. Dicho decreto reconoce la existencia de títulos de merced otorgados a comunidades indígenas a partir de 1866 -los cuales sólo dan cuenta de los territorios asignados por el Estado chileno para las llamadas ‘reducciones indígenas’, las que sólo significaron una fracción del total de tierras que estaban en manos de comunidades mapuche originalmente. Además, este decreto facilitó la división de tierras a través de la creación de títulos individuales de tierras indígenas, lo que permitió no sólo la fractura interna de las comunidades mapuche, sino que, también aceleró la venta de estos terrenos hacia terceros. Sobre el caso de los Pellines, José nos explicaba más detalladamente cómo se adquirieron estos terrenos durante la dictadura:

“No era como que ustedes las solicitaran, eran las forestales las que le pagaban a gente para que hicieran eso y después a ellos mismos les pagaban la tierra. Eso paso hoy día en el caso que les explicaba denantes de la [REDACTED]. Esa tierra que solicita ella es tierra indígena, que tiene título de merced vigente, pero ella lo compró en la dictadura, cuando hicieron esa reducción, cuando si no estaban viviendo ahí no eran dueños” (Transcripción entrevista, octubre de 2019).

Cuando se habla de la dictadura militar en la provincia de Valdivia, los énfasis no sólo se encuentran puestos en la fuerte represión y sistemática violación a los derechos humanos que sufrió la población local -tema que tampoco debe ser menospreciado-, sino que también muchos recalcan la importancia que tuvo la desposesión de tierras que sufrieron las comunidades mapuche del sector. Ello queda ejemplificado en los dichos de la Sra. Graciela, quien pertenece a la Asociación de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de Valdivia. Ella señala, a la luz de su experiencia personal:

“[En el] 73 quedó la matanza brutal, fue la persecución más brutal, no solamente con la clase trabajadora, sino que al mapuche se le fueron quitando sus tierras, a muchos mapuche se les quitaron las tierras y muchos mapuche que desaparecieron y resulta que nadie hizo esas denuncias” (Transcripción de entrevista, septiembre de 2019).

Esta relevancia de la tierra (*mapu*) radica en la posición central que esta juega en la cosmovisión mapuche. “Su relación con la tierra no era de propiedad, sino más bien de un usufructo comunitario de los recursos en ella existentes” (Aylwin, 2002: 4), entendiéndola no como un objeto o una mercancía, sino más bien como un actor o sujeto activo que participa de relaciones de reciprocidad con las comunidades que en ella residen. Además de ello, la tierra se encuentra fuertemente ligada al mundo espiritual mapuche, a través del *rewe*, el cual “es un término polisémico, que refiere al mismo tiempo al sitio sagrado que se erige en la mitad del suelo ceremonial (*ngillatuwe*) donde los rituales son oficiados, y al ritual de congregación donde se celebra este rito colectivo” (Di Giminiani, 2013: 530). Mediante el ritual *nguillatún*, los mapuche le agradecen al *Chaw Gnegechen* por todo lo que les ha entregado. A través de este ritual y el mismo *rewe*, es que se va reificando la vinculación de los mapuche con la tierra, y así con sus propios ancestros. Por lo que la recuperación de tierras no es sólo la posibilidad de mejoras dentro del ámbito del desarrollo económico, sino que es una reconexión con el mundo espiritual, los ancestros y en última instancia con *la misma identidad mapuche*. Sobre este punto, Francisca, quien es oriunda de la localidad de Loncoche, región de la Araucanía, pero reside en la comuna de Mariquina, señala:

“Más que nada los lafkenche se han preocupado en cuidar su mar, que también es parte primordial, pero resulta que mar y tierra son ambas cosas. Los que viven cerca está bien, pero los que viven retirados del mar y tienen que vivir de la agricultura ¿Si no tienen tierra cómo van a salir adelante? La riqueza nuestra son las tierras, eso” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019).

5.2 Represión y desposesión: continuidad e inflexión

Lo esbozado anteriormente es una breve caracterización del periodo de dictadura militar dentro de la provincia de Valdivia. Algunos entrevistados -de diferentes zonas de la provincia- a pesar de haber vivido dicha época como niños o haber vivido muy poco de aquel periodo, sí

conocían de forma extensiva sus implicancias, causas y consecuencias, además de señalar los impactos que tuvo este periodo en la actualidad para el pueblo mapuche; al igual que quienes habían vivido este periodo ya siendo adultos (mayores de dieciocho años). Todos al momento de hablar de la dictadura, la enmarcaban en un macroproceso de represión y desposesión de tierras que comienza con la colonización española en el siglo XVI, pasando por la ocupación de la Araucanía por parte del ejército chileno en 1860 y la llegada de colonos alemanes a las provincias de Valdivia y Llanquihue en 1870.

Volviendo al *Trafkintuwe* de Panguipulli, cuando le preguntamos a Dionisio acerca de la dictadura, después de una breve descripción del periodo, agrega: “el pueblo Mapuche siempre ha vivido en dictadura” (Notas del diario de campo, septiembre de 2019) haciendo alusión que para ellos, la represión y la desposesión de tierras no fue materia nueva tras el golpe de estado en septiembre de 1973, sino que ha sido un proceso transversal a lo largo de toda su historia desde la conformación de la República de Chile. Para las comunidades mapuche y lafkenche de la provincia de Valdivia, existe un *continuo* de desposesión de tierras, discriminación, y políticas asimilacionistas¹¹ que datan de mucho antes de la época dictatorial y que continúan hasta el día de hoy. Al igual de Dionisio, la agrupación de arpilleras en resistencia de Ainil, quienes a través de su trabajo de arpillería buscan recuperar esta práctica tradicional mapuche, también sostienen que la represión y desposesión no sólo del pueblo mapuche, sino que de muchos otros pueblos indígenas tiene su origen con la colonización española y se ha mantenido hasta la actualidad.

“Yo creo que todo lo que existe dentro del sistema ya impuesto viene siendo una estrategia desde antes de la dictadura, una estrategia desde que llegaron los españoles por decirle, a los territorios del Abya Yala¹²” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019).

¹¹ Referentes a las diferentes políticas o programas estatales que buscaban la ‘integración’ o ‘asimilación’ del pueblo Mapuche a la sociedad chilena, bajo la premisa de que Chile era una república homogénea, buscando negar así la posibilidad de la plurinacionalidad del país. Estas prácticas datan de mediados del siglo XIX hasta casi finales del siglo XX, sin embargo, las mismas comunidades Mapuche han señalado que los intentos asimilacionistas por parte de los diferentes gobiernos, no han cesado.

¹² Es el nombre del continente que hoy se conoce como América. Esta denominación fue dada por el pueblo *Kuna* que residía en los terrenos que hoy componen los países de Panamá y Colombia. En la actualidad numerosos pueblos indígenas del continente reconocen este nombre, como el nombre original del continente.

Silvia Rivera Cusicanqui (1986) en sus estudios sobre las luchas campesinas Quechua y Aymara en Bolivia, da cuenta de un fenómeno similar como el anteriormente descrito. La autora utiliza los conceptos de “memoria corta” y “memoria larga” (Ídem) para explicar cómo los diferentes eventos y períodos históricos de los pueblos indígenas bolivianos se van articulando en base a la relaciones secuenciales que se establecen entre ellos. Rivera Cusicanqui (Ídem) señala en su texto que el concepto de *memoria larga* refiere a los recuerdos que poseen las comunidades indígenas bolivianas respecto al periodo colonial. Mientras que la *memoria corta* refiere a los procesos y eventos ocurridos a raíz de los levantamientos indígenas acontecidos en la década de 1950 en dicho país. Ambas memorias se encuentran estrechamente relacionadas, en lo que sería más que un mero sistema de referencia, sino que “sería en rigor, un activo mecanismo cognoscitivo -en sentido amplio- capaz de reformular hechos y procesos: una otra manera de ver la historia [...]” (Ídem: 13).

Llevado al caso de la provincia de Valdivia, la *memoria larga* se referiría a los eventos y narraciones provenientes desde mediados del siglo XIX vinculados a la ocupación militar de la Araucanía y la llegada de colonos alemanes. Por consiguiente, lo que vamos a entender como *memoria corta* para este caso vendrían a ser los eventos y recuerdos vinculados con la dictadura militar y el periodo directamente anterior: el gobierno de la Unidad Popular. Las vivencias del presente se encuentran concatenadas con la *memoria corta*, vale decir que las acciones desarrolladas en la actualidad siempre son puestas en perspectiva respecto a las narraciones de la época dictatorial. Sin embargo, la *memoria larga* permite ampliar este marco estructurante, otorgándole una mayor intensidad histórica a los actos realizados en el presente. Las razones que están detrás de las acciones y eventos realizados por las diversas agrupaciones o comunidades mapuche o lafkenche de la zona, siempre se encuentran puestas en perspectiva o son rebatidas a partir del pasado (corto o largo) que los une con el territorio y los valida en su identidad mapuche/lafkenche como tal.

Bernardo, quien junto con su comunidad desde hace ya 23 años se encuentran en conflicto directo con la empresa CELCO¹³ por la salida de un ducto al mar en territorio lafkenche; siempre busca enmarcar las luchas actuales de la comunidades lafkenche de la costa en el devenir histórico general del pueblo Mapuche. Su discurso, de corte autonomista, siempre refiere a la existencia de un enemigo único para el pueblo Mapuche, un enemigo que constantemente va cambiando de forma y va actualizando sus tácticas y métodos, pero cuyo fin siempre es uno: eliminar (o asimilar) al pueblo Mapuche.

¹³ Celulosa Arauco y Constitución.

“El movimiento mapuche siempre va a luchar en contra del enemigo, que son los cabrones del poder, que les llamo yo, sean de derecha o sean de concerta¹⁴]. Siempre vamos a luchar en contra de eso, porque esos son los que nos tienen restringidos en derecho, reprimidos muchas veces, unos más que otros. Esos son los que nos tienen esa constitución y otras leyes que han venido desde 1850 para adelante, en restricción de derechos. Siempre vamos a reclamar por eso, con distintos matices y todo, nosotros vamos a ser el enemigo frontal del Estado, aunque el Estado no lo reconozca o si lo reconoce, vamos a ser siempre el enemigo frontal.” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019).

“La percepción de la continuidad colonial revela el predominio de la memoria larga sobre la memoria corta y es fuente de identidad política autónoma, que no admite suplantación.” (Rivera Cusicanqui, 1986: 214). Todo conflicto relacionado a los movimientos mapuche o lafkenche de la zona de Valdivia refieren en última instancia a un deseo de independencia o autonomía. “Todos los mapuche, que nos hacemos llamar mapuche, luchamos por lo mismo, por la recuperación de la tierra, por cuidar los *ngen*¹⁵” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019) señala José, desde los terrenos pertenecientes a su comunidad en Los Molinos (sector costero), cuando le preguntábamos acerca de qué significaba ser mapuche para él. Nuevamente aquí, vuelve a aparecer el concepto de la tierra o el territorio, esta vez ligado explícitamente al mundo espiritual. Este, se vuelve un elemento central -sino *el* elemento central- en el que se sostiene toda la cosmovisión y el movimiento Mapuche como se mencionó previamente. A través de la recuperación de las tierras usurpadas, es que el pueblo Mapuche puede volver a un estado primigenio de autonomía y sustentabilidad, en donde no se encuentren forzados a depender de otros organismo u instituciones externas para preservar su forma de vida.

La transversalidad de la importancia de la tierra (*mapu*) o el territorio a lo largo del recorrido histórico que realizan los diferentes actores mapuche o lafkenche que componen la provincia de Valdivia, es el respaldo de esta noción de continuidad de la represión y desposesión que ha sufrido el pueblo Mapuche. Sin embargo, a pesar de esta articulación de una *dictadura permanente* en la vida de los Mapuche, muchos de ellos siguen refiriéndose al

¹⁴ *Concertación de partidos por la democracia*, alianza de partidos políticos de centroizquierda.

¹⁵ En su traducción literal refiere a “espíritus dueños”. Espíritus que residen en ciertos lugares o elementos naturales, con los cuales las comunidades mapuche establecen relaciones de reciprocidad.

periodo de dictadura militar, como uno particularmente desfavorable dentro de su trayectoria histórica como pueblo.

5.3 El periodo agónico y la resistencia

“Bueno, si *po*, en ese tiempo, o sea, como te digo en ese tiempo era más crudo que hoy día y, sin embargo, las organizaciones eran más fortalecidas, eran más unificadas en ese tiempo” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019). Así caracterizaba Francisca, dirigente vecinal de la comunidad F.E. en la comuna de Mariquina, la época de dictadura militar, a pesar de que ella, también señala que la historia del pueblo mapuche ha sido un continuo de represión y desposesión de tierras. Al igual que otros entrevistados, ella -en su narración- caracteriza al periodo dictatorial como uno específicamente álgido en términos de represión, pero también como un período que implicó un alto nivel organizacional por parte de las diferentes comunidades mapuches.

¿Cómo es entendida entonces la época de la dictadura? Es importante tener en cuenta el marco estructurante que nos provee la *memoria larga y corta* de Rivera Cusicanqui (1986) al momento de referirnos a la época de dictadura militar. A pesar de que diversos actores de la provincia de Valdivia señalen al periodo dictatorial como uno particularmente desfavorable, siempre enmarcan esa violencia y represión dentro de un continuo más grande:

“Ahora con respecto al pueblo Mapuche, desde -como le llaman- la pacificación de la Araucanía, 130, 140 años atrás, <<El Mercurio>>[¹⁶] estaba en primera línea ahí haciendo la pega, informando y desinformando, cambiando realidades, eso ocurrió el 73 y ocurre hoy día a todo nivel” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019)

El hecho de que las comunidades mapuche y lafkenche puedan insertar la dictadura en una narración más amplia de represión y despojo no contradice necesariamente la noción de que el periodo dictatorial sea percibido como uno particularmente ‘más malo’ que los anteriores. Es más, incluso se podría sostener que es gracias a esta enmarcación histórica que hacen constantemente las comunidades de la provincia de Valdivia del periodo dictatorial, que este es caracterizado de aquella forma. La causa de este fenómeno tiene que ver con la

¹⁶ Diario chileno asociado con la derecha política.

percepción y la experiencia relacionada a la legalidad y las acciones del Estado chileno que los diferentes sujetos mapuche y lafkenche tienen de la época.

Raúl junto con su comunidad actualmente participan de una recuperación de terreno en la ciudad de Valdivia. Desde el comienzo de la toma del terreno -perteneciente a la ex-cárcel de Valdivia-, han enfrentado diferentes episodios de represión policial y numerosos desalojos del sitio. Cuando le preguntamos por los particularismos de la época de la dictadura, él nos señala exaltado “¡Porque ahí [en dictadura] lo hicieron todo legal hermano!” (Notas del diario de campo, noviembre de 2019), haciendo referencia directa a los decretos -ya mencionados- que fueron promulgados por el gobierno militar.

La dictadura es entendida como un momento agudo dentro de este continuo histórico de sistemática represión al pueblo Mapuche. Un punto de inflexión que marca un cambio en las dinámicas previamente establecidas entre el Estado chileno y los pueblos indígenas en general, y el pueblo Mapuche en particular. Víctor Turner (1988) en su texto “El proceso ritual” (Ídem) acuña el concepto de liminalidad, entendiéndolo como un periodo excepcional donde ocurre una inversión del orden establecido, el cual marca la transición de un estado/orden/estructura a otra. La liminalidad es un fenómeno que ocurre a través de los “rituales de paso [o pasaje]” (Ídem) y se encuentra corporeizado en la *performance* de sus participantes. Este concepto nos es útil para entender cómo se configura la dictadura militar dentro de la memoria de las comunidades mapuche y lafkenche de la provincia de Valdivia.

Una de las consecuencias de los ritos de pasaje según Turner (1988) es el fortalecimiento del sentido de comunidad entre sus participantes. Es en el momento liminal donde las estructuras sociales se desvanecen permitiendo la generación de vínculos sociales horizontales entre pares. Cuando Francisca señalaba que ella recordaba a la dictadura como una época “muy dura, pero que, sin embargo, las organizaciones estaban fortalecidas” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019), ello nos deja entrever la liminalidad presente en el recrudecimiento de la represión, violencia y desposesión de tierras que aconteció durante el gobierno militar. Es precisamente este recrudecimiento y esta noción de irrupción del orden establecido -que se puede realizar en la actualidad tras la vuelta a la ‘democracia’-, que podemos entender el golpe de estado del 11 de septiembre de 1973 como un momento liminal de transformación dentro del orden establecido. En donde -para las comunidades mapuche- la discriminación y la usurpación de tierras no sólo aumenta, sino que se vuelve sistemática a partir de esta supuesta ‘legalidad’ que le otorgaba la junta militar a las industrias forestales y otros compradores privados interesados.

Esta liminalidad generada a partir de la irrupción de la democracia, es la que interpela directamente a las distintas comunidades mapuches y lafkenche a reconocerse de forma única como tales y organizarse en pos de la defensa de dicha identidad -en caso contrario, finalmente serían asimiladas a la gran masa del campesinado chileno.

Empero, el concepto de liminalidad de Turner (1988) implica una fase de término de dicha, lo que permite dar paso a un nuevas condiciones contextuales para quienes realizan el rito de pasaje. En los relatos de los diferentes actores que componen las comunidades mapuche y lafkenche de la provincia de Valdivia, reina un sentimiento de inconclusividad de la época dictatorial en sus relatos. Dicho de otro modo, para ellos la dictadura parece no haber terminado aún, puesto que el estado chileno -y las empresas privadas- aún continúan usurpando territorios ancestrales mapuches, aún existe una fuerte represión policial hacia las comunidades, e incluso, aún persisten formas de amedrentamiento como el secuestro o el asesinato a dirigentes locales. Emblemático es el caso de Macarena Valdés, activista socioambiental mapuche en defensa el río Tranguil (comuna de Panguipulli) contra la empresa transnacional Austríaca RP Global, quien apareció colgada de una viga de madera al interior de su casa en 2016. El servicio médico legal en un primer momento decretó que la causa de muerte fue el suicidio, pero tras la insistencia de su familia, se realizó de una segunda autopsia en donde se descartó el suicidio como causante de muerte, y sugiere la participación de terceros en el hecho.

Cuando hablamos con Dionisio respecto al caso de Macarena, él comienza nuevamente a hacer un recuento de los atropellos históricos que ha sufrido el pueblo Mapuche en el sector de Panguipulli, marcando el énfasis en las consecuencias directas del gobierno del dictador Augusto Pinochet que persisten hasta el día de hoy, como por ejemplo la persistencia de empresas forestales en la zona. Finalmente, y ya pronto el inicio de la actividad a la cual Dionisio nos había invitado al *Trafkintuwe* de Panguipulli, él reflexiona:

“¿Por qué la canción nacional tiene un pasaje donde dice <<O el asilo contra la opresión>>?, y la opresión está aquí, la opresión está contra los mapuches, está contra los pobres, está contra los trabajadores. Por eso vemos muerte de dirigentes, sean mapuches u otros dirigentes que están defendiendo, que sé yo, el medio ambiente y aparecen muertos, como aparecen: se suicidó” (Transcripción de entrevista, septiembre de 2019).

Más allá de la reflexión profunda que hace Dionisio de las aparentes incongruencias en la figura actual del estado chileno. El hecho de que se refiera a la ‘canción nacional’ en relación

con el territorio en el que él se encuentra, nos da muestras de esta *liminalidad parcial* en la que se encuentra inserto el pueblo Mapuche en la actualidad. Confrontados ante la agudización de la represión histórica que han vivido frente al estado Chileno, el pueblo Mapuche durante la dictadura decidió fortalecer su organización interna, lo que finalmente decantó en esta emergencia de un movimiento Mapuche a principios de la década de 1990. Sin embargo, los anclajes -legales y sociales- que legó la dictadura a esta “democracia con apellido”, concepto acuñado por Julia Paley (2001) que es usado para describir las condiciones políticas de la denominada ‘transición a la democracia’ en el Chile postdictatorial (1989 -), son los que han levantado un sentimiento de persistencia (y continuidad) de la dictadura hasta la actualidad.

“Como te digo, de la dictadura y todas las leyes que han quedado del gobierno. Como te digo, nunca han querido devolver las tierras que han sido ancestralmente nuestras, y tirarte a otro pueblo, ya eso es una discriminación. Y la muerte de la fortaleza en sí.”
(Francisca, transcripción de entrevista, octubre de 2019).

Es esta *liminalidad parcial* que quedó de la dictadura, la que va actualizando constantemente la memoria de esta en relación con el presente, así como, la *memoria larga* (Rivera Cusicanqui, 1986) va enmarcando al periodo de dictadura en un marco más amplio de represión y desposesión. Estas son las condiciones que no permiten al pueblo Mapuche hacer una separación ellos-nosotros total, en relación con el Estado chileno y sus demandas por autonomía. La memoria mapuche y lafkenche va conformando una relación dinámica en relación a un ‘otro’ (sociedad/estado chileno) que va fluctuando constantemente entre acercamientos y distancias dependiendo de las características contextuales y los motivos instrumentales que ellos consideren favorables para el movimiento. Son estas características finalmente las que van conformando la memoria política Mapuche de la dictadura, y las que van dando pie a las luchas actuales del movimiento Mapuche-Lafkenche en la provincia de Valdivia.

6. La lucha por la autonomía y contra el extractivismo

Es un día lunes en plena plaza de la República, centro de la ciudad de Valdivia. Bajo una fuerte lluvia se agrupan en círculo frente al edificio de la Intendencia Regional diferentes personas y dirigentes mapuche, provenientes de distintos sectores de la provincia. Al centro del círculo se encuentran dos jóvenes vestidos con poncho y *trarilonko* practicando el *choyke purrun*, danza tradicional mapuche donde los participantes imitan a un *choyke* o ñandú¹⁷. Mientras el público los observa con atención, algunos sostienen un lienzo en el cual se puede leer “No son 30 pesos, son 500 años” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). Tras poco más de una semana de iniciadas a nivel nacional la serie de manifestaciones ocurridas a raíz de las evasiones masivas por el alza del pasaje de metro en la ciudad de Santiago, múltiples comunidades y dirigentes mapuche de la Región de los Ríos convocaron a una marcha ‘Por la liberación del *Wallmapu*’. Así, al son de la *pifilka*, el *ñolkin* y las consignas gritadas a viva voz relacionadas tanto al contexto nacional como al movimiento mapuche, el grupo humano avanzaba por la calle principal hasta la plaza, donde terminaron por congregarse frente a esta presentación de danza ritual.

Una vez finalizada la danza, una joven toma un megáfono y comienza a hablar en representación del hogar mapuche de la ciudad. “*Pu lagmen* estamos cansados de la misma bazofia que nos da el estado chileno, el sistema capitalista neoliberal al pueblo mapuche -grita ante una multitud que la aclama- los chilenos tuvieron que vivir en carne propia lo que vive el mapuche todos los días para que nos creyeran. Qué lindo que hoy día confluya el pueblo chileno con el pueblo mapuche, porque estamos cansados *pu lagmen*, somos el 99% de la población contra ese maldito 1%” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). Una vez que terminó de hablar, el megáfono fue pasando de mano en mano entre una serie de dirigentes mapuche de distintos puntos de la provincia, los cuales, bajo la intensa lluvia que acaecía, arengaban en términos similares a los oyentes, instándolos a continuar con las movilizaciones y a posicionarse como pueblo Mapuche frente a la coyuntura política del país.

En la sección anterior pudimos esbozar cómo determinadas trayectorias históricas han llevado a la colaboración entre ciertos sectores del pueblo chileno con el pueblo mapuche. En este apartado, buscamos ir más allá y preguntarnos por la naturaleza de dicha colaboración en

¹⁷ Ave paleognata endémica de Sudamérica. Parecidas al Avestruz, se caracterizan por su gran envergadura (1,50 a 1,80 mts. de altura) y su incapacidad de volar.

la actualidad, tomando especial atención en cómo el devenir de la lucha genera tanto encuentros como desencuentros entre ambos pueblos.

6.1 “*Los pueblos unidos jamás serán vencidos*”

El término de la dictadura militar trajo consigo una fuerte desmovilización de los movimientos sociales que previamente habían contribuido de manera importante a la caída del régimen de Pinochet. Los esfuerzos de los gobiernos de la Concertación por canalizar las demandas sociales dentro de vías institucionales, de forma tal que el modelo neoliberal heredado no se alterara de forma significativa, fueron efectivos en el sentido de que lograron que reducir las demandas y quitarle en gran medida su contenido anti-sistémico (Paley, 2001). En un periodo donde la movilización social por parte del pueblo chileno, representado tradicionalmente en movimientos de pobladores, sindicatos u organizaciones de izquierda, iba a la baja, resulta particular constatar cómo el pueblo Mapuche incurría en el fenómeno contrario. En efecto, la década de los noventa representa la consolidación de la llamada “segunda oleada del movimiento mapuche” (Pairican, 2016) donde organizaciones como el *Consejo de Todas Las Tierras* o *La Coordinadora Arauco-Malleco* (CAM), con consignas que llamaban a la autonomía, la recuperación territorial y al combate los proyectos extractivos, provocaron que el movimiento mapuche adquiriera un rol protagónico dentro de la oposición al modelo neoliberal. Tal como señala Rodrigo Levil (2006), las causas que contribuyeron a esta radicalización pueden encontrarse en la

“[...] pauperización progresiva de las comunidades mapuche rurales, particularmente las que son vecinas de las empresas forestales; el cambio dirigenal que logró imponer la dinámica de representantes jóvenes más activos e informados; la influencia a nivel ideológico de procesos protagonizados por movimientos indígenas en otras partes del continente, especialmente el ejemplo del levantamiento zapatista; el fortalecimiento de la identidad ante la amenaza de la globalización cultural homogeneizante, etc.” (Millalén et. al, 2006: 245).

Dicho protagonismo no pasó desapercibido dentro de los movimientos aún activos dentro del pueblo chileno. En la sección anterior hemos podido esbozar brevemente la estrecha relación, la cual no ha estado exenta de conflictos, que ha mantenido históricamente los

movimientos de izquierda con el pueblo mapuche, encarnada ejemplarmente en la zona en proyectos como el ya antes mencionado Complejo Maderero y Forestal Panguipulli. Dicha relación en la actualidad se manifiesta en las palabras de Pipo, dirigente de un colectivo político con base en la región de Los Ríos, quien durante una manifestación en la que llevaba un lienzo alusivo a la liberación de los presos políticos mapuche nos decía “Cómo no vamos a apoyar al pueblo Mapuche si es el único que se mantuvo peleando después de la dictadura” (Notas de diario campo, octubre de 2019).

En otros lados, la lucha mapuche ha inspirado la consolidación de movimientos como las Arpilleras en Resistencia Ainil, agrupación de mujeres, de carácter feminista-anticapitalista, inspirada en el trabajo de arpillera realizado en dictadura, resignificándolas para utilizarlas como “herramienta de difusión y denuncia frente a los atropellos que sufre nuestras *lagmien* en los territorios que están defendiendo” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019). Sobre el porqué centran el activismo en ‘apoyo’ a las causas mapuche, Javiera, miembro de las arpilleras da un argumento similar al de Pipo, “existe gente consciente, que siempre ha defendido la naturaleza y son los pueblos originarios. Por eso hoy están siendo tan perseguidos, asesinados cuantos líderes, acá mismo en nuestro territorio la Macarena Valdés es un ejemplo” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). Tal como ocurre en otras luchas a nivel latinoamericano, el apoyo y celebración de las formas de vida desde el activismo, lleva consigo implícito “una crítica a las formas occidentales de autoridad, al deseo de control y mercantilización de la naturaleza y al modelo de estado-nación” (Warren & Jackson, 2003).

La lucha del pueblo mapuche, y de las primeras naciones en general, se constituye como un modelo a seguir. Frente a una noción de un pueblo chileno *pasivo/dormido* -al menos hasta antes de los eventos acontecidos desde octubre de 2019-, que tras la dictadura había dejado de lado la vía de la acción directa para la consecución de sus objetivos, depositando sus esperanzas para el cambio en un sistema de democracia representativa, el fortalecimiento de la organización, en conjunto con la revitalización de un movimiento mapuche que a lo largo de su historia se ha definido como contrario al modelo económico y político impulsado por el estado chileno, en la actualidad alcanza una intensidad social tal, que lo ha llevado a convertirse en el símbolo principal de resistencia frente al modelo neoliberal chileno actual.

*“Creo que recién los pueblos de las ciudades se están dando cuenta de la importancia y de existencia de nuestros pueblos originarios. Aquí ha aumentado mucho la consciencia en, no sé, 20 años. Se han dado cuenta que los *lagmien* en los territorios han estado defendiendo el agua muchos años y aquí, siento yo, en este territorio, si hay*

bastante conciencia en ese sentido, por la defensa de nuestra ñuke mapu” (Javiera, transcripción de entrevista, octubre de 2019).

“¡Se tienen que ir las forestales del territorio mapuche! no podemos seguir permitiendo plantaciones de eucaliptos. Nos secan el agua, no secan la tierra ¡No sacamos na’ con que nos devuelvan los ríos si van a seguir plantando!” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). Con estas palabras arengaba un joven mapuche a la gente durante una marcha mapuche realizada en Panguipulli, a lo que -quienes lo rodeaban- respondían con un fuerte afafán¹⁸, al sonido de las *pifilkas* y los *ñolkin*. “El pueblo mapuche lleva 138 años en guerra, que bueno que el pueblo chileno también despertó ¡Ahora hay que unirse para hacer las cosas bien! Y si para hacer las cosas nuevas, porque una casa no puede construirse sobre cimientos podridos, hay que quemarlo todo ¡Hay que quemarlo todo!” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). El afafán se repite, junto con el tocar de *pifilkas*. Cuando termina la marcha, se prosigue gritando distintas consignas, entre las cuales se distingue una “Los pueblos unidos jamás serán vencidos” (Notas del diario de campo, octubre de 2019).

La lucha del pueblo Mapuche por el territorio se ha mantenido, con altos y bajos, de manera firme desde la usurpación por parte del Estado chileno. Esta convicción, como lo hemos visto, ha generado sentimientos de solidaridad dentro de diferentes movimientos del pueblo chileno, particularmente aquellos asociados a la izquierda ideológica. El término de aquello que Alain Badiou (2008) denomina “la segunda secuencia de la hipótesis comunista” (Ídem) y la desmovilización generalizada que ocurrió tras dictadura en Chile, llevó al replanteamiento de todas las estrategias que se habían llevado a cabo hasta ese momento en la oposición al orden existente del capital. En esta realidad, el movimiento mapuche se configuró para muchos como una alternativa real a este modelo, en un momento en que virtualmente ya no parecía quedar ninguna.

Esta solidaridad, cuando ha sido demostrada en los hechos, ha sido frecuentemente recíproca por parte del pueblo mapuche, más aún a partir del alzamiento social en contra del gobierno de Sebastián Piñera, acontecido desde el 18 de octubre de 2019. Sin embargo, como veremos a continuación, el hecho de que muchas veces puedan converger en torno a un objetivo común no significa que lo hagan por las mismas razones, ya que existe una dimensión del activismo mapuche que desborda a estos movimientos (De la Cadena, 2009).

¹⁸ Grito mapuche. En una comparación -un tanto imprecisa-, vendría a equivaler a los aplausos en la sociedad chilena.

6.2 De la biodiversidad al *Itrofill Mognen*

“Podemos andar con el winka, pero no podemos vender nuestra conciencia. Nosotros tenemos nuestros propios pensamientos, nuestra propia forma de vida”

-Francisca, dirigente mapuche.

Hasta ahora nuestra argumentación ha podido visibilizar cómo, tanto históricamente y en la actualidad, cierta porción de la sociedad mapuche ha podido converger, e incluso cooperar con ciertos movimientos de izquierda chilenos. Sin embargo, el asumir de esto una convergencia ideológica entre este sector político y -no solo del pueblo mapuche en su totalidad-, sino incluso de aquellos que se encuentran activamente movilizados sería una conclusión apresurada que impediría comprender a cabalidad lo que se encuentra en juego dentro de este movimiento. En efecto, tal como señalan Martínez y Caniuqueo (2011) muchas veces se tiende a minimizar el rol que ha jugado históricamente la derecha política dentro de las comunidades mapuche, la cual, si bien nunca ha sido mayoritario, sí ha contado con suficiente apoyo como para poner en jaque cualquier noción de uniformidad política al interior del pueblo mapuche. En el cual existe incluso un rechazo explícito a los discursos de izquierda en ciertos sectores determinados (Morales, 2015). Repetidas veces durante nuestros terrenos nos encontramos con personas que negaban cualquier afiliación a una ideología política definida, justificando su lucha exclusivamente en el *ser mapuche*. Una mujer de una comunidad en recuperación de tierras cercana a la localidad de Panguipulli señalaba que “Yo no tengo ningún problema en hablar con la derecha, porque yo soy mapuche, no tengo nada que ver con los partidos políticos” (Notas del diario de campo, octubre de 2019).

Teniendo en cuenta este distanciamiento de la política tradicional, esta aparente contradicción se debe en gran parte a las limitaciones que ofrecen las formas de entender la política dentro de la tradición eurocéntrica. Tal como señala Marisol de la Cadena (2009), la política indígena muchas veces tiende a exceder los términos en que se presenta el espectro político tradicional, debido a la inclusión dentro de las concepciones indígenas de actores no-humanos que participan activamente de las relaciones de reciprocidad, y que, por lo tanto, son considerados dentro de sus formulaciones políticas. Más allá de proponer un análisis acabado sobre la cosmovisión mapuche y la influencia que tiene está en el movimiento, nos interesa rescatar dos conceptos que a nuestro juicio resultan de vital importancia para comprender lo

que se encuentra en juego en cada movilización y acción convocada por los diferentes movimientos mapuche y lafkenche que comprenden la provincia de Valdivia.

Un primer elemento clave se identifica en la figura de los *Ngen*. Estos son entendidos a grandes rasgos como los ‘espíritus dueños’ de la naturaleza silvestre, los cuales conviven con los seres humanos y establecen relaciones de reciprocidad con estos (Grebe, 1993). En palabras de José, perteneciente a la zona de *Wadalafken* -nombre en mapuzugun del territorio de la costa valdiviana-,

“Un ngen es, claro, como el dueño de un lugar. Por ejemplo, yo cuando les doy charlas a los niños les digo, como Poseidón, el dueño del mar, así. Entonces, está el Ngenlafken. Después, los cristianos tienen a dios, a Jesús, que es como el dueño de las personas ¿puede ser? ese se llama Ngenechen, pero es el dueño de las personas no más, no de todo el mundo. Después está el Ngenemapun, que es dueño de la tierra, está el Ngenko, el dueño del agua, Ngenmawun, Ngenküuruf, Ngenkütral, todos tienen un Ngen” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019).

En este sentido, los *ngen* se configuran como actores no-humanos que establecen relaciones de reciprocidad con los mapuche, formando parte fundamental de la socialidad de este pueblo. De esta forma, dicha relación está mediada por ciertos actos rituales, como sería el pedir su permiso para extraer o utilizar plantas, semillas u otros recursos naturales de sus dominios. En la medida que el *ngen* permite al mapuche continuar con su forma de vida, este también requiere ser protegido.

“En todos lados se defienden esos ngen. Hay algunos ngen que quizás son un poco más indefensos, no sé si indefensos, pero tienen menos gente, o menos cosas donde poder afirmarse ellos. Por eso, se manifiestan en las personas a través de sueños, que piden que les ayuden y cosas así. Y así, uno después se junta como mapuche, pero en el fondo esa es la defensa que hacemos todos. Entonces, en todos lados la lucha es la misma, menos en la ciudad, que luchan por otras cosas” (José, transcripción de entrevista, octubre de 2019).

Sin embargo, es importante recalcar que esta defensa de los *ngen* no se realiza solo por el *ngen* en sí mismo, sino también por las redes vinculantes en el que este se encuentra imbricado. En una actividad realizada en la Casa de la Memoria de Valdivia, Carla, -quien

además de trabajar como educadora tradicional mapuche, es una destacada activista medioambiental en la zona-, comienza a explicar en qué consisten los *ngen* y la visión mapuche sobre el medioambiente ante un público variado que iba desde jóvenes universitarios, migrantes, activistas, pobladores, etc. Mientras iba explicando, ella decía: “Los mapuche tenemos un concepto para la biodiversidad desde siglos antes que la ciencia, es la *itrofill mongen*, que se refiere a la interdependencia de todas las vidas” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). Es este concepto, de la *itrofill mongen*, adquiere un carácter fundamental en el activismo mapuche. Si los *ngen* representan un actor no-humano fundamental a proteger debido a las relaciones de reciprocidad que establece, y que posibilitan la subsistencia de la forma de vida mapuche; la *itrofill mongen* viene a constituir la expresión que engloba la totalidad de dichas relaciones.

Una de las actividades extractiva contra las que actualmente se ejerce una defensa de los *ngen* en este territorio, es la gran industria agrícola y forestal. Cuando dentro del movimiento mapuche se lucha por el fin al extractivismo de recursos naturales dentro del territorio, cuando se toma una posición activa contra las políticas neoliberales o cuando se exige la devolución de las tierras usurpadas; ello no responde solamente a posturas ideológicas o - como le imputan ciertos detractores-, a un presunto beneficio personal directo, sino que responde -en lo profundo- al resguardo de las formas de vida mapuche a través de su relacionalidad con el entorno en donde estas se desarrollan. Es de esta manera en la cual Bernardo conceptualiza las razones su lucha de más de 20 años contra la empresa CELCO.

“Mi idioma depende de esa biodiversidad, nació de allí, de esa biodiversidad que está y si es biodiversidad se pierde, mi idioma está condenado a empobrecerse y desaparecer a través de cincuenta años o más. Entonces, por supuesto que es una afectación cultural, identitario y social fuerte, porque el megaproyecto, el monocultivo elimina la biodiversidad, seca el agua. El agua es importante, no solamente para vivir, para nosotros en la espiritualidad y en la cultura. Nos afecta de todos los frentes prácticamente [...] Ahora si fuéramos un ser humano común y corriente, que no tuviéramos esa relación, que nuestros nombres se relacionan con la naturaleza, con el territorio, y no tuviéramos eso, a lo mejor diríamos que no nos afecta mucho, pero si nos afecta en la espiritualidad, los ngenes como dice.”
(Transcripción de entrevista, octubre de 2019).

Al entrar al *Trafinktuwe* de Panguipulli se puede observar colgado un gran lienzo, cuya leyenda señala: “Por la defensa de las aguas y la *Itro Fill Mognen*” (Notas del diario de campo, septiembre de 2019). Este lienzo, en cada marcha mapuche que se realiza en la localidad -o sus alrededores-, es llevado al frente de la multitud, posicionado estas demandas al frente del movimiento, por sobre cualquiera otra. La importancia que tiene este concepto recae en su transversalidad a todas las luchas mapuche, puesto que en última instancia -y tal como señalan diferentes actores de la provincia de Valdivia-, la defensa del agua, la tierra y sus recursos es la defensa de la vida misma, para los mapuche y lafkenche.

“Todos los mapuche luchamos por lo mismo, nadie lucha por tener plata, por tener casa, como hacen los chilenos que tienen su comité de vivienda, o pelean en la pega no sé, porque yo quiero ganar más plata, cosas así. Todos los mapuche, que nos hacemos llamar mapuche, luchamos por lo mismo, por la recuperación de la tierra, por cuidar los ngen” (José, transcripción de entrevista, octubre de 2019).

El ignorar dicha dimensión podría inducir a lo que Viveiros de Castro (1998) denomina “equivocación incontrolada” (Ídem), en la cual términos que aparentemente denotan lo mismo apuntan a realidades ontológicas bastante diferentes. De esta forma, a pesar de coincidir muchas veces, ni la izquierda política ni los movimientos ambientalistas pueden atribuirse una preponderancia ideológica sobre el movimiento mapuche. La singularidad de la lucha mapuche, la manera en que una forma de vida particular ha dado paso a objetivos diferentes podría incluso orientarnos hacia él porque han logrado resistir, a pesar de la intensa criminalización, en donde otros movimientos han sucumbido. Sin embargo, esta diferencia que otorga el *ser mapuche* no debe tomarse por sentado. Tal como pretendemos desarrollar a continuación, esta diferencia, y con ella la forma de vida mapuche en su totalidad, lejos de ser algo dado, se encuentra en permanente disputa, siendo un punto central dentro de la lucha mapuche, aquello que le otorga sentido y coherencia.

7. La identidad en disputa

*“Convertiremos el dolor
De nuestro pueblo en valor
Para reconstruir nuestra nación”*
- **Canción de Meli Kvrvf**

“Mi familia fue una de las pocas que mantuvo lo mapuche, porque todos se volvieron evangélicos... o borrachos, que es casi lo mismo” (Notas del diario de campo, octubre de 2019) nos señalaba José entre risas mientras compartimos un mate en su casa en la zona de Los Molinos. Muchas veces durante nuestros terrenos oímos de distintas voces una expresa preocupación sobre cómo *lo mapuche* se estaba perdiendo, expresado en el abandono de ciertos significantes, tales como el lenguaje, las prácticas religiosas o determinada forma de vida que apuntaría a algo que, a falta de un término más adecuado, denominaremos ‘vida tradicional’; preocupación que se ve reflejada en lo expresado por Carla:

“Después del fenómeno de la dictadura, pasó el tiempo en que la gente empezó a encontrarse consigo misma, en familia, articularse, darse a conocer que eran mapuche, ya no avergonzarse, recién volvió a adoptar la cultura. Y se dio cuenta que no sabía mapuzungun, pero ya que se podía hacer, si ya se había perdido, de hecho, de aquí de Valdivia hacia el sur, re poca gente habla mapuzungun, o te pueden estar cuenteando” (Transcripción de entrevista, septiembre de 2019).

De esto se desprende que una gran parte de las organizaciones mapuche generen esfuerzos por retomar las formas tradicionales de vida. Como ya esclarecimos anteriormente, aun cuando pueden converger -y lo hace en repetidas ocasiones-, la lucha del pueblo chileno y la del pueblo mapuche contienen diferencias sustanciales que no pueden ser ignoradas. El poder visibilizar esta diferencia dentro de un sistema político y económico que ha apuntado de forma violenta hacia la homogeneización, produce que una parte importante de la lucha de las organizaciones mapuche se oriente también hacia la recuperación de ‘lo tradicional’. Sin embargo ¿Por qué resulta importante esta recuperación? En esta sección esperamos indagar sobre las razones que impulsan la lucha en este frente, como también las estrategias que se llevan a cabo para lograrlo.

7.1 Sobre la pérdida de *lo mapuche*

El día 11 de octubre, a manera de conmemorar la resistencia indígena generada desde la conquista española y crear visibilización dentro de la zona, distintos representantes de comunidades mapuche y lafkenche de la comuna de Mariquina se convocaron en la plaza de armas de San José [De la Mariquina]. De a poco empezó a llegar la gente a la pérgola de la plaza, la cual se encontraba decorada con pancartas alusivas a las demandas de las distintas comunidades de dicha comuna. En esta actividad se hallaban algunos conocidos nuestros, como Francisca y Bernardo. Contaban con un músico invitado de Chiloé que tocaba canciones con letras de protesta en ritmos que variaban desde la ranchera hasta la cueca, mientras las personas presentes -que alcanzaban a esa hora la treintena de congregados- compartían mate y *kofke*¹⁹. Ya iniciado el acto, se dio espacio para que distintas personas/dirigentes locales hablaran, presentando sus inquietudes respecto a la organización del territorio. Primero tomó el micrófono Francisca, quien iba vestida a la usanza tradicional mapuche. Comenzó a hablar, “¡Las religiones en las comunidades son una mugre *lamuen!* ¡Católicos y evangélicos! Perdónenme que se los diga ¡Todos los que están en religiones están echando a perder las comunidades!” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). Tras hablar largamente de la importancia de generar instancias de organización y representación autónoma para el pueblo mapuche, pasó a sentarse y se dio paso a un interludio musical. Posteriormente pasó a hablar Bernardo, quien usando una polera cuya leyenda decía “No al ducto en Mehuín”, partió su discurso saludando a todos en mapuzungun, luego señaló “Si nosotros supiéramos nuestra propia historia nos daríamos cuenta de todas las artimañas, actos tráfugos que el sistema va usando para dividirnos y que no nos damos ni cuenta. No es casual que el estado chileno al invadir este territorio desde el Bio-Bio al sur hace poco más de 100 años haya puesto la educación en manos del cristianismo, porque el cristianismo, con el cielo, el infierno y ese dios que trajeron, nos podían lavar el cerebro, nos podían atemorizar, nos podían poner una venda en los ojos” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). De forma paradójica, mientras Francisca y Bernardo hablaban del daño histórico que han provocados las religiones de matriz Cristiana en la zona, al otro extremo de la plaza un pastor evangélico con un pequeño parlante pregonaba sobre las terribles consecuencias y castigos que les esperaban a quienes se ‘alejaban del camino de Dios’.

¹⁹ Denominación mapuche para distintos tipos de masa, las que comúnmente se conocen como *sopaipillas*.

Este énfasis en la religión como problema que se dio en medio de este acto político y reivindicatorio no es en ningún sentido casual. En el periodo post-reduccional²⁰, que como argumentamos previamente, es visto por muchos sectores del pueblo mapuche, en especial aquellos que están movilizados, como una *dictadura permanente*. La religión cristiana, tanto en su variable católica como evangélica, se ha constituido para muchos como el arma ideológica de la ocupación material que ejerce el estado y la agroindustria en el territorio mapuche hasta el día de hoy. Marcelo González (2016) en su etnografía en una comunidad mapuche aledaña al Lago Budi, señala que se tiende a hacer una diferenciación dentro de las mismas comunidades entre los mapuche que practican la religión evangélica, la cual ha penetrado fuertemente durante las últimas décadas en estos territorios, y aquellos que no.

Si bien la religión tendría un rol preponderante en este proceso, no sería el único elemento que influye en aquella pérdida de *lo mapuche*. Cuando, en pleno *trawiin*²¹ en Panguipulli, una *lagmien* señala que “Aquí nos hemos contaminado con las prácticas de los *winkas*” (Notas del diario de campo, octubre de 2019), o cuando Francisca nos advierte sobre cómo “se está metiendo el individualismo en las comunidades” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019), ambas se refieren a fenómenos que van más allá de la religión. En efecto, la religión sería solo la cara visible de una realidad más profunda respecto a lo que representa el que se pierda *lo mapuche*, realidad que va vinculada a múltiples dimensiones de la vida mapuche, bajo aquel fenómeno que se conoce como *awinkamiento*.

Durante la mayor parte del siglo XX, los estados latinoamericanos adoptaron una política entorno al mestizaje, el cual, como herramienta biopolítica, partía de la lógica del *dejar morir* a los pueblos indígenas para *hacer vivir* a la nación, jugando la educación un rol fundamental en este proceso (De la Cadena, 2009). Se esperaba que, mediante la educación a cargo del estado, estos pueblos abandonaran sus ‘costumbres atrasadas’ y se integrarían plenamente al proyecto nacional, logrando de esta forma una población homogénea y más fácil de gobernar (Ídem). Lo anterior se halla en plena concordancia con las visiones planteadas por Francisca y Bernardo. En efecto, la instalación del cristianismo dentro de las comunidades *lafkenche* de Mariquina formaría parte de este proceso de ‘dejar morir’ al pueblo mapuche, constituyendo una parte fundamental de aquel momento agónico en el que se encontraba el pueblo mapuche. En este sentido,

²⁰Se entiende el periodo post-reduccional como aquel posterior a la ocupación de la Araucanía (1861-1883), una vez que finaliza, al menos oficialmente, la política de las reducciones en territorio mapuche por parte del estado chileno.

²¹Junta de gente, reunión.

“La recuperación cultural es una respuesta al colonialismo, y a un sentido compartido de ser desposeído, discriminado y asimilado. Es lo que se debe hacer al tener conciencia de haber vivido un proceso que les arrebató lo que eran, las tierras que habitaban y las ideas que mantenían. Es un llamado para hacer que los aculturados regresen a su yo mapuche, que fue anulado por el colonialismo. Es una concepción de lo mapuche como un yo a recobrar, como un <<yo a ser>>” (González, 2016; p. 209).

Este ‘yo a ser’ que constituye *lo mapuche* tras los procesos de colonización y desposesión, lo ubicaría como un objetivo a conseguir más que una condición dada. Se configura como un código moral donde aquello calificado como *winka* vendría a representar todo aquello contra lo cual se lucha. Siendo la subjetivación como grupo colectivo una condición necesaria para toda acción política que pretenda ir en contra del régimen policial [de orden] establecido (Rancière, 1996), como los ejemplos que examinamos en la sección anterior, se comprende el énfasis que se le da a la configuración de una identidad mapuche ‘tradicional’ por parte de aquellos que se encuentran movilizados. La lucha contra la pérdida de *lo mapuche* es al mismo tiempo, un espacio de disputa política como también la condición de toda lucha realizada desde el movimiento mapuche. Si se deja de hablar mapuzungun, si se olvida la historia o si se pierden las relaciones de reciprocidad con los *ngen* y el respeto por la *itrofill mognen*, todas las otras luchas carecen de sentido. Como señala Bernardo, se espera de todo mapuche que se involucre en el movimiento,

“Sepa su historia, que sepa su cultura, su tradición, con eso es pueblo mapuche tiene la posibilidad de seguir viviendo como mapuche, pero si eso se va, no queda, vamos a desaparecer cultural e identitariamente pronto. Seguiremos viviendo como seres humanos nomás, cualquiera” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019).

Esta lucha por la mantención de *lo mapuche* puede llevar a incurrir en ciertas posiciones esencialistas dentro del movimiento, privilegiando una imagen determinada del mapuche, encarnada en figuras destacadas como el *lonko*, el *werkén*, el *ngenpin*, la *machi*, etc., por sobre otras, particularmente aquellos que viven en la ciudad, los cuales, tal como quienes han adoptado el cristianismo, tienden a ser vistos como si fueran ‘menos’ mapuche, ubicándose en un símil de lo que Héctor Nahuelpán (2013) denomina como las “zonas grises de la historia

mapuche” (Ídem), compuestas por aquellos sujetos que no encajan en los discursos tradicionales.

Aun cuando se establezca la diferencia, existe conciencia de que no es posible continuar con las luchas que se plantean sin el apoyo de todos, incluido aquellos que se encontrarían *awinkados*. Tal como fue planteado por un dirigente local durante el *trawiin* realizado en Panguipulli, “Acá tenemos que hacernos cargo de una realidad, que es que acá no estamos la mayoría. Hay mucho *peñi* y *lagmien* evangélicos que no están acá” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). En pos de articular el movimiento, no se puede prescindir de ninguno, por lo cual, es necesario aun cuando existan conflictos, ampliar a la mayor cantidad de mapuche estos conocimientos.

7.2 La juventud como semilla

“Ahora vamos a cantar una canción para aprender a saludar en mapuzungun ¿Alguien sabe que se dice cuando se saluda en mapuzungun?” (Notas del diario de campo, octubre de 2019) preguntaba Carla ante un grupo de unos siete niños/as que la escuchaban atentamente, sentados en una pequeña alfombra que preparó para la ocasión, en la principal plaza de Valdivia. “¡*Mari Mari!*” responde una niña que levanta la mano emocionada. “¡Muy bien! *Mari Mari* - responde Carla- ¿Dónde te enseñaron a decir eso?”, “Lo aprendí en el jardín [infantil]” dijo la niña con una sonrisa en su rostro. Luego de cantar la canción que les había prometido, Carla se coloca una máscara y comienza a contar un *epew*²², que hablaba sobre el origen de *Antü* y *Kuyen*, la luna y el sol, el cual los niños escuchaban atentamente.

Anteriormente discutimos como para los dirigentes mapuche el evitar el *awinkamiento*, se ha convertido en una urgencia dentro de sus luchas y el movimiento. Este fenómeno que, producto de las relaciones de dominación homogeneizantes que han imperado en el trato del estado chileno hacia el mapuche, se ha vuelto un peligro latente al interior de cada comunidad. De esta forma, el *ser mapuche* se constituye como un objetivo moral, o un ‘yo a ser’. Producto de esto requiere que cada persona pase por un proceso de aprendizaje personal; “Lo único que pido es que se auto-eduquen” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019) dice Bernardo. Este proceso implica diversas acciones que van desde aprender el idioma hasta conocer la

²² Denominación que refiere a varios cuentos tradicionales mapuche que circulan dentro de la tradición oral mapuche.

historia y retomar las prácticas sociales y religiosas desarrolladas por este pueblo hasta antes de la invasión del Estado chileno a mediados del siglo XIX. Sin embargo, como buscaremos esbozar en esta sección, dicho proceso no se da de forma lineal.

El ‘retomar la tradición’ no implica en ningún sentido, más allá de lo discursivo, un retorno al pasado previo a esta invasión. Los conocimientos que adquiere una persona que decide embarcarse en este proceso no operan en un plano abstracto, sino que siempre son puestos en práctica desde el contexto social en que este se encuentra el sujeto, de forma tal, que tanto el pasado como el presente se articulan en vista al futuro que pretende ser construido. De esta forma, este ‘yo a ser’ que se plantearía dentro del movimiento, en la práctica está lejos de ser un ideal rígido, sino que se encuentra abierto a la aplicación y resignificación que cada persona le da en sus propios contextos particulares.

La responsabilidad de esta misión no se encuentra depositada en cualquier persona. Tal como dice Francisca, dirigente de una comunidad en recuperación vía conflicto en el sector de Mariquina, “Si yo quiero plantar una semilla, tengo que plantarla en la tierra para que crezca, no puedo plantarla en el cemento, y para mí los viejos mapuche son cemento” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). Es en la juventud donde recae la responsabilidad por recuperar, revitalizar y perpetuar las formas de vida tradicionales del pueblo mapuche. “Los jóvenes, principalmente que me escriben hoy día tienen claro eso, la cuestión más política, a lo mejor están flacos en lo más cultural, pero eso se puede aprender. Por lo menos su actuar es más claro que el de los antiguos” (Transcripción de entrevista, octubre de 2019), señala Bernardo al momento de contarnos sobre sus proyecciones y esperanzas respecto al movimiento mapuche en general, y la organización del movimiento lafkenche en Mehuín en particular.

Dicha juventud proviene de contextos diferentes, donde no siempre tuvo contacto directo con las formas de vida tradicionales mapuche. Tal como señala Nahuelpán (2016):

“Hoy en día los jóvenes dialogan y contrastan sus experiencias con las de generaciones previas, precisan que a diferencia de la mimetización con que éstas enfrentaron la discriminación racial con anterioridad al conflicto, en las nuevas generaciones ha emergido mayor dignidad, fortaleza y voluntad por recuperar y reafirmar repertorios culturales mapuche racial e históricamente estigmatizados” (Ídem: 115).

“A mí lo que me gusta, me gusta es contar *epew*” (Transcripción de entrevista, septiembre de 2019) nos dice Carla. Bajo las lógicas del multiculturalismo neoliberal (Hale & Millamán, 2006) en las últimas décadas variados organismos públicos han comenzado a

incorporar enfoques que, de manera limitada, apuntan hacia la inclusión de enseñanzas tradicionales ligadas al mundo indígena, entre las cuales se encuentra la lengua y la cosmovisión. Entre estos enfoques y proyectos se encuentra el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), implementado por el Ministerio de Educación a partir de 1996 (Loncón, 2010), como parte del Programa Orígenes (2001) cuyo propósito a grandes rasgos era contribuir en el desarrollo integral de los pueblos Aymara, Atacameño y Mapuche, centrándose particularmente en las ‘áreas rurales’ en una primera fase de implementación: 2001 - 2004.

En su rol como educadora tradicional mapuche en jardines JUNJI²³, el trabajo de Carla se encuentra dentro de un contexto como el descrito anteriormente, en donde entra continuamente en contacto con niños/as, realizando dinámicas pedagógicas como las descritas al inicio de esta sección.

“Muchos, bueno a mí no, pero a las otras niñas les han dicho que nosotras estamos regalando nuestra cultura, vendiendo nuestra cultura con lo que hacemos en el jardín. Pero yo le digo no po’ estamos fortaleciendo, de hecho, yo creo que los niños en sus casas nunca iban a vivir esto, porque ellos perdieron la memoria también, de hecho, mi hijo se crio como un niño winka común y corriente. Se ha acercado igual ahora de grande, igual habla mapuzungun, pero él se acercó igual de grande. A mí me hubiese encantado igual tener una educadora tradicional en su jardín” (Transcripción de entrevista, septiembre de 2019).

A pesar de no ser un espacio tradicional para la enseñanza, como lo sería una ruka en un *lof*²⁴, Carla no duda en ocupar su posición dentro del jardín infantil como una herramienta para dar a conocer desde ahí su realidad, permitiendo mediante el *epew* que la memoria no se pierda entre las nuevas generaciones. Lejos del proceso de *awinkamiento*, lo que se busca es *mapuchizar* los espacios, generando resistencias cotidianas (Scott, 1985) incluso dentro de la misma institucionalidad estatal que los oprime.

“Pucha, yo no traje semillas, traje otra cosa, es que no sabía que era así” (Notas del diario de campo, octubre de 2019) dice una joven, al momento que nos presentamos todos los que nos encontramos sentados en círculo dentro de la ruka de la comunidad de José en Los Molinos (zona costera). Este es uno de los primeros *trafkintu* que se realiza desde hace mucho

²³ Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI).

²⁴ Forma básica de organización del pueblo mapuche, que consiste en un clan familiar o linaje que reconoce la autoridad de un *lonko*. Se encuentran asociados generalmente al mundo rural.

tiempo en la zona, en él se encuentran tanto mapuche, como vecinos chilenos/*winka* de la localidad e incluso extranjeros. Mientras compartimos un mate, José explica la importancia de este ritual, con las relaciones de reciprocidad que generaba. “Se intercambian semillas para generar un vínculo, ahora después, cada vez que se vean van a preguntar cómo está la semilla que cambiaron” (Notas del diario de campo, octubre de 2019). Luego de estas palabras, se dio inicio al intercambio: libros, chocolates, joyas, etc. fueron las cosas que pasaron de mano en mano. Más allá de la realización del intercambio, este espacio se presenta como un lugar en donde las personas comparten y se conocen, generando vínculos y relaciones de amistad entre los participantes. La actividad finalizó con una presentación de una banda de música mapuche, al igual que otras actividades a las que hemos asistido en distintas partes de la provincia de Valdivia, como Panguipulli y San José de la Mariquina.

Ejemplos como estos se dan en múltiples espacios dentro del movimiento mapuche. Como hemos podido esbozar en esta sección, la ‘recuperación’ del *ser mapuche*, lejos de ser necesariamente proceso homogéneo y excluyente -que implica una vuelta al pasado-, se configura como una disputa de la identidad que se da en los espacios desde donde las personas se encuentran posicionadas. Diferentes espacios, tanto autogestionados como institucionales, son utilizados en esta lucha ya sea para internalizar el *kimün*²⁵ que se comparte, como para difundirlo. Estos actos concretos, realizados en su mayoría por una juventud que se encuentra movilizadora, se llevan a cabo muchas veces de manera heterodoxa, diferente a como se realizarían de forma ‘tradicional’. Lejos de propiciar una ‘aculturación’ o *awinkamiento*, estos actos son reflejo de una apropiación y resignificación de esta tradición en un contexto de lucha, que permite mantenerla viva y proyectarla hacia el futuro (Briones, 2014).

“Casi todos los que estamos reivindicando lo de ser mapuche estamos luchando por algo, no estamos solamente así pasando piola, tenemos que estar metidos en algo” (Transcripción de entrevista, septiembre de 2019) nos dice Carla la primera vez que la entrevistamos. Ya sea combatiendo a las empresas forestales desde el *lof* o intentando mantener vivo el idioma en la *warria*²⁶, las diversas experiencias del mapuche adquieren sentido y unidad en la lucha comunitaria, la cual se da contra un estado y un sistema económico que ha buscado constantemente su eliminación u asimilación a lo largo de la historia.

²⁵ Conocimiento (en general).

²⁶ Ciudad.

8. Reflexiones finales

A lo largo de esta investigación, hemos buscado poner énfasis en una mirada del pueblo-nación Mapuche no como una unidad discreta de análisis, sino que en constante relación con diferentes procesos políticos, históricos, económicos dentro del *sistema-mundo*. De esta forma, en este trabajo etnográfico hemos podido dar cuenta de cómo en la provincia de Valdivia las distintas organizaciones mapuche y lafkenche establecen vínculos y plantean su propia identidad y luchas, siempre de forma relacional: con la historia, la tierra, el mundo espiritual y entre diferentes actores que componen el terreno. Al no ser una entidad definida, es la propia identidad - tanto mapuche como lafkenche- la que ha devenido como un espacio de lucha micropolítica, donde se busca por distintos medios no ser absorbido por este *otro* que representa el/lo *winka*. Sin embargo, como hemos buscado demostrar, la diferencia no implica un aislamiento, ni mucho menos un antagonismo declarado en la práctica. Múltiples son las alianzas y vínculos de solidaridad que ha establecido el pueblo mapuche con movimientos sociales que persiguen objetivos similares en forma, más no en fondo.

Al examinar cómo este proceso relacional se ha desplegado a lo largo de la historia para los mapuche movilizados de la Provincia de Valdivia, tanto en la memoria como en su acción política en el presente, hemos podido dar cuenta, dentro de una historia de represión y desposesión de tierras que se extiende por lo menos desde ocupación chileno-alemana del *Wallmapu* -llevada a cabo entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX-, como la dictadura cívico-militar se constituyó como un periodo agónico, en el cual el pueblo mapuche se vio confrontado al inminente riesgo de eliminación o asimilación por parte del Estado chileno. Esto los llevó a un proceso dual de organización interna y demarcación de la identidad propia. Al existir una noción de inconclusividad de la dictadura para las comunidades mapuche y lafkenche de esta provincia, dicha organización también se ha extendido en el tiempo, siempre operando dentro de un marco estructurante de memoria que le brinda la intensidad histórica a las acciones actuales del conjunto. Todas ellas realizadas, siempre en miras o tomando como núcleo la importancia de la tierra para la subsistencia de sus formas de vida.

También observamos cómo estos vínculos de solidaridad previamente señalados, que se establecen con distintos movimientos sociales, se expresan en el día a día de las organizaciones mapuche y lafkenche de la provincia de Valdivia. Un apoyo mutuo que se da por medio de la vinculación en torno a ciertas metas en común, aun cuando no sea por las mismas razones. En efecto, pudimos dar cuenta de las razones por las cuales los mapuche luchan por la conservación del medio ambiente y en contra el extractivismo de recursos

naturales, desbordan las motivaciones de otros diferentes movimientos sociales, al estar sostenidas por un amplio entramado de relaciones de reciprocidad entre actores humanos y no-humanos (De la Cadena, 2009) vinculados a la tierra o recursos naturales.

Al poner en evidencia las múltiples formas en que el mapuche y el no-mapuche devienen en caminos que, convergiendo o no, siempre están de una u otra forma vinculados, buscamos realizar un pequeño esfuerzo orientado a la construcción de una sociedad verdaderamente plurinacional, donde los distintos pueblos que ocupamos el territorio podamos habitarlo y decidir sobre su futuro de forma horizontal, donde no se le niegue la existencia a unos en pos del beneficio de otros. Solo en aquella sociedad la convivencia va a ser posibilidad real. Si bien estos esfuerzos actualmente se encuentran -de momento- sólo en un plano teórico, se espera que la información vertida en este proyecto pueda significarse como insumos o antecedentes en el avance de futuros proyectos/programas orientados por el mismo ideal.

En la coyuntura política actual, donde cientos de miles de personas han salido a la calle a exigir un Chile más justo, la bandera mapuche ha tomado un rol protagónico, ya sea enarbolada por aquellos *peñi* y *lagmien* que buscan solidarizar con el pueblo chileno en la lucha que se lleva contra modelo neoliberal o por aquellas personas que, sin tener relación con el pueblo-nación mapuche, ven en ellos un símbolo de resistencia, en el que otra forma de vida diferente a aquella impuesta por sistema económico gestado en dictadura, es posible. Sin embargo, esta relación de cooperativismo y solidaria no implica una confianza plena entre sus involucrados. Por parte del pueblo Mapuche existe cierto recelo a la hora de observar cómo la sociedad chilena en general enarbola sus símbolos y formas de vida como ejemplos de resistencia. “Ahora nos ven y llenan la calle con nuestras banderas y que bueno que lo hagan, pero tenemos miedo de que cuando todo esto termine, se olviden de nosotros y terminemos donde mismo” (Notas del diario de campo, noviembre de 2019) nos señalaba Carla en la actividad de cierre de nuestra investigación en las dependencias del *Centro de Interpretación Patrimonial De Todas las Aguas del Mundo*. Si bien hay esperanza en un nuevo proceso de reconocimiento también existe una desconfianza que se ha producido a partir de las experiencias anteriores, las cuales van quedando en la memoria política mapuche, que siempre se va actualizando a la luz de la contingencia y se encuentra enmarcada en el tránsito histórico del pueblo mapuche en general. Es por esto que el nuevo Chile que se pretende construir no puede hacerse a la espalda del pueblo mapuche y ni ninguna de las otras primeras naciones. A fin de cuentas -y como se pretende dar cuenta en esta investigación- las luchas que dan diferentes movimientos sociales chilenos y mapuche, siempre convergen contra un mismo enemigo o en una misma causa.

Finalmente, es importante destacar que lo esbozado anteriormente es una aproximación general al contexto mapuche y lafkenche de la provincia de Valdivia. Existen todavía diferentes aristas del tema -más particulares y específicas- que quedan por ser abordadas y profundizadas. Sin embargo, y a la luz de nuestra propia experiencia en el terreno, la mejor forma de convertir a la disciplina antropológica en una herramienta útil para las comunidades y movimientos mapuche en la actualidad es a través de la realización de proyectos más extensos -y con un mayor financiamiento- que una tesis de pregrado académico. Investigaciones que cuenten con un mayor grado de participación real de estas comunidades en la elaboración de sus propuestas y directrices. De la misma forma en que hoy en día [diciembre de 2019] las reflexiones académicas en torno al estallido social chileno del 18 de octubre de 2019 apuntan a romper la burbuja en la que se encuentra inserta *la academia* para acercarse a la realidad nacional, con la finalidad de evitar esta noción de que “las ciencias sociales no fueron capaces de prever esta ebullición social” (Notas del diario del investigador, diciembre de 2019), sólo a través de un compromiso real y horizontal con las comunidades indígenas, que implique el establecimiento de una relación que desborde la investigación misma, es que finalmente la antropología podría mostrar reales intentos por desmarcarse de su imagen como *herramienta del imperialismo*.

9. Bibliografía

- Aylwin, J. (2002).** *Política públicas y pueblos indígenas: el caso de la política de tierras del estado chileno y el pueblo mapuche*. Presentación en la Universidad de Texas, Center for Latin American Social Policy (CLASPO), Estados Unidos de Norteamérica, 42.
- Badiou, A. (2008).** *La hipótesis comunista*. *New Left Review*, 49, (27-38).
- Bengoa, J. (2000).** *La emergencia indígena en América Latina* (Vol. 20). Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2001).** *Tesis de filosofía de la historia*. Etcétera.
- Briones, C. (2014).** *Nuestra lucha recién comienza: Vivencias de pertenencia y formaciones Mapuche de sí mismo*. En: *Avá*, nº 10. (23-46).
- Cárcamo, A. (2019).** *La resistencia mapuche-williche, 1930-1985* (Doctoral dissertation).
- Chiappe, C. M. (2016).** *La ley n° 17.729. Desarrollo e integración del sujeto indígena en una época de polarización política (chile, 1972)*. *Revista Historia y Justicia*, (7). **(CITADO EN PIE DE PÁGINA)**.
- De Castro, E. V. (1998).** *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (469-488).
- De la Cadena, M. (2009).** *Política indígena: un análisis más allá de 'la política'*. *wan Journal*, 4, 139-171.
- Di Giminiani, P. (2013).** *The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3), (527-544).
- González Gálvez, M. (2016).** *Los mapuche y sus otros: Persona, sociedad y alteridad en el sur de Chile [The Mapuche and Their Others: Person, Society and Alterity in Southern Chile]*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Grebe, M. E. (1993).** *El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche*. *Revista Chilena de Antropología*, (vol. 12).
- Hale, C., & Millaman, R. (2006).** *Cultural agency and political struggle in the era of the Indio Permitido*. IN SOMMER (Doctoral dissertation, D. (Ed.) *Cultural agency in the Americas*. Durham, Duke University Press).
- Jackson, M. (2005).** *Storytelling events, violence, and the appearance of the past*. *Anthropological quarterly*, 78(2), (355-375).
- Loncón, E. (2010).** *Derechos educativos y lingüísticos de los pueblos indígenas de Chile*. *ISEES: Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, (7), (79-94).

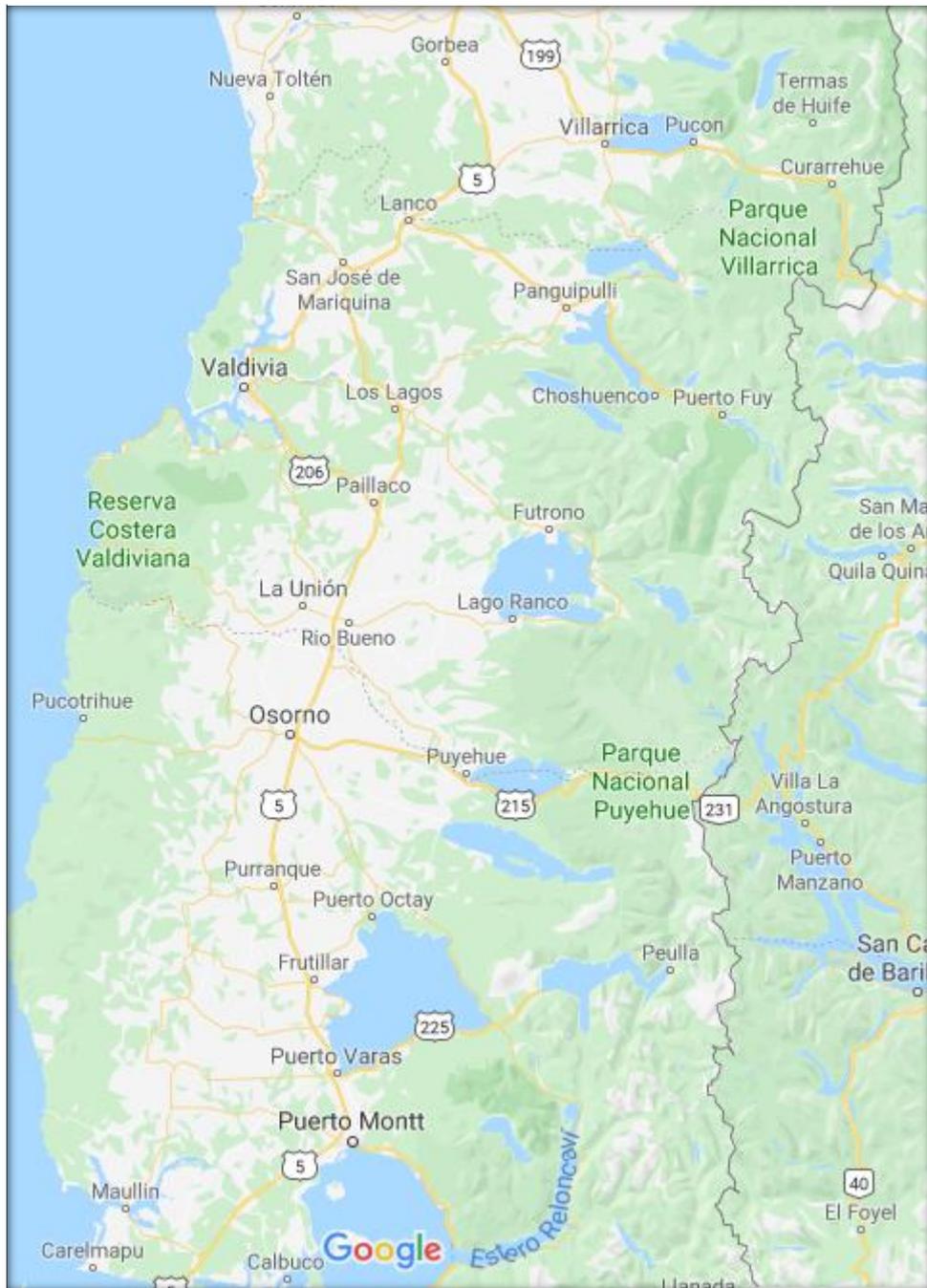
- Mallon, F. E. (2004).** *La sangre del copihue: la comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el estado chileno 1906-2001*. Lom Ediciones.
- Marcus, G. E. (2001).** *Etnografía en/del sistema mundo*. En *El surgimiento de la etnografía multilocal*. Alteridades, (22), (111-127).
- Martínez, C., & Caniuqueo, S. (2011).** *Las políticas hacia las comunidades Mapuche del Gobierno Militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983*. Revista Veriversitas, 1, (146-186).
- Millalén, J., Marimán, P., Levil, R., & Caniuqueo, S. (2006).** *¡... Escucha Winka...* Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Morales, R. (2015).** *Praxis política mapuche en Chile contemporáneo*. En *Democracias versus Neoliberalismo: 25 años de neoliberalismo en Chile* (1ra ed.) (259–303). Santiago, RM.
- Nahuelpán, H. (2013).** *Las zonas grises de las historias mapuche: colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria*. Revista de Historia Social y de las Mentalidades, 17(1), (11-33).
- (2016). *Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal: La disputa por el lafkenmapu (territorio costero) en Mehuín*. Izquierdas, (30), (89-123).
- Pairican, F. (2016).** *Weuwaiñ: La invención de la tradición en la rebelión del movimiento mapuche*. Conflictos étnicos, sociales y económicos, Araucanía (1-33).
- Paley, J. (2001).** *Marketing democracy: Power and social movements in post-dictatorship Chile*. Univ of California Press.
- Ramos, A. R. (1994).** *The hyperreal indian*. Critique of Anthropology, 14(2), (153-171).
- Rancière, J. (1996).** *El desacuerdo. Filosofía y política*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, S. (1986).** *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Geneva: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- Scott, J. (1985).** “Normal exploitation, normal resistance”. En: *Weapons of the weak*. New Haven: Yale University. (28-47).
- Toledo, V. (2007).** *Prima ratio Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007*. Revista osal, 8(22).
- Turner, V. (1988).** *El proceso ritual* (Vol. 217). Madrid: Taurus.
- Vergara, J.(1991).** *La ocupación de las tierras Huilliche y la violencia sobre el indígena (1880-1930)*. Una investigación preliminar. Nüttram, 26, (29-47).
- Warren, K. B., & Jackson, J. E. (2003).** *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. University of Texas Press.

Widmyer, N. (2015). *El pueblo aquí está totalmente humillado. La Contrarreforma Agraria en Chile.* Tesis de pasantía en: Museo de la Memoria.

10. Anexos

9.1 Anexo 1

Mapa 1: Futawillimapu. Desde el río Toltén (superior) hasta el seno de Reloncaví (parte inferior) (Fuente: Google maps).



9.2 Anexo 2

Mapa 2: Mapa de la provincia de Valdivia (Fuente: Google imágenes).



9.3 Anexo 3

Mapa 3: Mapa de las comunas de la provincia de Valdivia (fuente: Google imágenes).



Comunas de la provincia de Valdivia