

El pueblo mapuche: relación con el Estado chileno y regímenes de representación

The Mapuche people: relationship with the Chilean State and representation regimes

O povo mapuche: relação com o Estado chileno e regimes de representação

Raúl Cerro Fernández

Universidad Complutense de Madrid, España

<https://orcid.org/0000-0002-8419-6172>

racerro@ucm.es

RESUMEN

El presente trabajo se ocupa de analizar la relación existente entre los mapuches y el Estado chileno. Para ello, la investigación se divide en tres partes. Primero, la historia del despojo que sufrieron los mapuches a partir de la independencia de Chile, debido a la priorización de la unidad nacional por parte de los organismos estatales. Segundo, la evolución del tratamiento del Estado chileno en relación con este pueblo indígena, que transitó de la usurpación al multiculturalismo neoliberal. Por último, la configuración de la identidad sociocultural mapuche ante las amenazas colonialistas sobre la base de dos baluartes, el territorio y la autonomía. Esto ha acabado impactando en el tipo de representación que tienen actualmente con los partidos políticos y las instituciones chilenas. En consecuencia, la cuestión de la representación mapuche queda lejos de resolverse.

ABSTRACT

The present work is concerned with analyzing the relationship between the Mapuche and the Chilean State. For this purpose, the research is divided into three parts. First, the history of the dispossession suffered by the Mapuches after Chile's independence, due to the prioritization of national unity by state agencies. Second, the evolution of the Chilean State's treatment of this indigenous people, which went from usurpation to neoliberal multiculturalism. Finally, the configuration of the Mapuche sociocultural identity in the face of colonialist threats on the basis of two bastions, territory and autonomy. This has had an impact on the type of representation they currently have with Chilean political parties and institutions. Consequently, the question of Mapuche representation is far from being resolved.

RESUMO

O presente trabalho analisa a relação entre os mapuches e o Estado chileno. Para o efeito, a investigação divide-se em três partes. Em primeiro lugar, a história da expropriação sofrida pelos mapuches após a independência do Chile, devido à priorização da unidade nacional por parte dos órgãos estatais. Em segundo lugar, a evolução do tratamento dado pelo Estado chileno a este povo indígena, que passou da usurpação ao multiculturalismo neoliberal. Por último, a configuração da identidade sociocultural mapuche face às ameaças colonialistas com base em dois baluartes, o território e a autonomia. Isto teve um impacto no tipo de representação que eles têm atualmente com os partidos políticos e as instituições chilenas. Por conseguinte, a questão da representação mapuche está longe de estar resolvida.

Recibido: 20/05/2024 - Aceptado: 25/07/2024 - Publicado: 11/12/2024

Citar como:

Cerro, R. (2024). El pueblo mapuche: relación con el Estado chileno y regímenes de representación. *Espiral, revista de geografías y ciencias sociales*, 6(11), 59-68. <https://doi.org/10.15381/espiral.v6i11.28111>

© Los autores. Este artículo es publicado por Espiral, revista de geografías y ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) [<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>] que permite el uso, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada de su fuente original.

PALABRAS CLAVES: mapuches; Estado chileno; regímenes de representación; baluartes.

KEYWORDS: Mapuche; Chilean State; representation regimes; bastions.

PALAVRAS-CHAVE: mapuches; Estado chileno; regimes de representação; baluartes.

Introducción

Chile cuenta con nueve pueblos indígenas, de acuerdo con la Ley Indígena 19.253 de 1993: mapuches, aymaras, rapa nui, atacameños, quechuas, collas, diaguitas, dawésqar y yagán o yamana. En el norte del país se sitúan los aymaras, los quechuas, los atacameños, los collas y los diaguitas; en el sur los mapuches, los kawésqar y los yagán; y en la Polinesia los rapa nui de la Isla de Pascua. Esta ley no reconoce a otras poblaciones como los aonikenk y los onas o selknam, puesto que se extinguieron en el siglo XX. En la actualidad, de los 2.185.792 personas que se identificaban como indígenas en el Censo de 2017, la gran mayoría (79,84%) se reconocían pertenecientes al pueblo mapuche.

Entonces el presente trabajo se propone analizar la relación existente entre los mapuches y el Estado chileno, partiendo del siglo XIX hasta la actualidad. Los mapuches en Chile han tenido una historia problemática debido a que desde las instituciones estatales siempre ha estado presente la idea de la unidad nacional y esto ha significado anteponer una serie de intereses que han acabado por afectar a la integridad de dicha población (Bengoa, 2014). Por tanto, el eje central del trabajo va a estar marcado por cómo ha sido la representación de la sociedad mapuche en el territorio chileno.

El trabajo va a contar con tres partes. En la primera de ellas, se va a tratar la historia de los mapuches a partir de la independencia de Chile, la cual ha estado caracterizada por el despojo. Posteriormente, se abordará la evolución del comportamiento del Estado chileno con respecto a este pueblo. En última instancia, se atenderá a algunos de los baluartes de los mapuches que han servido para continuar preservando su identidad ante las amenazas estatales y el cómo se han aproximado a los regímenes de representación en el momento actual.

Los mapuches: una historia de un despojo

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el Estado chileno empezó a cambiar su visión en relación con la vieja frontera mapuche. La Araucanía en estos momentos se había convertido “en una especie de Estado incrustado en otro, el chileno, en pleno proceso de formación” (Pinto Rodríguez, 2003, p. 131). Sin embargo, desde las instancias chilenas, necesitaban nuevas tierras en las que invertir, por lo que se puso la mirada hacia el sur, siendo la Araucanía un territorio que potencialmente ocupar. La crisis del 57 y la Revolución de 1859 fueron los dos hechos, de acuerdo con Pinto Rodríguez (2003), que llevaron a los chilenos a invadir las tierras indígenas. Al final Chile se encontraba aún en un proceso de consolidación de su Estado y cuando alcanzó su etapa de maduración, se decidió intervenir un territorio que era concebido como chileno.

La República de Chile en parte había nacido a inicios del siglo XIX gracias al mundo indígena, pero con el paso de los años dejó de tener en cuenta a este grupo. Desapareció la figura del valiente araucano de comienzos de la independencia que combatió contra la colonización española (Bengoa, 2023). La consigna que entonces se siguió desde las clases dirigentes chilenas en relación con la Araucanía era que una nación extranjera podría invadir su territorio en caso de que los indígenas no reconociesen

su soberanía. Esto es, para resolver el problema de la unidad territorial, había que ocupar la Araucanía, siendo el medio más efectivo la ocupación y la expropiación de tierras. El proceso de ocupación que inició a principios de los años cincuenta concluyó en 1881 con la fundación de Temuco, la actual capital de la Provincia de Cautín y de la Región de La Araucanía, y posteriormente con la refundación de Villarrica, ciudad ubicada también en Cautín (Pinto Rodríguez, 2003).

La invasión de la Araucanía y la guerra contra los mapuches se llevó a cabo con el fin de convertir dicho territorio en grandes núcleos productivos de labranza (Bengoa, 2023). En dicho proceso de ocupación, una de las claves se encontró en la entrega de Títulos de Merced, nombradas por los mapuches como «Tierras usurpadas», que implicó la disolución de los espacios jurisdiccionales de las poblaciones mapuches y la «reducción» de tales propiedades a tierras de explotación agrícola (Bengoa, 2002). Tal y como indicaba Millaman Reinao (2023), “la creación de la comunidad indígena bajo los Títulos de Merced nunca reflejaron el verdadero sentido de propiedad mapuche dado que fueron invenciones de los poderes coloniales” (p. 134).

Junto la concesión de Títulos de Merced, el sistema de radicación fue otro de los procedimientos utilizados por las instancias estatales chilenas desde finales del siglo XIX hasta principios del XX con el fin de establecer a los indígenas en espacios delimitados para que el resto del territorio quedase libre para continuar con la colonización. El origen de los minifundios indígenas estuvo muy ligado a la entrega de títulos, pero también esto supuso que una parte de mapuches perdiesen sus tierras. Muchas de las tierras ocupadas fueron entregadas tanto a colonos nacionales como extranjeros para su productivo aprovechamiento. Entre 1927 y 1973, desaparecieron 168 comunidades y sus tierras fueron usurpadas, pasando a manos privadas y provocando migraciones. Por ello, para entender las denuncias de la sociedad mapuche contemporánea, hay que remontarse al pasado porque de esta forma se podrá conocer el origen de la pobreza indígena, del minifundio y de otras heridas que aún siguen abiertas (Bengoa, 2002). Aunque su mundo cultural acabase siendo coartado y transformado en la dirección de una sociedad campesina con bajos recursos y orientada hacia la subsistencia, los mapuches han mostrado su habilidad para adaptarse y su poderosa fuerza de resistencia (Bengoa, 2023).

El sociólogo mexicano Pablo González Casanova (2006) desarrolló en los años sesenta del siglo pasado el concepto de «colonialismo interno» para demostrar que el fenómeno de la colonización era observable a nivel internacional y al interior de una nación. Tras la independencia de las antiguas colonias, se daban nuevas relaciones sociales en relación con las nociones de independencia y desarrollo. La estructura interna colonial conllevaba entonces una relación de dominio y explotación de una población sobre otra, es decir, entre grupos culturales heterogéneos. Trayendo esta noción al caso que aborda el presente artículo, se puede hablar de colonialismo interno respecto a la relación de los mapuches con el Estado chileno. En las siguientes líneas, se expondrá el *continuum* de la estructura social chilena marcada todavía por el colonialismo interno.

El Estado chileno: de la usurpación al multiculturalismo neoliberal

A la hora de tratar el Estado chileno, la cuestión de la unidad nacional permite comprender mejor los procesos que se han dado en relación con la población mapuche. Desde que se iniciase la ocupación de la Araucanía, la clase gobernante ha tenido claro la necesidad de minimizar los riesgos de un Estado amenazado y cuestionado. De este modo, siempre en la República de Chile ha imperado la idea de que el Estado fuese sumamente centralizado, por lo que esta impronta, como destacaba el antropólogo chileno José Bengoa (2002), ha provocado la existencia desde un principio de un gobierno fuerte y una sociedad civil débil.

Durante las tres primeras décadas del siglo XX, las poblaciones mapuches estuvieron sometidos a una violencia sin precedentes, lo que llevó a definir sus principales características culturales (Bengoa, 2023). No obstante, con una gran capacidad de resistencia, en los años veinte y treinta, existió una intensa actividad política indígena como una forma de intentar acercarse al Estado. El problema era que todavía la cuestión indígena no estaba presente en Chile. Con el gobierno del Frente Popular, se irían percibiendo ligeros cambios al respecto, puesto que se fueron construyendo caminos, una de las principales demandas de los mapuches, además del desarrollo de escuelas rurales (Bengoa, 2002).

En esta época, en la primera mitad del siglo XX, desde el Estado chileno se fueron desarrollando diversos mecanismos orientados a la integración de los mapuches con el fin de preservar una cierta identidad nacional. Las escuelas se fueron expandiendo de manera progresiva por las diferentes partes de la Araucanía. Igualmente, la actuación de las misiones religiosas se orientó a «salvar» a estas personas integrándolas en la sociedad chilena, lo que significaba borrar todo rastro de los modos «paganos» de identificación cultural. Bengoa (2023) caracterizaba tal proceso como «transculturización». Esto es, se entendía como vínculo representativo del ideal civilizatorio occidental la influencia de la evangelización y la construcción de escuelas (Padilla Burgos, 2022).

Por otro lado, entre los mapuches iba surgiendo un debate interno en relación con la integración a la sociedad chilena, el cual continúa hoy día. Con ello, hay que destacar la creación en esos años de la Corporación Araucana como el principal movimiento indigenista del siglo XX y que estaba destinada a la promoción y el desarrollo del pueblo araucano. Se asumía que para llegar hacia una integración silenciosa había que adoptar las instituciones de la sociedad chilena y en el contexto mapuche darle un nuevo significado. La Corporación Araucana representó una práctica de pragmatismo político al considerar que para conseguir las conquistas de los araucanos era conveniente acercarse a aquellos que tenían el poder en forma directa, por lo que el principal aliado electoral de este movimiento fue la derecha política. Pese a esto, la aproximación mapuche a la política chilena siempre estuvo marcada por las contradicciones (Bengoa, 2002).

Entrados en la segunda mitad del siglo XX, se dieron algunos episodios de ocupación de tierras por parte de los mapuches que les habían sido usurpadas en el pasado. Las tomas de fundos eran vistas como un dispositivo eficaz en el imaginario mapuche a fin de resolver aquellos litigios históricos que no habían sido resueltos por la justicia y significan un intento de restaurar la comunidad arrasada con la ocupación de la Araucanía. En noviembre de 1970, en un contexto marcado por el afianzamiento de la imagen del mapuche como revolucionario y extremista por los últimos conflictos que había tenido con el Estado, Salvador Allende asumía como presidente de la República de Chile. Fue en los setenta cuando el tema mapuche con la Reforma Agraria cambió (Bengoa, 2002). Con los gobiernos de Jorge Alessandri y de Eduardo Frei, se había llevado a cabo una reforma agraria tímida. Durante el gobierno Allende, se adoptaron nuevas leyes en el contexto de la Reforma Agraria y se aceptó la presencia de grupos culturales distintos, pero estas y otras medidas siempre se hicieron desde un razonamiento occidental y de clase, entendiéndose por su posición como campesinos explotados y no como indígenas (Pellegrini de la Viuda, 2020).

La época del indigenismo había concluido. Esta corriente había acabado siendo desautorizada sola al no disponer de resultados destacados y aunque lograra una mayor integración a través de la creación de escuelas, en algunos casos no fue así. Entonces surgieron varias organizaciones mapuches con la desintegración de la Corporación Araucana y en el Congreso Nacional Mapuche fijaron como objetivo la consecución de una nueva ley indígena que posibilitara el avance de las comunidades

y que principalmente integrara los beneficios de la Reforma Agraria. En el segundo Congreso, fue cuando se aprobó una nueva ley indígena para enviar al parlamento, a pesar de que había una de las facciones que no se sentía cómoda aceptando los marcos legales impuestos por el Estado, puesto que todavía pervivían las tomas de fundos. El panorama variaría a inicios de 1973 al darse episodios de represión contra ciertas comunidades. Tras resultar exitoso el golpe de Estado del 11 de septiembre, la violencia fue indiscriminada. La sociedad mapuche estuvo aún más invisibilizada durante la dictadura de Augusto Pinochet, quedando consagrado en la Constitución de 1980. En la Carta Magna, se aludía que el territorio chileno era habitado por un solo pueblo y por ende todos los chilenos eran representados por una sola Nación y un Estado (Bengoa, 2002, 2014). La unidad de la nación chilena consistía en esto, lo cual conllevaba un rechazo categórico a la diversidad.

Con la vuelta de la democracia a Chile, se vislumbraba un nuevo panorama sobre la cuestión mapuche e indígena en general. El denominado Acuerdo de Nueva Imperial suponía la firma de las organizaciones de los pueblos mapuche, aymara, rapa nui y en aquel momento candidato presidencial Patricio Aylwin de la Concertación de Partidos por la Democracia. Dicho acuerdo suponía, por un lado, el respaldo de las organizaciones indígenas a Aylwin en las elecciones presidenciales de 1989, y por otro, el compromiso de la Concertación de una serie de asuntos, como promulgar una ley indígena, que implicase el respeto y la mejora de las poblaciones indígenas. Después de la victoria electoral de Aylwin, en 1993 se cumplieron dos de los compromisos acordados en el Acuerdo de Nueva Imperial: la ejecución de la política indígena chilena con la Ley Indígena 19.253 y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Aun así, en los noventa fueron múltiples las demandas, anhelos y reclamaciones que no fructificaron. Quedó demostrado, además, que la Ley Indígena 19.253 fue un instrumento legal de carácter administrativo y el consejo de CONADI fue un órgano puramente consultivo y con unos espacios de participación reducidos (Aguas y Nahuelpan, 2019). La Ley Indígena, a pesar de sus grandes limitaciones, contribuyó a situar la cuestión indígena en el Estado y producir un marco legal que considerase el reconocimiento de sus derechos (Espinoza Araya, 2023; De la Maza, 2023).

El quinto centenario en 1992 de lo que se conoce como el «descubrimiento de América» llevó a que las organizaciones indígenas de las diferentes partes del continente americano reforzaran su autodefinición étnica. El año noventa y dos es una fecha clave en lo que respecta al fomento de nuevas ideas indígenas, de lo que Bengoa (2002) llamó la «emergencia indígena en América Latina». Por tanto, a finales del siglo XX y principios del XXI, desde las instancias estatales de los países latinoamericanos, se empezó a promover el giro hacia el multiculturalismo neoliberal como un modo de afrontar el «problema indígena» (Aguas y Nahuelpan, 2019).

El antropólogo estadounidense Charles R. Hale (2004) explicaba que el multiculturalismo neoliberal entraña el establecimiento de espacios de negociación y deliberaciones entre el Estado y las organizaciones de la sociedad civil. No es tan solo una pugna entre derechos individuales y colectivos, sino que es también un intento por establecer los límites predefinidos para los espacios de participación política indígena. No obstante, lo que sobre todo caracteriza al multiculturalismo neoliberal es que los derechos indígenas no pueden vulnerar la integridad del régimen productivo, además de que la organización indígena no ha de constituir un desafío al poder estatal. Este multiculturalismo supone una limitación de espacios, tolerándose solo la presencia del «indio permitido» (Hale, 2004).

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, aprobado en 1989 y vigente desde 1991, es un instrumento legal propio del multiculturalismo neoliberal, la clara muestra de las

limitaciones del reconocimiento indígena. Aun cuando Chile votó a favor de este tratado internacional, se requería para que fuese ley la ratificación del Congreso. El Pacto de Nueva Imperial recogía que se tramitara el Convenio 169 para su validación, pero durante el mandato presidencial de Aylwin se acabó archivando (Bengoa, 2002). Al final en 2008, diecisiete años después de que ingresase en el parlamento, se produjo su ratificación. Las frustraciones que produjeron entre los mapuches los incumplimientos de los gobiernos chilenos en los noventa se mantuvieron, siendo conflictiva y tirante la relación Estado-pueblo mapuche (Aguas y Nahuelpan, 2019). En definitiva, “si bien Chile fue el primer país latinoamericano en abrazar el neoliberalismo, ha sido uno de los últimos en adoptar el multiculturalismo” (Richards, 2016, p. 144).

Aun entrando en vigor el Convenio 169 de la OIT durante la primera presidencia de Michelle Bachelet (2006-2010), su ejecución quedó patente en los siguientes gobiernos. Con Bachelet, quien en 2007 aprobó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, se tomaron las acciones para regular la consulta, que era el eje central del tratado, a través del Decreto Supremo 124. En el gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014), el primer presidente de derecha tras la vuelta de Chile a la democracia, el Decreto Supremo 124 fue revisado a petición de las organizaciones indígenas y acabó siendo reemplazado por el Decreto Supremo N.º 66, que sería complementado con el Decreto N.º 40. Estos dos últimos instrumentos legales fueron muy criticados por los indígenas al contravenir los derechos fijados en el Convenio. Los procesos de consulta siguen estando regulados bajos tales reglamentos, a pesar de que Bachelet en su segundo programa de gobierno (2014-2018) incluía su revisión, algo que no se ha cumplido. En líneas generales, las inversiones económicas han primado sobre el derecho a consulta. Sin una voluntad gubernamental, Chile en el ámbito regional es de los países con los estándares más bajos en relación con el reconocimiento de derechos hacia los pueblos indígenas. Igualmente, esas reclamaciones ya históricas del pueblo mapuche vinculadas a la plurinacionalidad y los territorios ancestrales siguen sin contar con un reconocimiento constitucional por parte del Estado chileno (Aguas y Nahuelpan, 2019). Las organizaciones mapuches no son ajenas a todos estos reveses y por ello coinciden en la importancia de reivindicar su autonomía.

Los regímenes de representación de los mapuches: territorio y autonomía como baluartes

En la actualidad, conforme al censo de 2017, en Chile la población que se autodefine como mapuche es de 1.745.147 personas, el 9,9% del total del país. La gran mayoría se concentra en lo que es el territorio histórico, siendo la Araucanía donde mayor población mapuche hay (Tricot, 2018). Con estas cifras, se puede decir que el movimiento a nivel demográfico se encuentra en un momento difícil, pero eso no debe suponer que no se les deba tomar en consideración. A pesar de la historia tan compleja que han tenido que sufrir, los mapuches siguen existiendo y por ende hay ciertos elementos, los cuales se analizarán en este apartado, que no solo han servido para forjar una identidad sociocultural, sino también como baluartes ante las amenazas de corte colonialista del Estado chileno.

Ese primer elemento identificado como un baluarte para la población mapuche es el territorio. En este caso, el territorio va más allá de un mero espacio que gestionar y delimitado por fronteras, entendiéndose sin unas fronteras fijas y con diferentes dimensiones y que se convierte en algo esencial para el mantenimiento de la identidad indígena. Así, cobra sentido la concepción de «identidad territorial» trazada por Le Bonniec (2023), quien explicaba que es una manera de fundamentar dentro del territorio nacional chileno la afirmación de espacios territoriales ancestrales, entidades consideradas pre-hispánicas. El territorio ha asumido vida y memoria. Trasladándolo al contexto mapuche y haciendo una reconstrucción de un pasado desde su perspectiva, el territorio de esta población, conocido generalmente por el nombre de *Wallmapu*, iba

desde el Mar Pacífico hasta el Océano Atlántico, rompiendo con la idea de división que imponen las fronteras delimitadas por los Estados chileno y argentino. Los proyectos mapuches relacionados con las identidades territoriales muestran una cierta imagen de la tradición y una propuesta intercultural de deliberación y comprensión mutua en el que los chilenos no son excluidos y se reconoce su existencia (Le Bonniec, 2023).

El territorio se ve vinculado al poder político mapuche, por lo que la representación es un elemento clave para el poder. Entonces la representación del territorio mapuche se encuentra entrelazada por la escala de lo sobrenatural donde la agencia no es solo de los seres humanos. La diversidad del mundo mapuche está mediada por un equilibrio en el que puede verse afectado por las transgresiones de las formas y planos territoriales. La ceremonia del *nguillatum* es trascendental porque es una de las instancias destinadas a que el territorio convierta en alcanzable el conocimiento ancestral (Espinosa, 2022). En otras palabras, al ser el principal dispositivo de manifestación de la identidad cultural, está dirigido a la invocación colectiva de espíritus y deidades (Moulian Tesmer, 2023). Es básicamente una práctica política que permite restaurar el orden cósmico vulnerado. Proporciona la construcción de una conciencia política que vincula a los mapuches a un territorio que se halla mediado cosmológicamente por leyes atemporales (Pellegrini de la Viuda, 2020).

El segundo de los baluartes identificados es la autonomía, ya que los mapuches parten de otras concepciones, siendo crucial el poder preservar su pensamiento y su forma de vida. En este punto, se ha de resaltar las «marcas de soberanía mapuche», concepto desarrollado por Espinosa (2022), que formulan una comprensión del poder político y del derecho alejado de las formas occidentales de corte liberal, representando una «forma-de-vida». Es divergente a la autodeterminación dentro del Estado que se considera la salvaguardia del orden establecido, es una operación patrimonializadora diseñada por las instancias estatales para neutralizar las marcas de soberanía mapuche (Espinosa, 2022). Igualmente, el *ngillatun* no solo se ha de relacionar con el territorio, debido a que también se emplea como reclamo y como práctica de autonomía étnica al proyectar un modo de existencia alejado del *statu quo* (Pellegrini de la Viuda, 2020).

Dichas concepciones culturales, que a su vez cuentan con un profundo valor político, no pretenden mostrar a los mapuches en términos esencializantes. Lo que se quiere transmitir es la agencia con la que cuentan que les permite tener una voz propia, sin tener que estar subyugados a los dictámenes impuestos desde el mundo *winka*¹. Por ello, se muestra la existencia de mundos diferentes a través del giro ontológico y a su vez la perspectiva cosmopolítica revaloriza la existencia de entidades no-humanas que por su facultad para intervenir sobre el mundo las agendas políticas han de tomar en consideración (Pellegrini de la Viuda, 2020).

Ante esto, se ha de tratar los regímenes de representación de los mapuches en la actualidad, es decir, cómo esta población se relaciona con los partidos y las instituciones chilenas. Lo primero que hay que decir al respecto es que entre la mayoría de las organizaciones mapuches se ha optado por la autonomización al sentirse instrumentalizadas por parte de las formaciones políticas chilenas, sumándose a su desencanto con los partidos tradicionales y los aliados habituales (Tricot y Bidegain, 2020). También los diferentes comportamientos que ha tenido el Estado chileno con esta población indígena han llevado a su alejamiento. Como apuntaba Bengoa (2002), “el despojo condujo a acentuar la visión de la distancia, de la separación, de la exclusión” (p. 173).

La opción de competir en la arena electoral, no obstante, ha estado presente y el ejemplo paradigmático es el partido político mapuche Wallmapuwen, que se fundó en el 2005 y que consiguió el reconocimiento legal durante el 2016 en la Región de la

¹ Término empleado por los mapuches para referirse a los chilenos que no pertenecen a su etnia. Tiene un sentido de demarcación a fin de preservar elementos que construyen la identidad mapuche.

Araucanía. Con una vocación clara, su actividad electoral entre 2008 y 2016 se llevó a cabo sobre todo mediante la presentación de candidatos independientes. En los comicios municipales de 2016, ocurrió un hito histórico al poder presentarse en la Araucanía como una formación constituida legalmente, aunque luego solo obtuviese una concejalía. Por ende, es debatible su impacto como actor político (Tricot, 2018).

El partido Wallmapuwen tardó diez años en ser reconocido por el Estado chileno. Cuando llegó su reconocimiento legal, fue durante un período muy breve de tiempo. También su existencia dio cuenta de la heterogeneidad existente en el interior de la sociedad mapuche, donde no todos comparten las mismas estrategias políticas (Tricot y Bidegain, 2020). Además, entre una parte de los mapuches ha existido la idea de emplear el municipio como una herramienta en la que poder marcar su sello. El planteamiento seguido era lograr entrar en la comuna para poder invertir las relaciones de poder, ubicando las dinámicas de carácter local en el centro. Un ejemplo de esto fue la experiencia política ocurrida en la comuna de Tirúa (Provincia de Arauco, Región del Biobío), donde la presencia indígena ha ido en aumento de elección a elección, por lo que se ha conseguido otra distribución del poder político local (De la Maza, 2023; Espinoza Araya, 2023).

Desde el retorno a la democracia en Chile, los mapuches han representado uno de los movimientos sociales más activos, a pesar de no contar con organizaciones con una dilatada trayectoria y de gran escala (Tricot y Bidegain, 2020). No se han dado en la historia política mapuche por lo general organizaciones de carácter unitario, aunque sí suelen unirse para frentes comunes. La cuestión de la heterogeneidad en la forma de aproximación a la sociedad chilena ha sido una constante en el siglo XX, existiendo dos grandes posiciones: la desarrollista y la nativista. Mientras que la desarrollista defiende el desarrollo del pueblo mapuche por medio de una cierta integración, la posición nativista, al dar un valor a lo autóctono, considera que es necesario una vuelta a los orígenes (Bengoa, 2002). En el siglo XXI, estas posiciones ya no son tan claras, aunque sí es cierto que en el seno de esta población aún sigue perviviendo una parte de tales ideas y divisiones.

En suma, la representación mapuche en Chile se ha llevado a cabo vía instituciones y formaciones políticas, relegándose a posiciones de subalternidad a lo mapuche y a sus dirigentes (Tricot y Bidegain, 2020). De este modo, es comprensible que ese desencanto siga perviviendo y hayan recurrido a otra vías de acción política.

Conclusiones

La historia mapuche ha estado marcada por el despojo. La independencia de Chile no supuso una mejora como tal en sus condiciones de vida, al contrario. La idea de la unidad nacional y la predilección por lo europeo por parte de los gobernantes supuso la reducción de las raíces indígenas, existiendo una situación de colonialismo interno. Uno de los mecanismos empleados para ello fue la usurpación de tierras, encaminada a terminar con la concepción particular mapuche que nada tenía que ver con la propiedad privada.

En el último tiempo, el Estado chileno, al igual que en otros países de América Latina, ha promovido el giro hacia el multiculturalismo neoliberal como una forma de poder resolver la cuestión indígena. El problema de esta corriente, sin embargo, es que tolera una serie de derechos para las poblaciones indígenas, pero estos no pueden cuestionar la integridad del régimen productivo. Un claro ejemplo es la aplicación del Convenio 169 de la OIT en Chile. Así pues, los mapuches a la hora de mantener su identidad sociocultural han apelado al territorio y la autonomía como dos de sus baluartes ante las amenazas de corte colonialista de las instancias estatales chilenas, lo que ha provocado a su vez un impacto en el tipo de representación que tienen

actualmente con los partidos y las instituciones chilenas al predominar la distancia y el desencanto.

La cuestión de la representación mapuche queda lejos de resolverse y no solo porque no se empleen los canales pertinentes, sino también porque no se quiere entender que su concepción del mundo es muy distinta. De conformidad con Escobar (2015), la modernidad, en la cual se enmarca el Estado chileno, entre otros, ha afianzado la idea de *Un Mundo* que implica el deterioro de la base ontológica-territorial de muchas otras poblaciones. El proyecto de la modernidad afecta y ha afectado especialmente a aquellos grupos con concepciones del mundo no dualistas. Escobar las define como «ontologías relacionales», es decir, aquellas concepciones del mundo que se encuentran apegadas al espacio biofísico. Como se ha visto en este trabajo, los mapuches cuentan con este tipo de ontología. Para dicho pueblo, el equilibrio del mundo únicamente puede existir a través de una conexión con el territorio y teniendo presente la escala de lo sobrenatural.

En tanto, el Estado chileno responde plenamente a las dinámicas de expansión del capital. Aun adoptando una perspectiva multicultural, queda palpable los límites con los que cuenta dicha corriente. Por consiguiente, las políticas implementadas al respecto por los órganos estatales se pueden resumir en un proceso de cambio para que nada cambie.

La propuesta de nueva Constitución elaborada por la Convención Constitucional en 2022 reconocía un conjunto de derechos colectivos intrínsecos a los pueblos indígenas. En general, se promovía su participación desde un enfoque más amplio en el que se aceptasen sus características singulares y al mismo tiempo se buscaba la apertura de espacios para la deliberación (González, 2022). Si bien esta propuesta implicaba un primer paso para desarrollar una configuración distinta del Estado chileno, la ciudadanía finalmente la rechazó a través de un plebiscito y se continuó con la Constitución de 1980. La propuesta constitucional de 2023, que tampoco salió adelante, era menos ambiciosa que el anterior borrador al definir la interculturalidad como el principio que orientaba las relaciones con los distintos grupos étnicos (Elkins et al., 2023). Por lo tanto, se puede decir que la cuestión mapuche se mantiene en una situación de *impasse*.

Referencias

- Aguas, J., y Nahuelpan, H. (2019). Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes Mapuche Williche. *Cultura-hombre-sociedad*, 29(1), 108-130. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v29n1-art1497>
- Bengoa, J. (2002). *Historia de un conflicto: El estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Planeta/Ariel. [Orig.: 1999.]
- Bengoa, J. (2014). La trayectoria de la antropología en Chile. *Antropologías del Sur*, 1(1), 15-42. <https://doi.org/10.25074/rantros.v1i1.769>
- Bengoa, J. (2023). La reducción. En G. Díaz Croveto, C. Espinoza Araya, F. de la Maza Cabrera y G. Rojas Roncagliolo (Eds.), *Antropologías hechas en Chile*. Volumen I (49-128). Asociación Latinoamericana de Antropología.
- De la Maza, F. (2023). Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía-Chile. En G. Díaz Croveto, C. Espinoza Araya, F. de la Maza Cabrera y G. Rojas Roncagliolo (Eds.), *Antropologías hechas en Chile*. Volumen I (141-158). Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Elkins, Z., Martin, M., Moran, A., y Pérez, G. (2023). Doce rasgos centrales de la propuesta constitucional chilena. *Constitute*. Disponible en: <https://www.constituteproject.org/data-stories/chile-2023-proyecto?lang=es>

- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38.
- Espinosa, P. (2022). Patrimonialización indígena: observaciones respecto del caso mapuche en Chile. *Economía y Política*, 9(1), 33-64.
- Espinoza Araya, C. (2023). El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008. En G. Díaz Crovetto, C. Espinoza Araya, F. de la Maza Cabrera y G. Rojas Roncagliolo (Eds.), *Antropologías hechas en Chile*. Volumen I (189-212). Asociación Latinoamericana de Antropología.
- González, J. L. (2022). Derechos de los pueblos indígenas en el borrador de la nueva Constitución. UCEN. Disponible en: <https://www.ucentral.cl/derechos-de-los-pueblos-indigenas-en-el-borrador-de-la-nueva-constitucion>
- González Casanova, P. (2006). El colonialismo interno. En P. González Casanova, *Sociología de la explotación* (185-205). Buenos Aires: CLACSO.
- Hale, C. R. (2004). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’. En *Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado”*, 51-66.
- Le Bonniec, F. (2023). Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día. En G. Díaz Crovetto, C. Espinoza Araya, F. de la Maza Cabrera y G. Rojas Roncagliolo (Eds.), *Antropologías hechas en Chile*. Volumen I (273-286). Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Millaman Reinao, R. (2023). Políticas de desarrollo mapuche: política colonial o política de autogestión. En G. Díaz Crovetto, C. Espinoza Araya, F. de la Maza Cabrera y G. Rojas Roncagliolo (Eds.), *Antropologías hechas en Chile*. Volumen I (129-140). Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Moulian Tesmer, R. (2023). *Ailla & Rewe*: la mediación ritual de la sociedad mapuche williche. En G. Díaz Crovetto, C. Espinoza Araya, F. de la Maza Cabrera y G. Rojas Roncagliolo (Eds.), *Antropologías hechas en Chile*. Volumen I (445-466). Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Padilla Burgos, C. (2022). Geografías imaginadas y territorios indígenas: El caso de la comunidad Mapuche Lincocueo (Chile). *Raíces: Revista Nicaragüense de Antropología*, 100-112. <https://doi.org/10.5377/raices.v6i12.15582>
- Pellegrini de la Viuda, T. R. (2020). *El ritual del Ngillatun: un análisis antropológico en clave cosmopolítica desde la ontología mapuche* (Tesis de Maestría). Universidad Complutense de Madrid. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/9178>
- Pinto Rodríguez, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, archivos y museos.
- Richards, P. (2016). Política indígena: delineando el alcance del multiculturalismo. En P. Richards, *Racismo: el modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación, 1990-2010* (144-154). Santiago: Pehuén.
- Tricot, V. (2018). Movimiento mapuche: recuperando territorio político convencional para el siglo XXI. *Izquierdas*, (39), 252-272. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492018000200252>
- Tricot, V., y Bidegain, G. (2020). En busca de la representación política: el partido mapuche Wallmapuwen en Chile. *Estudios sociológicos*, 38(113), 375-407. <https://doi.org/10.24201/es.2020v38n113.1805>
- Unidad de Estudios y Estadísticas de Género (2018). Radiografía de género: pueblos originarios en Chile 2017. *Instituto Nacional de Estadística*. Disponible en: radiografia-de-genero-pueblos-originarios-chile2017.pdf