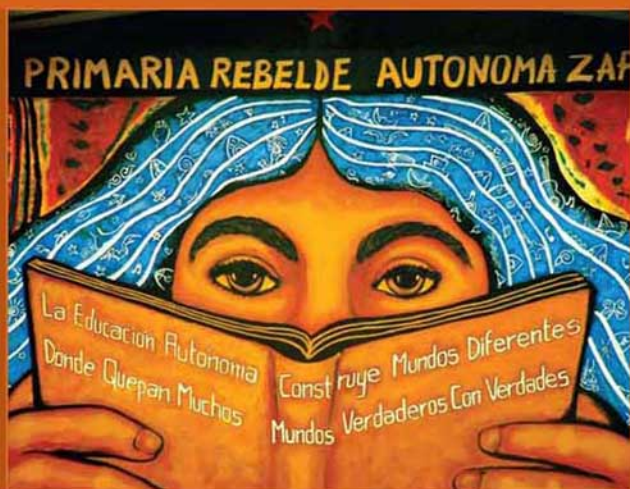


Miguel González,
Araceli Burguete Cal y Mayor,
Pablo Ortiz-T.,
Coordinadores

La autonomía a debate

Autogobierno indígena y
Estado plurinacional en América Latina



La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina / coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. Quito : FLACSO, Sede Ecuador : Cooperación Técnica Alemana - GTZ : Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH, 2010

597 p. : cuadros, tablas

ISBN: 978-9978-67-264-8

AUTONOMÍA ; INDÍGENAS ; MOVIMIENTO INDÍGENA ; ESTADO ;
PLURINACIONALIDAD ; MULTICULTURALIDAD ; AMÉRICA LATINA

320.15 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

Cooperación Técnica Alemana - GTZ

Programa Regional "Fortalecimiento de Organizaciones

Indígenas en América Latina, PROINDIGENA

Amazonas N39-234 y Gaspar de Villarreal

Quito-Ecuador

Telf.: 2436-333

Fax: 2439-907

www.gtz.de

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas - IWGIA

Classensgade 11 E

DK 2100 Copenhagen-Dinamarca

Telf.: (+45) 35 27 05 00

Fax: (+45) 35 27 05 07

www.iwgia.org

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS

Calle Juárez 87, Col. Tlalpan, Del. Tlalpan C.P.

14000, México, D.F.

Tel.: (55) 54 87 36 00

Fax: (55) 54 87 36 43

www.ciesas.edu.mx

Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH

Corral de Piedra No. 2 Ciudad Universitaria Intercultural

C.P. 29299 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Tel.: (52) (967) 631-6151

Fax: (52) (967) 631-6152

www.unich.edu.mx

ISBN: 978-9978-67-264-8

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: RisperGraf C.A.

Quito, Ecuador, 2010

1ª. edición: noviembre 2010

Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglos XIX y XX*

Christian Martínez Neira

Resumen: A continuación analizo los desafíos que significa el tema de la autonomía para el mundo mapuche. Para ello, creo necesario considerar la autonomía en relación al papel que juega el recurso de la alianza en la dinámica política mapuche. A diferencia de lo planteado para otros contextos, pienso que el tema de la autonomía en el mundo mapuche es controversial tanto por las complejidades de la estructura de representación interna como por sus relaciones con el conjunto de la sociedad chilena. La autonomía no puede darse por descontada como un principio esencial que se coloque por sobre la propia historicidad y experiencia social. Mi hipótesis es que se tiene que entender la autonomía en el mundo mapuche en consideración a la manera cómo se generan los liderazgos en su interior y la creación de acuerdos y vínculos entre éstos y las instituciones chilenas. En otras palabras, las políticas de autonomía no serían un polo opuesto a la alianza, como podría pensarse, sino un tipo de alianza que intenta compatibilizar la capacidad de acción del propio grupo con el recurso de la coordinación con otros. Se trata de reorientar el debate hacia la capacidad política mapuche y no sólo verlos como objetos de resisten-

* Texto presentado en la First Conference on Ethnicity, Race, and Indigenous Peoples in Latin America and the Caribbean, organizado por ERIP-LASA y CILAS, Universidad de California, San Diego, 22-23-24 Mayo del 2008. Agradezco el apoyo financiero de la Dicyt de la Universidad de Santiago de Chile, así como de ERIP-LASA y CILAS. Proyecto Fondecyt 3060007. Agradezco de manera muy especial los comentarios de Elisa Loncon, Rolf Foerster, Miguel González y Yael Zaliasnik, sin perjuicio de lo cual los aciertos y desaciertos del texto son de mi exclusiva responsabilidad.

cia a la acción de terceros. En el futuro, habría que explorar si lo contrario de la autonomía no es la alianza sino el nacionalismo. El texto está organizado en torno a los siguientes temas capitales: primero, procedo a discutir aspectos conceptuales sobre etnia y nación, autonomía y esfera pública, para luego revisar la etnohistoria mapuche en relación a tres situaciones: los cambios en la estructura de representación mapuche; los sistemas de alianza política entre ambas sociedades; y, las tensiones que se producen en la transición a la democracia. Intentaré describir brevemente cada uno de estos procesos para luego discutir algunas conclusiones.

Palabras clave: mapuche, autonomía, política, esfera pública, alianzas.

Algunas precisiones sobre etnia y nación

Por etnia entenderemos a un grupo humano que se autodefine como una unidad diferenciada en base a vínculos históricos, culturales o de parentesco, sean estos “reales” o “supuestos”, presentes o pasados.¹ Se plantea un reconocimiento y comunicación en función a algunos aspectos culturales, como el idioma, la vestimenta, la religiosidad, sabiduría y formas de organización. Pero también en torno a la familiaridad de sus miembros, es decir, el parentesco extendido o linaje (Smith, 1997: 10-14 y 36). La clave para la membresía parece ser lo que podríamos denominar una “familiaridad cultural”. Por su parte, el término nación parece ser más elusivo. Gellner lo asocia fundamentalmente a un fenómeno político, donde confluyen la voluntad y la cultura. Se trata de una “contingencia”, de una construcción social, que se produce en el marco de la creación de un Esta-

1 Barth, nos dice: “Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (...) Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (1969:15).

do territorial: “las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres” (Gellner, 1997: 20). Según Gellner, es el nacionalismo el que crea la nación, no al revés. Hobsbawm, agrega que dichos constructos no sólo tienen que ver con la formación de un Estado territorial o con la aspiración de crearlo, sino también “con una determinada etapa del desarrollo tecnológico y económico”. Señala, además, que las naciones no sólo se construyen desde arriba, también desde abajo, desde “los anhelos y los intereses de las personas normales y corrientes” (Hobsbawm, 2004: 18 y ss). Anderson habla de una “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. La nación sería un tipo de “solidaridad” que si bien puede tener relación con aspectos culturales y de reconocimiento, se define fundamentalmente por la afirmación del lazo político en función de participar de una “lectura” compartida de los fenómenos sociales y administrativos dentro de un territorio (Anderson, 2000: 23, 63 y 77).

Por otra parte, existe bastante consenso en considerar el fenómeno nacional como un asunto fundamentalmente moderno (Gellner, Smith, Anderson, Hobsbawm). Es decir, que se produce en una etapa específica de la humanidad y que acarrea características propias de dicho momento. Dentro de esas características estarían los procesos de secularización y racionalización; la asociatividad contractualista; la división social del trabajo; la individuación; y la constitución de estados burocráticos. El punto de discusión no es cuestionar la modernidad del fenómeno nacional sino la relación que tiene con los lazos étnicos. Desde una perspectiva contractualista, la nación es un fenómeno de asociatividad voluntaria, es “un plebiscito de todos los días”, decía Renan (1957: 107). Si para Gellner y Anderson la construcción nacional significa el quiebre de los lazos primordiales, para Smith, toda nación tiene un origen étnico. Incluso, Stavenhagen llega a decir que todo Estado es etnocrático (Stavenhagen, 2001: 68 y ss). Por su parte, Connor sostiene que toda nación no sólo tiene un origen étnico, sino que son dos conceptos imposibles de distinguir, es decir, que toda etnia es una nación (Connor, 1998: 190, 194-195). Estoy en desacuerdo con lo planteado por Connor, pues no permite entender por qué ciertos grupos étnicos no apelan a constituirse en nación y, según el caso, por qué ocurriría eso. Por eso considero que es más

adecuado mantener analíticamente la distinción entre etnia y nación, aun considerando que la segunda no puede entenderse sin la primera. Pero no a la inversa.

Las políticas de autonomía de los pueblos indígenas en América Latina

Según Stavenhagen, las reivindicaciones de los pueblos indígenas apuntan a lo que se podría denominar la autonomía interna, diferenciándolos así de la autonomía externa, propia de los movimientos separatistas (Stavenhagen, 1997: 72). Es decir, las movilizaciones indígenas se plantearían como una forma de establecer autogobierno dentro de la participación en sociedades más amplias. De hecho, esto diferenciaría, a nuestro modo de ver, de manera más clara las políticas étnicas de las políticas nacionalistas. Hablar de autogobierno implica por lo menos considerar dos aspectos relacionados entre sí. El primero tiene que ver con las condiciones de colonialismo interno que se han impuesto a los pueblos originarios. Esto es, relaciones estructurales de dominación y expoliación por parte de elites regionales o nacionales. El segundo refiere a que muchos derechos en cuanto pueblos sólo pueden ser ejercidos colectivamente (Stavenhagen, 2000: 11). Los pueblos indígenas necesitan ser reconocidos en igualdad de condiciones con el resto de la sociedad, pero también, ser reconocidos en sus derechos colectivos y soberanías que sólo puede “realizarse” al interior del propio grupo. Se trata de un doble movimiento de igualación y diferenciación, de redistribución y reconocimiento (Fraser, 1993: 27; Taylor, 2001; Martínez Neira, 2008: 75).

Mi hipótesis es que, en el sentido aquí dado a estas categorías, los pueblos indígenas de América Latina apelan a que la igualación no puede darse a costa del reconocimiento y que éste tampoco se propugna sin un cambio en las relaciones de subordinación estructural, conocidas como colonialismo interno. Por lo mismo, nos inclinamos a pensar –hasta nuevo aviso– que estamos en presencia de políticas étnicas y no de políticas nacionalistas, aunque no se desconoce que, como en el caso mapuche, existan sectores nacionalistas (Marilaf, 2009).

Gilberto López y Rivas, plantea que “las autonomías, tal y como las concebimos en nuestra América Latina, son procesos de resistencia mediante los cuales los pueblos o etnias soterradas y negadas recuperan o fortalecen su identidad, a través de la reivindicación de su cultura, el ejercicio de derechos colectivos y el establecimiento de estructuras político administrativas” (López y Rivas, 2005: 33). Sin embargo, aquí puede haber un asunto difícil de resolver, pues si la autonomía es una forma de resistencia, entonces esto podría significar o, que los grupos están siempre “resistiendo” o que el fin del colonialismo significa la anulación de la autonomía. Asumiendo el componente de resistencia que pueda tener la autonomía, pienso que hay que analizarla también en el sentido sociológico de “producción”. Es decir, como capacidad de actuar sobre sí misma (Touraine, 1995). No podemos entender a los pueblos indígenas u originarios como comunidades cerradas, que sólo se autorreproducen defensivamente ante la “exterioridad” (Falcón, 2002). Los pueblos indígenas también producen sociedad, incorporan, adaptan, reinventan recursos culturales propios y ajenos. Se comunican, aprenden, enseñan, comparten e incluso inventan nuevas formas sociales y artefactos culturales.

Siguiendo con la argumentación de López y Rivas, las etnias se diferenciarían de las naciones por la apelación a las “estructuras de organización comunal” y no a los fenómenos de individuación tan propios de las sociedades modernas. Citando a Ber Borjov, sostiene que la referencia espacial de las etnias no es el territorio nacional, sino la tierra, la base material de subsistencia y donde entierran a sus muertos. En sus palabras, “lo que permite definir un grupo étnico en estas condiciones es el hecho de que las diversas comunidades incluidas comparten ciertos complejos culturales, lengua, creencias, formas de organización social, etc., sin que las mismas determinen una unidad sociopolítica por encima del ámbito comunal” (López y Rivas, 2005: 39).² Es evidente que no se pueden entender los pueblos originarios latinoamericanos sin esta base comunal, lo cual genera estructuras de participación que los diferencian de otras agrupaciones étnicas. Sin perjuicio de ello, hay que tomar algunas precauciones, pues la existencia de lo “comunal” o “reduccional” no elimina las

2 El texto citado es de Ber Borjov (1980).

referencias a una identidad de pueblo más amplia, por el contrario, la complejiza enormemente. En ese sentido, la diferencia, podría radicar no tanto en si politiza su base comunal, sino en si se entiende ésta como parte de una esfera pública más amplia de la cual también participan. En términos más teóricos, hemos descrito esta tensión entre la participación “comunal” y la que se produce fuera de ella, como la doble contingencia de la representación. Se podría decir, entonces, que los grupos indígenas plantean su ciudadanía étnica en dos niveles, la que tiene que ver con su comunidad de pertenencia y la que se plantea como pueblo. Siendo el lazo entre ambas de carácter más contingente, es decir, político, que lineal o primordial (Martínez-Neira, 2009b: 135-153).

Para concluir este apartado, podemos distinguir a grosso modo dos esquemas conceptuales en juego. El primero es el que define al grupo como una unidad con derecho a establecer soberanía interna y poseer representación colectiva en el conjunto de una sociedad. El segundo criterio es definir al grupo como una unidad independiente de cualquier otra unidad igual o mayor a ella. Por lo mismo, no le interesaría el tema de la representación en el conjunto mayor, sino sólo la soberanía interna y las relaciones externas como un asunto de sociedades distintas. Esto nos permitiría diferenciar entre las políticas étnicas, sean de base comunal o extracomunal, y las políticas nacionalistas. En términos de lo planteado por Kymlicka, el primer criterio se expresaría en demandas de derechos poliétnicos y de minorías nacionales, el segundo, como nacionalismo independentista (Kymlicka, 1996). Lo curioso es que en ambos casos la legitimidad para tal o cual planteamiento se establece en el hecho de constituir un conjunto cultural y político que posee dominio histórico sobre un territorio. En otras palabras, si la argumentación es similar lo que permite comprender que se emprenda uno u otro camino no tiene que ver con asuntos primordiales, si no con las condiciones históricas del grupo y con sus opciones políticas (Agudo, 2009; Escalona, 2009a y 2009b; Estrada y Viqueira, 2010). La consecuencia teórica de ello es que no hay un camino predefinido, necesario, para cada grupo. Y, si no lo hay, entonces las posibilidades de acción son múltiples, incluyendo la integración con otros grupos. Si esto es así, entonces estudiar el cómo se elabora lo político al interior del grupo es fundamental para entender la construcción de opciones.

¿Es posible pensar una esfera pública indígena?

La institucionalización de lo político, en el sentido de agonismo dado por Mouffe, implica establecer espacios donde procesar el disenso, no anularlo (Mouffe, 2007: 27). Ello nos remite a la constitución de una esfera pública concebida como aquel espacio comunicativo donde se genera la opinión pública o, si se quiere, donde se expresa la sociedad civil. Habermas, en su conocido trabajo sobre el surgimiento de la opinión pública, sostiene que la esfera pública encuentra su legitimidad en “la posibilidad de un consentimiento justificado racionalmente por parte de todos los posibles afectados, en tanto que éstos asuman el rol de participantes en la argumentación” (Habermas, 2006: 27). Es decir, la esfera pública no sólo se instituye instrumentalmente, sino también de manera normativa para los participantes de ella. Exige requisitos, como asumir el principio de la argumentación racional como criterio dirimente, incluir a todos los afectados por la comunicación/situación y que éstos participen activamente en la discusión. Habermas llama la atención que en el sentido moderno del término, la opinión pública se desacopla del poder público, “como tribuna sobre la cual las personas privadas, reunidas en calidad de público, se disponían a forzar al poder público a su legitimación ante la opinión pública” (Habermas, 2006: 63). Para que ello fuera posible, tuvo que surgir un sector social que pudiese plantearse con autonomía respecto al poder, con el cual, más que disputar el poder, intenta hacer valer sus intereses, como habría sido el caso de la burguesía con respecto a la monarquía. La concepción habermasiana de esfera pública ha sido cuestionada por distintos autores. Chantal Mouffe critica que se la plantee sólo como una competencia deliberativa racional. El campo de la política ocuparía un lugar neutral, donde la competencia no cuestiona la hegemonía dominante. La política de consenso desconocería el carácter adversarial que asume lo político (Mouffe, 2007: 36-37). Por su parte, Nancy Fraser cuestiona básicamente dos cosas. La primera, es el carácter jerarquizado que, en la práctica, se puede convertir la esfera pública. No todas las opiniones están presentes en este espacio de discusión y, si lo están, no con la misma fuerza. Se producen, de esta manera, múltiples públicos o, en su efecto, públicos débiles y públicos fuertes (Fraser, 1993: 39 y 52). La segunda, es

que Habermas identifica la esfera pública con los límites del Estado-nación lo cual queda en entredicho en el actual contexto de globalización. La “transnacionalización” no significa abandonar la idea de esfera pública pero si su reconceptualización, sobre todo si se considera que la soberanía estatal deja de ser exclusiva de un Estado territorial, lo mismo sucede con la ciudadanía, la economía, los medios de comunicación, los idiomas y la literatura. El debate sobre la legitimidad en la teoría de la esfera pública se plantea, entonces, en torno a las preguntas por el quién y el cómo, por la inclusión y la paridad en la participación (Fraser, 2007: 15 y 20). El cómo se constituye una esfera pública mapuche y los cambios que se producen en los siglos XIX y XX serán los temas de los siguientes apartados.

Alianzas y ocupación de la Araucanía durante el siglo XIX

Un dato inicial que hay que considerar a la hora de analizar las relaciones entre los liderazgos mapuche y el Estado es que su territorio fue ocupado a fines del siglo XIX tanto por el Estado de Chile como por el de Argentina. Desde mediados del siglo XIX hubo sucesivos avances sobre la frontera que culminaron con la ocupación de la Araucanía y de las Pampas, a ambos lados de la cordillera de los Andes. Los mapuche habían mantenido una relativa autonomía sobre su territorio desde el Parlamento de Quilin, de 1641. Digo relativa porque, si bien por una parte las autoridades españolas detuvieron sus afanes de conquista, como la fundación de ciudades y la toma de posesión de las tierras, por otra, los mapuche tuvieron que aceptar una serie de obligaciones con la Corona, además de consentir la ocupación española de todo el valle central, desde Santiago hasta Concepción. En otras palabras, no hay que olvidar que la autonomía se dio en un marco colonial, no como un asunto de libre determinación entre las partes. En ese contexto, se crearon una serie de instituciones formales e informales que permitieron relacionar ambas sociedades. El comercio, las misiones religiosas, las relaciones exteriores y con las autoridades coloniales se desarrollaron en un precario equilibrio de poderes locales y generales que no excluyeron el conflicto. Lo que los historiadores han denominado la formación de un espacio fronterizo (Villalobos, 1982; Pinto, 2000). Las relaciones interétni-

cas que allí se produjeron combinaron el principio general de la autonomía del territorio con profusas alianzas y contra alianzas entre liderazgos mapuche y autoridades locales. Esto fue posible porque los mapuche nunca presentaron una estructura única de representación colectiva, sino una confederación de liderazgos territoriales no exenta de tensiones (Boccaro, 1999: 427-428; Zavala, 2008: 69). La estructura de representación estuvo conformada por la asociación de pequeños y grandes liderazgos, los cuales se coordinaban entre sí de una manera extraordinariamente dinámica, aún cuando, a nivel de los grandes territorios se tendió a una cierta unidad de acción. De hecho, la explicación de por qué los españoles sólo se impusieron parcialmente en el Ngulumapu o territorio mapuche central, se debe justamente a que nunca pudieron descabezar la resistencia al no poseer los mapuche una coordinación centralizada. Descentralización del poder que también implicó una gran dificultad a la hora de coordinar la acción colectiva, pues la rivalidad entre los liderazgos significó en muchos casos que las distintas parcialidades actuaran independientemente unas de otras, e incluso, en oposición entre ellas (León, 1982: 37).

No es de extrañar, entonces, que cuando se produjo la independencia de las repúblicas del Cono Sur, los mapuche se dividieran en alianzas con los monarquistas y con los patriotas. Gran parte del liderazgo huentche, de los llanos centrales, lafkenche, costinos, y pehuenche, cordillera de los Andes, se puso de lado de las tropas realistas, a diferencia de los ngalche, cordillera occidental de la costa, que hicieron lo propio con los patriotas y de otras parcialidades que prefirieron mantener su neutralidad, como fue el caso de Maquehua y Quepe.³ Lo propio sucedió en Argentina, donde tempranamente, en la década de 1830, Calfucura se alió con el gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, para enfrentar a Ranqueles y Boroanos, sobre todo a los primeros que apoyaban a los temidos pincheiras.

La explicación de esto varía desde el ajuste de cuentas entre liderazgos locales, las disputas con los hacendados fronterizos, hasta las lealtades negociadas con las autoridades coloniales con las cuales se tenían diversos tratos. No deja de ser llamativo que quienes se opusieron al bando monar-

3 Tomás Guevara (1911: 297-313). Citado por Jorge Pinto (2000: 50).

quista hayan sido justamente los liderazgos mapuche que no tenían relaciones fronterizas directas con éstos, como el caso de los ngalche. Ya avanzada la república, los mapuche nuevamente tomaron partido por los distintos bandos en las guerras civiles de 1851 y 1858. Como era de esperar, también en este período una gran cantidad de colonos pobres, comerciantes y refugiados se instaló en Araucanía, por lo menos en gran parte de la costa de Arauco y de la zona interior de Malleco. Las provincias de Valdivia y Llanquihue, parte de los territorios huilliche, mapuche del sur, fueron colonizadas con campesinos alemanes de acuerdo a un programa gubernamental de colonización. Al Ejército se le ordenó avanzar hacia el sur, primero al río Malleco, luego al Cautín. Se fundó la ciudad de Angol en 1862, para finalmente ocupar todo el territorio mapuche, con la fundación de Temuco en 1881 y Villarrica en 1883.⁴ Si bien hubo resistencia, sobre todo de parte de los huenteche y de los lafkenche, primó el realismo político de los líderes mapuche, quienes tuvieron frente a sí un ejército bien organizado que había sido victorioso en las tierras de Bolivia y Perú. Lo propio había sucedido en Argentina con el avance del general Roca sobre las Pampas (Radovich, 2010: 38-49; Valverde et al, 2010: 80-87).

Lo aquí reseñado no pretende señalar que no hubo resistencia a la ocupación chilena y argentina de la Araucanía o Ngulumapu y de las Pampas trasandinas, pero sí mostrar que la respuesta a la ocupación no fue unánime, y que, por el contrario, el enfrentamiento hay que visualizarlo de una manera más compleja. Por una parte, hay que asumir las múltiples relaciones interétnicas que se desarrollaron en este espacio fronterizo, ya sea en el plano económico, social y político (Bengoa, 1991: 153-154). Pero, también, hay que considerar el complejo juego político interno entre los distintos liderazgos y parcialidades. La oposición o el apoyo de los mapuche al Gobierno chileno hay que situarlo en el marco de la política interna del Wallmapu, de la afirmación del poder local y de las alianzas de cada liderazgo (Dillehay, 2006: 61). Según Rolf Foerster, los liderazgos mapuche tendieron a reproducir el sistema de alianzas con las autoridades republicanas que ya habían desarrollado en la colonia. Se tra-

4 Sobre el proceso de ocupación, véase: Arturo Leiva (1984); José Bengoa (1991) [1985]; Leonardo León (2004); Pablo Mariman *et al.*, (2006).

taría de la refundación del pacto colonial en un pacto republicano (Foerster, 2009). La idea de “pacto” implica la de una mutua necesidad entre las partes, donde, por una parte se afirma la propia identidad, pero, por otra, se reivindica la corresponsabilidad en la suerte de cada una, por lo menos en dicho espacio. Aquí hay una especie de intercambio simbólico y material, donde la limitación de la soberanía mapuche, y de sus tierras, se correspondería con la responsabilidad del Estado para con ellos. De hecho, en términos “rituales”, el Estado sería asumido, según este autor, como un nuevo dador de “dones”. Como un poder al cual apelar sobre la suerte de cada quien (Foerster, 1993: 123-124).⁵ Uno podría pensar, incluso, que la actual reclamación sobre la “deuda histórica” es parte de esta misma lógica argumentativa. Sin perjuicio de ello, pienso que también hay que considerar los cambios que provocó la ocupación en el liderazgo mapuche, y de esta manera comprender la etnogénesis de un nuevo tipo de relación que articulará ambas sociedades durante todo el siglo XX, y que de paso permitirá explicar las dificultades de establecer un pacto republicano.

Reducción, esfera pública y liderazgo mapuche

Junto a la ocupación política y militar de la Araucanía y la masiva migración de campesinos y colonos blancos y mestizos, la administración y legislación estatal tuvo un profundo impacto en la sociedad mapuche. Las consecuencias más notorias fueron el proceso de radicación en reducciones de los lof o comunidades y la desarticulación de la representación mapuche. Entre 1884 y 1929, una Comisión Radicadora otorgó Títulos de Merced a agrupaciones de familias que más o menos coincidían con los antiguos lof mapuche (Bello, 1993: 33 ss). En total se otorgaron 2 918 títulos de Merced, sobre una superficie de 510 386 hectáreas. El 64 por ciento de las tierras se entregó en la Provincia de Cautín, el 16 por cien-

5 Esta “ambigüedad” en la relación con las autoridades también es planteada a nivel simbólico por las/os machi o shamanes mapuche, quienes mantienen una propia agenda de “resistencia” tanto en relación a su instrumentalización por parte de gobierno como de las organizaciones étnicas (Bacigalupo, 2007: 140 ss).

to en Malleco y el 14 por ciento en Valdivia (González, 1986: 7). Por su parte, las autoridades chilenas dejaron de reconocer los liderazgos fuera de cada comunidad. Al longko o jefe de una comunidad, se le permitió actuar como representante de ésta o coordinar la acción interna, pero con facultades limitadas a cuestiones productivas, sociales o culturales. Las comunidades no quedaron fuera de la jurisdicción legal del Estado. No hubo “reconocimiento” legal de mayores atribuciones privativas de las comunidades, más bien se les entendió como una asociación muy parecida a una cooperativa campesina. La titulación “colectiva” de las tierras quedó como una anomalía jurídica. Sólo los aspectos rituales pudieron seguir funcionando con mayor autonomía. La desestructuración de un sistema de representación en base a relaciones de reciprocidad y parentesco entre liderazgos territoriales, también fue resultado de este proceso, al perder el longko gran parte de sus potestades, sobre todo en relación a la disposición de las tierras. Como consecuencia de todo esto, si previo a la ocupación existía una especie de esfera pública mapuche dada por la reunión de longko, o jefes de comunidad, ahora se perdía toda posibilidad de una representación conjunta en base al liderazgo tradicional, y éste quedó con una limitada capacidad de acción al interior de la reducción.

¿Por qué el proceso de reducción rompió las posibilidades de acción conjunta de los longko? Porque en una sociedad segmentada por múltiples unidades con distintos lazos consanguíneos, la relación entre un liderazgo y otro se basaba en un precario equilibrio entre relaciones de reciprocidad horizontal y vertical y relaciones de parentesco. Es decir, se trataba de un juego de contrapesos entre aspectos electivos y no electivos. En la tradición cultural mapuche, se habla de küpalme, el cual no sólo se refiere a parentesco, también a sus características míticas, y de reciprocidad o welukeyuwun entre pequeños y grandes liderazgos, lo mismo se reproducía al interior de la comunidad. A esto hay que unir la diferenciación económica producto del enriquecimiento de algunos liderazgos, la figura del hombre rico o ülmen.⁶ Pero, también, hay que considerar la

6 Guillaume Boccara ha mostrado cómo la estructura social mapuche cambia en el siglo XVIII producto de las relaciones de resistencia con la sociedad hispano-criolla. El “cacique” se transforma en un jefe permanente, ya no dependiente de la guerra, sino de su capacidad de generar riqueza, ülmen, y de concentrar una serie de funciones políticas. Los ülmen más ricos tenían

unidad territorial como fuente de identidad comunitaria. El territorio o *tuwun* es más que tierras y jurisdicción, también tiene un componente identitario y religioso, al ser espacios donde habitan determinadas fuerzas o poderes naturales. De esta manera, se debía producir un cierto equilibrio entre dos principios de legitimación en la membresía a una comunidad o confederación de comunidades: la diferenciación por linaje y la igualación por territorio. La articulación entre ambos se lograba por medio del intercambio de mujeres, tierras y otros favores, como la protección. Ambos principios actuaron también a nivel de los grandes territorios, los cuales no siempre constituyeron una unidad política estable. Por el contrario, la sociedad mapuche mostró ser altamente política en el sentido de estar constantemente renegociando espacios de reconocimiento y liderazgo. Este andamiaje que permitía un nivel de integración mayor en la sociedad mapuche, fue abruptamente interrumpido por la acción unilateral de los estados de Argentina y Chile, quienes no reconocieron el derecho consuetudinario a las tierras y el sistema de reciprocidad en base a ellas. La constitución legal de la reducción, en el caso chileno, deslegitimó el intercambio de bienes y de tierras que estaba en la base de la reciprocidad mapuche. Sólo quedaron como criterios válidos de reciprocidad el parentesco y la unión ritual, pero fundamentalmente como un fenómeno interno a la reducción y sólo con una relación muy débil con el acceso a tierras (Faron, 1969: 87).

De acuerdo a Faron, es la reducción la que crea una comunidad multilínea, es decir, con dos o más linajes, produciendo la existencia de linajes dominantes y subordinados, no haciendo confluír grupo residencial con linaje patrilineal. Esto se debe a que las tierras que entregó legalmente el Estado, en la forma de Títulos de Merced, no siempre se otorgaron a nombre del *longko*, privilegiando las unidades residenciales sobre el linaje. La reducción habría reforzado las relaciones de parentesco con el

capacidad de presionar a otros *ülmen* menos ricos de su propio *ayllarehue* (conjunto de *rehue*, unidades que aglutinaban varios *lof*), conformando una estructura de participación jerárquica pero que estaba abierta a la competición por el prestigio, ya sea de guerra o de riqueza. De ello se deduce que la guerra no sólo tenía una función de “resistencia”, también lo tenía en términos “internos”, de competencia por el prestigio y liderazgo. Cf. Guillaume Boccara (1999: 451-453).

fundador de ella como un mecanismo de asegurar el acceso a tierras. Pero esto sucedió en su interior. Al exterior, el parentesco ya no posibilitó la movilidad espacial, el acceso a tierras y la protección de los parientes (Faron, 1969: 90-91 y 115-116). Con esto las potestades y legitimidad del longko fueron seriamente afectadas. Por su parte, como no se especificaba la asignación interna de las tierras, en cierto sentido el longko pudo seguir cumpliendo con una de sus funciones básicas; la distribución de su uso. Pero, por otra, al entregarle reducidas y finitas extensiones de tierras, las posibilidades efectivas de adjudicar nuevas tierras se hicieron nulas. En otras palabras, el longko perdió progresivamente la capacidad de repartir tierras, lo que unido a la igualación legal que impuso la legislación chilena y la competencia de la administración estatal en los asuntos públicos, hizo que sus potestades en el transcurso de estos años tendieran a ser más simbólicas que reales. Esto produjo una gran paradoja, pues si en el pasado la esfera pública mapuche estuvo circunscrita a la acción del longko fuera de la comunidad, ahora sucedía todo lo contrario. Consecuencia de ello, se produjo una tendencia a la igualación interna de los miembros de la comunidad. Con esto, se validó un nuevo principio de legitimidad en su interior: la atomización de la “voluntad general” en cada familia. De esta manera, la figura del longko dio paso a la del “dirigente”, aunque muchas veces las comunidades tendieron a elegir a éste como dirigente o en otros casos convivieron.

Alianzas y contestación

En la segunda década del siglo XX, se dio por terminado el proceso de radicación, calculándose que se entregó tierras a tres cuartos de la población mapuche (Cattaneo, 2004: 40). Durante estos primeros años reduccionales, los longko intentaron realizar acuerdos con las autoridades locales ya sea para protegerse de la presión sobre sus tierras por parte de latifundistas, ya sea para lograr justicia ante diferencias que se producían al interior de la comunidad o con la propia administración pública. En especial con jueces y la policía. Dentro de la lógica mapuche, las posibilidades de lograr justicia tenía que ver con la capacidad de establecer alian-

zas con hombres poderosos que equilibraran la situación entre el ofendido y quién realizó la ofensa. Si bien ahora será la administración judicial la encargada de dirimir los distintos contenciosos, en la primera mitad del siglo XX, y quizás de cierta forma aún hoy día, los longko seguirán recurriendo a la autoridad política, como una mediadora de justicia. Sin embargo, como la capacidad de negociación directa que tenía cada longko, en el nuevo contexto, estaba limitada por su precaria capacidad de interlocución, sus posibilidades de lograr tal equilibrio decrecieron rápidamente. Así, su efectividad quedó en entredicho. Muchos de los dirigentes jóvenes de la actualidad critican a los antiguos longko porque se la pasaban “juiciando” sin resultado alguno. Situación que por lo demás era compartida por los colonos blancos y mestizos igualmente pobres. Al decir de un historiador mapuche, en un contexto de baja institucionalización de la administración pública, la mayor tensión se dio entre mapuche y no mapuche pobres y los hombres de poder de la región, lo que también habría incubado una percepción antagónica al Estado (Caniuqueo, 2009).

Una suerte distinta fue la de algunos grandes longko, que además de ostentar un cargo político, poseían cierta fortuna, eran ülmen. No hay que olvidar que una parte del liderazgo mapuche hizo alianzas con el ejército y Gobierno chileno cuando se procedió a ocupar la Araucanía. Los descendientes de éstos, generalmente con algún grado de escolaridad, tendieron a reasumir el liderazgo mapuche a fines de la segunda década del siglo XX (Donoso, 2008). Algunos se insertaron con eficacia en el sistema político chileno, como Manuel Manquilef que llegó a ser diputado en alianza con el Partido Conservador. Otros, sin fortuna de por medio, como Aburto Panguilef, enarbolaron las banderas de la República indígena y formaron alianzas con sectores de izquierda, en especial con el Partido Comunista (Menard y Pavéz, 2005: 211-232).

Si para Manquilef el desarrollo mapuche pasaba por el fin de los abusos de particulares y la libre disposición de las tierras por parte de los comuneros mapuche, Panguilef defendió los títulos comunitarios y reivindicó una estructura de representación basada en una federación de longko, la Federación Araucana. Si Manquilef realizó alianzas con hombres poderosos, la derecha, y promovió una cierta modernización de la es-

estructura agraria por medio de su incorporación al mercado, para Panguiléf la alianza se hizo con otros poderosos, la izquierda, y reivindicó la vigencia de la cultura ancestral.

Así se entiende que el diputado Manuel Manquilef haya propuesto –la que luego se transformó en Ley No. 4.169, de 1927– la división de las comunidades indígenas, aún si no hubiese la voluntad de sus miembros. Esto enfrentó a los liderazgos mapuche. La Sociedad Caupolican y la Federación Araucana se opusieron tenazmente a tal medida (Foerster y Montecino, 1988: 22-52).

Entre 1927 y 1952 hubo distintos intentos de disolver las comunidades en títulos individuales. Aquí se conjugaron motivos como la apuesta por una verdadera integración a la chilenidad, en igualdad de condiciones y posibilidades con el resto de los ciudadanos. Pero también, ciertos intereses particulares. Un sector minoritario de los mapuche poseía efectivamente mayores extensiones de tierras. La liberalización de la propiedad indígena les permitiría vender sus tierras o parte de ellas. Familias como los Manquilef o los Paillalef, sólo por mencionar dos casos, nunca renegaron de su condición de mapuche o actuaron para perjudicar a sus hermanos de sangre. Pensaban que era posible una integración igualitaria con la sociedad chilena por uno u otro motivo.

En 1952, Venancio Coñuepan, descendiente de un prestigioso linaje mapuche, llegó a acuerdos con el General Carlos Ibáñez del Campo, de quien luego será ministro de Tierras y Colonización y primer director de la Dirección de Asuntos Indígenas, DASIN, en 1953 (Foerster y Montecino, 1988: 198). El DASIN expresó la apuesta de una parte del liderazgo mapuche de inscribir no sólo la defensa de las tierras indígenas, sino su propio progreso, como parte de las políticas públicas (Vergara, Foerster y Gundermann, 2005: 71-85). El Estado, nuevamente, podía ser un aliado.

En sus distintas formas, el recurso de la alianza fue considerado por el liderazgo mapuche como necesario para el propio empoderamiento. Pero de una manera distinta a cómo había sucedido en el siglo XIX, pues ahora se efectuaban sin que existiera una estructura de representación mapuche –aunque fuera segmentaria– y, por lo mismo, sin contrapesos entre el exterior y el interior del mundo mapuche. Las alianzas no fueron realizadas por parcialidades o grandes liderazgos territoriales, sino por la incor-

poración de algunos dirigentes en la estructura de participación política chilena, la cual estaba fuertemente constituida por un sistema de partidos políticos.

Las décadas de 1960 y 1970 estuvieron caracterizadas por una gran movilización social en el país y por la reforma agraria en el campo. El liderazgo mapuche se incorporó, junto con campesinos pobres no mapuche y aliados partidarios de centro e izquierda, en la expropiación de los grandes latifundios (Saavedra, 2002: 95). Si bien la Reforma Agraria no fue diseñada directamente para el mundo mapuche, éstos participaron de manera masiva en la creación de asentamientos.⁷ Como recuerda uno de los líderes históricos del movimiento mapuche, José Santos Millao, “La reforma agraria fue una ley para los campesinos y no específicamente para el pueblo mapuche, y por eso que la criticamos duramente ahora porque fue tan igual, intervencionista, socavando la cultura nuestra. De modo que ahí participaban como campesinos pero ellos eran de una comunidad”.⁸ Al problema de la legitimación de las reivindicaciones, de si eran étnicas o campesinas, se unió un asunto práctico. Una buena parte de las tierras reivindicadas por los mapuche no eran expropiables, pues se trataba de terminar con el latifundio no con la mediana propiedad agrícola. Por eso el Gobierno de Salvador Allende, tuvo que promover una nueva ley indígena para considerar las tierras mapuche en litigio con particulares. Este es el origen de la Ley 17.729, de 1972 (Samaniego y Ruiz, 2007: 333). Nueva ley que prácticamente no alcanzó a implementarse por efecto del Golpe de Estado. Como sea, lo que nos interesa mostrar es la estructura de participación política partidariamente mediada que se produce en este período. Los mapuche se alían con diversos partidos y movimientos políticos, muchos de ellos militaron activamente en el MCR-

7 Martín Correa, Raúl Molina y Nancy Yañez (2005). La reforma agraria fue diseñada para repartir el latifundio entre los propios campesinos que labraban la tierra. El caso mapuche era distinto puesto que sólo eventualmente prestaban su fuerza de trabajo en latifundios, si los hubiese en su sector, pues el comunero mapuche era poseedor de sus propias tierras. Las reivindicaciones mapuche de tierras no concordaban necesariamente con los latifundios. Pedían restituir tierras reconocidas por los Títulos de Merced o tierras antiguas no reconocidas legalmente, las que muchas veces implicaban pequeñas extensiones no reformables.

8 Entrevista realizada por el autor a José Santos Millao, Temuco, sede de Ad Mapu, 1 de Abril del 2003.

MIR, PC, PDC, PS o incluso en formaciones de derecha, como un mecanismo para acceder al Estado. Su participación no puede ser leída sólo en términos de cooptación, pues al interior de dichos partidos ellos tendieron a generar su propia agenda, por medio de la creación de “frentes” y “comités” indígenas. En otras palabras, los mapuche hicieron política étnica al interior de sus militancias o entre ellas. No fueron actores pasivos, generaron presión desde dentro, pero no agrupados por comunidades, sino según sus afinidades ideológicas. La nueva ley indígena que promulgó Allende, tiene que ser leída como resultado de un arduo proceso organizativo que surgió desde la propia militancia indígena. En los casos de tomas de predio, las comunidades se constituyeron en una unidad de acción que buscó aliados partidarios, aún cuando sus simpatías políticas diferían individualmente. Como ha mostrado Florencia Mallon, las movilizaciones por tierras generaron fuertes tensiones al interior de las comunidades, no sólo por un asunto de opciones políticas, sino también porque involucraba los marcos de sentido de los comuneros (Mallon, 2004: 116 ss). Asuntos “religiosos” y “tradicionales” fueron claves a la hora de decidir plegarse a una movilización, los cuales tuvieron que vincularse a otros criterios de validación de la acción como la necesidad de tierras para la subsistencia. Sin perjuicio de ello, la articulación entre el liderazgo local y la mediación partidaria conformó una estructura de participación de largo plazo. Estructura de participación que se retomará en el proceso de recuperación de la democracia, como fue el caso de la fundación de la organización unitaria mapuche Ad Mapu, en 1980, y su posterior crisis seis años más tarde.⁹

9 Ad Mapu, es la continuación organizacional de los Centros Culturales Mapuche, los cuales surgieron para hacer frente a las políticas de división de las tierras comunitarias promovidas por la dictadura de Pinochet, en 1979. Al fracasar esta oposición, los dirigentes se reorientaron hacia la lucha por la democratización del país. La mayoría de ellos militó en diversos partidos de izquierda y centro-izquierda. Finalmente, a partir de 1986 se produjeron una serie de quiebres políticos internos que tuvieron por consecuencia la dispersión de sus dirigentes y la formación de nuevas agrupaciones mapuche. Lo paradójico, es que entre ellas se siguieron coordinando en torno al proceso de transición y el pacto con la que luego será la Concertación de Partidos por la Democracia (Gacitúa, 1992: 29 ss).

Crisis comunitaria y transición a la democracia

Cuando el general Pinochet perdió el plebiscito sobre su continuación en el poder, en 1988, se llamó a realizar elecciones competitivas, como estaba previsto en la Constitución de 1980. En ese contexto, el candidato presidencial de la Concertación de Partidos por la Democracia, Patricio Aylwin, realizó el Acuerdo de Imperial con la mayoría de la dirigencia mapuche. El acuerdo básicamente consistió en promover una ley que creara una institucionalidad indigenista con representación indígena, la cual tendría entre sus facultades la restitución de tierras usurpadas, así como promover su desarrollo social, económico y cultural. Como contraparte, el movimiento indígena se comprometió a apoyar al candidato y al nuevo gobierno, y de paso, canalizar sus demandas de manera pacífica en la nueva institucionalidad (Bengoa, 1999: 183 ss).

Aún cuando no fue en los términos pactados, el nuevo gobierno democrático cumplió con crear la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI, y luego promover una legislación al respecto. Legislación que fue promulgada en 1993 y que dio inicio a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI (CEPI, 1992).

Cabe preguntarse, entonces, quiénes participaron de este acuerdo y por qué se produce una contestación desde un sector del mundo mapuche. El Acuerdo de Imperial grafica bien la conformación de una red de alianzas entre el mundo mapuche, una gran cantidad de ONG y los partidos políticos de centro e izquierda. Todo este grupo, mediado por sus diferentes militancias partidarias y por la experiencia común en la época de las reformas agrarias, o en la lucha por la democratización del país, conformó un conglomerado sociológico que tendió a pervivir luego de la transición a la democracia. Se trató de una verdadera red de relaciones que logró mantener cierta unidad pese a las diferentes militancias de sus miembros. Red que no era ni homogénea ni igualitaria, por el contrario, se constituyó en un espacio de articulación entre desiguales, no sólo en términos étnicos, sino también políticos, sociales y económicos. La presencia de antropólogos, abogados, junto a líderes sociales, étnicos, estudiantiles y políticos formó una singular estructura de participación en su

interior. Al revisar la composición de la CEPI, en 1990, y luego de CONADI, en 1993, queda en evidencia esta situación. Esto permitió canales de movilización tanto de las personas como de sus agendas, pero también su control relativo (Martínez Neira, 2004).

Dentro de esta red, quienes quedaron en un segundo plano fueron las propias comunidades territoriales mapuche. Como he mostrado en otros trabajos, el surgimiento de una organización mapuche contestataria al Acuerdo de Imperial se inscribe en la necesidad de posicionar a las comunidades territoriales como actores deliberantes, así como de generar una esfera pública mapuche no subordinada a las estructuras de participación de la sociedad chilena (Martínez Neira, 2009a). Este es el origen del Consejo de Todas las Tierras. A diferencia de quienes interpretaron esta organización como el regreso al nativismo o como la ausencia de alianzas, el Consejo se propuso establecer una relación paritaria con el Estado por medio del énfasis en alianzas intraétnicas y alianzas internacionales. No es la negociación lo que está ausente en el Consejo, es la necesidad de una representación étnica no subordinada. Representación que nos recuerda la Federación Araucana de Aburto Panguilef y que apeló a la representación federada de comunidades y territorios.

Así, el mundo mapuche nuevamente mostró sus cicatrices, sus estrategias y agendas en pugna. La autonomía que reclamó el Consejo no estuvo al margen de las políticas de alianza, sino que se trataba de una alianza distinta. El bloqueo al Consejo que hizo la red mapuche y no mapuche asociada a la Concertación, así como sus propios errores, explican su declive a mediados de los años 90, pero también podría explicar el posterior surgimiento de un sector más radicalizado, como lo fue la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco, CAM.

A modo de conclusión

En el presente artículo se ha discutido la especificidad de los movimientos indígenas latinoamericanos y su demanda por autonomía. Se conceptualizó sus movilizaciones como políticas étnicas que propugnan un cambio en las relaciones de dominación al mismo tiempo de postular su

especificidad en cada una de estas sociedades. Redistribución y reconocimiento serían sus principales ejes articuladores. Para el caso mapuche, señalamos como hipótesis, lo controversial –no la imposibilidad– que resulta tematizar la autonomía debido a que ésta no se puede plantear al margen de la competencia interna por el liderazgo y la hegemonía. Nos preguntamos, entonces, por los cambios en la sociedad mapuche a partir de su ocupación por la chilenidad y de cómo esto se tradujo en la dificultad de constituir una esfera pública mapuche competitiva que permitiera la representación colectiva. Las distintas estrategias de los liderazgos mapuche durante el siglo XX intentaron negociar espacios de autonomía y de políticas públicas favorables a su pueblo utilizando el recurso de la alianza con distintos sectores sociales y políticos de la sociedad chilena. Alianzas que, a su vez, permitieron empoderar a determinados liderazgos en contraposición a los demás liderazgos mapuche. La política étnica mapuche debe ser entendida, así, en su doble dimensión de vínculos hacia la sociedad chilena y hacia el propio grupo de pares. Lo cual se complejiza aún más, al considerar las consecuencias de la reducción en la política mapuche. Sobre todo a partir de las reformas agrarias de las décadas de 1960 y 1970, las comunidades reduccionales exigirán un papel más activo y decisivo en la política mapuche. La contrarreforma agraria de la dictadura de Pinochet y la posterior lucha por la democratización no harán más que acentuar este proceso. Se produce, en este período, una fuerte red de participación etnopartidaria en torno a la transición a la democracia. Red que permitió articular diversos sectores de activistas sociales y militantes de centro e izquierda con el liderazgo mapuche. El Acuerdo de Imperial es el resultado, no el principio, de un conjunto de alianzas que pervivió al proceso democratizador. La conformación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI, y luego de CONADI, institucionalizaron esta alianza en democracia. Sin perjuicio de ello, las alianzas partidarias que se rearticulaban en esta etapa, a nuestro juicio, dejaron en un segundo plano las comunidades territoriales. La agenda étnica fue copada por la transición a la democracia y la reivindicación de derechos políticos y sociales generales, en desmedro de las demandas de las comunidades territoriales. Con esto, no tardó en surgir un sector contestatario a dicho acuerdo, como el Consejo de Todas las Tierras y la competencia

con las demás organizaciones y liderazgo étnico. Finalmente nos preguntamos si la radicalización violenta de algunas comunidades y la fundación de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco, CAM, no es el resultado del bloqueo y decaimiento del Consejo. Como sea, la reivindicación del protagonismo de las comunidades territoriales dentro del movimiento mapuche y de espacios más autónomos para realizar política étnica, se convertirá en el centro de la política mapuche durante las primeras décadas del siglo XXI, pero, también, de las múltiples alianzas de su liderazgo. Si algo podemos concluir es justamente que las dificultades para establecer una representación colectiva de la “opinión pública” mapuche se mantienen. Un gran desafío, en ese sentido, es articular el mundo de las comunidades con el urbano mapuche. Hablar de autonomía adquiere así un doble sentido, por una parte, la autonomía territorial, donde ello sea posible y, por otra, una autonomía organizacional que facilite la representación al interior de la sociedad mapuche como en el conjunto de la sociedad chilena. Nada de esto es posible si no se consideran las complejidades efectivas del hacer política étnica por parte de los distintos liderazgos y sus vínculos con la sociedad chilena.

Bibliografía

- Agudo, Alejandro (2009). “¿Movilizaciones étnicas o fracturas sociales? Apuntes sobre un caso de Chiapas”. En *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*, ed. Martínez Neira y Estrada Saavedra. Santiago: Catalonia.
- Anderson, Benedict (2000). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: FCE.
- Bacigalupo, Ana Mariella (2007). *Shamans of the Foye Tree. Gender, Power and Healing Among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Barth, Fredrik (1969). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Bello, Alvaro (1993). La comisión radicadora de indígenas, su paso por la Araucanía (1866-1929). *Nütram* 34: 33-43. Santiago: Rehue.
- Bengoa, José (1991) [1985]. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: Sur.

- (1999). *La historia de un conflicto*. Santiago: Planeta/Ariel.
- Boccard, Guillaume (1999). Etnogénesis mapuche, resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review* 79(3): 425-461.
- Borojov, Ber (1980). *Nacionalismo y lucha de clases*. México: Cuadernos del Pasado y del Presente.
- Caniqueo, Sergio (2009). “Particularidades en la instauración del colonialismo chileno en Gulu Mapu, 1884-1950. Subordinación, alianzas y complicidades”. En *Las disputas por la etnicidad en América Latina, movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*, Christian Martínez N. y Marco Estrada S. Santiago: Catalonia.
- Cattaneo, Rodrigo (2004). “Dynamiques organisationnelles et stratégies territoriales des groupes résidentiels mapuche-lafkenche de la commune de Tirúa (VIII^{ème} me région, Chili): L’ethnicité comme ressource spatiale”. Diplôme de Maîtrise, Université Paris III.
- CEPI (1992). “Nueva ley indígena”. Borrador de discusión. Santiago, Comisión Especial de Pueblos Indígenas.
- Connor, Walker (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.
- Correa, Martín; Raúl Molina y Nancy Yáñez (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuche*. Santiago: Lom.
- Dillehay, Tom D. (2006). “En la Araucanía de Aurelio Díaz Meza. Una visión antropológica del Parlamento de Coz Coz”. En *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*, ed. Carmen Arellano, Hermann Holzbawer y Roswitha Kramer. Madrid: Vervuert.
- Donoso, Andrés (2008). *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*. Santiago: Pehuén.
- Escalona Victoria, José Luis (2009a). “¿Qué implicancias tiene la etnicidad hoy para la participación política de las poblaciones indígenas de América Latina? Una perspectiva desde Chiapas”. En *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*, ed. Christian Martínez Neira y Marco Estrada Saavedra. Santiago: Catalonia.
- (2009b). Política en el Chiapas rural contemporáneo. México,

UNAM.

- Estrada Saavedra, Marco y Viqueira, Juan Pedro (2010). Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas. México, El Colegio de México.
- Falcón, Romana (2002). *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*. México: Plaza y Janés.
- Faron, Louis (1969). *Los mapuche, su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Foerster, Rolf y Sonia Montecino (1988). *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago: CEM.
- Foerster, Rolf (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria.
- (2009). “Las relaciones chileno mapuche a la luz del pacto político”. En *Las disputas por la etnicidad en América Latina, movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*, ed. Christian Martínez y Marco Estrada. Santiago: Catalonia.
- Fraser, Nancy (1993). “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”. En *Debate Feminista* 7: 23-58, Marzo. Este artículo fue publicado originalmente en Craig Calhoun (ed.) (1991). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT. Press.
- (2007). “Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westfalian World”. In *Theory, Culture & Society* 24 (4): 7-30. Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: SAGE.
- Gacitúa, Estanislao (1992). Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuches en los últimos 17 años. *Nütram* 8(28): 22-44.
- Gellner, Ernest (1997) [1983]. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- González, Héctor (1986). Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche. *Nütram* 2(3).
- Guevara, Tomás (1911). *Los araucanos en la revolución de la independencia*. Santiago: Cervantes.
- Habermas, Jürgen (2006). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hobsbawm, Eric (2004). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona:

Crítica.

- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Leiva, Arturo (1984). *El primer avance a la Araucanía, Angol, 1862*. Temuco: Universidad de La Frontera.
- León, Leonardo (1982). La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas (1706-1806). *Nueva Historia* 2(5): 31-67. Londres.
- (2004). *Araucanía. La violencia mestiza y el mito de la pacificación, 1880-1900*. Santiago: Arcis.
- López y Rivas, Gilberto (2005). “Introducción. Algunos referentes teóricos”. En *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, coord. Leo Gabriel y Gilberto López y Rivas. México: PYV.
- Mallon, Florencia (2004). *La sangre del copihue*. Santiago: LOM.
- Marilaf, Rodrigo (2009). “Participación política indígena v/s participación política mapuche”, Azkintuwe [Temuco, 11 de Marzo del 2009], <http://azkintuwe.org> Visitado el 11/Marzo/2009.
- Mariman, Pablo; Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil (2006). *¡ Escucha winka!* Santiago: Lom.
- Martínez Neira, Christian (2004). “Los desafíos del movimiento mapuche. Política étnica, redes y proyecto alternativo, 1967-1995”. Tesis de doctorado, México: El Colegio de México.
- (2008). “¿ Qué son los movimientos étnicos? Las categorías de igualación y diferenciación”. En *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Baslev Clausen. México: Siglo XXI.
- (2009a). La fundación de una organización étnica, el caso del Consejo de Todas las Tierras. *Estudios Sociológicos* XXVII(80): 595-618.
- (2009b). “Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública”. En *Las Disputas por la Etnicidad en América Latina. Movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*. Edits. Christian Martínez Neira y Marco Estrada Saavedra. Santiago, Catalonia.
- Menard, André y Pavéz, Jorge (2005). El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política Mapuche. *Política* 44: 211-232, otoño. San-

- tiago: Universidad de Chile.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Pinto, Jorge (2000). *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Universidad de Santiago.
- Radovich, Juan Carlos y Bazalote, Alejandro (2010). “El pueblo mapuche contra la discriminación y el etnocidio”, en Archivos del Sur. Historias de las familias mapuche, lof Paichil Antriao y lof Quintriqueo. Villa La Angostura, Ferreyra Editor.
- Renan, Ernesto (1957). *¿Qué es una nación?* Madrid: IEP. (Dictado en la Sorbona en 1882).
- Saavedra, Alejandro (2002). *Los mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago: Lom.
- Samaniego, Augusto y Ruiz, Carlos (2007). *Mentalidades y políticas wingka: Pueblo mapuche, entre golpe y golpe*. Madrid: CSIC.
- Smith, Anthony (1997). *La identidad nacional*. Madrid: Trama.
- Stavenhagen, Rodolfo (1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. *Revista de la Cepal* 62: 61-73. Santiago.
- (2000). *Derechos humanos de los pueblos indígenas*. México: CNDH.
- (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y 'la política del multiculturalismo'*. México: FCE.
- Touraine, Alain (1995). *La producción de la sociedad*. México: UNAM.
- Valverde, Sebastián; García, Analía y Bersten, Lara (2010). “Mitos, prejuicios y realidades sobre los mapuche en el Departamento los Lagos, Provincia de Neuquén”, en Archivos del Sur. Historias de las familias mapuche, lof Paichil Antriao y lof Quintriqueo. Villa La Angostura, Ferreyra Editor.
- Vergara, Jorge Iván; Rolf Foerster y Hans Gundermann (2005). Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994). *Atenea* 491: 71-85.
- Villalobos, Sergio, et al., (1982). *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Zavala, José Manuel (2008). *Los mapuche del siglo XVIII, dinámica interé-*