



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado

AUTONOMÍA MAPUCHE: DEL DISCURSO PÚBLICO A LA PRÁCTICA POLÍTICA

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

MARTÍN LLANCAMAN CÁRDENAS

Profesor guía: Francisco Herrera Jeldres

Santiago de Chile, mayo de 2022

Ñi fotvm Liwen piel mew

CONTENIDO

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN Y ASPECTOS CENTRALES	4
1. Preguntas de investigación e hipótesis.....	4
2. Marco de referencia para la discusión.....	5
3. Metodología e itinerario.....	9
CAPÍTULO II: ANTECEDENTES DEL DISCURSO DE AUTONOMÍA Y AUTODETERMINACIÓN	16
1. Autonomía regional y movimientos indígenas en América Latina.....	16
2. Inicios del discurso autonomista en el movimiento mapuche contemporáneo ...	23
3. Una tradición larga de pensamiento mapuche: 'la república propia'	28
CAPÍTULO III: EL CONTENIDO PROPOSITIVO DE AUTONOMÍA	33
1. La comunidad como nación.....	35
2. Autonomía y órdenes normativos.....	41
3. Poder y gobernanza.....	50
CAPÍTULO IV: RECONOCIMIENTO, UN CONTRAPUNTO	58
1. La formulación de reconocimiento en filosofía política contemporánea	59
2. La teoría del reconocimiento en políticas públicas y el caso Mapuche.....	63
3. El reconocimiento funcional al multiculturalismo liberal	70
CAPÍTULO V: AUTONOMÍA Y PRÁCTICA POLÍTICA	77
1. La vía del derecho internacional.....	78
2. La vía rupturista.....	84
3. La vía plurinacional.....	86
CAPÍTULO VI: CONCLUSIONES	94
1. Autonomía: una respuesta contemporánea con raíces profundas.....	94
2. Una definición de autonomía.....	97
3. Lautaro mejor jinete; sobre la historia por venir.....	103
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	120
BIBLIOGRAFÍA DE DOCUMENTOS ORGANIZACIONALES	120

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN Y ASPECTOS CENTRALES

1. Preguntas de investigación e hipótesis

La investigación que se presenta es sobre el concepto autonomía y su uso dentro del discurso público mapuche. Articulados bajo este tópico se han desarrollado en las últimas tres décadas -por parte de organizaciones y también pensadores mapuche- diferentes fórmulas o ideas políticas para cambiar el correlato de fuerzas en el actual marco estado-nacional, y disputar a los administradores del poder el control sobre el territorio, las decisiones y la política.

Enmarcada en una profunda tradición a nivel de América Latina y también con sustantivos antecedentes en la propia historia política del pueblo nación mapuche, el desarrollo discursivo y propuestas políticas articuladas en la lucha por la autonomía, constituye actualmente “uno de los principales discursos emanados desde el movimiento indígena a nivel continental convirtiéndose en una utopía de libertad (Pairican, 2014, pág. 109).

El objetivo principal de esta tesis es responder a una pregunta de investigación que es en principio simple ¿Qué es y cómo se define autonomía desde el pensamiento mapuche? Tal pregunta es complementada por otras dos igualmente relevantes ¿Cuáles son los sentidos que se disputan sobre el contenido de autonomía? y ¿cuáles son las propuestas y vías de prácticas políticas que se derivan de la definición de autonomía?

Estas preguntas de investigación son además respondidas en orden a una hipótesis que guía el trayecto propuesto a través de los capítulos: autonomía es un principio político de realización colectiva donde se articulan comunidad, derecho y poder. Ahora bien, esta investigación, al considerar sus preguntas desde el carácter situado del pensamiento mapuche y sus respuestas políticas a la relación colonial con el Estado-nación, implica describir la hipótesis desde la especificidad con la que se ha intencionado: la autonomía *mapuche* es un principio político con poder transformador sobre las concepciones modernas del Estado y la nación.

Para dar cuenta de la originalidad y densidad conceptual de autonomía elaborada desde el movimiento mapuche es que la tesis accede a sus contenidos desde una

posición definida: el análisis del discurso mapuche enunciado a través de una esfera pública donde se identifican, categorizan y debaten ideas con la finalidad de subvertir las relaciones coloniales de dominación vigentes. Este discurso público es relevado en la investigación por medio de *corpus* escritural diverso el cual consiste en publicaciones monográficas, comunicados organizacionales, documentos comunitarios, entrevistas e intervenciones en medios de comunicación: todos de autoría mapuche, ya sea individual o colectiva.

2. Marco de referencia para la discusión

En tanto categoría que significa simultáneamente tanto un conjunto de ideas como una práctica política, la irrupción del término autonomía es contemporánea y relativamente reciente. Sin embargo, su génesis y antecedentes son de mayor data, pues tiene “raíces profundas cultivadas en la relación de dominación y cimentadas en la construcción y reconstrucción decolonial indígena” (Tricot Salomon, 2018, pág. 256) Ya para 1930, bajo los términos de una república, “había cobrado fuerza en algunos dirigentes mapuche la idea de lograr una autonomía que tempranamente anunció Manuel Aburto Panguilef” (Pinto, 2016, pág. 96). Décadas después, con la Declaración de Barbados (VV.AA., 1971), cuando la escena política internacional había enfrentado cambios profundos de descolonización, una fuerte coordinación indígena a nivel continental disputó el principio de autodeterminación; para concretar tal derecho, el movimiento mapuche “en su condición de minoría colonizada, optó por desplegar una estrategia local o regional que derivó en la discusión sobre la autonomía” (Antileo E. , 2018, pág. 162).

El impulso constante por enfrentar los idearios del Estado-nación buscando la consolidación de derechos, tiene su origen en la convicción que la anexión de territorios mapuche hacia la época de 1880, por parte de las repúblicas de Chile y Argentina, ultimó las formas propias de autogobierno mapuche y llevó al colapso su desarrollo material y cultural, pues “la nación Mapuche hasta el siglo XIX contó con sus propias estructuras de gobernabilidad, las que le permitieron un control efectivo de sus extensos territorios” (Marimán P. , 2019, pág. 182). Sobre la base de esas estructuras y

considerando, además la celebración de tratados previos al siglo XIX con la corona española, también se ha sostenido la tesis que los espacios políticos mapuche eran los de una sociedad sin Estado (Contreras Painemal, 2010, pág. 9).

En cuanto a su forma contemporánea, la primera versión del concepto autonomía como estructura política es la conocida como “autonomía regional” (Marimán, 1989) (Díaz-Polanco, 1991). Desde entonces, en el caso mapuche, el discurso autonómico ha permeado diversos niveles y se ha complejizado conceptualmente, lo cual se explica por el uso que hacen de estas organizaciones, colectivos y dirigentes de una amplia pluralidad.

En este sentido, autonomía se ha significado como: “un ordenamiento jurídico-administrativo que fijará un estándar de derechos individuales y colectivos” (Wallmapuwen, 2016); “una reapropiación que implique independencia del movimiento mapuche (...) sin sometimiento a la mediación de los partidos políticos y de otras instituciones del Estado chileno” (CAM, 2019, pág. 16); o también como la formulación de un autogobierno imbuido de “valores culturales, políticos y espirituales” (Huenchunao, 2014, pág. 7).

Al situarlo dentro de una dinámica histórica y política, hay ciertas cuestiones conceptuales que pueden observarse con mayor claridad. Si nos referimos a la primera propuesta de José Marimán, podemos notar que esta se realizó en el contexto de transición democrática (1990) un periodo donde parte de la población chilena inauguraba la utopía de una democracia de consensos¹. Este antecedente local tiene a su vez el contexto más amplio de movimientos y agencias indígenas en América Latina y sus correspondientes disputas con los estados nacionales, a los cuales signaban como

¹ En cuanto al sistema democrático realizado en Chile a partir de 1990 y sus restricciones a las transformaciones sociales -a cambio de una estabilidad elitaria- esta investigación sigue las apreciaciones de C. Ruiz Schneider: de acuerdo al autor y sus lecturas de C.B. Mcpherson y de J. Buchanan & G. Tullock; “De una valoración central de la autonomía, la participación y la igualdad, pasamos a contenidos también normativos, centrados en valores minimalistas como la competencia de las élites (o su cooperación) y su responsabilidad frente a los electorados y, más en general, a una legitimación de las democracias liberales occidentales reales, con un abandono casi completo del contenido utópico del ideal democrático. Desde un punto de vista social e histórico, este cambio en la concepción de la democracia parece corresponder a transformaciones en la estructura económica y social del capitalismo y a la necesidad de defender su estabilidad, frente a lo que se percibe como la amenaza de la participación social y los regímenes totalitarios” (Ruiz Schneider, Democracia y consenso, 1997, pág. 61).

la causa de relaciones coloniales (Díaz-Polanco, 1991), en dinámicas de subordinación que eran descritas como 'colonialismo interno' (González Casanova, 1969; Rivera Cusicanqui, 1993).

En relación a lo que fue llamada 'cuestión indígena', los estados de América Latina transitaron un buen tiempo caminos de "reconocimiento" como posible solución a las exigencias de autodeterminación. De ahí que se optara por reconocimientos de tipo constitucional en buena parte de los estados (excepto en Chile y algunos otros). No es de extrañar, pues eran teorías del reconocimiento, y otras asociadas (Honneth, 1992; Taylor, 1992; Habermas, 1995), aquellas usadas en occidente para tratar el problema de la diversidad cultural o para la justificación de diferentes doctrinas comprensivas (Rawls, 1993) que cohabiten bajo un mismo ordenamiento jurídico. Explícitamente, esta investigación sostiene que la perspectiva autonómica supera a la convencional noción de "lucha por el reconocimiento" como marco explicativo para fenómenos políticos de conflicto entre estados nacionales y movimientos indígenas. Además, las implicancias de autonomía son más profundas y radicales que las de reconocimiento. Propuestas relevantes en la temática, como la de W. Kymlicka sobre una ciudadanía multicultural basada en las demandas de carácter étnico y de minorías (Kymlicka, 1996a, pág. 25), o la de Ch. Taylor, que releva la conexión entre reconocimiento e identidad (Taylor, 1993, pág. 43), son dos perspectivas necesarias de revisar como ejemplos de teorías de reconocimiento. Ambas comparten el propósito de estar orientadas a resolver el problema de la diferencia con sendas consecuencias en la práctica de políticas multiculturales, y adicionalmente, de problematizar con cláusulas de derechos colectivos la formulación del Estado liberal al que igualmente adhieren (Herrera, 2012, pág. 181)

Aun cuando la discusión más actual -al interior del movimiento mapuche- afirma autonomía por sobre reconocimiento, es importante distinguir que las políticas de reconocimiento fueron también abordadas desde la agencia indígena durante un tiempo. En 1997, por ejemplo, un Congreso Nacional Mapuche, reunido en Temuco abogaba en sus declaraciones por un reconocimiento como "medida de justicia y dignificación elemental" definiéndolo "como un autorreconocimiento por los chilenos

del carácter pluriétnico y multicultural de Chile” (Marimán, 2012, pág. 143). No obstante, la consolidación del sistema neoliberal en estados como el de Chile, mostró que políticas de reconocimiento en conjunción a programas desarrollistas, terminaron por reafirmar las pautas de economía neoliberal disminuyendo o anulando la demanda política y de redistribución territorial por parte del movimiento indígena. Charles Hale y Rosamel Millaman explicaron esto bajo las figuras del “indio permitido/ indio insurrecto” (Hale & Millaman, 2005); también Catherine Walsh ha realizado una crítica a esta tendencia describiéndola como una interculturalidad funcional, distinta a su proyecto de interculturalidad crítica, la cual partiendo “del problema del poder, su patrón de racialización y la diferencia (...) es una construcción de y desde la gente que ha sufrido una historia de sometimiento y subalternización” (Walsh, 2013 en Tubino, 2019).

En tal sentido, sería acertado el diagnóstico que políticas de reconocimiento en clave de interculturalidad puedan “tornarse funcionales a la reproducción del modelo societal vigente” (Tubino, 2019, pág. 33) o terminar favoreciendo una economía de capitalismo extractivista en desmedro de las luchas indígenas (Zapata, 2019). En otras palabras y siguiendo a Nancy Fraser, el “neoliberalismo progresista” puede a la vez “empoderar” minorías (Fraser, 2017) sin un necesario compromiso con la igualdad.

Por lo anterior, a la par de los discursos oficiales (por parte de los estados) de reconocimiento, una fuerte tendencia autonomista se gestó a fin de corregir la violencia originaria del colonialismo y dar una respuesta indígena a la apertura de fronteras y mercados en una era que se consolidó global. Fueron entonces los mismos pueblos y movimientos indígenas de diferentes zonas del continente las que deslizaron en la esfera pública y en la discusión, la categoría autonomía, como una manera de ordenar sus resistencias y dar curso a una utopía política “subalterna” (Spivak, 2003). En tal sentido, experiencias políticas surgidas en la década de 1990 como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) o el movimiento zapatista son leídas e inscritas como en continuidad a una tradición insurrecta que ha latido en el continente a través de todo el siglo XX, como por ejemplo el indianismo Aymara de Fausto Reinaga en 1960 o el Pan-mayanismo de 1980 (Gaitán-Barrera & Khalid Azeez, 2018). Tanto el

zapatismo como el movimiento indígena en Ecuador mostraron en su discurso público y práctica una adhesión fuerte a las ideas de autonomía.

Es por estas características que un estudio sobre autonomía resulta de importancia: porque constituye en primer lugar una respuesta alterna a la ensayada desde el punto de vista del reconocimiento, bajo el cual se justificó un multiculturalismo sin derechos políticos. Pero también, es importante por los autores de la respuesta; el reconocimiento es la respuesta y la descripción del problema desde la perspectiva del grupo que ya tiene asegurados sus derechos y su seguridad como comunidad política. La autonomía, en cambio, es la elaboración teórica y la práctica política propia de los que negándoseles su condición de comunidad política se constituyeron como un otro² en la historia del continente.

3. Metodología e itinerario

La propuesta de este trabajo es sumar un nuevo marco de interpretación a la cuestión de la autonomía. Ya en parte desarrollada su discusión al interior del movimiento mapuche como fórmula política y también abordada la cuestión histórica de sus precedentes, el aporte que se pretende es realizar su crítica y análisis desde el punto de vista de una filosofía política.

Para ello son indispensables tres variables a las que esta investigación recurre como parte de su aproximación metodológica: la primera es la centralidad de la esfera pública como lugar de enunciación; la segunda es el análisis del discurso; y, la tercera es la presentación de la investigación en tanto historia intelectual.

En primer lugar y en cuanto a la comprensión de *esfera pública* (en vistas de no iterar es sustituida ocasionalmente por espacio público) la investigación hace un uso consciente -y se espera que consistente- de aquella categoría en el sentido planteado por J. Habermas, toda vez que se puede pensar la esfera pública como un lugar discursivo donde a través de la enunciación de pretensiones de validez los sujetos

² Sobre la constitución de la otredad en América y el mito de la modernidad Cfr. (Dussel, 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad, 1992)

intercambian información sobre el mundo en la expectativa de general algún poder causal sobre los hechos humanos, cuestión que el autor aborda largamente en *Facticidad y Validez* (1992). Relevar este aspecto del uso de esfera pública es necesario en vistas de afirmar una condición de inicio simple para esta investigación: que los ejemplos discursivos emitidos en aquella esfera son tomados en su acepción pública de discursos que pretenden apelar a una comunidad compartida de comunicación. Además, tal interpelación tiene como objeto transformar y modificar las normas de la convivencia política que es común a los interlocutores.

Ahora bien, esta noción de esfera pública es trabajada desde las condiciones propias de las relaciones de colonialidad y poder vigentes entre los estados nacionales y los pueblos indígenas. En este aspecto se hace relevante apuntar que esa esfera pública de intercambio está elaborada tanto desde los múltiples intentos de incidir en la agenda nacional ya institucionalizada -incluyendo aquí medios de comunicación y órganos de toma de decisión- como también desde los espacios de discusión e intercambio que en códigos subalternos han sido creados y difundidos para el debate interno del propio pueblo mapuche. Esta constitución particular de una esfera pública mapuche tiene raíces en los albores del siglo XX, como lo ha documentado Florencia Mallon y que se ha transformado sustantivamente en las últimas décadas:

El surgimiento de esta nueva esfera pública mapuche, con carácter fuertemente autónoma, le da nuevos matices a nuestra tercera problemática, que es la incómoda relación con el Estado chileno y las distintas políticas de mediación que surgen de esa incomodidad (Mallon, 2009, pág. 188).

En segundo lugar, en cuanto a metodología, la investigación se propone como una práctica exhaustiva del análisis de discurso público, principalmente debido a la capacidad de este de relevar -mediante un proceso de interpretación y apertura- dimensiones y significaciones del poder y la política que se buscan conocer. En esto y siguiendo a Carlos Ruiz Schneider:

resulta entonces que también estos sistemas de imágenes, de representaciones etc. cuyo alcance incluso puede extenderse a manifestaciones simbólicas individuales, son formas de existencia de los mismo fenómenos de poder y

dominación/resistencia, que se pensaría poder examinar de un modo privilegiado sólo a través de las instituciones y de las prácticas. En este sentido, el discurso puede ser entendido, analógicamente, como un síntoma a través del cual es posible proceder a una lectura de las relaciones de fuerzas sociales, de sus compromisos, fragmentaciones, exclusiones, etc., teniendo presente, eso sí, que, a su vez, esas modalidades de significación que son los discursos, constituyen ellas mismas también otras tantas manifestaciones o instancias de poder (Ruiz Schneider, 1983, pág. 2).

Para obtener una mediación efectiva con respecto al objetivo particular de autonomía *mapuche*, adicionalmente se toma en cuenta que la revisión de la dimensión escritural específica de textos de autoría mapuche es una “estrategia analítica” con la capacidad de “tratar el problema de una entidad social y política mapuche sin obviar el problema de sus límites en el contexto criptocolonial de su inscripción difusa en la sociedad chilena global”. (Menard & Pavez, 2005, pág. 217).

Por ello, para abordar un análisis de discurso significativo y situado, la investigación hace uso de un marco bibliográfico diverso que es conveniente explicitar y limitar: la práctica escritural y autoral mapuche relevante para un análisis de discurso en la esfera pública, incluye también la producción oral y textual de autorías bajo el sello de una intelectualidad indígena colectiva (Zapata, 2005: 2015; Antileo, E., 2018: 2020).

Por esta razón se incluyen como fuentes de esta tesis: declaraciones, comunicados, artículos, editoriales, actas y libros; todos los cuales fijan una posición colectiva y contingente sobre los tópicos planteados. Las condiciones que se han establecido para su inclusión en el corpus son dos; 1) que representen la reflexión de actores organizados y públicos factibles de ser considerados partes del movimiento mapuche (lo que permite incluir desde comunidades hasta orgánicas y plataformas políticas mapuche de distinto tipo vigentes o ya desarticuladas); y, 2) que sean acotadas a autorías colectivas que estén situadas en la discusión mapuche con respecto al Estado de Chile.

Esta última decisión metodológica, limitar el contexto del debate a las actuales fronteras estatales al poniente de la cordillera de los Andes y en el discurso público mapuche que se intersecta con la esfera pública chilena, responde a que hasta el presente, la mayor parte de los registros historiográficos y los análisis sociológicos que sirven de base y fuente para esta investigación han sido organizados siguiendo las vigentes divisiones estatales. Aquello, sin perjuicio en que, de manera emergente en los últimos años, algunas autorías interesadas en la temática estén comprometiéndose con análisis comprensivos y trans-estatales que releven las complejas dimensiones del pueblo mapuche y de su territorio histórico “de mar a mar” (Moyano, 2016).

Hecha esta delimitación con respecto al espacio de ocupación de los estados y sus repercusiones en los alcances del discurso público, es adecuado mencionar que el corpus escritural de documentos colectivos es presentado en la bibliografía de forma separada a los textos con autoría individualizada. La razón de esta separación en dos secciones es poder visibilizar de mejor manera el aporte comunitario a la elaboración de la categoría de autonomía.

Finalmente, en tanto historia intelectual, el recorrido propuesto es el resultado de la historización de una idea. Ante los silencios y ausencias de la disciplina filosófica con respecto al quehacer intelectual de los pueblos indígenas, la investigación acude a los campos que ya han sistematizado producción escritural sobre el tópico de la autonomía. De esta manera, a través de fuentes enraizadas en la historia, sociología, ciencia política y antropología lo que se propone es ofrecer un relato cohesivo que dé cuenta de la génesis del concepto y de cómo este ha permeado las prácticas políticas. En este caso, el conjunto de autores propios de filosofía que son citados y revisados en la tesis -principalmente Ch. Taylor; J. Habermas y ocasionalmente W. Kymlicka entre otros- cumplen la función de enmarcar la cuestión de la genealogía de la autonomía, pero en un marco de filosofía política. De tal suerte que en esta tarea genealógica, la tesis sigue una fuerte convicción epistemológica presentada por Taylor:

En lugar de vivir en ellas y tomar la versión de las cosas implícita en ellas como el modo en que las cosas son, tenemos que comprender cómo han llegado a las existencia, cómo llegaron a encerrar una determinada visión de las cosas. En otras

palabras para anular el olvido debemos explicarnos a nosotros mismos cómo ocurrió, llegar a saber de qué modo una imagen fue deslizándose desde su carácter de descubrimiento al de presupuesto tácito, a la condición de hecho demasiado obvio para que se lo mencione. Pero ello representa una explicación genética, una explicación que restituya las formulaciones a través de las cuales tuvo lugar su fijación en la práctica. Librarnos del presupuesto del carácter único del modelo exige que pongamos al descubierto los orígenes (Taylor, 1984).

Para ejecutar adecuadamente un trayecto que anule el olvido, es que la investigación traerá al frente recurrentemente los propios y originales precedentes históricos de autonomía y determinación, que han sido más ampliamente estudiados y sistematizados en los últimos quince años. Trabajos relevantes al respecto son “Siglo XX en *Gulumapu*: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad Nacional Mapuche. 1880 a 1978” del historiador Sergio Caniuqueo (2006) y *Movimientos indígenas e intelectualidades colectivas. Pensamientos y escrituras de la insurgencia en Chile y Bolivia* (1998-2006) (2018) tesis doctoral de Enrique Antileo. En específico, sobre las propuestas políticas de autonomía y sus sistematización en el movimiento mapuche desde 1990 a la fecha, se encuentra el acabado estudio del cientista político J. Marimán *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI* (2012) y también su trabajo recopilatorio *Awkan tañi müleam Mapun Kimün. Combates por una historia mapuche* (2017).

Para concluir este acápite sobre metodología, se señala el itinerario y función de los capítulos de la investigación. A continuación de esta sección introductoria (I) se abre un capítulo II de antecedentes del discurso autonomista dividido en tres ejes temporales: el primero está centrado en los antecedentes sobre los debates de libre determinación y liberación en América Latina principalmente en la década de 1970, esta es una revisión sucinta -no exhaustiva- que permite orientar y contextualizar los conceptos precedentes a autonomía más allá de la realidad local; un segundo eje es la década de 1980, acápite que registra los primeros usos del término autonomía en organizaciones mapuche de la época; finalmente, la última sección del capítulo se centra en antecedentes más antiguos de los discursos autonomistas aportando

algunas precisiones referidas a la década de 1930. El objetivo de esta digresión temporal es simplemente mostrar que la respuesta autonomista que se configura como anticolonial en la época contemporánea responde también a una trayectoria más larga de pensamiento colectivo.

En cuanto al capítulo III, este es el texto articulador de toda la tesis, en él se encuentran los contenidos sustantivos que permiten responder a la pregunta de investigación sobre qué es autonomía mapuche. Sus tres acápites abren cada uno un problema distinto que se puede discutir con referencias y diálogos con otros autores de filosofía política a la vez que con los textos producidos desde la intelectualidad colectiva e individual de autorías mapuche. Cada tópico de estas secciones: comunidad y nación; autonomía y normatividad; poder y gobernanza; permiten concluir al menos una nota característica y función para la definición de autonomía.

El capítulo IV, es una discusión específica sobre reconocimiento y políticas públicas en Chile, que, a su vez, lo convierte en el texto más alejado teóricamente del resto del corpus. Sin embargo, su importancia es fundamental pues permite, posteriormente, comprender por contraste el diferencial que supone la afirmación de una categoría distinta a la de reconocimiento para encontrar una respuesta a los mismos fenómenos de pluralismo e identidad.

En cuanto al capítulo V, este es una revisión de prácticas políticas agrupadas en tres vías diferentes. La elección de las vías y sus títulos; internacional; rupturista; plurinacional; ha sido elaborada para dar cuenta sobre cómo se relacionan estos conjuntos de acción política con respecto a la categoría de autonomía complejizada a través de sus tres características establecidas en el capítulo III. En este sentido III y V pueden leerse en conjunto, puesto que abordan el mismo universo de términos y problemas, la diferencia es que mientras en III esto se realiza desde su conceptualización, en V se revisitan los tópicos, pero, desde las praxis y su incidencia política.

Para terminar, el capítulo VI de conclusiones sintetiza en un estilo levemente más cercano al ensayo, todos los contenidos de interés que se pueden destacar desde

II a V, dado que los argumentos ya son presentados de forma anterior en la investigación se usa un menor volumen de citas. De las tres secciones del capítulo de conclusiones es específicamente el segundo acápite el que recoge tanto la respuesta a la pregunta de investigación, como la confirmación de la hipótesis de este trabajo.

CAPÍTULO II: ANTECEDENTES DEL DISCURSO DE AUTONOMÍA Y AUTODETERMINACIÓN

1. Autonomía regional y movimientos indígenas en América Latina

Las propuestas mapuche de autonomía –y también las discusiones sobre poder y pluralismo referidas a estas- han de entenderse primeramente en un contexto más amplio: el de la llamada emergencia indígena en América Latina (Bengoa, 2000). En tal sentido México, Ecuador, Bolivia, Guatemala, Nicaragua y Chile son algunos de los estados nacionales que durante la década de 1990 registraron lo que el historiador J. Bengoa denominó una nueva formulación de la “cuestión indígena”, la que conllevaba “la existencia de nuevos actores indígenas, organizaciones étnicas, reuniones y declaraciones etnicista, acciones de reivindicación, movimientos étnicos” (Bengoa, 2000, pág. 24).

Ahora bien, la presencia de llamados nuevos actores, no explica por sí misma el momento inédito que para los países latinoamericanos significó la cuestión indígena³. Para el caso mapuche, por ejemplo, autores como V. Naguil (2016) y E. Antileo (2018) identifican una larga trayectoria y genealogía profusa en organizaciones y sujetos colectivos con distintos grados de complejidad y articulación desde inicios del siglo XX y hasta el presente. Lo que vuelve inédito a los diferentes movimientos indígenas en el continente –cómo se tratará de argumentar en este acápite- es la transformación discursiva de esos movimientos que se apropian y resignifican conceptos tales como libre determinación o autonomía. En las palabras de H. Díaz-Polanco, teórico de origen dominicano:

Lo novedoso no es, pues, la presencia misma o el número de los movimientos indígenas, sino el cambio que comienza a manifestarse en la *calidad* o la

³ Que los procesos de autonomía y libre determinación indígena son percibidos como una realidad inédita es una afirmación que aún incluso puede decirse del actual momento contemporáneo en el cono sur. El hecho político en Chile más reciente en aquel sentido es sin duda es la reserva de escaños y la posterior elección de convencionales indígenas para la redacción de la nueva propuesta constitucional: una representación que se ha catalogado desde distintas perspectivas como un punto de inflexión histórica.

naturaleza de los mismos en algunos países, con las consecuentes repercusiones en otros (Díaz-Polanco, 1991, pág. 111).

En esa clave, la irrupción de una emergencia indígena con múltiples manifestaciones locales en la década de 1990, ha de entenderse conectada por un significativo conjunto de experiencias e intercambio internacional entre los diversos movimientos indígenas durante los dos decenios previos. A través de variadas articulaciones y encuentros presenciales -y también por la circulación de materiales escritos y audiovisuales- el discurso público de las dirigencias indígenas se amplió hacia el diagnóstico compartido de la dominación/colonización de los pueblos y hacia la unidad de los pueblos indígenas del continente y la urgencia de su liberación. Además, en el contexto de la sujeción de diferentes pueblos y sociedades latinoamericanas a gobiernos de facto y regímenes militares, las preguntas sobre las condiciones democráticas se volvieron un relevante eje de enunciados, demanda política y elaboración conceptual.

Punto de inflexión en lo que puede catalogarse como un sendo internacionalismo indígena fue el encuentro y la posterior declaración de *Barbados II*⁴, reunión sostenida en la isla antillana y en la que participaron dirigentes indígenas de doce países en conjunto a antropólogos y antropólogas, y que fue patrocinada por la instancia ecuménica Consejo Mundial de Iglesias. El texto de la declaración señala como objetivo principal:

Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización. (VV.AA., 1977, pág. 112).

Como bien notaron comentaristas contemporáneos a *Barbados II*, en particular G. Aguirre (1977), el texto de Barbados privilegia la mencionada unidad y la

⁴ Se le denomina *Barbados II*, para diferenciarla de la reunión y *Declaración de Barbados* de 1971, simposio integrado en exclusiva por intelectuales -mayormente antropólogos- preocupados por conflictos interétnicos Cfr. (VV.AA., 1971).

subsecuente organización política por medio de una conciencia étnica antes que por una conciencia de clase, cuestión que el autor además juzga como limitada y carente de proyección (VV.AA., La declaración de Barbados II y comentarios, 1977, pág. 120). Al respecto el historiador C. Ruiz ha consignado que posteriormente a ambas declaraciones de Barbados se advierte “una corriente que desvincula la problemática indígena de la cuestión de clase y crea una ruptura epistemológica, y filosófica al más alto nivel, entre el pensamiento indio y el pensamiento y el sistema occidental” (Ruiz Rodríguez, 2007, pág. 19). Si bien, a nivel de contenidos, es notable que las fuentes propias del discurso indígena internacional sí se articulan en torno al relevamiento de su diferenciación étnica, no es menor que el tipo de análisis histórico predominante, sí es cercano a los análisis usados en la discusión de cuestiones de clase.

Por lo demás, la tensión en la década de 1980 de las categorías clase/etnia, le permite al discurso autonomista indígena interpretar parte de la propia historia –ya sea personal o comunitaria- como inscrita en procesos con múltiples causas (no solo la etno-nacionalitaria) y, a la vez, mantener recurrentemente un lenguaje que disputa construcciones simbólicas y funcionales claves de la modernidad como: Estado; derecho; nación; pueblo. Las múltiples orgánicas indígenas del decenio previo a 1990, y el crecimiento discursivo que experimentaron en el transcurso, dan cuenta que esa disputa conceptual constituyó también una potencia creativa en diversos contextos latinoamericanos. Como lo documenta C. Ruiz:

En Port Alberni, Canadá, fue organizado en octubre de 1975 el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Cinco años después, en Ollantaytambo, cerca de Cusco, Perú, del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980, se celebró el Primer Congreso de los Movimientos Indios de América del Sur, convocado por el CMPI y desde entonces se creó, como filial del mismo, el Consejo Indígena Sudamericano, CISA, con sede en Lima. En esta reunión debatieron los ‘indianistas’ (dirigidos por el MITKA de Bolivia y apoyados por representantes de Perú, Ecuador, Argentina y Colombia) y ‘marxistas’ (que incluían representantes de Venezuela, Brasil y Chile), prevaleciendo la postura de los primeros. En todo caso, se acordó que cuando el pueblo indígena es mayoría en cualquier país, su

finalidad será la toma del poder político, y cuando es minoría, podrá actuar a la cabeza de sectores populares, pero sin comprometer su autonomía política y su identidad étnico-cultural. Esta propuesta habría tenido su origen en representantes mapuche como Melillán Painemal. La ONU dio al CMPI la categoría de organismo consultivo (Ruiz Rodríguez, 2007, pág. 19).

Siguiendo lo anterior, la reunión de Cusco (1980) que da nacimiento al CISA (Consejo Indígena Sudamericano) es de especial importancia porque marca un espacio de articulación y de elaboración ideológica que entre sus principios apuntaba a la reafirmación de la autonomía de las llamadas naciones indias. Sin embargo, el contenido de 'autonomía' en aquel punto de la línea temporal está remitido mayormente a su distancia con las orgánicas partidarias clásicas, a diferencia de – como será analizado en el siguiente capítulo- la autonomía referida como un principio político expresado en una disputa radical con el Estado-nación por la gobernabilidad y el territorio.

Cabe decir que la diferenciación asumida en CISA con respecto a los análisis y proyecciones de la izquierda latinoamericana, es realizada desde una elaborada consideración, tanto de la teoría marxista y como de la relación con la izquierda latinoamericana durante la década de 1970. La figura del intelectual Fausto Reinaga es en tal sentido uno de los mejores ejemplos de aquella síntesis. Desde ese peso intelectual y trayectoria política se afirma la llamada liberación como una determinada lectura progresiva de la historia. En palabras de Reinaga:

El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad "blanca, civilizada"; el problema del indio es problema de liberación. El indio no puede, no tiene que ser "campesino" de la sociedad "blanca"; el indio tiene que ser un hombre libre, en "su" sociedad libre. La conversión del indio en "campesino" es una regresión, un retroceso; es ir contrapelo, contra la historia. Los pueblos colonizados (Asia, África, Indoamérica) hoy se levantan contra Occidente, y aquí (en Bolivia) se quiere hacer del indio un bastión de Occidente. El indio de nuestro tiempo no cometerá el error de Pumakahua, que defiende a los españoles para morir degollado por los españoles (Reinaga, 2010, pág. 55).

El sentido dado a la cuestión de la liberación expresado por CISA, o por el propio Reinaga, tiene como antecedentes las declaraciones y construcciones colectivas de organizaciones culturales indígenas de campesinos y estudiantes, principalmente aymaras (Choque Canqui, 2010) algunas de las cuales⁵ redactarían y firmarían el *Manifiesto de Tiahuanaco* (1973) documento que se le reconoce como fundacional (Macusaya, 2014) para el movimiento indígena en Bolivia. En este se expresa la exigencia de que el proceso de liberación se lleve a cabo desde la cultura; “el valor más profundo de un pueblo” y que, a su vez, tenga en su base “el poder económico y político” (Centro de coordinación y promoción campesina Mink'a, 1986, pág. 303).

Otro aspecto a considerar es que el discurso público de Reinaga y de las dirigencias indígenas que le fueron contemporáneas sobre la liberación india tenía como correlato experiencias clave en el continente como lo fue la *Revolución Popular Sandinista* en Nicaragua, hecho histórico que es referenciado continuamente por textos políticos indígenas de la época, el interés en la revolución nicaragüense y su discurso de liberación es descrito por Díaz-Polanco en los siguientes términos:

La lucha étnica en Nicaragua es, en rigor, un movimiento que saca a flote la cara oculta, pero trascendental, de las contradicciones que atraviesan a la formación nacional: la cara que corresponde a las profundas tensiones y desigualdades *socioculturales* históricamente acumuladas. Nutriéndose de los espacios políticos abiertos por la Revolución sandinista, el movimiento étnico impulsa, extiende y profundiza la revolución misma, a través del proceso autonómico (Díaz-Polanco, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 1991, págs. 113-114).

El complejo proceso nicaragüense se convirtió en punto de referencia para una generación de organizaciones y dirigencias que conjugó el discurso de liberación con el de la autonomía de los Pueblos. No obstante, y como consigna la dirigente mapuche

⁵ El manifiesto de Tiahuanaco (1973) es firmado por las organizaciones; Centro de coordinación y promoción campesina Mink'a; Centro campesino Tupaj Katari; Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia; Asociación Nacional de Profesores Campesinos. La versión citada en esta investigación corresponde a la reproducida por Javier Hurtado en *El katarismo* (1986). La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana.

Ana Llao⁶ el caso de los Miskitos presentaba grandes dificultades para el mundo no indígena, toda vez que el gobierno sandinista “no ve las especificidades indígenas” y termina por privilegiar “la explotación de los recursos por sobre los derechos de los Miskitos” (Llao, 2020, pág. 306).

La explicitación de esta tensión al interior de una experiencia icónica para los movimientos indígenas de América, da cuenta de un problema recurrente tanto a nivel discursivo como de práctica política: el de los límites y proyecciones de los propios movimientos indígenas en su relación con las otras fuerzas sociales, siendo más patente la controversia en la década de 1970 y 1980 referida a proyectos de izquierda. Los límites de esa relación quedan determinados por el lugar simbólico y político que esos proyectos asignan a las naciones originarias en su comprensión de categorías a disputar: tanto los recurrentes conceptos modernos *Estado, nación, derecho*, como también dos figuras señeras para las izquierdas en Latinoamérica; *revolución y liberación*.

La tesis indianista de Reinaga es la afirmación de esta tensión, por una parte determina y sitúa en una diferencia irreductible a un sujeto político colectivo, por otra parte dota de sentido a ese sujeto indio en tanto este se apropia y resignifica a las categorías de la revolución. En palabras del intelectual de Potosí:

El indigenismo era una corriente reivindicativa. El indianismo es un movimiento liberatorio. El indigenismo fue una idea pura de reivindicación. El indianismo es una fuerza política de liberación. Es más. El indigenismo fue un movimiento del cholaje blanco-mestizo; en tanto que el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie; se propone, liberarse. En suma, indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su Revolución (Reinaga, 2010, pág. 136).

⁶ Dirigenta histórica de la organización mapuche Ad Mapu. Una relación completa sobre la trayectoria de vida y actividad política de Ana Llao está disponible en el ciclo Nüttram, una serie de entrevistas realizadas por el historiador Fernando Pairican a diferentes dirigentes de organizaciones históricas. Cfr. (CIIR, Entrevista a Ana Llao, 2019). Actualmente Ana Llao continúa siendo dirigente de la organización Ad Mapu y ha sido elegida por elección popular como consejera indígena para la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) para el periodo 2022-2026.

Expresar el indianismo como liberación es una transformación sustantiva de contenido con respecto a los anteriores paradigmas que buscaban comprender la acción indígena en el continente, especialmente al que se describe como indigenismo integracionista (Díaz-Polanco, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 1991, págs. 91-104). En tal sentido, la generación de intelectuales indígenas (Zapata, 2005; 2017) y dirigencias que coincidieron con la emergencia de la cuestión indígena organizaron sus exigencias políticas en novedosas fórmulas, donde como sujetos políticos representaban tanto la resistencia y crítica a los estados nacionales, como a su vez el intento permanente por el control de las categorías y símbolos del poder. Para la década siguiente -la de 1990- la constante que articuló el tránsito discursivo entre ambas dimensiones fue la reproducción de una política de la identidad, la cual situando a los movimientos indígenas como sujetos autónomos de discurso público, permitió su reconocimiento como actores políticos de cierta relevancia en diferentes países del continente. El triunfo del indianismo a finales de la década de 1980 es en otras palabras la afirmación de la política de la identidad:

El discurso indianista (que en materia conceptual acuña: nacionalidad, naciones indias, Pueblo Indio) asumió una postura equidistante del capitalismo y del socialismo para realizar una lectura autónoma de la sociedad latinoamericana y de la civilización occidental, conforme se desprende de sus documentos. Ya no se puede hablar del indio sin el indio, sostienen; aseveración que políticamente expresa el derecho de intervenir en las decisiones que les competen. Este pueblo debe reconquistar su espacio en “Abya-Yala, nombre del continente americano” (Chihuailaf, 2018)

En el caso del movimiento mapuche esta convicción quedaba ya reflejada en las orgánicas políticas de la década de 1980, quienes afirmaban “que, es hoy día el Pueblo Mapuche quien decide sus propias formas y métodos de lucha, expresada a través de sus propias organizaciones de base, que son los Centros Culturales de Chile y el Comité Exterior Mapuche de Europa” (Comité Exterior Mapuche, 1981).

⁷ (CISA, 1980)

2. Inicios del discurso autonomista en el movimiento mapuche contemporáneo

La discusión sobre autonomía en el movimiento mapuche contemporáneo tiene sus propios y originales referentes; un análisis a textos, propuestas y declaraciones públicas nos sitúa en la diferenciación conceptual que parte de las organizaciones en 1990 y años posteriores, comienzan a realizar entre autodeterminación y autonomía. Ambos términos, en la década anterior solían ser enunciados de forma indistinta, sobre todo al seguir líneas argumentativas propias del internacionalismo indígena. La maduración de las experiencias políticas anticoloniales en el continente, y los cambios derivados de la transición chilena desde la dictadura cívico-militar a una democracia representativa, son parte del contexto explicativo para esta paulatina diferenciación discursiva.

Al alero del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, encontramos en 1989 una de las primeras referencias de una elaboración discursiva más concreta sobre las implicancias del concepto autonomía con respecto al ordenamiento político y social:

Las políticas etnocidas nos mantienen al borde de la asimilación y en general se nos mantiene privados de los avances de la humanidad . Este cuadro y los propios derechos que arrancan de nuestra condición de etnia, nos hacen postular como vía de solución posible a la situación de colonialismo interno: la autonomía político territorial con carácter étnico. (Marimán, 2017, pág. 42)

Esta provisoria descripción del uso del término autonomía, como alternativa o fórmula política para la confrontación del problema del colonialismo en el caso mapuche, alcanzaría densidad propositiva en los años siguientes y ganaría adhesión entre diversas colectividades. La cita, además permite fijar una de las primeras notas distintivas del uso del concepto autonomía; desde la letra y el pensamiento mapuche su formulación se realiza desde un paradigma fuertemente étnico. Tal característica supone una comprensión de la categoría en términos originales con respecto al uso

dado a la voz autonomía en otras latitudes⁸. Además, permite entender que, independientemente de la resolución o la formulación de la autonomía adscrita, el sujeto de tal autonomía es siempre un sujeto colectivo al cual se le designa como pueblo.

Tal observación, ya es notoria en una de las primeras menciones del término, el cual se registra en la declaración de principios (1978) de los Centros Culturales Mapuche -organización que con el tiempo se rearticularía bajo el nombre de *Ad Mapu*, colectivo de amplia influencia en el movimiento mapuche en las décadas de 1980 y 1990- en tal documento, si bien no hay un compromiso con la reestructuración del Estado o de la administración gubernamental, sí queda claro que pueblo y autonomía son un par indisoluble en las proyecciones mapuche:

Nuestro objetivo final es lograr nuestra propia autonomía como pueblo y ejercer la conducción de nuestro propio destino, sin apartarnos del gobierno central al cual pertenecemos de hecho y por derecho. (Centros Culturales Mapuche, 1978)

Que el pueblo mapuche de forma colectiva es el sujeto de un proyecto autonómico es una posición que maduró durante la dictadura cívico-militar en Chile. Al respecto, en un documental de 1983 *Mapuche –El grito de la tierra* podemos encontrar en la voz de Isolde Reuque⁹, dirigente de los Centros Culturales *Ad Mapu*, la maduración de este par conceptual: enfrentados a las consecuencias de la dictadura en Chile, Reuque sitúa la liberación del pueblo chileno y su avance a un régimen democrático, como una de las condiciones necesarias para una posible autonomía del pueblo mapuche. Ambos pueblos son vistos como sujetos de participación democrática, pero solo el pueblo mapuche es leído como el sujeto histórico de una autonomía política.

⁸ En América Latina el uso discursivo de autonomía con mayor tradición y proyección corresponde al pensamiento colectivo elaborado desde el movimiento zapatista en Chiapas. Para una reflexión teórica y práctica sobre el discurso autonomista desde el zapatismo Cfr. (Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, 1997). Sobre la alternativa autonomista como proyecto emancipatorio en movimientos sociales M. Modonesi, ha documentado exhaustivamente los antecedentes teóricos y políticos del concepto autonomía en la teoría marxista contemporánea, entendiendo que tanto autonomía como subalternidad son elemento articuladores clave en los procesos de subjetivación política. Cfr. (Modonesi, *El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo* 2011).

⁹ Para conocer la trayectoria biográfica de I. Reuque y de su participación en los Centros Culturales *Admapu* Cfr. (Reuque & Mallon, *Una flor que renace. Autobiografía de una dirigente mapuche*, 2002).

Queremos una autonomía, una autogestión, creemos que es el tiempo que nos dirijamos nosotros mismos, nosotros solos. Y esto se va a lograr, a través de la liberación del pueblo chileno, de la unidad que este pueda tener, y que los partidos políticos no parcelen al pueblo mapuche (Fietz, 1983).

La registrada intervención de Reuque es consistente con la voz colectiva que la organización *Ad Mapu* desarrolló en diferentes jornadas nacionales, las cuales se sucedieron durante la década, a propósito de la contingencia pública y de los efectos adversos para las comunidades que produjo el Decreto de Ley 2.568 de 1979, el cual estaba orientado a la división de las comunidades y a la individualización de los títulos de la tierra, otrora comunitaria. El diagnóstico económico y territorial de la situación suscitada por las normativas de la dictadura cívico-militar, le da pie a *Ad Mapu* para plantearse críticamente la diferenciación del pueblo Mapuche como grupo y sujeto político específico:

Ajeno a la participación en este decreto y a la consideración de que los mapuches tenemos una cultura e historia propia se vuelve a repetir una legislación impositiva que anula nuestra especificidad cultural tendiendo a un corto período eliminarnos como grupo étnico, pasando a conformar la masa de simples ciudadanos chilenos, pretendiendo de esta manera acabar con el mal llamado “problema mapuche” (Ad Mapu, 1982, pág. 3).

La diferencia expresada en términos de cultura, la cual es históricamente determinada, se aprecia en la cita como constitutiva de la pertenencia colectiva. En el caso de *Ad Mapu*, el recurso discursivo a la autonomía y a la autodeterminación, tiene el sentido de explicitar la diferencia ante otro, pero también, de afirmar una autorepresentación común, la cual se ordena como exigencia propia, a su vez que compartida con otros sujetos colectivos, como es el caso de otros pueblos indígenas. Tal como lo expresa el mismo documento de 1982:

No podemos dejar de mencionar lo más digno de todo ser humano, como es el sagrado derecho a organizarse y a mantener, su propia identidad cultural. En este caso se nos ha prohibido ese derecho, al no permitirnos identificarnos con nuestro propio nombre mapuche, lo que consideramos un grave atentado a la

autodeterminación a las minorías étnicas, estipulada en la declaración universal de la Organización de las Naciones Unidas (Ad Mapu, 1982, pág. 4).

Ahora bien, un elemento interesante de la cita es la eminente preocupación que los autores del texto expresan sobre las consecuencias que el aspecto normativo tiene para la identidad diferenciada como cultura. En tanto el decreto referido sancionaba que “las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños” (Ministerio de Agricultura, 1979), la inexistencia jurídica es interpretada por el colectivo *Ad Mapu* como equivalente a una amenaza a su existencia material.

Formulado de esa manera, el tenor del problema descrito por *Ad Mapu* tiene sus antecedentes en una recurrente interrogante tanto de la ética, como de la filosofía política: ¿tienen las normas poder causal sobre los hechos? O, en su contrario, ¿tienen los hechos la propiedad de fundamentar órdenes normativos? Independientemente de la respuesta o posición tomada frente a ese debate, ambas preguntas tienen el valor de situarnos frente al tópico de cómo las proyecciones normativas a futuro de una comunidad, interactúan con la representación actual de sus concepciones de vida buena.

En el caso mapuche, la tensión entre ambos elementos reaparece en una doble dimensión que caracteriza al discurso de autodeterminación y, posteriormente, al principio de autonomía: en una cara, la autodeterminación como etno-política sustentada en la elección discursiva de lo que la cultura *es* y *debiere ser* y, en la otra, la libre determinación como horizonte imaginado que -sujeto a crítica- explora en lo que la cultura *ha sido* y lo que *puede ser*. O, en otras palabras;

la demanda de autodeterminación mapuche trasluce un debate interno en la “sociedad política” mapuche, que nos habla de la existencia de un discurso político que enfatiza lo etno-cultural o las tradiciones cuando se imagina un futuro para los mapuche (reivindica reapropiarse de una epistemología propia, una cosmovisión propia, “construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura”, y reflatar instituciones propias, para salvaguardar y perpetuar lo original a los mapuche en una autonomía); y de otro discurso que acentúa lazos y derechos

cívico-políticos, en su demanda de una forma estatal nueva de relaciones sociales y políticas entre mapuche y chilenos (Marimán, 2012, págs. 24-25).

El análisis de J. Marimán es de utilidad para el estudio del concepto autonomía en sus orígenes y formulaciones posteriores, porque permite dar cuenta de uno de los aspectos distintivos de la categoría en el discurso público mapuche: en tanto autonomía expresa una afirmación colectiva *para* el pueblo Mapuche, en la misma medida exige apertura y transformación de las estructuras políticas *por fuera* de la sociedad mapuche. Si bien se podría plantear que este fenómeno es mera intención pragmática en términos políticos, la utilización conceptual de autonomía desde la década de 1980 que se consolida en el tiempo como una demanda etno-nacionalitaria (Marimán, 2012), tiene la peculiaridad de, permanentemente, exceder los parámetros puramente étnicos, planteándose como una pretensión normativa legítima para el conjunto de una sociedad global.

De tal manera, ya en sus versiones tempranas, la cuestión de la autonomía indígena se refiere paralelamente al problema de la democracia en el contexto nacional chileno y, a las condiciones necesarias para la discusión de marcos jurídicos pluralistas: la temprana e insistente preocupación por una nueva Constitución ya en 1983, es un ejemplo de esta doble funcionalidad atribuible al contenido de la autonomía, tal como es pensada desde una política mapuche. Así lo dejaba expresado Ad Mapu al exigir tempranamente una nueva constitución, apenas a escasos años de promulgada la carta magna de 1980:

— Por una nueva sociedad, justa y democrática, en donde nuestro pueblo participe con igualdad de derechos frente a los otros sectores sociales del país. Creemos que una nueva democracia sin la participación del pueblo mapuche no puede ser democracia (...). Por la autonomía y autodeterminación de nuestro pueblo en cuanto a que debemos ser gestores y protagonistas de nuestro propio proceso de desarrollo. Finalmente (...) exigimos participación en la redacción de una nueva constitución Política que resguarde y garantice nuestros derechos y patrimonio cultural de acuerdo a nuestra identidad étnica (Ad Mapu, 1983, pág. 4).

Como se analizará en capítulos posteriores de esta investigación, estas primeras aproximaciones al discurso autonomista serán luego profundizadas por el movimiento mapuche contemporáneo. A pesar de las extendidas diferencias que se pueden encontrar entre épocas, algunos antecedentes y demandas ya elaboradas en la década de 1980 serán fuertemente complejizadas y rearticuladas desde 1990 en adelante.

3. Una tradición larga de pensamiento mapuche: 'la república propia'

Hasta este punto la investigación ha situado tanto el inicio del discurso autonomista en el movimiento mapuche de la década de 1980, como sus antecedentes en el marco más amplio de un escenario indígena latinoamericano. Sin embargo, la adhesión discursiva tanto al derecho de libre determinación como a las formas de autonomía regional comparten raíces y narrativas comunitarias más profundas en el propio territorio y en la historia política mapuche posterior al proceso de reducción operado desde el Estado entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX.

En efecto, las orgánicas e ideas mapuche que animaron el debate autonomista durante la década 1990 y 2000 fueron consistentemente conscientes que la formulación contemporánea de autonomía y auto determinación se inscribía en una tradición y legado anterior que ya fuera explorado por otras generaciones mapuche. Según se consigna en una de las primeras publicaciones del Consejo de Todas las Tierras:

La tendencia autonomista (...) no se podría afirmar como algo nuevo e inexistente en nuestro Pueblo Mapuche, si tomamos un paisaje de la historia como fueron los parlamentos o tratados con la Corona Española allí se reconocía la plena independencia política territorial Mapuche desde el río Bío Bío al sur,

con una autonomía que fue perdida en 1881 como resultado de la invasión: a modo de referencia Manuel Aburto Panguilef ante los eminentes atropellos y perspectivas de su Pueblo planteó la constitución de la República Mapuche, en

la década del cuarenta. Entonces el proyecto de Autonomía hoy está dado en el marco de las nuevas condiciones históricas políticas. (CTT, 1990)

Tal como lo expresa la cita, no solo el pasado de gobernanza independiente previo a la ocupación estatal ha constituido una referencia significativa, sino también ejercicios colectivos contruidos ya desde las limitaciones y continuidades coloniales operadas bajo las prácticas políticas republicanas de la primera mitad del siglo XX. En este sentido, la propuesta de una 'República Mapuche' argüida por la Federación Araucana dirigida por Manuel Aburto Panguilef, es un desafío directo y en oposición a la constitución estatal convencional de la república.

Este movimiento hacia 'lo propio' -la república propia, la educación propia- fue especialmente fuerte en las primeras formas organizativas mapuche que se asemejaban a estructuras asociativas civiles. La Sociedad Caupolicán (1910), la Federación Araucana (1922), el Frente Unido Araucano (1938), la Corporación araucana (1938) fueron algunas de estas orgánicas que alentaron ideas, articulación de demandas, relaciones políticas y alianzas estratégicas con la sociedad chilena. En su acabado estudio "Siglo XX en Gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad Nacional Mapuche", S. Caniuqueo, nota la trayectoria de una fuerte densidad propositiva asociada a esas orgánicas, según el autor:

Es claro que se ha mantenido una identidad como colectivo, al mismo tiempo, que las prácticas culturales mapuche se siguen desarrollando, logrando de esa manera superar la dicotomía izquierda y derecha que han planteado algunos autores. Por otro lado, si bien en algún momento la participación política así como el proteger la tierra son las banderas de luchas fundamentales, a medida que avanza el siglo y que el Estado asume un modelo de bienestar, las demandas mapuche se van tecnificando y orientando hacia el tema del desarrollo (Caniuqueo, 2006, pág. 212).

De las cuatro organizaciones anteriormente mencionadas, es la Federación Araucana la que presenta los mayores antecedentes de una trayectoria intelectual que puede afirmarse como antecedente sustantivo del discurso autonomista contemporáneo. Gracias a sus numerosos congresos que convocaban bases y

dirigencias a nivel nacional y que luego eran sistematizados en actas cuyos contenidos eran dadas a conocer en la prensa regional de la Araucanía, la Federación Araucana puede considerarse un polo de producción escritural y política. Por lo demás, la tradición de congresos o asambleas mapuche con vasta representación territorial era recurrente entre las década de 1930 a 1950 y no solo en la organización de Manuel Aburto Panguilef. En el caso de la Junta General de Caciques en el Fütawillimapu¹⁰ (1936) sus resoluciones y demandas al Estado eran presentados en textos conocidos como ‘memoriales’, en los cuales se puede reconocer que “la idea de autonomía dentro del mundo *mapuche-williche* posee una genealogía larga” (Cárcamo Mansilla, 2018).

Es así como el ejemplo más claro de un pensamiento que orientaba como proyecto la realización de un orden político propio se encuentra en las actas del XI Congreso Araucano, el cual llevándose a cabo en el territorio de *Raguintuleufu*, concluía con las polémicas recomendaciones para una ‘República Indígena’. Por el valor documental de estas actas publicadas a inicios de enero 1932 por el Diario Austral (el Congreso se había llevado a cabo en los últimos días de 1931) se cita a continuación en extenso:

Sobre la República Indígena

1° El 11° Congreso Araucano acuerda: Como la manifestación de su más sentida aspiración la creación de la República Indígena en donde la raza Araucana pueda desenvolver su vida de acuerdo con su psicología, costumbres y rituales; ser la dueña de su tierra, ocupando las provincias en las cuales puedan vivir sus ciento cincuenta mil indígenas (considerando las reservas para el crecimiento de la población), en que su educación sea orientada hacia la realización de su propio bienestar; en que el pueblo Araucano se gobierne a sí mismo y en que su progreso y cultura sean creados por él mismo. Esta aspiración de la raza será posible sólo con la alianza efectiva de los indígenas, campesinos y obreros, el día en que el proletariado chileno unido

¹⁰ Bajo la designación territorial y política de Fütawillimapu se comprende tradicionalmente al territorio mapuche, más al sur del río Toltén y hasta los confines australes de la *Fütahuapi Chillwe*, conocida como Isla grande de Chiloé.

fraternalmente conquiste el poder y haga efectivas sus justas reivindicaciones. Este Congreso recomienda a la Araucanía hacer que esta aspiración sea sentida por todos los indígenas de Chile, mostrándosela a los niños como un culto sagrado para que en un tiempo no lejano constituyamos nuestra propia grandeza y bienestar (Federación Araucana, 1932).

Las definiciones de la 'República Indígena' dada a conocer en 1932 son complejas y articulan una serie de elementos que posteriormente conservan su presencia en las ideas políticas mapuche de las décadas de 1980 y 1990. Como se desprende a partir de la cita, el proyecto tiene claramente una vocación de nación: a partir de su identificación como 'raza' o 'pueblo araucano', las declaraciones de la Federación pasan a determinar territorio y autogobierno para la reproducción de la cultura y de la educación propia. Interesante es también el hecho de que su itinerario de realización pasa por alianzas estratégicas con fuerzas políticas populares. Esto último es aún más claro cuando el mismo documento define que el sueño de una república indígena incluye la mediación y acumulación de fuerza política a través de un instrumento partidario plural y de clase, tal como afirma la transcripción del acta:

El 11° Congreso Araucano acuerda: Propiciar la Unificación total de la raza en una sola institución que comprenda en su seno a todas las actuales organizaciones, dirigida por una junta ejecutiva y que cuente con agrupaciones en las distintas ciudades y a través de los campos; dar a la institución el carácter de partido de clases, una línea revolucionaria de lucha y conectar el movimiento social indígena con el movimiento social obrero y campesino.

Las dirigencias de la Federación Araucana, incluyendo ciertamente a Aburto Panguilef y también a su hija Herminia Aburto Colihueque quien fuera candidata a las elecciones del municipio de Temuco¹¹, tenían clara conciencia del carácter progresivo de un ideario nacional. La realización de una gobernabilidad propia se insertaba así en una lectura más amplia de la historia mapuche la cual tenía como punto radical de inflexión la ocupación del territorio ancestral. Sobre el contenido de las actas del XI

¹¹ Herminia Aburto Colihueque además de ser presidenta de la Sociedad Femenina Araucana Fresia, fue miembro del directorio de la Federación Araucana. Participó como candidata a regidora por Temuco en las elecciones de 1935, las primeras que contaron con participación y votación de mujeres en Chile.

Congreso, una polémica entre un lector del diario Austral y el dirigente de la Federación César Colima ilustra con claridad la tensión advertida entre el pasado de despojo y el horizonte por conquistar:

En verdad no me han sorprendido las apreciaciones que sobre los acuerdos del 11° Congreso Araucano hace el señor Armando Bergue, toda vez que señalan éstos un nuevo rumbo a la defensa de los intereses de mi raza y a la conquista de sus reivindicaciones, y dejan circunscritos al pasado los dobleces de cervis y los beso a Ud. los pies.

Es fácil comprender que cuando una raza ha aceptado por largos y penosos años una mansedumbre envilecedora, dejando impasible que sus derechos sean pisoteados, sus casas incendiadas, sus hijos masacrados, asesinados y mareados, y de un momento a otro en la historia de su vida logre adquirir la noción de sus derechos y se proponga emplear otros medios más eficaces para la conquista de ellos (aunque esta nueva ruta signifique sólo una [in]spiración un ideal que se realizará en el futuro) es fácil comprender que un señor Armando Bergue, muchos señores Armando Bergue se escandalicen y sientan deseos de polemizar (Colima, 1932).

Así, a una sola generación de distancia con aquella que había experimentado la dispersión casi total del ejercicio del poder sobre el territorio del antiguo país, aparecen en el discurso público mapuche nuevos ideales y prácticas de resistencia, o, en palabras de Menard & Pavez “una respuesta política ante el Estado chileno para formular sus reivindicaciones” (Menard & Pavez, 2005, pág. 212). La larga tradición de los congresos -que resembledan en parte a los parlamentos- fortalecía de este modo las perspectivas de rearticular nuevamente formas de gobernabilidad propias.

CAPÍTULO III: EL CONTENIDO PROPOSITIVO DE AUTONOMÍA

En las secciones anteriores se han presentado antecedentes, fuentes y un marco de interpretación que permiten situar el sentido y orígenes del discurso autonomista en el movimiento mapuche contemporáneo. En el entramado del concepto intervienen exigencias y discursos compartidos desde luchas comunes con otros pueblos y organizaciones indígenas a nivel continental, así como también, un profundo desarrollo a partir de las organizaciones y comunidades locales que se han configurado públicamente como actores diversos del movimiento.

Este desarrollo conceptual, de manera más o menos ininterrumpida, se vuelve una constante desde la crisis sobre las estructuras de gobernabilidad (Marimán P. , 2019, pág. 179) que supuso para el pueblo Mapuche su anexión territorial a los códigos y poderes de la república chilena. Una segunda crisis de gobernabilidad y de amenaza territorial pero aquella vez vivida desde dentro de la sujeción republicana; la dictadura cívico-militar en Chile, puso con urgencia en el discurso público mapuche, las categorías de libre determinación y autonomía como horizontes de solución a la coyuntura de la época.

En tal sentido, la autonomía como una forma política del principio de autodeterminación (Naguil, 2005) se ha vuelto la categoría central para comprender las acciones políticas del movimiento indígena en Chile y también para proyectar “la construcción de la comunidad nacional Mapuche” (Millalen, 2012, pág. 256). Desde la década de 1990 el concepto de autonomía incluso ha desplazado en diferentes niveles a otras narraciones que otorgaban sentido al proyecto político colectivo del pueblo mapuche tales como la integración o la liberación. De acuerdo con E. Antileo:

La autonomía ha sido la respuesta primaria entre diferentes alternativas para lograr un posible ejercicio de la autodeterminación, aunque tampoco descartaría que en términos concretos la noción de integración —hoy remodelada en el discurso de la interculturalidad multiculturalista— siga ganando adeptos y militantes. Otras ideas, tales como un Estado independiente

o un separatismo, no han encontrado espacio en los pensamientos políticos, o si lo tienen, es muy marginal (Antileo E. , 2018, pág. 207).

Es en el marco de la transición democrática que la definición de autonomía desde el movimiento mapuche es desarrollada sustantivamente y con ciertos cambios cualitativos con respecto a sus anteriores usos. En diciembre de 1989 el autor J. Marimán publica el breve y significativo artículo “Una respuesta política a la situación de dominación: la autonomía”. El contexto de la publicación, se enmarca en dos hechos claves para las relaciones entre una parte del movimiento indígena y el Estado de Chile durante la siguiente década; en primer lugar el “Acuerdo de Nueva Imperial” (1 de diciembre) y en segundo, las elecciones que determinaron la presidencia de Patricio Aylwin (14 de diciembre). La definición que aporta Marimán en aquella época sobre autonomía queda expresada en los siguientes términos:

De ahí que entendamos la autonomía política territorial con carácter étnico, como un estatuto jurídico referido a una región determinada del país, en donde se concentra un importante porcentaje de población étnicamente diferenciada y en el cual se reconocen ciertos derechos particulares para la población y mecanismos de administración que la posibiliten. Este estatuto implicaría instancias políticas propias dentro del territorio: una asamblea regional autónoma elegida por la población de esa región, y garantías para resolver todos los problemas atinentes a su jurisdicción (Marimán, 2017).

Esta primera descripción sustantiva de autonomía refiere a una modalidad específica: política territorial. En trabajos y esfuerzos de divulgación posteriores el autor ha sido consistente en que entiende esta definición del término como “una forma de la autodeterminación de los pueblos” (Marimán, 2020). Ahora bien, en tanto herramienta y forma política del principio de autodeterminación, se afirmará provisionalmente -para los efectos de esta tesis- que la anterior definición supone, en primer lugar, comprender autonomía como un horizonte de realización política.

Siguiendo con el análisis de la propuesta descrita por J. Marimán es necesario proponer la selección de algunos otros aspectos que, por una parte, son también modulados en otras variantes políticas de la categoría y, por otra, son de interés en el

marco de discusiones de filosofía política. En específico los elementos de; 1) caracterización étnica; 2) estatuto jurídico/ reconocimiento de derechos diferenciados y; 3) instancias políticas propias, alcanzan un desarrollo significativo suficiente para que puedan ser abordados en los debates contemporáneos sobre diferencia, reconocimiento y políticas de la identidad. La propuesta de los siguientes acápite del capítulo es revisar cada uno de estos tres elementos por separados a fin de sintetizar a partir de ellos, notas características para una definición compleja de autonomía.

1. La comunidad como nación

En primer lugar, uno de los accesos más complejos a la definición sustantiva de autonomía viene dado por su formulación en tanto instrumento que opera por y para una comunidad determinada. En la cita de J. Marimán, esto es referido bajo el término de autonomía “con carácter étnico” y también al delimitar una “población étnica diferenciada” (Marimán, 2017, pág. 42). Este es un elemento complejo porque el significado afirmativo de la pertenencia a la comunidad aparece en los años posteriores del movimiento permanentemente disputado y sujeto a interpretación.

Un ejemplo de esto último es la posición al respecto sostenida por la histórica organización *Aukiñ Wallmapu Ngulam*, o también llamada *Consejo de Todas las Tierras* (CTT)¹². En su primer texto de circulación pública “Hacia el ejercicio de la autonomía y la autodeterminación mapuche” (1990) reproducido a través de su periódico *Aukiñ*, la organización conecta el par autonomía/autodeterminación como ejercicio correspondiente a una comunidad particular. En palabras del texto:

Cuando se levanta una pomposa campaña de celebración de los 500 años de dominación y explotación por parte del Estado Español, las Naciones Originarias vuelven a retornar su rumbo histórico con clara Autoafirmación de

¹² Para referirnos de aquí en adelante a *Aukiñ Wallmapu Ngulam* se usará en esta tesis el acrónimo CTT, esto debido a que bajo la denominación Consejo de Todas las Tierras fue corrientemente mencionado en comunicaciones de carácter público.

Pueblo o Nación, con pleno derecho y ejercicio a la autonomía y Autodeterminación (CTT, 1990)

El documento presentado opera bien como una primera declaración de principios del CTT, y para ello no requiere de entregar una definición concreta de pueblo o nación. Sin embargo, en los posteriores desarrollos de CTT sobre el ejercicio práctico de autonomía, se aprecia un problema específico: el modo de justificación para los criterios ulteriores que definen los límites de la comunidad. En otras palabras, para su propuesta de proyecto político CTT solo admite la justificación de la comunidad nacional en tanto comunidad étnica. Según la organización:

Considerando que los Mapuche, tenemos un idioma, una organización que ha regulado nuestro desarrollo histórico, un territorio que fuimos despojado el 1881, tenemos nuestra cultura, nuestra religión, conciencia histórica de un pasado común, una historia, nos autoafirmamos como PUEBLO-NACIÓN ORIGINARIAS MAPUCHE¹³ (CTT, 1991)

Esta forma de comprender los límites de la comunidad nacional bien podría ser precisada como comunidad étnica. En este caso los bordes de su imaginario están marcados por tres dimensiones particulares; territorio, historia y cultura. Esta primera versión de la comunidad étnica ha conocido variantes que implican diferencias mayores.

En el sentido anterior, una forma de afirmación de la comunidad nacional -que guarda en primera instancia ciertas similitudes con CTT- es la aportada por el movimiento político *Wallmapuwen*¹⁴, orgánica autonomista que afirmaba como vías la acumulación de fuerza política y la disputa de cargos de representación popular. Sin embargo, en el caso de *Wallmapuwen*, la construcción del sujeto colectivo comporta una diferencia radical; su caracterización étnica queda abierta por las posibilidades de realización colectiva a futuro. Es decir, la comunidad nacional puede llegar a

¹³ Las mayúsculas pertenecen a la reproducción del texto original

¹⁴ El movimiento político *Wallmapuwen* data de finales de 2005. En 2016 logra constituirse legalmente como partido político, condición que es luego revocada en 2017 al ser reformada la ley electoral. Sobre *Wallmapuwen* y su desarrollo como partido político Cfr. "En busca de la representación política: el partido *Mpauche Wallmapuwen* en Chile" (Tricot Salomon & Bidegain, En busca de la representación política: el partido Mapuche *Wallmapuwen* en Chile, 2020)

ampliarse más allá de los límites de la reproducción de una historia exclusiva en términos étnicos. Esto implica -como se revisará en el siguiente apartado- sendas consecuencias sobre los alcances normativos del principio autonomista. Tal como lo expresaba su primera declaración pública:

Los mapuche somos habitantes originarios del Wallmapu o País Mapuche que se ubica a ambos lados de la Cordillera de los Andes y constituimos un mismo Pueblo. Nos une una cultura, una misma historia, una lengua propia y nacional, y por sobre todo, la voluntad de desarrollar una comunidad de destino, es decir, una Nación (Wallmapuwen, Declaración de Wallmapuwen, 2006).

Es notorio como esta segunda versión de comunidad étnica, que se caracteriza por no ser exclusiva, además, corresponde a la definición de una comunidad política en sentido fuerte. A su vez, al reconocer la determinación de lo nacional mediante la voluntad de una comunidad a realizar, se toma distancia del nacionalismo en tanto este “es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos” (Gellner, 2001, pág. 14). Esto hace de Wallmapuwen un partido nacionalitario¹⁵, como este mismo afirmarí, pero no un partido nacionalista.

Una cuestión de fondo que se juega al enunciar estos modos específicos en que el movimiento mapuche define los límites de la comunidad, es la relación que tiene la categoría autonomía con las pretensiones normativas a partir de doctrinas comprensivas¹⁶ o formas de vida buena. La apertura a la voluntad común afirma la identidad de la comunidad en la convicción de que las sociedades son plurales y que ese pluralismo interpela y exige vida política: en cambio, la autoafirmación de la comunidad exclusivamente en su dimensión étnica desagrega las vías políticas y sus posibles mediaciones a través del derecho. Dicho de otra manera, cuando la pertenencia a la comunidad queda cerrada por criterios puramente étnicos, los

¹⁵ El autor José Marimán usa el término nacionalitario como adjetivo de nacionalidad (Marimán, 2012, pág. 32) de esta manera se obtiene mayor precisión. En tal caso un partido nacionalitario lo es porque entre sus demandas y proyectos se encuentra el acceder a la constitución de la comunidad como una nacionalidad. Se distancia así de nacionalismo, sustantivo que describe la exacerbación del elemento nacional como justificación para la exclusión de las nacionalidades que otras nacionalidades que no coinciden con aquella que tiene la representación y gobierno de una comunidad política.

¹⁶ Siguiendo la terminología de Rawls en *Liberalismo Político* (Rawls, 1993).

problemas y sus soluciones quedan restringidos a ese grupo étnico y al contenido de sus doctrinas comprensivas. Hay una profunda relación entre identidad, norma y vida política:

Cuando dos grupos culturales se reconocen entre sí, entonces se ven a sí mismos como encarnaciones y representantes de diversas formas de la vida. Este hecho ha sido llamado "respeto" por Amy Worman. (...) la profundidad con que se comprenda cada uno a sí mismo depende de la profundidad con que interpreten al otro (...) De esta forma, el otro es espiritualmente necesario, se eleva a momento dialéctico en el camino del autoconocimiento y entra en una relación conmigo que permite superar la autorreferencialidad con que continuamente está amenazada la vida de un grupo o una moral basada en el expresionismo de la vida auténtica (Villacañas, 1999, pág. 45).

Esta observación de J. Villacañas, en el marco de su argumento sobre el deber moral al reconocimiento de la comunidad, es importante porque releva el momento dialógico que es requerido para la constitución de identidad ya sea de mayorías o minorías, lo que en parte se puede interpretar como una extensión colectiva sobre la dependencia dialógica descrita por C. Taylor para el caso de la identidad individual (Taylor, 1993, pág. 55). Otra tesis fuerte del argumento del autor es que "ni existencia ni identidad, en tanto dimensiones ontológicas, comportan por sí mismas derechos de reconocimiento moral y jurídico" (Villacañas, 1999, pág. 35).

En otras palabras, tanto en el reconocimiento de derechos como cualquier otra forma de afirmación jurídica requiere de un criterio ulterior de justificación que exceda la propia autoafirmación identitaria. En específico, afirma Villacañas, las reclamaciones jurídicas sí se sostienen al identificar como criterio una "injusticia perenne" (Villacañas, 1999, pág. 70) realizada desde el Estado como mayoría hacia la comunidad cultural como minoría. Naturalmente para ello también es menester argumentar dialógicamente el reconocimiento en sentido inverso, desde la minoría a la mayoría.

Se llama la atención sobre este punto, porque algunas de las versiones de caracterización étnica referidas a la autonomía mapuche sugieren precisamente una

tesis parcialmente inscrita en dichos criterios. Esto es particularmente visible en la posición autonomista de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) que por un lado es capaz de construir discursivamente la comunidad nacional como una cuestión de justicia histórica, pero, por otro, tiende a reproducir la exclusividad de la autoafirmación étnica, perdiendo así la dimensión dialógica. Según un comunicado de 1999:

Pero la persistente memoria de la rebeldía y la insolencia de las comunidades que día a día siguen estrenando nuevos aires de insurgencia, nos hace mirar el futuro con optimismo. Las comunidades de Arauco y Malleco saben desde donde proviene el clamor de su derecho y tienen claro que la lucha por la recuperación de tierras es también la lucha por la dignidad y la memoria, es la lucha contra el despojo y el olvido, es la lucha por reconstruir nuestra Nación y nuestra historia (CAM, 1999).

Los elementos así dispuestos solo tienen una forma de resolver su tensión inherente: la apelación a una 'reconstrucción nacional'. Este resulta un espacio *sui generis* de reflexión normativa, dado que termina cumpliendo una doble función: expresa por una parte el lugar de realización jurídica donde resolver la injusticia histórica y, por otra significa, la única acepción de comunidad nacional posible. Dado que la identidad no se afirma en sentido dialógico, pero aún pretende la realización de justicia, entonces la nación no se organiza como *apertura* de voluntad o sentido, sino que se realiza hacia *adentro*. Como se analizará en el capítulo III de esta tesis, la consecuencia implícita de esta caracterización de la comunidad es que la vía política que sigue esta propuesta, renuncia a la disputa sobre el Estado o el derecho.

Ahora bien, en el caso contrario, es decir cuando el principio de autonomía opera como apertura de sentido a la pregunta por la identidad, entonces el sujeto colectivo de la autonomía puede hacer el tránsito desde la identificación común en términos étnicos hacia la identificación de la comunidad como nación. Sobrepasar el límite cerrado del concepto etnia, aparece en este punto como un asunto sustantivo y decisorio con respecto a la autocomprensión política. En palabras de V. Naguil:

se hace fundamental diferenciar la identidad étnica de la identidad nacional. Mientras la identidad étnica se basa en las particularidades de la etnia y sobre todo en su lengua y cultura, la identidad nacional se basa en este primer elemento, pero sobre todo en el territorio, pero concebido como “país”. A partir de esto, postulando que mientras la existencia étnica mapuche podría, bajo ciertas condiciones siempre limitadas mantenerse transitoriamente en cualquier lugar, la existencia nacional mapuche solo es posible “conquistando un país” (Naguil, 2005, pág. 14).

En el desarrollo sostenido que ha adquirido la categoría autonomía ésta es la primera de sus notas características: en tanto comprendemos autonomía como una toma de posición procesual y convencional -es decir que releva el carácter autonormativo y afirmativo de la comunidad- ésta posibilita la expansión del sujeto colectivo como sujeto político, proceso que se origina a partir de la identidad y la cultura, pero que es más que una representación fija y estática de algún periodo de la historia. Siguiendo en esto al teórico S. Hall:

Dicho de otro modo, los significantes de la diferencia cultural —el idioma, la historia, los valores, las creencias, las costumbres, los rituales, las tradiciones y las palabras con significado— son todos elementos clave en los discursos en los que se constituye, se transforma y se cuestiona la identificación. Hablo del proceso de identificación—de ocupar posiciones de identidad— en lugar de identidad como esencia fija, porque la identificación en este sentido nunca está completa, siempre está en proceso (Hall, 2019, pág. 112).

Por ello, reconocer que para el caso mapuche “la cultura no delimita las identidades, sino que ellas se construyen en un devenir conflictivo en donde se entretejen sujeciones y subjetivaciones”, (Alvarado Lincopi, 2021, pág. 145) permite aún situar y recrear las propuestas de autonomía en su condición de horizonte por realizar, y a su vez, abrir los límites de ese proyecto más allá de las fronteras del pensamiento colectivo mapuche. De esta manera quedan abiertos los límites para poder afirmar una subjetivación colectiva y nacionalitaria incluso en los casos donde

la expropiación territorial ha constituido a las comunidades en condición de diáspora (Antileo E. , 2012) y también que, a partir de la construcción de sentidos comunes más allá de lo mapuche -por ejemplo en el uso público de la bandera *Wenufoye* o el uso político del término *Wallmapu*- se interpele y cuestione “concepciones hegemónicas estatales” (Cañuqueo, 2004, pág. 34), especialmente en lo que refiere a comunidad y territorio.

2. Autonomía y órdenes normativos

Al final de la sección anterior se da cuenta de una segunda dimensión compleja que constituye parte del significado de autonomía y que, al igual que la cuestión sobre la comunidad como nación, es dotada de densidad semántica durante las últimas tres décadas: el rol y justificación del derecho y órdenes normativos en la elaboración de una propuesta autonomista.

La centralidad del debate autonomista acerca de los órdenes normativos y de cómo recrear la categoría derecho, se vuelve esencial al interpretar que fue precisamente la facultad de autorregularse normativamente una de las dos grandes pérdidas de la reproducción continua del colonialismo. Siguiendo a E. Antileo:

Durante las movilizaciones desarrolladas entre 1998 y 2006, tanto en Chile Bolivia, el planteamiento por el derecho a la autodeterminación de los pueblos se estableció como un fuerte pilar en las acciones y discursos de organizaciones y dirigentes. Si había un elemento —además del territorio— que significara el despojo estructural que los pueblos habían heredado en contexto colonial, era la negación del derecho a decidir sobre su futuro libremente (Antileo E. , 2018, pág. 161)

De tal modo encontramos en las diferentes expresiones del movimiento mapuche, una caracterización sustantiva de la autonomía en tanto exigencia transformadora en términos normativos. En el caso de *Wallmapuwen*, como primer ejemplo, luego de definir sus objetivos y sus medios, hay un fuerte énfasis en el

complejo desafío discursivo y pragmático que significa el derecho. Al revisitar su primera declaración se puede citar:

El objetivo político que se ha fijado *Wallmapuwen* es lograr la reconstrucción de *Wallmapu* o país mapuche, para conseguirlo cree necesario hacer una correlación de fuerzas que paulatinamente se vaya transformando en una fuerza política y social mayoritaria, con voluntad de aspirar al autogobierno en el marco de un estatuto de autonomía, ordenamiento jurídico-administrativo que fijará un estándar de derechos individuales y colectivos a la altura de los instrumentos de derechos internacionales; y donde el capital sea utilizado para el buen vivir y no para la explotación de las personas y los recursos naturales (Wallmapuwen, 2006)

Esta primacía de la cuestión jurídico/normativa -en continuo intento de transformación por el movimiento mapuche- responde a un problema mayor que es necesario precisar: la mediación y tensión permanente entre la fuerza de los hechos y la justificación normativa, o si se quiere, la pregunta sobre si el ordenamiento de lo cotidiano se realiza a través de la política o a través del derecho; dicho en palabras de J. Habermas la relación entre facticidad y validez. Para esta relación compleja el filósofo ofrece una de las teorías comprensivas contemporáneas más elaboradas. Se cita en extenso:

La tensión entre facticidad y validez que se introduce así en el modo mismo de la coordinación de la acción plantea altas exigencias al mantenimiento de los órdenes sociales. Mundo de la vida, instituciones cuasi naturales y derecho tienen que absorber inestabilidades de una socialización que se efectúa mediante tomas de posturas de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. En las sociedades modernas, dada la importancia que en ellas cobra el sistema económico, este problema general se agudiza de forma especial, convirtiéndose en la cuestión de cómo ligar normativamente interacciones estratégicas desligadas de la eticidad tradicional. Ello explica, por un lado, la estructura y sentido de la validez de los

derechos subjetivos, y por otro, las connotaciones idealistas de una comunidad jurídica (Habermas, 2005, pág. 70)

¿Qué es lo que expresamos acerca del individuo cada vez que se enuncia una norma para una comunidad jurídica determinada? ¿Qué es lo que esperamos sobre los procesos de socialización y la convivencia política cada vez que se disputa colectivamente la creación de una nueva forma jurídica? Cuando estas preguntas aparecen asociadas a la condición de pluralismo de la vida contemporánea, la tensión entre facticidad y validez se despliega en un mapa de discusiones agudas y contingentes.

Ha sido C. Taylor uno de los autores contemporáneos que ha mostrado con mayor rigurosidad cómo se han abierto los debates que abordan esta compleja relación entre las sociedades plurales y las pretensiones de validez normativa. El tránsito desde la universalidad a la diferencia queda marcado por la disputa sobre la comprensión del derecho y la demanda de un tratamiento diferenciado con respecto a este. En palabras de Taylor:

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho que es distinto de todos los demás. (...)

La política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de rechazos a la ciudadanía de segunda clase, lo que otorga al principio de igualdad universal un punto de enclave en la política de la dignidad. Pero una vez dentro, por decirlo así, resulta muy difícil incorporar sus demandas a esa política; pues exige que demos reconocimiento y *status* a algo que no es universalmente compartido (Taylor, 1993, pág. 61)

En el caso del movimiento mapuche y sus múltiples propuestas articuladas desde una política de la identidad, la forma jurídica que se siga de un principio de autonomía tiene especial relevancia en la medida que trata de dar cuenta de una posición de diferencia dentro de una sociedad pluralista. De esta manera, la

justificación y modalidad de la categoría derecho, no es meramente un asunto circunstancial sobre las normas y su legitimación procedimental, implica además la pregunta significativa por la relación de los sistemas de normas y las formas de vida buena al interior de esa sociedad. Además, exige la revisión de las pretensiones de validez normativa enunciadas por una comunidad de vida, que en este caso se representa a sí misma como una comunidad nacional.

En este respecto, es un hecho que la cuestión de las normas es percibida desde las organizaciones y comunidades fuertemente asociadas al tópico del *valor*, en tanto expresión de las formas de vida buena. *Identidad Territorial Lafkenche* (ITL) -otra importante orgánica político-territorial con trayectoria en los últimos 25 años- incluye esta identificación de norma/valor en su diagnóstico con respecto a la dominación.

En septiembre de 1993 fue aprobado por el poder ejecutivo el nuevo proyecto de Ley indígena 19.253. La lectura que posteriormente hicimos de esta nueva norma jurídica nos conduce a afirmar el Estado en tanto que centro dominante seguía ignorando nuestra existencia como pueblo y continuaba a edificar su modelo económico de desarrollo completamente ajeno a la especificidad que somos y con ello, irrespetuoso de los derechos fundamentales que poseemos como cultura (...) Por su parte, el centralismo cultural se nos impone por intermedio de normas y valores que provienen de la cultura nacional, transmitidas e inculcadas por los agentes encargados de asistirnos y civilizarnos. En esto juega un rol fundamental, la escuela y la educación que se nos imparte (ITL, 1999).

En otras palabras, la particularidad del diagnóstico de ITL puede ser modulada en el siguiente enunciado: es el Estado en tanto espacio público el lugar donde se reproducen los dispositivos que anulan la diferencia y, por tanto, es el Estado el lugar a transformar para el respeto y la afirmación de esa misma diferencia.

Existen un sentido específico en que la identificación entre normas y valores -operada desde dentro de la conformación del Estado- es especialmente sujeta a crítica: cuando el principio de igualdad formal implica la afirmación de la igualdad universal en términos jurídicos. En efecto, la igualdad individual como condición

inicial de acuerdos normativos, es susceptible de ser entendida ya como asentimiento a contenidos de valor o, dicho de otro modo, a la aceptación de formas de vida previamente sancionadas. En tal caso, la resultante igualdad jurídica no es un espacio de neutralidad procedimental para la elaboración de sistemas normativos, sino la continuación de una reproducción valórica y cultural ya elegida. En el movimiento mapuche el contenido de esa crítica ha sido reconstruido, entre otras, por la académica y actual subsecretaria de Educación V. Figueroa Huencho, se cita en extenso:

Dados los imaginarios que el modelo de Estado nación ha instalado, la igualdad formal no considera la diversidad étnica de los pueblos indígenas y el rol que esa pertenencia étnica ha tenido en la distribución de derechos en la sociedad (...) el principio de «un hombre, un voto» (...) ha servido para mantener los pilares del Estado nación, dificultando la introducción de modificaciones pues desde la perspectiva de las democracias liberales son estos valores, principios y comportamientos los que se consideran «naturales», racionales y que contribuyen a la idea del bien común. Sin embargo, esto tiende a intensificar las injusticias que surgen producto de la exclusión, pues la acusación de los pueblos indígenas es que solo serán considerados iguales si participamos en el comportamiento cultural de la mayoría hegemónica (Figueroa Huencho, 2021, pág. 137).

Con respecto a lo anterior, la alternativa al derecho fundamentado desde la igualdad formal es disputada en dos niveles diferentes -tanto por el movimiento mapuche, como también por otras naciones originarias del continente- primero en la dimensión de la titularidad y segundo a nivel autoría. Ambas dimensiones relacionadas entre sí.

Acerca de la titularidad, la diferenciación de estatutos jurídicos se plantea realizada primero pasando desde el paradigma individual clásico de la democracia liberal a uno de derechos colectivos. En este sentido se opera un cambio en tanto el sujeto que *recepiona* los cuerpos normativos: la comunidad política es afirmada también como comunidad jurídica susceptible de ser protegida en cuanto a sus

intereses colectivos y formas comunitarias de concebir la vida buena. Esta es una diferencia amplia con respecto al modelo liberal donde la protección de la comunidad jurídica se fundamenta como un conjunto de individualidades sin dependencia dialógica, es decir una comunidad de extraños morales.

De esta manera, la comunidad accede a órdenes normativos diferenciados los cuales son reconocidos en herramientas jurídicas que exceden los límites del Estado¹⁷. Consiguientemente, la fuente del derecho se percibe *por fuera* de la comunidad, por lo cual es necesario -en sentido fuerte- el reconocimiento de la colectividad como depositaria de esos derechos. En este caso quien sanciona el derecho es la institucionalidad ya vigente y la comunidad política que administra sus instituciones respectivas. S. Millaleo y A. De Urresti ofrecen un resumen de esta expectativa:

Cualquier valoración de las culturas y cualquier medida de beneficios sociales para ellos no logrará plenos efectos, a menos que se construya una nueva institucionalidad que tenga como principios orientadores derechos colectivos como la autodeterminación intraestatal de los pueblos originarios, la autonomía, la representación política especial, la protección de su territorialidad, tierras y aguas indígenas, la integridad de sus identidad culturales y la persistencia de sus formas de vida y derecho consuetudinario (Millaleo & De Urresti, 2021, pág. 92).

Ahora bien, de los derechos colectivos que son demandados, hay uno en particular que genera la apertura del derecho hacia su dimensión de autoría, el llamado derecho a la autodeterminación el cual puede considerarse como expresión jurídica del principio de libre determinación del que se dio cuenta en la segunda sección de este capítulo. El marco común de derechos colectivos al que apelan los movimientos indígenas es antecedido conceptualmente por el derecho de autodeterminación. Desde esa posición se comprende a las comunidades jurídicas diferenciadas como realizadoras del derecho y de los acuerdos políticos que le originan, de tal modo que;

¹⁷ Tal es el caso de dos instrumentos de derecho internacional; *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales* (1989) de la Organización Internacional del Trabajo y *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* (2007).

No se puede hablar de derechos de los pueblos indígenas sin considerar el derecho de autodeterminación, el que se refiere al derecho que tienen todos los pueblos de controlar su propio destino, a través de la toma de decisiones que afectan sus vidas en cuanto entes colectivos y diferenciados (Figueroa Huencho, 2020, pág. 187)

La afirmación de la comunidad jurídica como autora o productora del derecho - y no solo como receptora de acuerdos normativos ya sancionados- es condición *sine qua non* para que esta comprometa en sentido fuerte el seguimiento y la realización de un proyecto común convenido normativamente. En tal sentido, la propuesta autonomista está exigida a disputar el lugar público de los ordenamientos jurídicos -y de ahí la necesidad de estatutos especiales- porque el proyecto de autonomía como forma política solo puede ser mediatizado ante la comunidad nacional bajo el código de algún sistema normativo, independiente de cuál sea el origen de este último.

Esta función mediadora de la categoría derecho entre la comunidad y sus proyectos de vida buena, ha sido adecuadamente argumentada por el teórico J. Habermas quien a propósito de su formulación de un principio democrático- mostraba la relevancia de que quienes receptionan pretensiones normativas lo hagan porque a su vez son autores de estas o bien han accedido a algún grado de interlocución con el contenido de aquellas pretensiones. En palabras del autor:

La finalidad del principio democrático es fijar un procedimiento de producción legítima de normas jurídicas. Pues lo único que dice es que sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica (...) el principio democrático explica el sentido realizativo de la práctica de la autodeterminación de los miembros de una comunidad jurídica que se reconocen unos a otros como miembros libres e iguales (Habermas, 2005, pág. 175)

El asentimiento a las normas por parte de un grupo que accede al procedimiento discursivo -tanto desde su titularidad como desde su autoría- encuentra en las sociedades latinoamericanas un particular contexto: los límites

respecto a las comunidades y sus diferencias se han elaborado desde una concepción moderna del Estado nación, de tal forma que parafraseando a S. Hall, los muchos tipos de diferencia compleja de los pueblos se han representado en una reducción binaria (Hall, 2019, pág. 116). Es sostenible afirmar que esa construcción reduccionista de fronteras simbólicas es un factor determinante al tratar de establecer los límites de la comunidad jurídica; el resultado de aquel binarismo es que ante la coexistencia de múltiples sistemas normativos solo uno alcanza realización o eficacia, aquel que coincide con el ejercicio normativo de poder (Correas, 1997, pág. 97)¹⁸, es decir, el que discursivamente es sintetizado como *estado de derecho*; metáfora del lugar donde ley y poder se encuentran en la esfera pública.

En el caso del pueblo mapuche, la confrontación a esa dimensión excluyente del derecho moderno es correspondiente con la relegitimación de la comunidad política diferenciada, la cual se afirma como autora de sistemas normativos en un marco de pluralidad jurídica. Una de las varias posibilidades abiertas por este giro es la reinterpretación discursiva de sistemas de normas que han coexistido con las actuales legislaciones nacionales, pero que se habían visto desplazados del reconocimiento público como formas eficaces de derecho. En particular, el movimiento mapuche ha resignificado su derecho propio, conocido como *azmapu*¹⁹, identificando sus contenidos en clara disrupción con el poder político del Estado.

Ahora bien, una investigación singularizada del contenido del *azmapu* como sistema de derecho abriría los límites de esta tesis hacia el campo de la

¹⁸ La coexistencia de múltiples sistemas normativos como profundización de las condiciones de justicia para los pueblos indígenas ha sido estudiada desde el tópico del pluralismo jurídico. En el estudio del pluralismo jurídico se ha de poner especial consideración a los aportes que se han realizado desde la academia mexicana, donde a partir de una lectura crítica del derecho se concluye la necesidad de relegitimar tradiciones normativas más antiguas y distintas a las de la tradición occidental en América Latina. Los siguientes títulos constituyen una aproximación documentada al tópico en cuestión: (Correas, El pluralismo jurídico. Un desafío al Estado contemporáneo, 1997) (Correas, Los sistemas jurídicos indígenas y la teoría general del derecho: problemas nuevos, 2002) (Melgarito, Pluralismo jurídico: la realidad oculta, 2015) (Mendoza, Pueblos indígenas y Pluralismo Jurídico frente al derecho moderno en la obra de Óscar Correas Vázquez 2020).

¹⁹Un estudio más sistematizado del *azmapu* como sistema normativo ha emergido en los últimos años tanto desde las ciencias jurídicas como desde la antropología. Algunos títulos hasta ahora que abordan el tópico referido: (Antona, Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El *azmapu* y el caso mapuche, 2014)(Villegas, Derecho propio indígena y derecho penal chileno, 2015) (Melin, Coliqueo, Curihuinca, & Royo, *Azmapu. Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche*, 2016) (Cárdenas Llancaman, *Azmapu. Una propuesta normativa mapuche*, 2019).

fundamentación del derecho y el pluralismo jurídico, lo cual no es parte de los objetivos propuestos. Sin embargo, el reconocimiento de otros órdenes normativos - que ya coexisten con el derecho asociado a la reproducción del Estado- conduce a otra relevante cuestión sobre los alcances de la propuesta autonomista en relación con la comunidad jurídica: una característica de la categoría autonomía es que delimita un espacio público descentrado donde tanto diversos sistemas normativos como sus respectivas formas de vida buena pueden ser coordinados en cuanto a sus pretensiones de validez.

Esta función del concepto autonomía puede ser argumentada como una tercera vía entre dos esquemas de solución a la tensión articulada entre pluralismo, normatividad y cultura. En el caso del neocomunitarismo representado por C. Taylor, este hace gravitar la posibilidad de transformar las normas en el reconocimiento del igual valor de las culturas; Taylor afirma que, al menos inicialmente, ese reconocimiento debe presuponerse como condición de un acercamiento hermenéutico a otras culturas en el cual sigue a H. Gadamer y la 'fusión de horizontes' (Taylor, 1993, págs. 98-99). Por otro lado, en lo que respecta a la tradición del liberalismo -la que para este caso podemos identificar con W. Kymlicka- es una concepción liberal de tolerancia el principio que logra organizar una relación equilibrada entre el respeto a las culturas diversas y una delimitación normativa al interior de esas culturas (Kymlicka, 1996b, págs. 211-214).

Es decir, si en Ch. Taylor aquello que cambian son las normas en función de la cultura, mientras que en el caso de W. Kymlicka las que se modifican son las culturas al acceder a un paradigma de tolerancia, en el caso de la autonomía mapuche lo que finalmente se transforma es el espacio público de intercambio político para un debate igualitario sobre los contenidos esperados, tanto de las formas de vida buena como de su estabilización normativa a través del derecho. En tal sentido, la posibilidad de encontrar consensos de doble vía no tiene por qué ser configurada como una herencia exclusiva, ni de la tradición liberal, ni de las filosofías políticas en occidente.

3. Poder y gobernanza

Un tercer elemento diferenciado en las discusiones sobre autonomía mapuche es la centralidad del debate sobre instancias políticas que permitan la gobernanza en el contexto de una sociedad plural en la cual se “ha logrado posicionar demandas y utopías en el imaginario colectivo y ubicar a los actores políticos en los medios de comunicación de masas” (Antileo E. , 2020, pág. 47). Las diversas propuestas de cómo enfrentar la distribución del poder político y su administración permiten articular algunas singularidades de interés para esta investigación.

Como primer aspecto es relevante que el tipo de poder ejercido en un escenario de autonomía política es descrito de manera frecuente con el término *autogobierno*, pero, siendo este interpretado en distintas variantes según la vía política a la que se adscriba. En cuanto al contenido común de significado de autogobierno, un punto argumentable de consenso es que se corresponde con la “conformación y construcción de una voluntad común mapuche” (CTT, 2008).

Esa voluntad común aparece en el discurso público en todo momento vinculada a las condiciones materiales que la posibiliten; es decir, el autogobierno implica ejecución tanto a nivel de la política como de la economía, siguiendo a V. Naguil:

la formación de un poder político y de una base económica como pueblo, son dos aspectos imprescindibles para hablar de autogobierno. Sin ellos, sólo se trataría de una autonomía cultural limitada o simplemente de una farsa. El poder político como pueblo no lo restringimos únicamente a la participación en las actuales o futuras estructuras de los estados chileno o argentino municipios, gobiernos regionales o Parlamento- aunque estos sean caminos a utilizar por nuestras actuales o futuras estrategias (Naguil, 2005, pág. 13).

Este diagnóstico de 2005 sigue siendo válido para el contexto inmediato de la década de 2020 donde se han explorado otras posibilidades para la estructura del Estado moderno. En el reciente texto *Wallmapu. Ensayo sobre plurinacionalidad y nieva constitución*, A. Llao, entre otras, sigue afirmando que la práctica y ejercicio de auto determinación requiere de ambas esferas, en palabras de la dirigente:

¿cómo vamos a tener autodeterminación? Tiene que haber desde el punto de vista una Asamblea Constituyente Plurinacional o como sea que se llame, debe darnos la libertad a nosotros de auto determinarnos en lo económico y político. El primero sustenta el autogobierno, la segunda crea las normativas para la primera. Si tenemos una economía colectiva propia, pero junto a la economía chilena, podremos sustentar el autogobierno (Llao, 2020, pág. 311)

Ambas dimensiones -política y económica- importan en tanto constituyen activa y decisoriamente la vida cotidiana. Por ello, la pregunta clave sobre las formas de autogobierno es primeramente elucidar cómo organizar y ordenar la voluntad colectiva de forma que pueda haber una coordinación efectiva entre “sistemas funcionales cuales son la economía regida y controlada a través del dinero y la administración regida por el poder” (Habermas, 1990) . La discusión fundante en este sentido, resulta ser la forma de representación y sus mecanismos, toda vez que, en sus diferentes versiones, las opciones de representación elegidas aparecen como mediaciones necesarias para conectar voluntad común con acciones eficientes en el ámbito de la política y la economía. En una serie de dos artículos de V. Naguil²⁰ publicados por el periódico *Azkintuwe* previo a la declaración fundacional del partido *Wallmapuwen*, el autor afirmaba con respecto al autogobierno de la comunidad nacional mapuche:

Quando hablamos de obtener poder como Pueblo hablamos de la configuración de una representación colectiva como tal, o para una parte de nuestra nación (...) esta representación debe tener una implantación territorial, no es un poder “en el aire”. Además debe estar dotada de las atribuciones necesarias para hacer gobierno y decidir sobre todas las materias que afecten tanto a nuestra población como nuestro territorio (Naguil, 2005, pág. 14).

De esta manera, en el movimiento mapuche contemporáneo habrían al menos dos interpretaciones de la representación que son puestas en el discurso público como pretensiones accesibles y plausibles de legitimación: la primera versión sanciona la representación y funciones de gobernanza en la figura de las llamadas

²⁰ Víctor Naguil, uno de los fundadores del partido político *Wallmapuwen*

autoridades tradicionales, en cambio, la segunda posibilidad descansa sobre formas de institucionalización derivadas en gran medida de las fórmulas representativas de democracia moderna.

Principalmente, las propuestas de gobernanza que articulaban la representación en torno a la legitimación de las autoridades tradicionales fueron las elaboradas desde el CTT, en los inicios de la década de 1990. De manera sistemática, la organización Consejo de Todas las Tierras argumentó ser continuadora de una “estructura histórica” en la cual las autoridades originarias partícipes de la orgánica eran interpretadas como “depositarias de estos acuerdos” (Huilcamán A. , 1991, pág. 7), en referencia a los acuerdos y tratados sostenidos en la época de relaciones entre el pueblo Mapuche y la Corona española.

Como forma de representación y gobernanza específica, el CTT recurrió en aquellos años a la reinterpretación histórica de las autoridades tradicionales, como también a la reconstrucción simbólica y política de una instancia de toma de acuerdos a la que denominaba *Wallmapu Ngulamtuwun*²¹, el cual según la organización era convocado:

en la perspectiva de recuperar y fortalecer nuestra propia organización, sobre esta misma base construir un movimiento Mapuche con real Autonomía de parte del Estado o cualquier otro organismo que ha desencadenado su política colonialista hacia nuestro pueblo. Además esta es la organización que ha regulado las relaciones histórica como mapuche (Huilcamán A. , 1991).

Esta *sui generis* forma de establecer la representación política es desarrollada en el CTT en las décadas posteriores proponiendo en 1999 la creación de un ‘Parlamento Autónomo Mapuche’ el cual es considerado como titular para la relación nacional con el Estado y sujeto legítimo “para el ejercicio de la autodeterminación y la participación, así como la protección de los derechos mapuches” (CTT, 1999). Aunque la idea de ‘parlamento’ hubiese sugerido aquí algún acercamiento a posiciones representativas convencionales, la cláusula de que su integración es compuesta “por representantes provenientes del propio pueblo mapuche elegidos conforme a la

²¹ Copio la expresión *Wallmapu Ngulamtuwun* con la grafía con la que el propio CTT la reproducía en su periódico *Aukiñ* y en sus documentos.

cultura y procedimientos mapuches” (CTT, 1999) permite suponer que se sigue tratando de una representación tradicional con preferencia por las categorías de autoridades ya relegitimadas por el Consejo de Todas las Tierras en sus años previos.

En su estudio sobre propuestas políticas de gobernanza e ideas políticas J. Marimán incluyó una acuciosa síntesis del sistema desarrollado por CTT a lo largo de 1990; en aquella época el Consejo promovía y fundamentaba una particular forma de administración para el territorio mapuche que duplicaba la institucionalidad vigente y separaba en grupos diferenciados a los sujetos de derecho. Siguiendo a Marimán:

Cuando AWNg mencionaba la palabra autonomía lo hacía en relación a promover la existencia de leyes diferentes para cada grupo étnico dentro de la sociedad estatonacional chilena. Así los mapuche deberían tener sus propias leyes fundadas en el derecho mapuche /derecho consuetudinario); mientras que los chilenos podrían seguir operando con las leyes que ya enmarcan su sociedad estatonacional. De acuerdo con el razonamiento de la organización AWNg, así se evitaría la discriminación legal de un grupo por el otro. Como se aprecia, esta idea del derecho se ajusta más a la propuesta de gobierno paralelo que a la de co-gobierno (Marimán, 2012, pág. 132)

Es notorio como esta alternativa implica circunscribir las posibilidades de la política a los límites de la identidad como discurso étnico antes que como identificación nacional. En este sentido, la preponderancia de los valores y convicciones axiológicas organizan como eje las fórmulas políticas posibles, desplazando a un segundo plano las cuestiones procedimentales.

La otra organización que en parte adscribe a generar funciones de gobernanza en base a la identidad como valor es la Coordinadora Arauco Malleco, con un interesante desarrollo y variante con respecto al CTT. Para CAM la afirmación de la autonomía política supone “la necesidad de reconstruir o desarrollar valores políticos, cívicos e ideológicos” (Huenchunao, 2016). Adicionalmente, la vía por una representación propia es interpretada como opuesta a la representatividad en los órganos de gobierno y legislación que son propios del Estado-nación. En palabras del dirigente de CAM, Héctor Llaitul:

de tanto contextualizar podemos terminar aceptando todo, en particular cuando se reduce la participación política a vías parlamentarias y conservadoras y se sacrifican nuestros derechos.

(...) lo que no compartimos en este caso, decididamente, es la justificación de una suerte de pragmatismo en virtud del cual se reivindica a figuras históricas con el fin de impulsar posiciones políticas que debilitan el proceso de acumulación de fuerzas para la resistencia. En concreto, no debemos aceptar que en nombre del pragmatismo político se reafirmen posiciones mapuche que se acerquen y justifiquen a los sectores neoliberales de este país, porque ellos son los enemigos históricos de nuestro pueblo.

Como opción para la concreción de un poder autónomo mapuche basado en el control del territorio, la organización recurre pues a valores identitarios enraizados en la cultura. Ahora bien, junto a reconocer algunas de las autoridades tradicionales, CAM es consciente especialmente de la resignificación y reinterpretación histórica que hace intencionadamente de los valores culturales, en especial cuando señala como tradición a “un nuevo tipo de militante que la organización proponía al movimiento para conquistar la autodeterminación” (Pairican, 2015, pág. 305): la figura del *weichafe* o guerrero. En aquella la CAM intenta sintetizar praxis y afirmación política;

El proceso de dignificación de la identidad se hace más fuerte con el accionar político de la CAM. El cual tuvo su mayor expresión en los sectores más jóvenes, a través de procesos de resignificación de lo Mapuche, en donde cobra importancia la revaloración de contenidos culturales, teniendo como mayor expresión la relectura de la figura del *weichafe* (CAM, 2019, págs. 16-17).

Como es posible asumir, por medio de estas breves descripciones, una cuestión recurrente tanto en CTT, como en CAM, es que conectan de una u otra forma la titularidad del sujeto político colectivo y sus proyectos de gobernanza con la reconstrucción de un pasado nacional interpretado en términos de valor e identidad.

Sobre este respecto, es interesante la crítica que realiza el cientista político J. Marimán logrando dar cuenta de esta particular forma de conexión y las implicancias

que esto significa para las estructuras de gobernabilidad y representación. Se cita en extenso:

Si hay una diferencia por establecer entre grupos que expresan etnicidad e identidad en sus demandas y otros que expresan abiertamente el nacionalismo en las suyas (ambas situaciones ocurren entre los mapuche, como lo deja de manifiesto la existencia de organizaciones como AWNg²² y de *Wallmapuwen*), es el hecho de que los últimos expresan clara voluntad de sus miembros al autogobierno, como se expresa el gobierno en una sociedad moderna (caso de *Wallmapuwen* en Chile). Esto porque ellos se conciben como una nación real potencial (Smith, A. D., *Las Teorías*, 1976); mientras que organizaciones como la mencionada antes (AWNg), si bien buscan empoderarse a sí mismos conquistando poder político y económico para resolver ellos sus asuntos, lo hacen demandando unas fórmulas complicadas y excluyentes del “otro” de la convivencia política, que tienen un énfasis en la etnicidad y en una “vuelta atrás” a reflotar un pasado político que se supone interrumpido, impoluto y al cual se le atribuyen cualidades idílicas (Marimán, 2012, pág. 108).

Efectivamente, el partido mapuche *Wallmapuwen* y sus ideas sobre el autogobierno pueden leerse como la otra vía de representación, una que se confronta a las instituciones representativas ya existentes al interior del E

stado para intentar su control en los mismos códigos institucionalizados. En tanto la propuesta promueve el acceso al posicionamiento en cargos de elección popular, la administración de poder proyectada se identifica con una vocación de gobierno en los términos de una sociedad moderna de democracia liberal. V. Naguil condensó las expectativas de representación de un partido como *Wallmapuwen* en un temprano texto de 2005:

El primer gran esfuerzo de nuestra estrategia debiera ser la creación de un partido político “mapuche y autonomista”. Esta definición se deriva del objetivo de gobernar el País Mapuche, un partido es una agrupación de voluntades

²² J. Marimán se refiere con la sigla AWNg a *Aukiñ Wallmapu Ngulam*, nombre en mapuzugun del Consejo de Todas las Tierras, que en esta tesis se ha citado sistemáticamente como CTT. Conservamos la abreviatura original registrada por el auto en el texto referido.

individuales que tienen por objetivo alcanzar el poder político, vía las elecciones u otros medios, para implantar un proyecto global. Esta característica se diferencia de otras formas, como los grupos de interés o los movimientos sociales que buscan influir sobre el poder político y sus decisiones, sin intenciones de reemplazarlo. Esta perspectiva de poder exige el desarrollo de una estrategia electoral, sobre todo en el ámbito municipal. (Naguil, 2005, pág. 12)

Un aspecto particular de esta vía de representación es que hasta el ciclo político que se cerraba con las protestas sociales de 2019, esta era una alternativa que no había tenido efectividad gravitante²³ en el escenario del Estado chileno -salvo en la gobernanza municipal limitada que se articulaba en torno a la Asociación de Municipios con Alcalde Mapuche (AMCAM). Sin embargo, como se estudiará en el capítulo V de esta investigación, la representación institucionalizada superará las moderadas expectativas de *Wallmapuwen*, pero bajo una vía distinta y novedosa organizada en la demanda y propuesta de un Estado plurinacional, transformación radical y a múltiples niveles operada desde el actual proceso constituyente.

Sin embargo la institucionalización de la representación comporta una tensión interna modulada por diferentes orgánicas y dirigentes en las últimas dos décadas. En la perspectiva de la dirigente Ana Llao, la transformación del Estado para permitir formas autónomas de gobernanza enfrenta la contradicción de entenderse como un ejercicio propio de poder, antes que como una cesión desde el Estado. En palabras de Llao:

Debemos escribir los artículos para el autogobierno, para el nuevo proceso constituyente. Debemos dejar nuestros artículos al interior del Estado de Chile. Yo vuelvo a decir: no es ir a pedirle permiso al Estado, significa abrir un espacio político para que podamos incidir políticamente nosotros. Digo nosotros a

²³ El caso del *Wallmapuwen* es un ejemplo de la baja incidencia en elecciones de representación popular. Para las elecciones municipales de 2016, el partido regional por la Araucanía *Wallmapuwen* presentó 30 candidatos a concejal obteniendo solo un representante. En el caso de alcaldes presentaron una sola candidatura, la cual tampoco fue electa. Las cifras electorales, votaciones y pactos se encuentran disponibles en las siguientes fuentes; (SERVEL, Elecciones Alcaldes 2016. Región de la Araucanía, 2016) (SERVEL, Elecciones Concejales 2016. Región de la Araucanía, 2016).

nuestra generación o las que vienen más adelante, o bien las que aún viene más adelante (Llao, 2020, págs. 309-310).

Tomar postura ante esta tensión entre poder ejercido y poder concedido tiene implicancias sobre el tipo de autonomía sostenida: si se admite que las transformaciones posibles del Estado moderno se originan en una cesión institucional, entonces la autonomía política resultante es concebida como una fijación del poder limitada en códigos representativos ya conocidos, en este caso una mediación procedimental en el marco de las actuales democracias liberales. En cambio, si la interpretación elegida es que la representación al interior del Estado constituye desde ya un ejercicio de autodeterminación, entonces la autonomía es aún un principio abierto capaz de orientar la realización de nuevas transformaciones determinadas por la comunidad política.

Despejar esta tensión es importante porque con frecuencia las críticas que se levantan a las vías de institucionalización afirman que el resultado de estas es que tanto demandas como reivindicaciones se limiten a “los estrechos márgenes del Estado de Derecho” y reemplazando “dirigencias tradicionales y autónomas por determinados liderazgos funcionales” (Cayuqueo & Painemal, 2003, pág. 13). Adicionalmente, los escasos resultados de las políticas indígenas en los últimos treinta años contribuyen a la percepción de que difícilmente cambios en orden a una institucionalidad pluralista sean acaso posibles. Una visión afirmativa de autonomía como principio de acción y transformación política requiere claramente superar y descartar este prejuicio.

CAPÍTULO IV: RECONOCIMIENTO, UN CONTRAPUNTO

A través de los años cuando la industrialización se desplomó, el país se entusiasmó con las palabras de “diversidad”, “empoderamiento” y “no discriminación”. Identificando progreso con meritocracia en vez de igualdad; estos términos equipararon emancipación con el ascenso de reducidas élites de mujeres “talentosas”, minorías y gays en el juego triunfalista de las jerarquías corporativas en vez de apuntar a su abolición. Esta comprensión liberal e individualista del “progreso” gradualmente reemplazó la más amplia, anti-jerárquica, igualitaria, sensible a la clase y anticapitalista comprensión de la emancipación que había florecido en las décadas de 1960 y 1970. (Fraser, 2017)²⁴.

Un aspecto central para cualquier análisis de las actuales discusiones sobre pluralismo, diversidad y reconocimiento de minorías es situarlas en su contexto inmediato: la expansión del neoliberalismo como marco normativo de las democracias liberales. Este elemento resulta fundamental ya que, si bien en América Latina, las demandas de movimientos sociales desde la década de 1990 se perciben como titulares de una exigencia emancipatoria y progresista con respecto a las élites locales (que ordenan tanto la administración política como el poder económico), la práctica y racionalidad del neoliberalismo es lo suficientemente flexible para -junto con neutralizar movimientos sociales- incluir en su matriz discursiva conceptos que primariamente se originaron para una crítica del modelo o para la corrección de injusticias intrínsecas a este.

En este sentido y conectado a las exigencias políticas derivadas del debate sobre libre determinación en la década de 1980, el concepto de reconocimiento ha constituido una potente herramienta conceptual usada en el discurso público durante las últimas tres décadas por los movimientos indígenas en América Latina. En este capítulo, la hipótesis sostenida es que la instalación del discurso de reconocimiento

²⁴ La traducción es propia.

como categoría emancipatoria ha cedido en la actualidad a una versión de reconocimiento débil que ha servido como marco de justificación para la reproducción de la racionalidad neoliberal.

Realizar este análisis específico sobre reconocimiento y su rol con respecto al movimiento mapuche y la ejecución de políticas públicas es de especial relevancia para esta investigación, sobre todo al considerar que para resolver la tensión entre pluralismo, identidad y teoría del Estado, ha sido la política del reconocimiento una alternativa recurrente, ampliamente debatida y sólidamente fundamentada tanto a través de la filosofía política como a través de estudios de constitucionalismo comparado. Desde esta perspectiva -y aunque no será revisada en este capítulo- la categoría de autonomía ha de ser considerada como una alternativa diferenciada a la opción del reconocimiento como principal matriz explicativa para el problema del pluralismo.

Para los efectos de esta tesis, el estudio complementario que se presenta a continuación cumple una función evaluativa acerca de las políticas públicas ya transitadas para abordar las demandas indígenas en el contexto nacional y, así, en los últimos dos capítulos de esta investigación, considerar una visión más completa sobre los alcances y desafíos que supone pensar vías políticas que enfrenten la homogeneidad del Estado.

1. La formulación de reconocimiento en filosofía política contemporánea

Las fuentes de las actuales teorías del reconocimiento en filosofía política son múltiples y tienen como contexto de origen las discusiones éticas sobre diferencia y pluralismo dadas en el mundo angloparlante. Sin embargo, es A. Honneth –tercera generación de Frankfurt- quien dota al concepto reconocimiento de una renovada densidad semántica al proponer la categoría hegeliana de *Anerkennung* en función de una teoría crítica de la sociedad. En palabras del filósofo Ricardo Salas:

En *La lucha del reconocimiento* se busca entender el modo en que se constituye la sociabilidad humana y permite comprender de mejor modo la realidad social

moderna, destacando el valor del espacio privado y del espacio público, y donde ella aparece cruzada por innumerables formas de reconocimiento y de menosprecios que entregan la clave de por qué los actores sociales se van jugando históricamente por extender los derechos y las nuevas necesidades de reconocimiento (Salas, 2016, pág. 84).

Argumentando un análisis fenomenológico sobre las experiencias de injusticia social, Honneth, establece tres esferas –amor, ley y logro- (Honneth, 1992; 1997) que explican históricamente las exigencias morales de individuos y comunidades humanas con respecto a grupos mayoritarios o frente a los cuales han sido afectos de injusticia. Sin embargo, en su polémica con N. Fraser, compilada bajo el título *¿Redistribución o reconocimiento?* es posible rastrear una latente sospecha en Honneth sobre si es justificable que ‘reconocimiento’ sea predicable de una mayoría de sujetos colectivos, entre ellos los pertenecientes a movimientos sociales, tales como movimientos de diversidades sexuales o minorías étnicas. Según lo indica el autor:

a menudo, el recurso a ese reconocimiento solo sirve al objetivo de eliminar la discriminación social que impide a los miembros del grupo, en cuanto miembros de su grupo específico, hacer uso de derechos básicos universales. Con respecto a este tipo de objetivo planteado de forma colectiva, no cabe duda de que las demandas de la “política de identidad” permanecen dentro del marco normativo de la lucha por la igualdad de tratamiento jurídico: eso que se pide de acuerdo con el principio de igualdad es la eliminación de obstáculos o desventajas relativas a las características culturales de un grupo social, como las que colocan a sus miembros en situación de desventaja frente a la mayoría (Honneth, 2006, pág. 129).

El acceso al problema propuesto por el filósofo alemán, puede de manera sucinta enunciarse bajo dos premisas 1) que la mayoría de los conflictos sociales se interpretan –y por ende podrían resolverse- en el marco de una exigencia de igualdad jurídica y 2) que es necesario dirimir que exigencias nombradas bajo el título de ‘políticas de la identidad’ tienen un sustento afirmativo y no se refieren meramente a una identidad concebida en términos negativos como oposición u exclusión.

La posición de Honneth no es compartida por otros autores que hacen uso de similares herramientas conceptuales para explicar y buscar salidas normativas a cuestiones de pluralismo y diferencia. En un claro interés por hacerse cargo de problemas y contextos relativos a nacionalismos de carácter étnico, J. Villacañas defiende la conclusión de que “existe un claro derecho moral de los grupos minoritarios culturalmente definidos a su reconocimiento por parte del todo social” (Villacañas, 1999, pág. 35); para el español, el respeto moral a la diferencia cultural y el reconocimiento de tal diferencia, implica un derecho a la identidad en términos culturales.

El trabajo de Villacañas en torno al reconocimiento tiene el mérito de distinguir suficientemente dos planos en la construcción de los sujetos de una ‘política de la identidad’; una dimensión ontológica y una dimensión normativa. De esta manera, el autor puede argumentar que la sola existencia de una comunidad no representa necesariamente consecuencias en el ámbito jurídico (Villacañas, 1999), o en otras palabras que el paso de hechos a normas requiere de criterios ulteriores:

la comunidad tiene un derecho a ser reconocida en la medida en que existe en el presente de manera autoconsciente expresa. Su derecho le viene dado por su contribución a la vida buena de sus miembros. Ese presente es el que fundamenta su exigencia de futuro, a la que se reduce su derecho. El espíritu, por eso, sólo vive en el presente. Ningún derecho histórico, como ningún hecho natural, es atendible si no está connotado espiritualmente y reivindicado como tal por el grupo en *este presente* (Villacañas, 1999, pág. 44).

Siguiendo a Villacañas, las demandas de reconocimiento serían clamadas por comunidades concretas e históricas. La observación es relevante porque en tanto ‘políticas de la identidad’, el valor propio de la cultura no puede desentenderse de su pretensión normativa, la cual está mediada por la comunidad que autónomamente realiza y reproduce su mundo de vida. Lo contrario, argüir que solo la dimensión ontológica –la existencia de una cultura en cualquier tiempo- basta para la pretensión de reconocimiento, tiene como consecuencia indeseada que cualquier concepción de vida buena pueda ser afirmada fuera de toda crítica.

Una lectura de absolutos morales, donde existencia y bien moral coinciden sin necesidad de otros criterios, es en parte la que se deriva de Ch. Taylor cuando se atiende al trinomio de 'valor', 'dignidad' y 'autenticidad' como fundamentos últimos de una política de reconocimiento en contextos multiculturales. Si bien la exigencia de "que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*" (Taylor, 1993, pág. 53) es razonable, su formulación puramente ontológica no tiene suficiente fuerza normativa para generar cambios en las condiciones de justicia/injusticia sobre las cuales precisamente se basan las demandas de comunidades concretas. J. Habermas, es especialmente reticente a la teoría del reconocimiento en los términos de Taylor porque en la práctica las "obligaciones y otras semejantes resultan de derechos de carácter jurídico y en modo alguno de una estimación del valor universal de cada cultura" (Habermas, 1999, pág. 209).

En parte, las objeciones a Taylor en ese sentido están resueltas por el autor en su trabajo anterior *The malaise of Modernity* (1991) donde el propio autor identifica y critica como propio de un liberalismo de la neutralidad, la posición de que la mera diferencia sea fundamento de la igualdad de valor (Taylor, 1994, pág. 85). Acertadamente, el ensayo previo a *Multiculturalism and politics of recognition* sí recoge una preocupación por las exigencias normativas en contextos democráticos, la cual además es sostenida por una concepción dialógica o intersubjetiva del reconocimiento. Según Taylor:

Son seres capaces de razón, de amor, de memoria o de reconocimiento dialógico. Unirse en el mutuo reconocimiento de la diferencia -es decir, del valor igual de identidades diferentes- requiere que compartamos algo más que la creencia en este principio; hemos de compartir también ciertas normas de valor en las que las identidades en cuestión se demuestran iguales. Debe existir cierto acuerdo fundamental sobre el valor, o de otro modo, el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura (Taylor, 1994, pág. 86).

La precisión del autor canadiense sobre el aspecto dialógico del reconocimiento es fundante en la explicación de cómo comprender la relación entre la comunidad como un universal y la comunidad como una realidad específica (Taylor,

1993, pág. 32). Solo en la medida que se comparten y proyectan normas de valor por el grupo concreto que exige justicia y reconocimiento “los procesos de carácter intersubjetivo (...) y las formas de reconocimiento involucradas en ésta dan consistencia a un flujo constante de intercambio” (Herrera, 2012, pág. 172).

2. La teoría del reconocimiento en políticas públicas y el caso Mapuche

Los últimos treinta años -en cuanto relación entre los estados de América Latina y los pueblos indígenas- pueden ser catalogados como una ‘era del reconocimiento’ (Ilich, 2019) sobre todo al pensarse desde la clave del reconocimiento de tipo jurídico que ha aparecido en diferentes textos constitucionales a lo largo del continente. En parte, estos esfuerzos por introducir el lenguaje del reconocimiento en los marcos máximos de convivencia de las naciones, son una consecuencia efectiva y un reflejo de las teorías de reconocimiento formuladas a inicios de la década de 1990 desde el norte global.

Con adeptos e interlocutores a diversos niveles, Chile no ha sido la excepción en cuanto al uso de la noción de reconocimiento en políticas públicas para los casos indígenas. Esto último, a pesar que la versión jurídica de un reconocimiento constitucional para los pueblos nunca logró concretarse ni en los momentos que más se la exigía –justo después de la transición a la democracia- ni tampoco en años de alto conflicto e interés público.

Para 1999, y enmarcado en el contexto del emblemático caso Ralco –represa hidroeléctrica que terminó sepultando cementerios indígenas y forzando la relocalización de comunidades pewenche- la adhesión al reconocimiento era aún percibida como camino de solución a conflictos en una cada vez más tensa relación del Estado chileno y el pueblo nación Mapuche. José Aylwin, quien fuese consejero e investigador en la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (1990-1993)²⁵ afirmaba en aquel entonces que:

²⁵ Grupo de trabajo precedente a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y que articuló las discusiones y propuestas para la creación de la Ley Indígena 19.253 de 1993.

Sin perjuicio de las particularidades de cada contexto, no podemos desaprovechar estas experiencias comparadas, que podrían dar luces para abordar los conflictos territoriales hoy vigentes en el sur del país. Podrían, además, sin necesidad de reformas legislativas, abrir las puertas al reconocimiento, al menos en los casos específicos de que se trate, de derechos económicos, territoriales y culturales hoy negados a los indígenas en Chile. (Aylwin, 1999, pág. 298)

Los modelos de referencia a los que aludía el autor eran precisamente el esquema multicultural de Canadá y el modelo de reconocimiento político Maorí en Nueva Zelanda. Tales posiciones venían siendo promovidas en la década de 1990 en la medida que reconocían la necesidad de derechos colectivos que superaran los esquemas de derechos individuales (Stavenhagen, 1992). Tal interés coincidía con articulaciones y demandas exigidas por organizaciones mapuche de la época como la *Propuesta para el reconocimiento de la nación mapuche y sus derechos* de la histórica *Awkiñ Wallmapu Ngülam* (Consejo de Todas las Tierras) (CTT, 1999).

Sin embargo, la potencia del discurso de reconocimiento en términos colectivos propia de finales del siglo XX se vería disminuida en la década del 2000 por el uso individualista y sin carácter emancipador que imperó en la política pública chilena con respecto al tema indígena. El ejemplo palpable de esta reducción semántica del reconocimiento es el texto final del *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, comisión que previo a su trabajo entre los años 2001 a 2003 -con 18 sesiones plenarias- había sido mandatada por el entonces presidente Lagos a “sugerir y efectuar recomendaciones en relación a mecanismos institucionales, jurídicos y políticos para una plena participación, reconocimiento y goce de derechos de los pueblos indígenas en un sistema democrático” (Lagos, 2001).

Dicho informe resulta relevante tanto en los enfoques desde lo que inicia la tarea, como por los contenidos y por el perfil político de los comisionados. La tarea esperada de la comisión, como queda manifiesto en la cita anterior, es la de recomendar los cambios necesarios para una política pública de largo alcance a nivel institucional, jurídico y político. Cabe mencionar que ninguno de los tres grupos de trabajo temáticos que sistematizaron, examinaron antecedentes y determinaron las

recomendaciones finales (CVHNT, 2009, pág. 24) fueron dirigidos por personas de pueblos indígenas²⁶.

En el texto de apertura del informe (CVHNT, 2009, págs. 19-31) ya se advierte la funcionalidad que se le atribuye a la cuestión del reconocimiento y, además la expectativa de relación Estado-Pueblos que fijan los comisionados. Cito en extenso:

Los pueblos indígenas sienten su cultura amenazada y se ven a sí mismos como víctimas de un proceso histórico en el que fueron condenados – a veces con violencia- a la invisibilidad y la exclusión. Ellos sienten que hoy día tienen derecho a hacer pública, y a que les sea reconocida, la identidad que fue ahogada durante el proceso de constitución del Estado nacional. Hoy día reivindican esa identidad y los lugares con los que ella está atada, no con el afán de desconocer los íntimos vínculos que poseen con la Nación chilena, sino con el propósito de integrarse plenamente a ella desde lo que ellos son, desde lo que han llegado a ser. La comisión valora profundamente ese propósito de integración y comprende que él debe ser alcanzado no desde la supresión de la identidad de esos pueblos, sino mediante su pleno reconocimiento (...) Durante la historia de Chile, y desde el mismo momento en que se constituyó la República, ese reconocimiento –ha podido constatar la comisión- no fue conferido (CVHNT, 2009, pág. 26).

Entre los elementos más descriptivos e interesantes para el análisis del uso que se le ha dado a la categoría reconocimiento en la política pública chilena, es que, primeramente, los editores y autores del informe señalan experiencias de injusticia y derechos a reconocer: sin embargo, ordenan estos elementos no como hechos, sino como lo que los pueblos sienten o como se ven a sí mismos. Paralelamente, el párrafo abandona luego esa posición de apreciación subjetiva y se toma la libertad –ahora sí- de explicar con certeza y a nombre de los pueblos que la reivindicación identitaria no supone autonomía, sino que una clara voluntad de integración. El tercer elemento de

²⁶ El grupo de trabajo Revisión Histórica figuró dirigido por el historiador José Bengoa. El grupo de trabajo Legislación e Institucionalidad estuvo coordinado por el abogado Carlos Peña. Finalmente, el grupo de trabajo sobre Desarrollo Económico quedó a cargo de Felipe Larraín (CVHNT, 2009). Integro esta información pues el examen de la composición de la comisión permite indagar en las opiniones públicas y personales que los miembros realizaron en el periodo que cumplieron sus funciones.

esta cita, es que es precisamente la categoría de integración a la que queda supeditada toda función y valor semántico del reconocimiento. En otras palabras, el reconocimiento propuesto y debatido en el informe y sus recomendaciones es buscado como medio, pero cuyo verdadero fin es la integración de los pueblos al sistema estado-nacional; en tal sentido, el reconocimiento de las políticas públicas en Chile no está intencionado para una perspectiva de pluralismo y diferencia sino para la solución política de conflictos que son interpretados como amenaza a la integridad de la nación única.

Este discurso de integración –con el que se ordenan otros elementos relevantes como reconocimiento, derechos y experiencias de injusticia de modo funcional- ha sido frecuente en el modo de establecer políticas hacia los pueblos indígenas en Chile. Otro miembro gravitante de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Enrique Correa -quien fuera ministro de la Secretaría General de Gobierno durante la negociación de la ley indígena promulgada en 1993²⁷- expresaba ya durante la discusión de la ley indígena en el Senado similar perspectiva normativa:

(...) naturalmente, todos sentimos la necesidad de apoyar el desarrollo de los habitantes originarios de nuestro país, a fin de contribuir a reparar las deficiencias históricas a las que se han enfrentado. No se trata, en efecto, de segregarlos, de convertirlos en un compartimiento estanco en la vida nacional, sino de integrarlos en las tareas comunes del desarrollo y la modernización (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 1993, pág. 410).

Volviendo a nuestro ejemplo original –la conceptualización y aplicación práctica del reconocimiento en el *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo*

²⁷ Ley 19.253 *ESTABLECE NORMAS SOBRE PROTECCION, FOMENTO Y DESARROLLO DE LOS INDIGENAS, Y CREA LA CORPORACION NACIONAL DE DESARROLLO INDIGENA*. Dicha ley respondió a parte del compromiso adquirido por la Concertación de Partidos por la Democracia y del candidato presidencial Patricio Aylwin con representantes de organizaciones indígenas mapuches, huilliches, aymaras y rapa nui en el llamado Acuerdo de Nueva Imperial del 1 de diciembre de 1989. Como lo documenta el historiador Jorge Pinto, el acuerdo “permitiría superar la conflictiva relación entre el Estado y los pueblos indígenas del país” (Pinto, *¿Un estado en deuda con el pueblo mapuche? Del pacto de Nueva Imperial en 1989 a la Comisión asesora prediccional de 2016, 2017*, pág. 62). Si bien el proceso de la ley (1992-1993) concitó el interés amplio de organizaciones indígenas (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 1993, pág. 44) sistematizando y ordenando demandas y propuestas sobre los contenidos de la ley; la redacción y fondo del texto legal fueron en mayor medida responsabilidad de SEGEOB, causando el resultado final amplia disconformidad en las organizaciones indígenas.

Trato- es necesario decir que el sentido reducido del término se explicita al analizar las recomendaciones oficiales. En dicha sección, el informe señala un ‘principio de reconocimiento’ sin el cual “no puede haber Nuevo Trato” (CVHNT, 2009, pág. 533). Cuando el informe profundiza en qué significaría tal principio, se especifica que este cumple la función de permitir el examen de “amplia evidencia histórica” (CVHNT, 2009, pág. 533) y, que corresponde al “reconocimiento de que la sociedad chilena es culturalmente diversa” (CVHNT, 2009, pág. 533). En otras palabras, es argüible que en tanto principio de convivencia y de fundamentación política, el reconocimiento planteado en este relevante documento de política pública está 1) referido al estudio del pasado y 2) situado al nivel de las diferencias culturales.

Es notorio que el enfoque del reconocimiento en tanto diferencia cultural se corresponde con una posición débil del reconocimiento de sujetos políticos. Atendiendo a las precisiones de Villacañas presentadas en el acápite anterior, podemos sostener la conclusión de que al indicar o reconocer la diversidad de orígenes en un pasado –revisión histórica que el informe sí realiza acuciosamente sobre el pueblo Mapuche (CVHNT, 2009, págs. 319-414)- no se sigue, necesariamente, la afirmación de una comunidad política que se represente a sí misma como depositaria de esa diferencia y como enunciativa de una disputa pública sobre el sentido y exigencias normativas que esa diferencia comporta. En su relación con el pueblo Mapuche, el Estado de Chile otorga privilegio al primer sentido de reconocimiento –el de diferencia cultural referida al pasado - pero omite la concesión de reconocimiento a la demanda nacionalitaria mapuche, normativamente realizada desde una perspectiva de presente.

Por lo anterior, no resulta extraño que cuando el informe titula prometedoramente una sección de su examen histórico como “La lucha por el reconocimiento” (CVHNT, 2009, págs. 419-421) para hablar del presente del pueblo Mapuche, el análisis se torne exiguo en documentación, falto de pluralidad a nivel de fuentes y limitado temporalmente hasta la primera década de 1980²⁸. La deliberada

²⁸ Por si fuera poco al mencionar la noción de libre determinación, los editores del texto agregan una injustificada nota señalando que la demanda por el derecho a la autonomía “ni ayer ni hoy día, implica secesión territorial” (CVHNT, 2009, pág. 421). Si bien esta es una de las interpretaciones sobre tal

omisión de las colectividades mapuche –junto a sus acciones políticas y discurso público- durante la década de 1990, ilustra aún más el punto de la renuncia estatal a reconocer el estatus de sujetos políticos de los interlocutores, sobre todo si pensamos que son justamente las organizaciones y comunidades mapuche las que apuntaron sobre el Estado la responsabilidad de realizar un informe de esta naturaleza.

Las apreciaciones anteriores pueden ser matizadas al considerar el detalle de las propuestas finales en materia de institucionalidad. La comisión en específico formó convicción sobre la necesidad de prescribir una regla de reconocimiento a nivel constitucional que se incorpore en el capítulo “Bases de la Institucionalidad” de la cual dependería tanto la preservación de diferencias culturales como el ejercicio de derechos colectivos (CVHNT, 2009, págs. 535-536). La elaboración normativa supuesta en aquel ejercicio de reglas va en el sentido de la afirmación de los pueblos como sujetos políticos. El propio Carlos Peña, abogado y coordinador del grupo de trabajo responsable de tales propuestas, ha señalado en ulteriores textos de su autoría que una formulación abstracta de ciudadanía no parecía satisfacer las pretensiones de reconocimiento de pueblos originarios, y que, por el contrario el fin de tales colectivos es el de “participar como grupo, con identidad propia, en la comunidad política” (Peña, 2005, pág. 100).

Sin embargo, la institucionalización del reconocimiento –que el propio Peña sustenta en términos hegelianos- no logró en los años posteriores el consenso político ni la atención social para realizarse como código jurídico. En tanto ha permanecido pendiente, el reconocimiento sigue siendo presentado en la discusión pública –desde una faz moral y desde una dimensión normativa- como sustantivo en la transformación de las relaciones entre Estado y pueblos. Como lo afirma el mismo autor: “la única solución posible -hay que decirlo una y otra vez- es instituir a los pueblos originarios, en especial al pueblo mapuche, como sujeto político, favoreciendo que forme una voluntad colectiva” (Peña, 2018). Lo interesante de esta observación, es que devela otra cuestión discutible en torno al reconocimiento y las políticas públicas: para los gestores y promotores de este enfoque, la constitución de los

principio, queda claro el sesgo del texto al establecer una conclusión sustantiva como esta sin aportar antecedentes ni argumentos de la discusión.

pueblos como sujetos políticos no radica en la propia afirmación de estos, sino en las prerrogativas que le son otorgadas desde la institucionalidad ya establecida. Tal como queda explicitado en un texto más reciente que abordaba la cuestión del racismo y la legitimación de la violencia: “para desproveer de toda justificación a la violencia, es entonces necesario (...) apoyar la formación de una voluntad colectiva en ese pueblo para que sume a su existencia sociológica una existencia propiamente política” (Peña, 2020).

¿Pero es que acaso no es la previa autorepresentación como sujeto colectivo y normativo la causa de la exigencia jurídica de reconocimiento y no al revés? Lo contrario, la afirmación de que es la sanción legal la que constituye políticamente al sujeto y que, por lo tanto ciertos grupos culturales necesitan de ser ayudados o favorecidos para su afirmación de voluntad común denota aún una jerarquía de titulares y subalternos. Observado en perspectiva, esta versión de la relación entre reconocimiento y sujetos de reconocimiento no significa en la práctica algo diferente que el sentido reducido del término al cuál describíamos como énfasis en la diferencia cultural.

El epítome de las inconsistencias del uso de esta teoría en las políticas públicas en Chile lo representa el hecho que en la votación final del informe, el coordinador del grupo de Desarrollo económico, Felipe Larraín votara en contra de la aprobación del mismo. Las razones aludidas por el dos veces Ministro de Hacienda en los gobiernos de Sebastián Piñera descansaban en el desconocimiento de la categoría “pueblo” para el caso indígena y, en sostener las necesidades de reconocimiento en el plano del respeto a las culturas pero alejadas de la titularidad colectiva de derechos:

El nuevo trato que plantea la Comisión se basa, por una parte, en un estatuto jurídico especial, que se sintetiza en el reconocimiento constitucional de los indígenas como pueblos, en la existencia y reconocimiento de una serie de derechos colectivos que les son atribuibles por su condición de pueblos y en la utilización y reconocimiento de “Territorios Indígenas”, concebidos como un espacio jurisdiccional donde los pueblos indígenas hacen efectivos estos derechos. El derecho internacional indígena ha estado dominado durante la última década por la idea de la separación, concepto que se refleja en el

reconocimiento de derechos colectivos y territorios indígenas como el único camino que llevaría a la preservación y respeto de las culturas indígenas (Larraín, 2003, pág. 8).

3. El reconocimiento funcional al multiculturalismo liberal

Multiculturalismo y reconocimiento son un par conceptual que frecuentemente encontramos asociados, ya sea enunciados como categorías de filosofía política o como descripciones de formas de convivencia en sociedades democráticas y liberales. En ambos casos uno de los referentes fuertes en tales discusiones es W. Kymlicka quien ante las rápidas críticas que ya enfrentaba la política multicultural canadiense en la década de 1970 (Kymlicka, 1996b, pág. 34) precisa que, lo que ha de entenderse por cultural en tal concepto, es lo que comúnmente se conoce como pueblo o bien como nación. Un Estado multicultural para Kymlicka puede al menos plantearse bajo dos significados no excluyentes:

un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico), siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política (Kymlicka, 1996b, pág. 36).

En la argumentación de Kymlicka, el reconocimiento es determinante para la fundamentación de derechos de grupo en el marco de los mencionados estados multinacionales; tales derechos se explicitan con la específica función de proteger la diversidad cultural (Kymlicka, 1996a, pág. 28). El paradigma de un multiculturalismo sensible a la diferencia y capaz de reconocer formas normativas de carácter colectivo es sin duda una propuesta sustantiva en la medida que recoge problemas y formulaciones discursivas de tendencias ya clásicas de filosofía política como el liberalismo y el comunitarismo. En efecto, la aplicación canadiense del modelo multicultural bajo la forma política específica del federalismo puede interpretarse alineada al liberalismo de Rawls. Esto en cuanto las relaciones entre culturas

mayoritarias y minoritarias usan de un consenso traslapado (*overlapping consensus*²⁹) para acordar “una regla para sí más una regla compartida” (Sanjaume-Calvet, 2016, pág. 121). Por otra parte, el énfasis del multiculturalismo en la valoración moral de normas colectivas, acerca ciertos argumentos de Kymlicka a posiciones comunitaristas que discuten la primacía del individuo liberal.

Esta singular síntesis es coherente con la preocupación del filósofo canadiense por la fundamentación de los derechos minorías, pero de manera tal que pueda seguir sosteniendo una justificación de la democracia liberal. Una perspectiva multicultural en este sentido no logra despejar cuestionamientos y críticas legítimas:

Esta idea es altamente conflictiva en el marco del liberalismo, pues pone en entredicho uno de los ejes fundamentales de su discurso, como es la preminencia del individuo por sobre cualquier forma corporativa. El Estado tiene por objetivo garantizar la igualdad de derechos de los individuos, absolutamente independiente de sus filiaciones. Es en ese sentido ciego a la diferencia. El Estado liberal es una entidad que está por sobre las pertenencias culturales de sus ciudadanos, no le cabe pronunciarse al respecto, siendo tarea y potestad de cada ciudadano la identificación y proyección de alguna adscripción en particular. El objetivo del Estado liberal es garantizar ese espacio de libertad al individuo como legítimo y único titular de derechos (Herrera, 2012, pág. 181).

La crítica formal sobre las inconsistencias del multiculturalismo para con sus propias proposiciones, se corresponde con sólidos cuestionamientos a nivel de contenido. En tanto está comprometido con un liberalismo homogeneizador y aparentemente neutral, su práctica política no garantiza redistribución o condiciones de justicia histórica para con las minorías. La categoría de reconocimiento, en este ámbito, se puede comprender como una herramienta funcional que si bien satisface una justificación moral en términos de estima social –tal como lo proponía Honneth– no alcanza, necesariamente, un correlato en las condiciones materiales que sustentan

²⁹ En *Liberalismo Político*, Rawls introduce el argumento del consenso traslapado para dar cuenta de situaciones normativas donde diferentes doctrinas comprensivas deben establecer acuerdos para una cooperación política equitativa (Rawls, 1993).

la existencia de los colectivos. O parafraseando a N. Fraser ¿pueden dos paradigmas normativos *sui generis* como reconocimiento y redistribución subsumirse uno en el otro? (Fraser N. , 2006, pág. 35). El uso extendido de la noción del reconocimiento para las políticas públicas fuera del contexto norteamericano muestra los limitados alcances que ha tenido para los pueblos indígenas que viven bajo las reglas del multiculturalismo liberal, y, al mismo tiempo, marginados de este:

Con el término multiculturalismo me refiero no a la totalidad del proceso social protagonizado por los movimientos indígenas, sino a uno de sus resultados: el de las políticas de reconocimiento que se han implementado en la mayoría de los países latinoamericanos. Mirando el periodo desde ese ángulo, surge la pregunta a estas alturas necesaria de si transcurridas tres décadas desde que se iniciara este giro, las cosas han cambiado a favor de poblaciones indígenas históricamente relegadas: ¿ha contribuido este reconocimiento a mejorar de manera sustantiva su calidad de vida?, ¿ha implicado posibilidades reales de ampliar los espacios de autodeterminación? (Zapata, 2019, pág. 12)

La pregunta realizada por C. Zapata se responde de manera negativa en *Crisis del multiculturalismo en América Latina*. Si sumamos como ejemplo al análisis, la desmovilización y desarticulación política que ha experimentado el pueblo Mapuche en Chile luego del abordaje estatal a través de legislación específica en clave de desarrollo, entonces tenemos un cuadro preciso acerca de cómo el uso del reconocimiento no solo es cuestionable en términos de exigencias de redistribución – como lo adelantaba Fraser- sino que además diluye a las naciones indígenas en su autofirmación por décadas como sujetos políticos de carácter colectivo. En palabras de E. Antileo:

desde nuestra mirada, el multiculturalismo es una nueva modalidad de políticas colonialistas en el marco del neoliberalismo. En la práctica asistimos a una celebración de la diferencia (no sólo en el sentido étnico) y a un discurso de respeto a la diversidad, que genera cierta permisividad (sobre todo si esa diferenciación se enmarca en el plano individual), pero que cercena las demandas o planteamientos colectivos que puedan alterar el *statu quo* del

funcionamiento del Estado o del sistema económico (Antileo E. , 2012, pág. 200).

La mantención y reproducción de una racionalidad neoliberal (Laval & Dardot, 2013) es compatible en este caso con el multiculturalismo, y también con las políticas de reconocimiento. En tanto dichas políticas asimilan o intercambian discursivamente reconocimiento con integración, desarrollo o progreso, la diversidad cultural es orientada como exotismo –requerido e incentivado en el mercado- pero despojada de su conexión con la comunidad histórica demandante de justicia y de derechos.

Por ello, los personeros y agentes del modelo neoliberal en Chile –de distintas tendencias políticas- no dudan al saludar y respaldar la causa del reconocimiento. Al ser consultados en el debate público tanto conservadores como progresistas se manifiestan partidarios de la afirmación normativa de un reconocimiento en el marco de una propuesta multicultural. La gestión de la política indígena en la primera presidencia de M. Bachelet es un ejemplo claro del fomento de esta estructura, dejándolo detallado en la sistematización de su propuesta *Re-conocer. Pacto social por la multiculturalidad*:

El Gobierno actuará preventivamente, adelantándose todo lo posible a los conflictos e instalando el diálogo como herramienta básica de cooperación, coordinación y solución de diferencias. (...) Se favorecerán los cambios necesarios para que la sociedad chilena asuma plenamente su carácter multicultural y abra paso en forma más decidida a caminos de inclusión de todos sus integrantes, en el pleno respeto de la ley y de los derechos de las personas (Ministerio de Planificación, 2008, pág. 21)

Llama la atención como el documento citado se plantea como un ‘pacto’ cuando solo refleja una voz única, en este caso la del gobierno en control de la administración estatal. En cuanto a contenido, es interesante revisar cómo -además de la intensa agenda de desarrollo- la multiculturalidad y la institucionalización del reconocimiento (Ministerio de Planificación, 2008, pág. 10) se orientan a la prevención de conflictos. Lo cierto es, que los años 2008 y 2009, registrarían una serie de hechos de violencia estatal hacia comunidades mapuche, incluyendo la muerte -por acción de fuerzas policiales- de Matías Catrileo y Jaime Mendoza Collío.

Por su parte, el año 2010 la tensión entre el Estado y comunidades mapuche escalaría al producirse una histórica huelga de hambre de 34 presos mapuche, la mayor parte de ellos pertenecientes a la Coordinadora Arauco Malleco, organización mapuche que, como se ha revisado, venía sistematizando fuertemente desde finales de la década de 1990 un discurso de autonomía. Asociaciones, comunidades y diferentes tipos de organizaciones mapuche afirmaron públicamente que las causas, procesos y medidas cautelares (una mayoría se encontraba en extendidas prisiones preventivas a la espera de juicios) respondían a las condiciones de prisión política, y cuya responsabilidad era eminentemente del Estado (Julián, 2015).

En el contexto anterior, la paralizada discusión sobre el reconocimiento jurídico de los pueblos volvió a ser parte de la opinión pública. Al respecto, la posición del nuevo gobierno (primera presidencia de S. Piñera) era aún más radical en cuanto al compromiso de un multiculturalismo orientado al mercado: aquí el elogio y reconocimiento de la diversidad cultural era una constante, pero la afirmación del otro como sujeto colectivo quedaba claramente limitada. Cristián Larroulet, en aquel entonces Ministro de la Secretaría General de Gobierno, así lo indicaba en un seminario sobre el debate pendiente acerca del reconocimiento constitucional:

Para el gobierno del Presidente Sebastián Piñera el concepto y la realidad de los pueblos originarios es uno de los activos más importantes del país. Quiero decirlo claramente: para nosotros el valor de que este sea un país multicultural está muy presente en la política del gobierno (Larroulet, 2011, pág. 127)

La lectura de los pueblos como 'activos' sintetiza de manera precisa los compromisos con una política multicultural donde la categoría de pueblo está supeditada a la integración del modelo económico. En tanto la diversidad deviene objeto funcional, el centro de la política indígena está centrada en el cálculo de costo/beneficio: en tal esquema, como lo indican C. Laval y P. Dardot solo "los precios desempeñan el papel de vectores de transmisión de la información" (Laval & Dardot, 2013, pág. 163). Ni siquiera el Estado de Chile, en este sentido, es el administrador de la política; en una democracia liberal fuertemente privatizada la función estatal se remite al arbitrio de las reglas entre iniciativas de inversión y el impacto sobre comunidades indígenas, constituyéndose en "constructor, vector y socio del

capitalismo financiero” (Laval & Dardot, 2013, pág. 205). En cuanto a los pueblos –con su polisémica capacidad discursiva y organización política- pierden la categoría de interlocutores normativos y se fragmentan en tanto individuos desvinculados, así su única participación posible es la participación en el mercado.

Fui y visité a un matrimonio indígena, a un matrimonio mapuche, que tienen solamente una hectárea. (...) ese matrimonio indígena, con tres hijos, dos varones y una mujer, hacen de esa hectárea un proceso de desarrollo que es impresionante. Como abastecen de huevos a la ciudad de Galvarino, cómo se preocupan del cuidado ecológico de la tierra. Es un ejemplo que tenemos que multiplicar por varias miles de veces, para que así la realidad de progreso de las comunidades sea diferente (Larroulet, 2011, pág. 129).

La determinación de políticas públicas así pensadas no viene en tal caso asentada o codificada por el mismo grupo destinatario, sino que por el contrario, es la observación de la élite de la cultura mayoritaria la que asigna tareas, funciones y lugares de representación según su propio interés. Una versión de reconocimiento débil es fundamental en la permanencia en el tiempo de las relaciones desiguales entre Estado, mercado y pueblos. El historiador S. Caniuqueo señala la amplia diferencia existente entre el reconocimiento de derechos a nivel colectivo, y el reconocimiento de la diversidad comprendida en términos de minorías:

Pero no lo es en derechos (para todas esas naciones), lo que hace que los indígenas seamos ciudadanos de segunda clase. Y eso es una injusticia jurídica. Hoy los pueblos indígenas están reconocidos dentro de la Constitución solo como ‘sujetos especiales’: minorías que deben ser protegidas y tuteladas porque no pueden tomar decisiones solas (Caniuqueo, 2019).

Extendiendo la observación de S. Caniuqueo, la condición minorizada del sujeto colectivo sobre el que se ejerce el tutelaje se corresponde con una reducción de su constitución como sujeto y comunidad política. En tal caso, la justificación solo del reconocimiento de la diversidad cultural en vistas de mantener la neutralidad del espacio público, opera a su vez como justificación para la reproducción de la categoría de una ciudadanía liberal e individualista. En este aspecto, incluso Kymlicka es crítico, de acuerdo al autor:

La idea de un Estado culturalmente neutral es un mito. Son muchos los modos en los que las decisiones gubernamentales tienen un papel crucial en el mantenimiento de las culturas societarias. Esto no quiere decir que los gobiernos sólo puedan promover una cultura societaria. Las políticas gubernamentales pueden promover el mantenimiento de dos o más culturas societarias en el seno de un mismo país (Kymlicka, 1996a).

Finalmente, la reducción operada sobre el significado de reconocimiento y su acomodación selectiva a políticas que se mantienen en un enfoque de desarrollo neoliberal, tiene como consecuencia la configuración de un claro límite para las teorías y políticas públicas del reconocimiento. Primero, el Estado en su versión homogénea sigue siendo identificado con una nación única, en esta, las diferencias comunitarias son consideradas solo en cuanto diferencias culturales. En segundo, la interpretación del pasado y del hecho colonial no puede ser ordenada como un problema político a resolver dentro de un contexto de pluralismo, en cambio queda subsumido en su dimensión exclusivamente material; tierra pero no territorio, representación pero no gobernanza.

Estos límites implican pensar que cualquier otra respuesta alternativa a la del reconocimiento para superar las actuales condiciones del debate sobre diferencia e identidad, debe lidiar con una tradición binaria de políticas públicas, con una continua resistencia a la reestructuración del Estado y, por último, con el riesgo presente de que incluso las demandas indígenas que exigen reconocimiento pueden fortalecer en ocasiones un multiculturalismo funcional a las políticas neoliberales.

CAPÍTULO V: AUTONOMÍA Y PRÁCTICA POLÍTICA

Las naciones originarias en el continente presentan en la actualidad nuevas y originales formas de recrear sus comunidades y sus proyectos comunes para la realización de un buen vivir. Ya en los inicios de la llamada 'emergencia indígena' esta densidad discursiva y práctica era registrada por los teóricos de la década:

Los indígenas de hoy, en forma imaginativa y a veces maravillosa recrean un discurso acerca de lo que ha sido nuestro continente, y también acerca de lo que ellos han sido y son. Es el surgimiento de "nuevas identidades". Son discursos sobre el pasado llenos de ideas sobre el futuro. (Bengoa, 2000, pág. 21)

En el caso del movimiento mapuche de las últimas dos décadas, el desarrollo discursivo ha sido especialmente significativo y cualitativamente más complejo que las fórmulas y narrativas ensayadas durante buena parte del siglo XX. Esta profundización se corresponde con la diversificación de instrumentos organizacionales, formatos de comunicación y ámbitos de incidencia, de tal forma que en la actualidad:

Definimos al movimiento mapuche como un 'espacio multiorganizativo' donde actúan e interactúan un conjunto de organizaciones mapuche, que buscan –en alianza o por separado, mediante acciones convencionales y no convencionales- conquistar derechos y satisfacer reivindicaciones y demandas, que se conciben, elaboran y formulan como comunes del pueblo mapuche ante el Estado (Naguil, 2016, pág. 170).

Ahora bien, las diferentes orgánicas y expresiones del movimiento mapuche contemporáneo pueden ser interpretados y agrupadas de diversas maneras en tanto sus precedencias temporales, sus demandas, o bien según las herramientas de acción política que privilegien para la consecución de sus objetivos. Sin embargo -y es la propuesta de esta tesis para este último capítulo- las diversas vías políticas contemporáneas pueden ser descritas también en cuanto a su relación con el concepto de autonomía. En específico, analizando que dimensiones de la propuesta autonomista organizan y ordenan coherentemente su discurso público con su práctica política.

En este sentido es posible distinguir al menos tres vías políticas diferenciadas, esto independientemente de que los actores específicos puedan transitar frecuentemente entre los contenidos de una u otra. La propuesta de esta investigación es caracterizar de forma genérica a la primera desde sus referencias al marco normativo internacional, a la segunda como una vía político-rupturista y a la tercera definirla por su articulación bajo el tópico de plurinacionalidad.

Esta división tripartita entre una vía internacional, una vía rupturista y una vía plurinacional tiene sentido en la medida que podemos adscribir diferentes vocerías públicas y organizacionales a sus lineamientos y en la medida que también las tres categorías se comprendan como estructuras de interpretación discursiva dinámicas y abiertas a los cambios en la agenda y demandas del movimiento mapuche contemporáneo.

1. La vía del derecho internacional

Una de las tres vías políticas que se pueden relacionar directamente con el principio de autonomía, es aquella que fundamenta en marcos normativos internacionales la legitimidad de una gobernanza propia y la titularidad de derechos políticos para la nación mapuche en tanto comunidad jurídica. En esta tesis nominaremos de manera simplificada como vía del derecho internacional a esta particular forma de intentar la superación del colonialismo de los estados nacionales. Cabe destacar que desde la década de 1990 y hasta la actualidad un gran volumen de organizaciones y dirigencias han explorado esta fórmula constituyendo una referencia frecuente, documentada y con una relativa capacidad movilizadora.

Un primer par de elementos a tomar en cuenta, es que la apelación al derecho internacional se encuentra articulada bajo dos aspectos que suelen ser referidos como complementarios: por una parte, la validez de los tratados y parlamentos entre la Corona española y la nación mapuche durante el periodo colonial como fuentes de derecho y por, otra, la titularidad jurídica del pueblo mapuche como sujeto colectivo al derecho de libre determinación acorde a los actuales instrumentos internacionales de derechos humanos.

En este respecto, la insistencia de parte del movimiento mapuche contemporáneo tanto en los contenidos del Convenio 169 (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) puede explicarse parcialmente debido a que “gran parte del lenguaje autodeterminista se absorbió o se reforzó con la participación de sus líderes en el Grupo de Trabajo Sobre Pueblos Indígenas” (Naguil, 2016, pág. 86). Tal como fue argumentado en el primer capítulo de esta investigación, la participación permanente en instancias de colaboración internacional con diversos grados de formalidad había sido decisiva para la conformación de pensamiento colectivo en torno a las categorías de autodeterminación y de liberación como precedentes al discurso autonomista.

En tal sentido, la organización de trayectoria más visible en la década de 1990 *Aukiñ Wallmapu Ngulam* (CTT) que sistemáticamente participaba del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (GTPI), orientaba y legitimaba sus prácticas en base al “derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan” (OIT, 1989, art. 7), derecho que el Convenio 169 de OIT -en aquellos años sin ratificar por el Estado chileno-reconocía a los pueblos indígenas. Afirmando CTT de manera sostenida en el tiempo, que su organización como Consejo representaba la estructura histórica del pueblo mapuche, impulsaron y promovieron una agenda política amplia, en oposición al Estado y a colectividades políticas institucionalizadas. Al sopesar sus cinco años de trayectoria como organización, el *Aukiñ Wallmapu Ngulam* afirmaba:

Los conceptos de autonomía, autodeterminación y libre determinación se ha traducido en la conformación de una organización fundada en las propias instituciones y la cultura con la participación plena de las comunidades. (...) La coordinación de las comunidades ha conformado un movimiento político social con fuerte identidad mapuche. Consideran que las restantes organizaciones mapuches se han convertido en el centro de operación de los partidos políticos y otras se han vinculado incondicionalmente a las políticas estatales (CTT, 1995).

Esta comprensión del principio de autodeterminación sostenida por el CTT, se materializaba en el contenido de la autonomía política, la cual permite criticar la concepción moderna de Estado, pero, a la vez, exigiendo su reformulación. Por otro lado, el desarrollo del concepto de autonomía lleva a CTT a extender su repertorio de prácticas políticas, pasando de las ocupaciones de tierras de los años 1991 y 1992 (Marimán, 1995, pág. 10) a una creciente disputa por la representación política ante la esfera pública³⁰ entendiendo esta como visibilización nacional e internacional. Restándose de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (Marimán, 1995, pág. 11) impulsada por el gobierno de Patricio Aylwin, el CTT legitimaba su posición ante las comunidades mapuche presentándose como la única vía indígena externa a la política estatal chilena. Según la organización logros sustantivos de la misma durante su primer periodo consistían en:

mantener una actitud y accionar diferente con el objeto de producir cambios en la naturaleza uniformante y unilateral del Estado; encaminándose al reconocimiento de la diversidad cultural. Al mismo tiempo se ha impulsado un fuerte proceso en superar una práctica meramente reivindicativa y de presión, al contrario de ésta se ha impulsado la participación y ocupación de los espacios nacionales e internacionales para alcanzar una representación que dignifique nuestra cultura (CTT, 1995).

La afirmación de institucionalidad propia y la comprensión del pueblo mapuche como titular de derechos políticos amparado en el marco internacional se vio complementada en 1997 por un fuerte argumento referido al territorio como espacio material y político sobre el que ejercer autonomía. Desde dirigencias *lafkenche* -luego algunas de las cuales serían parte de la formación de Identidad Territorial *Lafkenche* (ITL), mientras que otras lo serían de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) (Foerster, 2019, págs. 405-444)- surgió la demanda e interés por legitimar como

³⁰ En el ámbito internacional del Sistema de Naciones Unidas (SNU), *Aukiñ Wallmapu Ngulam* cumplió el cometido de representación del pueblo mapuche a través de una serie de iniciativas ante la instancia durante la segunda mitad de la década de 1990. Una de ellas especialmente destacada fue promover el alcance de un estatuto mayor para el GTPI a través de la creación en el SNU del Foro Permanente sobre Pueblos Indígenas, lo que se lograría finalmente durante el año 2000. La preocupación por este ámbito esta profusamente documentada por el periódico *Aukiñ*, así como también por correspondencia del representante del CTT ante el GTPI. Cfr. (Huilcamán A., 1996).

tratados vinculantes de carácter binacional a los documentos emanados de los parlamentos celebrados por representantes de los antiguos territorios mapuche tanto en la época de la colonia española como aquellos autorizados por la naciente República de Chile en la primera mitad del siglo XIX. En palabras del dirigente lafkenche José Huenchunao en su exposición ante el GTPI en Ginebra:

Chile en su momento de su independencia solo podía contar con el territorio que había heredado de parte de la Corona Española. En ningún momento debía considerar como de su pertenencia un territorio que seguía siendo libre y regido por este tratado de Negrete que en ningún momento fue derogado. A nuestro juicio, este parlamento de Negrete reúne todos los requisitos de forma y de fondo para ser considerado un tratado internacional, es al mismo tiempo el último documento que reconoce implícitamente la independencia de nuestro pueblo. En un plano internacional este documento resguarda los derechos políticos y territoriales de nuestra nación Mapuche del Bio-Bio al sur, derechos que fueron violentado y transgredidos por el actual Estado chileno después de 71 años de su constitución (Huenchunao, 1997).

Una característica notoria de este argumento es que a partir de la legitimación de los textos normativos invocados se fundamentaba a su vez la legitimidad del pueblo mapuche como sujeto jurídico, o en palabras del académico C. Del Valle, la “legitimación de la identidad reivindicativa” (Del Valle, 2002). Esta interpretación implicaba como conclusión que las actuales comunidades mapuche se considerasen normativa y fácticamente como continuación y sucesión de una comunidad jurídica nacional anterior al Estado.

Ambos elementos fueron usados por el abogado José Lincoqueo Huenuman³¹ como hechos histórico-jurídicos en una serie de más de 60 querrelas territoriales entre 1998 a 2007 (Sommer, 2007), varias de ellas contra empresas forestales (Del

³¹ J. Lincoqueo había sido comisionado por las comunidades lafkenche para ubicar e investigar los documentos relativos a los parlamentos entre el pueblo Mapuche y la Corona española tarea que este desempeñó con éxito al descubrir un corpus de referencias a 28 parlamentos y 7 textos íntegros de diferentes épocas en el Archivo Nacional de Chile (Huenchunao, 1997). La investigación de archivo más acabada y exhaustiva sobre los tratados y parlamentos es la llevada a cabo por Carlos Contreras Painemal Cfr. (Contreras Painemal, 2010). En cuanto a Una recopilación más general de los tratados es la editada por José Zavala Cfr. (Zavala, 2015).

Valle, 2002). La fundamentación de las demandas cuestionaba en rigor como ilegítimas a todos los cuerpos normativos dictados por el poder legislativo chileno bajo los cuales se declaró como de pertenencia fiscal el territorio mapuche histórico. Según el jurista consignaba ante el GTPI en 1999:

siendo solo un Estado que ocupa el territorio de una nación independiente, se ha permitido violar unilateralmente los 28 Parlamentos o Tratados internacionales que España celebró con Arauco o *Ragko Mapu*, durante la época de la colonia, superponiendo sobre tales instrumentos internacionales su propia legislación, que ellos llaman leyes de la propiedad austral y leyes de indios, siendo estas un conjunto de híbridos jurídicos al margen de los códigos y de las constituciones del Estado de Chile que las dicta (Lincoqueo, 1999)

Si bien el futuro de las demandas no prosperó debido a la inhabilitación sistemática de las cortes de Temuco y Valdivia, la doctrina de Lincoqueo fue recogida como un antecedente fuerte para la discusión sobre territorio, gobernanza y reparación histórica y su tesis sobre el carácter vinculante de los parlamentos ha permanecido vigente en algunos sectores del movimiento mapuche contemporáneo.

Ejemplo de esto fue la declaración pública de la Cumbre del Cerro Ñielol, realizada en enero de 2013 y en la cual participaron alrededor de 600 personas (Palau, 2013) entre ellas varias vocerías públicas de actores organizaciones reconocidos en el movimiento. La cumbre que fue primeramente convocada por el CTT de Aucan Huilcamán, contó también con el respaldo de José Santos Millao (*Admapu*), la participación del *werken* Jorge Huenchullán (Comunidad Autónoma Temucuicui), Ana Llao (*Admapu*), el *lonko* Juan Catrillanca (Comunidad Tradicional Temucuicui) y Eric Vargas Quinchaman (*Fvtawillimapu*) entre otros.

El documento resultante del masivo encuentro justifica sus alcances por una parte en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) específicamente en cuanto en base al derecho de libre determinación los pueblos “determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (Naciones Unidas, 2007, pág. art. 3). Por otra parte la Cumbre recoge también la argumentación que los tratados con la monarquía española y con la República de Chile fueron realizados bajo las premisas de soberanía

territorial y la constitución histórica del pueblo mapuche como sujeto colectivo facultado para contraer acuerdos siguiendo el principio de *Pacta sunt servanda* (Cumbre Mapuche Cerro Ñielol, 2013, pág. §6). La conclusión de ambas vías de legitimación convergía en la facultad de autogobierno en los siguientes términos:

Los Mapuche participantes y adherentes a la Primera Cumbre, anunciamos que, a partir de este momento, vamos a transitar por la conformación de un Autogobierno Mapuche. Este autogobierno estará regido y regulado en todas sus formas por un estatuto que determina sus facultades y potestades inherentes y este tendrá una jurisdicción que abarca desde el Bío Bío al sur. Este estatuto establecerá la forma concreta de la relación institucional con el Estado chileno y sus instituciones (Cumbre Mapuche Cerro Ñielol, 2013, pág. §II).

Ahora bien, este momento de fuerte articulación orgánica, vio limitados sus alcances en la última década, sin lograr una incidencia efectiva en la discusión pública. Principalmente se pueden estimar dos razones fuertes para este límite, en primer lugar esta vía política aún es dependiente de una construcción étnica de lo comunitario; de manera correspondiente su justificación paralela de un auto gobierno y de una comisión para sostener relaciones bilaterales opera en un sentido análogo a las propuestas de doble institucionalidad que ya se analizaron brevemente en el capítulo III.

En segundo término -y a juicio de esta investigación el límite más infranqueable de la vía internacionalista- es que no se observa una mediación real entre la fundamentación del derecho y el ejercicio de gobernanza. Esa función mediadora, que se requiere para pasar desde la legitimación de la comunidad a su proyección realizativa como modelo normativo y de convivencia política, solo está dado por la participación en “el problema fundamental del poder” (Millaleo, 2017). Tal aproximación en la vía que busca su autoafirmación a través del derecho internacional no queda determinada. El hecho del poder en su dimensión realizativa -y no solo en su aspecto negativo de restricción- exige inevitablemente toma de posición sobre todo porque la realidad del pueblo mapuche y su relación tensional con el Estado está atravesada por estructuras de poder a todo nivel.

2. La vía rupturista

La siguiente vía presentada ha sido denominada intencionadamente en esta tesis como rupturista. En esta investigación, esta opción se considera una vía política, esto a diferencia de algunos autores que separan a la vía rupturista presentada como antítesis y exclusión de otras vías políticas. Consecuencia involuntaria de esta distinción es que implica la renuncia a percibir y analizar a los movimientos que ejercen el control territorial como movimientos políticos.

Los movimientos de ruptura pueden considerarse políticos en tanto que desde sus primeras expresiones estructuran sus acciones en al menos tres elementos importantes: una tesis política sobre el origen y caracterización colonial/capitalista de la dominación estatal; una reafirmación de la comunidad como sujeto de reconstrucción nacional; y finalmente, la justificación discursiva y pública de usos específicos de la violencia como herramienta de cambio en las correlaciones de poder.

El surgimiento de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM) en 1998 representa el primer intento significativo de establecer una vía alternativa que agrupase los tres elementos antes enunciados. La influencia discursiva y a nivel de *praxis* de CAM ha sido sustantiva y duradera, especialmente en las posteriores y actuales orgánicas que se definen a sí misma como de resistencia. Una de las razones para tal influjo, puede sostenerse, es que CAM recupera para su proyecto político el lenguaje de la liberación nacional -propio de las luchas indígenas y populares de 1970 y 1980- en conjunción a un emergente diagnóstico anticolonialista y anticapitalista, manteniendo como fin a realizar la recuperación de tierras usurpadas, proceso ya intentado para el periodo de Reforma Agraria en Chile. En otras palabras, el dispositivo discursivo de la Coordinadora logra atravesar a tres generaciones diferentes dotando de un sentido unívoco a luchas pasadas y presentes. Siguiendo a E. Antileo:

La liberación nacional se erigiría como el gran proyecto para alcanzar la descolonización y su fuerza provendría de la resistencia de las comunidades contra el empresariado forestal. La reconstrucción, por otro lado, se levantaría como un anhelo contra la fragmentación de la sociedad mapuche y apelaría a

aspectos cosmovisionarios, culturales o religiosos para la generación de un pensamiento político propio. Con estas premisas la CAM levanta un ideario de liberación nacional basada, en términos de accionar concreto, en el concepto de “control territorial”, una formulación ruralista que justifica y ensalza el control económico-productivo de las tierras recuperadas por la resistencia comunitaria (Antileo E. , 2018, págs. 197-198)

Una cuestión de importancia en el proyecto colectivo desarrollado por CAM, es que el pilar de sus acciones -el control territorial- se fundamenta y realiza en clave de autonomía. La organización, en este sentido, disputó a otros grupos autodeterministas el contenido y uso del término autonomía. En un movimiento que se había visto impedido durante la dictadura y la transición democrática de ejercer acciones de control directas y efectivas, la opción de una vía que legitimaba y promovía la recuperación de tierra fue recibida positivamente por comunidades de distintas zonas geográficas. H. Llaitul, dirigente fundador de CAM, explicaba de la siguiente manera los principios orientadores de la organización:

(...)Son distintas modalidades de un control territorial en construcción que, a la vez, es punto de partida para la creación de autonomía.

Cuando decidimos controlar un predio, comenzamos a luchar por él. Si nos reprimen, en vez de atacar a los represores, golpeamos directamente a la empresa que es quien efectivamente da sustento a la represión. Para nosotros, las acciones que emprendemos son actos de justicia (...)no se trata de hacer daño para destruir, o emprender una acción por el prurito de estar en acción, sino que es parte de una recuperación que deja como resultado un predio, un terreno que no se va a seguir desertificando, que se va a recomponer como tierra productiva. Y al recomponerse esa tierra, habrá una recomposición de una forma de vida y de una filosofía, de nuestra cosmovisión. Por eso, control territorial y autonomía son los pilares centrales de la estrategia de lucha de la Coordinadora, que se plantea como meta avanzar en un proceso de liberación nacional mapuche (Llaitul & Arrate, 2012, pág. 140).

Como se da cuenta en el párrafo citado, una particularidad del contenido de autonomía es que esta vuelve ser significada como un horizonte de realización ética y

política para una determinada forma de vida buena, aquella que es apuntada de forma genérica bajo el término cosmovisión. Ahora bien, para esta vía en particular, la realización de ese proyecto encuentra su dirección recuperando la continuidad de un pasado interrumpido.

Al ser de este modo, la discusión sobre poder, derecho y Estado queda suspendida dado que la historia entre la colonización y el presente queda dentro del paréntesis de aquello que fue interrumpido. En este caso, autonomía deja de ser comprendida como una categoría con la facultad de transformar la modernidad y queda limitada y aislada a la reproducción de la forma de vida como una afirmación identitaria de valor.

En este último punto, si bien la categoría autonomía se mantiene discursivamente dentro de los márgenes de lo político y expresa potencia emancipadora en el ámbito territorial, en otro sentido queda constituida como un eje de significado débil supeditado primero a un proyecto de reconstrucción nacional cuyas condiciones de determinación no son claras y que carece de la posibilidad de convocar de manera abierta a otros sectores de una sociedad compleja e interrelacionada.

3. La vía plurinacional

La última vía que presenta esta investigación es aquella que dice referencia a la plurinacionalidad como paradigma ético y normativo, y, más precisamente, a las posibilidades que representa para el pueblo mapuche y las demás naciones originarias la consecución de un Estado plurinacional como fórmula política de distribución del poder³². Si bien de todas las alternativas políticas presentadas esta es la que cuenta con una menor trayectoria temporal dentro del movimiento mapuche contemporáneo, se ha constituido en una vía con rápida convergencia, especialmente debido a la apertura política generada por la Convención Constitucional en Chile, un proceso democrático injerto en la fractura entre un momento destituyente y un proceso constituyente (Alvarado Lincopi & Robles Recabarren, 2020).

³² El historiador Fernando Pairican ha clasificado a la vía plurinacional como un tipo de vía gradualista. Cfr. (Pairican, La vía política mapuche. Apuntes para un Estado Plurinacional, 2022).

En el marco de esa tensión, contar con representación pública en el debate constituyente a través de convencionales indígenas, ha generado cambios a nivel de discurso en la gama de actores colectivos, presionando tanto las correlaciones de fuerzas políticas externas al pueblo mapuche, así como también las dinámicas entre la diversidad de organizaciones y dirigencias mapuche.

Otro fenómeno igual de relevante es que, entre la fisura de dejar atrás el antiguo poder constituido mientras alternadamente se experimenta la potencia creadora y realizativa del poder constituyente, los representantes institucionales del pueblo mapuche ante la asamblea, han instalado en la esfera pública una serie de propuestas en cuanto a autonomía, democracia, territorio, pluralismo y gobernanza. Este universo de iniciativas tiene la particularidad de recoger tanto los debates indígenas del continente de las décadas pasadas, como la propia agenda y demandas mapuche relevadas a partir de la transición democrática. La clave de la proyección y posibilidades de incidencia efectiva de las propuestas, ha pasado por articularlas bajo el nuevo paradigma del Estado plurinacional.

La primera y tal vez más evidente característica de esta vía política, es que la afirmación de un Estado como plurinacional exige reconocer -de modo anterior a la afirmación del Estado- la condición plural de la sociedad: constituyéndose esta a través de la diversidad de naciones originarias preexistentes así como también por las naciones políticas que se legitimaron a sí mismas de manera posterior mediante el origen, control y reproducción del ordenamiento estatal. Un segundo momento, es que en tanto desafío alternativo a la definición convencional del Estado homogéneo (Villoro, 1999), la vía plurinacional se proyecta como horizonte de justicia histórica. En palabras de la ex presidenta de la Convención Constitucional, Elisa Loncon Antileo:

sueño con que las niñas y los niños puedan habitar este mundo bajo una pluralidad de miradas y en conexión recíproca con la naturaleza. Es la apuesta en la que cabalgamos los pueblos indígenas para el siglo XXI, gestar una sociedad democrática desde los territorios y comunidades, articulando autonomías con sociedades plurinacionales, rehaciendo los lazos del poder, desconcentrando el dominio de la palabra y las decisiones, para que surjan desde allí las voces históricamente marginadas, las mujeres, las disidencias, los

indígenas, los afrodescendientes, los pueblos mestizos, los y las trabajadoras (Loncon, 2021b)

Como se puede colegir a partir de la cita, el hecho del pluralismo ha de entenderse en tanto proyecto abierto a una comunidad diversa movilizadora por la agencia de múltiples sujetos políticos. En este caso, el contenido sustantivo de autonomía se presenta como afirmación del ejercicio de poder descentralizado, surgido a partir de comunidades determinadas históricamente por su relación con el territorio, las personas y la naturaleza.

El Estado que pasa de su forma homogénea a un paradigma plural - parafraseando al filósofo mexicano L. Villoro- es una construcción normativa continua y sujeta a crítica que requiere del ejercicio democrático de participación en el poder que lo constituye: tanto la reproducción del Estado como los mecanismos de democracia han de quedar abiertos a estructuras y prácticas de decisión propias de la pluralidad de naciones originarias. De esta manera según E. Loncon, se requiere;

participar activamente en los debates políticos conforme a nuestras propios mecanismos y estructuras tradicionales, como una forma de ejercer el derecho a la libre determinación que nos asiste como pueblo, construyendo de este modo y abriendo pasos al autogobierno y a la democratización de las tomas de decisiones del Estado en clave plurinacional (Loncon, 2021a).

Es interesante observar como este cambio profundo en los modos de relación de los sujetos políticos que concurren a originar el Estado, se imbrica en una disputa simbólica entre la tradición y el futuro, solo que las fuentes de la tradición -y también los sueños de futuro- se han abierto y vuelto plurales. Siguiendo a B. de Sousa Santos, cito en extenso:

Parte, de alguna manera, de un constitucionalismo antiguo que permaneció oculto en la sociedad. Este constitucionalismo antiguo de los pueblos, de los *ayllus*, de los *markas*, continuó en la sociedad dominante, pero invisible, nadie lo veía aunque estaba ahí vigente. Hay un momento histórico en que estas constitucionalidades invisibles se tornan visibles y empiezan a verse como otro constitucionalismo antiguo que va competir y chocar con el moderno. Es el constitucionalismo intercultural, plurinacional y pluricultural que hoy se está

intentando en varios países (...) Son formas de articular la contradicción que emergió dentro del Estado moderno monocultural. Esta constitucionalidad informal es antiquísima, estaba en la sociedad y ahora es visible por la acción de actores políticos que, además, la colocan en la agenda política (Sousa Santos, 2007, pág. 35).

En tal sentido el relato del Estado plurinacional adquiere para los actores organizacionales mapuche una doble dimensión: es usada bien como un constructo formal para articular contenidos -demandas históricas o recientes- que apunten a nuevas relaciones de convivencia intercultural y a la redistribución material, o bien como un contenido en sí mismo. En su segunda acepción comprende una transformación sustantiva de la categoría Estado por medio del ejercicio de poder indígena a partir del ámbito comunitario, pero excediendo los tradicionales límites de la comunidad.

Por esta razón, en su doble dimensión -formal y sustantiva- la vía del Estado plurinacional emerge en el actual escenario social como una categoría de sentido abierto, inteligible tanto para los distintos actores públicos del movimiento mapuche contemporáneo -incluyendo a las dos vías políticas precedentes-; tanto para las comunidades y personas (indígenas y no indígenas) no alineadas en orgánicas con agencia nacional; tanto para sectores progresistas de la política tradicional; tanto para los sectores conservadores y promotores del *status quo*.

En esa comunicabilidad y plasticidad de la concepción plurinacional del Estado reside precisamente su potencia; las vocerías públicas mapuche y de otros pueblos que la han instalado han abierto su significado y también lo han precisado cuando ha sido necesario, de tal modo que distintas representaciones colectivas pueden registrar sus alcances. En el caso de los sectores conservadores, estos hacen lectura de la plurinacionalidad en tanto fractura de una homogeneidad jurídica que ha sustentado privilegios elitarios, por ello aparecen como adversarios y acusan la amenaza a sus intereses. En la vereda contrapuesta los sectores progresistas, reconocen el sentido de oportunidad que esta significa para transformaciones sociales que puedan dialogar con una agenda de izquierda, por ello figuran en el debate como aliados recurrentes. En cuanto a las comunidades y personas que no participan de agencias políticas con

alcance nacional, estos aún pueden advertir el sentido de justicia histórica que la plurinacionalidad reclama y comparten a distintos niveles los contenidos que suponen cambios en las condiciones materiales y simbólicas, en especial cuando estos se refieren a territorio, equidad en el acceso a derechos sociales y en “la relación armoniosa entre los seres humanos ,la naturaleza y el medio ambiente” (Antileo A. , 2022a).

Sin embargo, el registro que comporta más implicancias para los objetivos de esta investigación son los que hacen los demás actores organizacionales mapuche. Por su parte las colectividades que han transitado las vías del derecho internacional y la rupturista son capaces de percibir la rápida acumulación de fuerza que la vía plurinacional genera y la disputa frontal que esto supone para sus principios y prácticas. El debate constitucional que en rigor se mediatiza como dinámica normativa obtiene como reflejo la movilización de energías y procesos socio-políticos al interior del movimiento mapuche.

En el caso específico del contenido de autonomía, la vía plurinacional recupera la noción de autonomía política como autogobierno, institucionalidad normativa y como participación democrática que exige representación de la diferencia³³ fundada en la preexistencia de las naciones y en el derecho de libre determinación. Esto desplaza en parte el sentido de autonomía como independencia excluyente de otras formas organizativas -que por ejemplo era característico del CTT-y que conduce a proponer como resolución a cuestiones administrativas y normativas fórmulas de duplicidad institucional. Así también, desplaza el significado de autonomía únicamente entendido como control territorial -que es promovido desde la vía política

³³ Un ejemplo en cuanto a la cuestión de la representación es el contenido de la Iniciativa Popular de Norma Indígena N °910 “Participación indígena y Mapuche en los distintos poderes del estado y todas las instituciones y organismos del estado” presentada por A. Antileo en representación de la Plataforma Política Mapuche. Esta iniciativa de norma establecía que:

Existirán escaños reservados en el parlamento y toda instancia de elección popular. El número de escaños reservados se establecerá de manera tal que todos los pueblos tengan a lo menos un escaño. El mecanismo de escaños reservados existirá también en los organismos de la administración del estado como los gobiernos regionales y también a nivel municipal, consejo municipal (Antileo A. , 2022b).

Si bien la redacción específica de Antileo fue rechazada, puntos nodales como la representación en órganos de elección popular nacionales, regionales, la creación de un padrón indígena diferenciado, y la proporcionalidad de escaños según población sí fueron incluidos en la redacción final de la norma aprobada por el pleno. Cfr. (Convención Constitucional, 2022, art. 59)

rupturista- complejizando los niveles de participación, decisión, gobernanza y relación con el territorio que son propios de la configuración de una sociedad contemporánea. La síntesis de estos elementos puede apreciarse en la redacción de las normas aprobadas sobre Estado plurinacional y que serán incluidas en el capítulo sobre Sistema Política del borrador de Nueva Constitución, textualmente se indica:

Los pueblos y naciones indígenas preexistentes y sus miembros, en virtud de su libre determinación, tienen derecho al pleno ejercicio de sus derechos colectivos e individuales. En especial, tienen derecho a la autonomía y al autogobierno, a su propia cultura, a la identidad y cosmovisión, al patrimonio y la lengua, al reconocimiento de sus tierras, territorios, la protección del territorio marítimo, de la naturaleza en su dimensión material e inmaterial y al especial vínculo que mantienen con estos, a la cooperación e integración, al reconocimiento de sus instituciones, jurisdicciones y autoridades propias o tradicionales y a participar plenamente, si así lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado (Convención Constitucional, 2022).

Como es posible observar a partir de la propuesta constitución en materia de Estado plurinacional, este aparece descrito tanto en aspecto formal como en cuando a su carácter sustantivo. Ambas aproximaciones aportan densidad semántica, política y normativa a la vía plurinacional. Esto se profundiza en la medida que la categoría aparece articulada por el reconocimiento anterior de las comunidades políticas originarias en términos de naciones con derechos colectivos. La constitución de sujetos colectivos se vuelve un punto de inflexión cuyo primer derecho afirmado es el de autonomía y autogobierno. En cuanto al desarrollo de los derechos colectivos, la convencional Rosa Catrileo, responsable de la redacción y presentación de la norma original de Estado Plurinacional ante la Comisión de Sistema Político indicaba en su fundamentación:

Los derechos individuales y los derechos colectivos no son entidades contradictorias. Más bien, no se podrá hablar de pleno ejercicio de derechos si no se permite a los pueblos y naciones indígenas preexistentes vivir sus culturas como parte de su existencia presente y futura, y como parte de un proyecto político garantizado desde el marco internacional de derechos. El

reconocimiento de los pueblos y naciones indígenas preexistentes como sujetos titulares de derechos colectivos, implica entre otras cosas, establecer un catálogo de sus derechos dentro de la Constitución, además de los derechos individuales de las personas que los integran (Catrileo, y otros, 2021).

Otros elemento fuerte a considerar en el análisis es que la distribución de poder y gobernanza a las naciones indígenas implica a su vez la reestructuración administrativa del Estado y de la distribución fiscal de sus recursos en una clara dinámica de desconcentración y descentralización. En tal sentido el convencional Adolfo Millabur ha logrado concitar el apoyo y la coordinación política para transformaciones importantes en este ámbito³⁴. De esta manera la unidad de autonomías territoriales indígenas es instalada en la propuesta constitucional como una entidad capaz de aportar gobernabilidad y administración en conjunto a las ya conocidas regiones y comunas. En palabras del convencional:

Las autonomías indígenas son una de la reivindicaciones emblemáticas para el entendimiento entre los pueblos y los Estados. Así lo demuestran una gran cantidad de países que resuelven su convivencia con los pueblos a través de este mecanismo (...) Las autonomías han logrado alcanzar reconocimiento estatal constituyendo como un régimen político administrativo de autogobierno a distintas escalas subnacionales. Ninguno de estos países se ha desintegrado (Millabur, 2022).

Un tercer elemento que dota de contenido al nuevo diseño del marco normativo para una convivencia plural efectivas es hacerse cargo del problema de la desigualdad entre órdenes normativos y sus consecuencias en el mundo de la vida. A través del pluralismo jurídico, los sistemas normativos indígenas quedan facultados para proyectar su capacidad realizativa y de mediación social. Según Natividad Llanquileo, convencional constituyente promotora de los cambios referidos a este tópico:

³⁴ Las propuestas y coordinación política de A. Millabur en el debate sobre el Estado y su organización han de ser contextualizadas también en el marco de su larga trayectoria como dirigente lafkenche y como autoridad comunal de la comuna de Tirúa. Para una contextualización sobre su trayectoria política ver Caniguan, N. (2015). *Trayectorias políticas. Historias de vida de alcaldes mapuche*

La constitucionalización del pluralismo jurídico contribuirá a la eficacia de los derechos de los pueblos indígenas en relación al acceso a la justicia, al derecho propio y al respeto de los sistemas jurídicos propios, de aquellos pueblos y naciones indígenas preexistentes al Estado que los preserven o que, en virtud de su derecho a la libre determinación, decidan recuperarlos y desarrollarlos. (Llanquileo, y otros, 2022).

Importante es señalar además, que el paso de la homegeneidad a la pluralidad solo logra su más profundo sentido cuando genera las condiciones para que la comunidad política en su conjunto sea alcanzada sin exclusiones; la redistribución de poder es plural no solo para naciones originarias en tanto titulares, sino que también para las distintas comunidades en sus determinaciones históricas. La vía plurinacional es además una vía de profundización democrática. El pensamiento de Elisa Loncon bien sintetiza esta consecuencia radical de esta nueva forma de ser plural y de comprender la democracia:

lograr democratizar el Estado mediante modelos de organización más articulados con los territorios, sin por ello estatizar las formas comunitarias de vinculación territorial. Esto implica pensar que lo público no es por antonomasia lo estatal, sino que es factible construir modelos de gobernanza donde lo público pueda ser también comunitario. Así no solo descentralizar el poder, sino que también dispersarlo, construir herramientas políticas de basificación y ampliación democrática. En otras palabras, superar la noción que democracia es simplemente votar, y profundizar las condiciones para que las estructuras estatales se correspondan también con los modelos de organización que los pueblos sostienen desde sus territorialidades (Loncon, 2021b).

CAPÍTULO VI: CONCLUSIONES

1. Autonomía: una respuesta contemporánea con raíces profundas

La categoría autonomía recorre los últimos 30 años de pensamiento y acción política mapuche, poniéndose en el centro del discurso público que tanto organizaciones como intelectuales han levantado desde condiciones de opresión. Como límite a alcanzar y rebasar, a través de la autonomía se sitúa un horizonte de descolonización; “una utopía que alberga diferentes proyectos políticos cuyo cometido es la cancelación y superación del vínculo colonial” (Antileo, 2018). Con la perspectiva puesta en aquel horizonte de descolonización es que se presenta a continuación una síntesis de los principales elementos de los capítulos anteriores. A su vez, se destacan también en el texto de conclusiones aspectos y puntos claves que bien podrían ser ampliados o desarrollados con mayor densidad en próximas investigaciones.

Como primer elemento ha de considerarse que el debate sobre autonomía expuesto en estas páginas desde una lectura de filosofía política tiene un marco de referencia definido: las reflexiones y debates sobre pluralismo, identidad y diferencia. Por eso, al desarrollar el análisis sobre cuál es el contenido sustantivo de autonomía que se ha construido por parte de un movimiento mapuche en particular, lo que esta investigación hace es responder a la pregunta sobre de qué modo es posible la convivencia política en sociedades contemporáneas. Modulado de forma más explícita, la concepción de autonomía investigada se propone como una de las alternativas posibles ante la búsqueda de principios que regulen acuerdos, prácticas de gobernanza y normas posibilitando proyectos en común sensibles a la diferencia y afirmativos con respecto a identidades colectivas.

Por otra parte, dado que, para resolver esta cuestión punzante tanto de la ética como de la política, las teorías convencionales recurren a un segundo principio con mayor tradición en la respuesta a este problema: la noción de reconocimiento. A través del reconocimiento -en tanto hecho social básico para dar cuenta de la constitución dialógica de identidades colectivas- quienes promueven esta fórmula en políticas públicas tratan de acceder al mismo problema primario que supone la

tensión entre igualdad y diferencia. Lo que sostiene esta investigación es que la concepción de autonomía desarrollada colectivamente en el pensamiento mapuche tiene alcances más profundos y emancipadores que el principio de reconocimiento y que, por otra parte, autonomía permite articular de forma más compleja los elementos de la modernidad -nación, derecho y Estado- que han de ser sujetos a crítica para encontrar una respuesta al hecho del pluralismo en el contexto de una América Latina fundada por el hito colonial.

La trayectoria de ambas nociones -reconocimiento y autonomía- difieren en el punto de partida que las origina y en la comunidad de comunicación que las enuncia. Mientras que la primera recoge las tradiciones políticas y la comprensión liberal de la democracia propia de las sociedades del atlántico norte, el paradigma autonomista se erige como una respuesta anticolonial; en este sentido su entramado conceptual se despliega sobre la urdimbre de demandas históricas de los movimientos indígenas del continente, de su particular interpretación del principio de autodeterminación entendido como liberación y de proyectos comunitarios de democracia.

Dos elementos son claves para comprender esta diferencia cualitativa de la autonomía -comprendida como un principio articulador de propuestas éticas normativas - con respecto a las versiones del reconocimiento que también han sido ensayadas para abordar la llamada emergencia indígena: la autoría colectiva de los propios movimientos indígenas por un lado, y, por el otro, la apertura de sus contenidos en el discurso público.

Si bien las teorías del reconocimiento han sido puestas en práctica en el sur global, sus fundamentos han sido desarrollados para resolver la cuestión del pluralismo en el marco del centro de Europa y del norte de América. En cambio, parte de la potencia del principio de autonomía reside justamente en la posición de sus autores que, situados en la crítica de la modernidad del Estado-nación, realizan el ejercicio de propuestas de pensamiento colectivo (Antileo E. , 2018; 2020) recreando para las necesidades de la política saberes propios de las epistemologías del sur (Sousa Santos, 2008; 2017). En tal sentido, el discurso autonomista es primero que todo una respuesta anticolonial, elaborada y afirmada desde la perspectiva de una

comunidad política que se ha construido en resistencia y contradicción frente al colonialismo interno.

En esta dinámica de rupturas y continuidades entre la tradición y el futuro, lo que ha vuelto fuertemente significativo los contenidos políticos del movimiento mapuche para el conjunto diverso de la sociedad ha sido su irrupción paulatina -y a todas luces irreversible- en el discurso público a través de un acervo de tópicos tales como: la toma de posición frente a la contingencia y los gobiernos de turno; la explicitación de demandas históricas y contemporáneas; la enunciación de formas de vida buena sobre las que el pueblo mapuche ha formado convicciones normativas profundas; la interlocución con otros actores sociales en el contexto de conflictos medioambientales; la confrontación de propuestas y vías de acción política para transformar las relaciones de poder; la crítica pública a las decisiones y prácticas de otras organizaciones y dirigencias del movimiento.

De este modo, en los últimos 30 años, se ha producido un salto cualitativo en la profundidad semántica de ciertas dimensiones y principios con respecto al pensamiento colectivo indígena de las décadas de 1970 y 1980, en especial en lo que refiere al contenido propositivo de autonomía. El diferencial radica en la apertura e interlocución recíproca más allá de los límites de la comunidad étnica, por ello -antes que el creciente número de actores colectivos o el mayor volumen de producción escrita- lo que ha cambiado y transformado radicalmente al movimiento mapuche ha sido su propia capacidad de reflexión y de apropiación de la diferencia; su conocimiento comprometido para con su propia historia y larga tradición política; su ejercicio constate de crear y recrear sentidos comunes que desplacen los límites de lo posible.

De la larga lista de aperturas contemporáneas, el debate y movilización de energías entre las secciones de etnia y de clase ha sido uno de los nudos que abrieron fuertemente para el pueblo mapuche la disputa por el control de la modernidad. Las tensiones inherentes a la articulación de estas dos formas colectivas crearon las condiciones para que naciones indígenas de diversos contextos -incluida la mapuche- afirmaran y dieran cuenta de su diferencia. La fuerza del indianismo es la

representación de ese momento; el indio y su revolución como en las palabras de Reinaga.

En la otra punta de la historia, la vía plurinacional expresa un nuevo clivaje que dinamiza discusiones internas al pueblo mapuche y las naciones originarias, como también en el seno de las sociedades nacionales y sus múltiples fuerzas políticas. Los elementos de esta tensión son de un alta complejidad e implican consecuencias profundas: mientras que la vía política mapuche impulsa el paso a un Estado plurinacional, sectores de doctrina conservadora abogan por la mantención de un Estado homogéneo. En tanto los pueblos y naciones originarias abren las exigencias de la democracia hacia su dimensión comunitaria, otras fuerzas continúan la fundamentación de una democracia liberal que se presenta como neutral ante el poder, la historia y las identidades. Tanto en la discusión clase/etnia como en las oposiciones homogéneo/plural, liberal/comunitario contenidos, proposiciones y prácticas del movimiento mapuche son puestas ante un examen crítico, profundizando sus contenidos y ampliando el horizonte de sus expectativas.

2. Una definición de autonomía

Las preguntas de investigación que guían esta tesis son las siguientes ¿Qué significa autonomía? ¿Cuáles son los sentidos que se disputan en su contenido? y ¿Cuáles son sus consecuencias como principio articulador de prácticas políticas? Todas estas preguntas son referidas, ciertamente, desde un lugar particular que lo constituye el pensamiento político mapuche. Para responder a aquella pregunta, en el presente acápite se presenta una sistematización de los diferentes elementos relevados en los capítulos centrales -III y V-, así como también una relación entre el contenido de autonomía y el concepto de reconocimiento en el capítulo IV.

En tanto categoría compleja construida en múltiples niveles de significación, el primer y más elemental sentido en que se usa autonomía es para designar el ejercicio de la propia facultad de decidir colectivamente por parte de un pueblo; en esta

primera proposición, la interpretación del sujeto determinado genéricamente como pueblo permanece aún abierta.

Por el motivo anterior, la definición provisoria que se ha sostenido en esta investigación es que autonomía es un principio y simultáneamente un horizonte de realización política por parte de una comunidad. La dimensión realizativa de autonomía es indispensable en su descripción, puesto que es, antes que todo, el ejercicio de una facultad orientada a la *praxis* de una existencia en común, es decir de una vida política. Su doble dimensión de principio y horizonte radica en que, por una parte, la autonomía es constitutiva de la comunidad política siendo ambas co-originarias. Por otra parte, la continuación de su ejercicio en el tiempo proyecta a la propia comunidad como sujeto colectivo que se recrea tanto a sí mismo como al entramado complejo de relaciones sociales en las que participa.

En vistas de una revisión más exhaustiva, la categoría de autonomía -articulada colectivamente a través del discurso público del movimiento mapuche- implica además otros elementos complejos que configuran un segundo nivel de significado que son necesarios para estipular con mayor precisión sus límites, alcances, consecuencias y su potencia transformadora. Tres son los ámbitos desarrollados en esta investigación que complementan la definición de autonomía: la conformación de la comunidad como nación; la problematización de los órdenes normativos en sociedades plurales; y el ejercicio sustantivo del poder por medio de la gobernanza y representación.

En cuanto al rol y comprensión de la comunidad, este resulta fundamental como primera nota característica de una definición compleja de autonomía. La pregunta por el sentido de comunidad desde las distintas propuestas mapuche está atravesada por una ambivalencia no resuelta: si la constitución de la comunidad está determinada por lo que *debe ser* según modelos ya conocidos, o si bien queda determinada por aquello que *puede ser*, es decir, por las posibilidades de origen y recreación de sí misma que sucesivamente se actualizan debido a la *praxis* comunitaria.

Dos representaciones de lo común quedan entonces disponibles ante la esfera pública: la comunidad étnica y la comunidad como nación. En cuanto a la primera, su diferenciación en el contexto de sociedades plurales aparece en fuerte dependencia a la constitución de cultura. La comunidad realizada desde una perspectiva étnica ha sido durante el siglo XX la forma más frecuente e intuitiva en el pensamiento colectivo mapuche de comprender, evaluar y reproducir los lazos sociales, éticos y políticos que les afirman como pueblo; por ello la categoría de cultura ha sido especialmente usada en el discurso público tanto como elemento fundante de la articulación comunitaria, a su vez que como demanda para la proyección de una vida política en el presente y futuro. De los distintos elementos integradores de la categoría cultura, el instrumento simbólico y material de la lengua es el que para la afirmación en tanto sujeto colectivo ha operado como mayor fuente de diferencia e identidad; por otra parte, la vida cotidiana en dependencia a la tierra ha sido explicitada por las organizaciones y *lof*³⁵ como soporte vital para la continuación de la cultura y en consiguiente de la comunidad.

Sin embargo, especialmente las últimas dos décadas, han recreado para la nación mapuche un contenido diferente para la comprensión de lo comunitario. El paradigma tradicional de vinculación social a través de prácticas culturales ha sido ampliado en la dirección de la comunidad como nación y ya no solo como comunidad de colectivo étnico. El desarrollo sostenido del discurso autonomista ha sido especialmente clave para dar cuenta de este paso político que cambia sobre todo la proyección y horizonte de realización futura de la comunidad mapuche como constructo de índole nacional.

Porque se concibe al sujeto colectivo como facultado del derecho a decidir autónomamente -y no solo como sujeto común con derecho a la cultura- es que la comunidad que primeramente se constituía como étnica tiene el poder -en sentido fuerte- de representarse a sí misma como libre en cuanto a su destino: libertad que está facultada a ejercer con respecto a las élites que tradicionalmente administran el poder del Estado, pero también con respecto a la propia tradición y a las formas

³⁵ Referido a las comunidades mapuche en su acepción histórica y que coincide con una unidad de organización social y política en el territorio.

normadas de poder al interior de la sociedad mapuche. Autonomía entonces, se releva como categoría articuladora de una afirmación decisiva que hace transitar al colectivo desde sus vínculos e identidades territoriales dispersadas por la colonización precedente, hacia el tejido de sentido inédito que supone ordenar una narración histórica y política del pasado pero con voluntad común de continuidad al futuro. Autonomía es la puerta a través del límite entre la tierra y el país³⁶.

El ideal ético y normativo de una comunidad abierta, a la cual se pertenece en vistas de una nación política con un proyecto común a construir, requiere sin dudas profundas transformaciones de doble signo, tanto para el pueblo mapuche que abre sus precedentes límites culturales, como transformaciones por fuera de la sociedad mapuche; puesto que aceptar el hecho de la afirmación de diversas comunidades nacionales -diferentes a la que en el pasado reciente de un siglo detentó el poder- exige condición *sine qua non* la apertura de la institucionalidad pública, de los instrumentos jurídicos que regula la convivencia social, y de los modos de relación entre matrices societales de disímil origen. Porque pensar la comunidad abierta implica mayor dependencia dialógica es que esta formulación de la comunidad, articulada por el concepto de autonomía, es mejor representada por la vía política de un Estado plurinacional, cuestión que esta investigación aborda en su capítulo final.

Un segundo ámbito que determina la definición de autonomía, es su caracterización específica como mediación entre órdenes normativos y convicciones axiológicas sobre formas de vida buena. Tanto el estudio de las diversas vías políticas como el análisis de las propuestas y discursos de autonomía han mostrado suficientemente que la categoría derecho, es uno de los principales términos de la modernidad que es objeto de disputa por parte de las organizaciones mapuche a lo largo de las últimas décadas. Por ello explicitar como la categoría de autonomía transforma la relación entre la comunidad política y los sistemas de normas que sancionan la vida cotidiana es especialmente relevante.

Tanto el principio de auto determinación como el de autonomía se relacionan con la tradición de derecho occidental operando una extensión desde el paradigma

³⁶ Haciendo una paráfrasis del título de la tesis doctoral de V. Naguil

individual de los derechos hacia un modelo de acceso y garantías colectivas. Esta extensión en rigor corresponde a una consideración comunitaria de los sujetos que están facultados para exigir la justiciabilidad de las normas cumpliendo tanto expectativas de reconocimiento como de redistribución. En este sentido la primera disputa sobre el derecho por parte del pueblo mapuche a lo largo de su historia de pensamiento político es sobre su titularidad como sujeto jurídico ante el único sistema normativo que se legitimó en coincidencia al ejercicio del poder. Con todo, la transformación desde derechos individuales a colectivos aún ocurre en los códigos y límites del derecho moderno.

Sin embargo, más profundas y radicales son las implicaciones que tiene la categoría autonomía sobre la exigencia colectiva a constituir la autoría del derecho, lo cual es una condición fuerte para la consecución de compromiso ante los órdenes normativos convenidos como mediaciones para la realización de sus proyectos de vida buena. En este aspecto, la autonomía delimita un espacio público descentrado y de acceso igualitario y colectivo para diversas comunidades jurídicas que coexisten en un territorio y sociedad común. En este, diversos sistemas normativos son coordinados en cuanto a sus pretensiones de validez.

Esta característica de lugar simbólico de articulación normativa puede afirmarse como una condición formal que permite la instalación de contenidos explicitados en términos de valor y justificación. Por ello, la apertura a coordinar sistemas normativos de distinto origen -considérese en el caso de esta investigación el derecho moderno convencional y la tradición jurídica mapuche del *azmapu*- requiere también de crítica y de lenguajes de codificación y decodificación mutua; en la coordinación de órdenes normativos hay implícitas renunciaciones y limitaciones en todos los actores colectivos participantes.

Un tercer aspecto que dota de mayor contenido sustantivo a nuestro concepto de estudio es el referido al poder y gobernanza, este último elemento resulta capital para que el ejercicio de la autonomía como fórmula política pueda cumplir su tarea de respuesta anticolonial. En tanto problema fundamental, la relación del movimiento mapuche contemporáneo con el poder se ha dinamizado desde el punto de haber

experimentado este como pura negación hasta construir sostenidamente una alternativa de realización afirmativa, de tal manera que “los pueblos originarios quieren compartir el poder y no sólo contar con políticas públicas más pertinentes, si es que los propios pueblos no concurren a decidir las” (Millaleo, 2017, pág. 243).

En este caso, es notorio como autonomía se conecta en el discurso público con las condiciones necesarias para la práctica de gobernanza efectiva entendida como autogobierno. Sin embargo, el acceso a dicho ejercicio de poder representa para el movimiento mapuche autonomista una tensión no resuelta sobre cómo interpretar el origen de tal gobernanza. Por un lado, si el poder que la fundamenta se interpreta como una cesión de facultades desde las élites que históricamente han administrado el Estado, entonces el principio de autonomía es una simple estabilización política y normativa sujeta a un marco de democracia representativa y de condiciones económicas regidas por la racionalidad neoliberal. En cambio, si se toma la posición de que el origen de la gobernanza es una consecuencia necesaria del principio de la libre determinación de los pueblos, entonces el modelo queda abierto a una profundización de la democracia en clave comunitaria, y también a la transformación sustantiva del entramado conceptual del Estado moderno. Las diferentes vías políticas que apelan a un principio de autonomía -internacional, rupturista y plurinacional- dan cuenta de alternativas posibles que se originan en la segunda interpretación.

En cuanto a la interpretación del poder indígena como cesión de facultades desde un colectivo externo y ya constituido, este es coherente con la afirmación de un paradigma de reconocimiento en sentido débil. El principio de reconocimiento aparece minorizado en la esfera pública toda vez que es usado como un instrumento conceptual funcional a políticas públicas que separan cultura de política y que posicionan a la comunidad en un plano diferente al de sus demandas de redistribución materiales y simbólicas.

El análisis de caso presentado en el capítulo IV sobre la incidencia del principio de reconocimiento en las recomendaciones de políticas públicas del Estado de Chile converge en el sustento de la hipótesis que, también para el caso mapuche, el reconocimiento en clave multicultural permanece integrado en las dinámicas globales

de reproducción del neoliberalismo. En cuanto se limita el reconocimiento de la comunidad solo en razón de sus prácticas culturales del pasado, las sociedades contemporáneas pierden el acceso a comprender las condiciones de continuidad política de la comunidad en sus condiciones de presente. El *summum* de este enfoque lo constituye el triunfo relativo de las políticas liberales que desagregan a los sujetos colectivos en agentes individuales y operadores escindidos del mercado.

Al poner en perspectiva tanto autonomía como reconocimiento, se advierte que el segundo concepto ha quedado limitado en sus alcances emancipadores posterior a la década de 1990, en cambio, la profundización semántica de autonomía -y su creación y recreación original y colectiva por parte del movimiento mapuche contemporáneo- consta de un mayor poder explicativo para dar cuenta de las complejas relaciones entre ética, comunidades, derecho y política en el contexto de sociedades plurales.

3. Lautaro mejor jinete; sobre la historia por venir

Leftxaru ta küme azfe, kim che, külfün,
ye gülam, tutefal ka poyelchefe
ñochi weche ka rume küme zuam (...)
Fey ñi zuañ alüñmalgey ta chi kawiiñ
mümülkamekegen ga chi weke awkantun
rügkün, kewakantun, pepilkantugeael weke wünen
puhn purun ina küttxal püle³⁷.

(Ercilla, 1569; 2007)

³⁷ Fue Lautaro industrioso, sabio, presto
de gran consejo, término y cordura,
manso de condición y hermoso gesto (...)
Por él las fiestas fueron alargadas,
ejercitando siempre nuevos juegos
de saltos, luchas, pruebas nunca usadas,
danzas de noche en torno de los fuegos.

Existe un sentido en que la filosofía política es siempre filosofía contemporánea, al ahondar críticamente en las relaciones de las comunidades humanas, su tiempo es reiteradamente el presente, escenario propicio para recrear, disputar, fundamentar, y apropiarse del poder y de sus múltiples expresiones. En cuanto esta investigación busca hacerse cargo de la explicación de un tiempo, de un problema y de un lugar, el trabajo presentando se intenciona como una respuesta alternativa a la ya no tan nueva -pero siempre contingente- pregunta sobre si acaso sería posible organizar relatos comunes en un mundo fragmentado (Vattimo, 1990).

No obstante, las múltiples fracturas y aperturas de la vida contemporánea y las condiciones históricas de América Latina exigen continuamente repensar las categorías modernas en la posibilidad de que estas pudieran ser superadas y desplazadas en un momento trans-moderno (Dussel, 2000). Ahora bien, en la convicción que hasta entonces aún no es admisible claudicar al debate sobre las estructuras, fundamentos y relaciones de poder que sustentan la modernidad y el colonialismo vigente (Rivera-Cusicanqui, 1993; Antileo, 2020) corresponde todavía mantener con responsabilidad y decisión la pregunta sobre cómo las experiencias colectivas de nuestro mundo contemporáneo se armonizan tanto con la democracia (Habermas, 1999) como con la transformación radical del Estado (Villoro, 1999).

Ha sido en aquella insistencia de la conciencia moderna y de sus hondos cuestionamientos políticos aún no resueltos, que se inserta esta tesis que busca dar cuenta de qué significa *autonomía*: la autoría de ese significado está depositada en un pueblo y nación que colectiva y sostenidamente en el tiempo ha posicionado en aquel término, inéditos significados y largos horizontes por conquistar. La sola palabra autonomía ha pintado innumerables consignas y pancartas, ha clamado desafío en incontables comunicados, y ha revitalizado fuertemente un pensamiento político colectivo y con largas huellas en la historia mapuche.

Y, sin embargo, a pesar del resplandor y del *aukiñ* o eco de su potencia, la concepción de autonomía -en el contexto de la reflexión mapuche- ha sido escasamente tratada desde la filosofía. Su ausencia no hace justicia a la larga y extensa

documentación que ésta sí ha tenido en otras dimensiones de las humanidades: en historia, sociología, literatura, estudios culturales, antropología y ciencias políticas se pueden encontrar numerosas referencias que permiten examinar las múltiples ideas y contenidos del discurso autonomista. La propuesta de este texto ha sido revisar aquellos contenidos y devolver a las humanidades -desde los tópicos y discusiones propias de la filosofía política- una interpretación que permita constituir un significado accesible y comunicable.

De tal modo, estos acápites conclusivos tienen como objeto una labor simple: ordenar y sintetizar las definiciones y relaciones encontradas en la investigación a fin de que puedan ser confrontados y sujetos a crítica también desde las diferentes tradiciones de filosofía política, especialmente de aquellas -como las teorías del reconocimiento o las justificaciones del multiculturalismo- que también han sido desarrolladas y fundamentadas para responder al complejo hito del pluralismo contemporáneo. A su vez, el texto de investigación ha sido tejido bajo la convicción férrea de que los sentidos y significados en filosofía permanecen abiertos, acercando mundos de vida y alejándose de fundamentalismos de muros cerrados.

Con todo, hay una particular característica del principio de autonomía mapuche que sigue haciendo necesario su estudio; su definición constituye una doble disputa, sin duda hacia la modernidad occidental, mientras que a su vez comporta tensiones, discrepancias y posiciones al interior del movimiento mapuche. De ahí que se ha planteado en torno al concepto de autonomía, la posibilidad de comprender desde su poder explicativo la originalidad y proyección de tres vías políticas en específico. Todas ellas han sido descritas desde la afirmación base que los movimientos indígenas son heterogéneos, y que por tanto “deben ser entendidos entonces como expresiones polifónicas y divergentes, con historia y trayectoria, moldeables según coyunturas, multifacéticas y con representaciones plurales” (Antileo E. , 2018, pág. 281).

La primera de estas trayectorias es la vía que fundamenta y conduce la reproducción de la comunidad política a partir de los principios de autodeterminación y autonomía en el marco de las clausuras y proyecciones que coinciden con el derecho

internacional, en especial considerando los instrumentos de derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas. En este caso la justificación tanto de órdenes normativos como de la consecución de gobernanza y representación autónoma queda supeditada a la comprensión del pueblo mapuche como sucesión y continuidad de una comunidad jurídica y nacional anterior al Estado.

Esta vía fundamentada en el derecho y la acción internacional ha tenido la ventaja de situar a algunas dirigencias y organizaciones en la representación de la esfera pública, constituida con alcance nacional e internacional. Tal exposición ha sido especialmente relevante para generar ante los controladores de la acción estatal una visibilización sustantiva de las ideas autonomistas.

Sin embargo, en términos de práctica política, la vía internacional ha distado de ser una formulación capaz de reorganizar de manera incidente las estructuras del Estado o los sistemas normativos sobre los que gravita el poder y la reproducción del modelo colonial. La principal causa de esta limitación es la renuncia a considerar el principio de autonomía como una mediación entre la autoafirmación de la comunidad política/jurídica y la organización de la gobernanza. En el caso de CTT por ejemplo, formular mecanismos de representación y administración duplicada tiene como consecuencia una escisión en la comunidad política que no permite hacerse cargo de modo realista de las estructuras de poder vigentes y de las complejas conexiones en las que están imbricados los individuos, los sujetos colectivos y las instituciones.

Una segunda posibilidad abierta desde el uso público de autonomía ha sido la vía rupturista, fundamentalmente presente y gravitante en los últimos 25 años de historia mapuche contemporánea. La configuración de sentido de las organizaciones que adscriben a aquel relato, está mediado por la categoría autonomía en su facultad de reclamar para un horizonte de realización ético para la comunidad política. Este, que es el significado base del término en estudio, conecta la idea de autonomía con una teoría del valor basada en la identidad como cultura, y en la comprensión de la comunidad contenida en límites étnicos. Este lenguaje -aunado a un correlato material de control territorial- es y ha sido capaz de movilizar energías y acciones que inciden ocasionalmente en la esfera pública.

No obstante, la vía rupturista mapuche implica un problema fundamental y es que la discusión sobre el poder queda implícitamente suspendida. Al ordenar sus expectativas éticas en términos de una reconstrucción nacional, la comunidad política ha de representarse a sí misma como el sujeto de pasado interrumpido por la pérdida de gobernabilidad propia y de la expoliación material. En esa representación pública entre un pasado truncado y la realización ética de una reconstrucción que aún no se termina de ejercer, la autonomía pierde su potencia transformadora de la modernidad, quedando aislada y limitada a la reproducción de formas de vida buena.

Como tercera y última expresión, la vía plurinacional se muestra como la propuesta de más reciente articulación. A pesar de tener una menor trayectoria temporal es la que actualmente concita una mayor y más rápida convergencia política al interior del movimiento mapuche, complementada con un factor inédito en las dos vías anteriores; su clara vocación de disputa al poder establecido y su dirección de proyecto comunitario abierto la convierten a su vez a una alternativa con la inercia y proyección suficiente para ser recepcionada, evaluada y considerada por movimientos sociales y partidos por fuera de las trayectorias y organizaciones mapuche. El uso público no excluyente del discurso autonomista -sin quedar restringido a la agenda y resistencia indígena- vuelve a la vía plurinacional un contenido e instrumento comunicable, a su vez que un escenario convencional para el intercambio entre correlaciones de fuerzas políticas internas y externas.

Las razones para la exponencial convergencia hacia la demanda de un Estado plurinacional son múltiples, una con mayor poder explicativo es considerar que plurinacionalidad es comprendida en dos dimensiones. Por una parte, un espacio formal para un debate público actualizado sobre la relación entre comunidad, normas y gobernanza generado en condiciones de redistribución del poder. Por la otra, plurinacionalidad también implica contenidos sustantivos, entre ellos: la exigencia de derechos colectivos; la delimitación de autonomías territoriales; la institucionalización del autogobierno; la afirmación de normas de pluralismo jurídico; la profundización comunitaria de la democracia. Estos cinco elementos -articulados desde una concepción de plurinacionalidad- constituyen proyectos de tal relevancia y

densidad semántica que suponen una tarea urgente para la filosofía política, tanto desde el acontecer de este territorio como desde la comunidad mayor que implica América Latina.

Finalmente, quizás la nota característica con más radicales consecuencias del principio de autonomía, es que desafía las tradiciones monolíticas y homogéneas de las comunidades políticas, para situar en medio de la crisis del Estado moderno un paradigma de pluralidad y diversidad. En este sentido, cuando el contenido de autonomía se articula en el horizonte realizativo de una vía plurinacional se constituye ciertamente como un proyecto común abierto a las voces y participación colectiva e igualitaria de múltiples actores, descentralizando la gobernanza y desconcentrando poder.

En una *sui generis* elaboración conceptual, la autonomía mapuche agrupa viejos y nuevos contenidos, abriendo la posibilidad de que en la fuerte tensión entre tradición y futuro, emerja la realización de justicia histórica. Cuando la comunidad política -ahora también comunidad nacional- se representa a sí misma como sujeto de justicia y de gobierno es que entonces el antiguo Lautaro vuelve a enseñar nuevos juegos y a cabalgar la historia a contrapelo; pero esta vez una historia donde podemos soñar, crear y vivir -como dijera Elisa Loncon en su imprescindible discurso del 4 de julio de 2021- “otra manera de ser plural y otra manera de ser democráticos”.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Aguirre, G. (1977). Comentario. En VV.AA., *La declaración de Barbados II y comentarios* (págs. 118-120). México D.F.: Asociación Nueva Antropología A.C.
- Alvarado Lincopi, C. (2021). *Mapurbekistán. Ciudad, cuerpo y racismo; diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Alvarado Lincopi, C., & Robles Recabarren, J. (2020). Introducción al dossier: Chile, hasta que la dignidad se haga costumbre. Movilización social, proceso constituyente y horizontes de posibilidad post 18 de octubre. *Aletheia*, 10(20).
- Ancalaf, V., Queipul, V., Huilcaman, A., Catrilaf, M., Santos Millao, J., Vargas Quinchaman, E., . . . Conejeros, A. (2013). *Informe de las víctimas, de comunidades y organizaciones Mapuche sobre la Discriminación Racial al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial CERD*. Temuco.
- Antileo, A. (13 de enero de 2022a). CAMBIO DEL CARÁCTER DEL ESTADO DE CHILE A UNO PLURINACIONAL, PARITARIO, INTERCULTURAL, PLURILINGUE E INCLUSIVO. (*Iniciativa N° 82*). Santiago: Convención Constitucional. Recuperado el 15 de abril de 2022, de https://plataforma.chileconvencion.cl/m/iniciativa_indigena/detalle?id=82
- Antileo, A. (1 de Febrero de 2022b). PARTICIPACIÓN INDÍGENA Y MAPUCHE EN LOS DISTINTOS PODERES DEL ESTADO Y TODAS LAS INSTITUCIONES Y ORGANISMOS DEL ESTADO. Santiago: Convención Constitucional. Recuperado el 15 de abril de 2022, de https://plataforma.chileconvencion.cl/m/iniciativa_indigena/detalle?id=910
- Antileo, E. (2012). Migración mapuche y continuidad colonial. En C. d. Mapuche, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia* (págs. 187-208). Temuco: Ediciones Comunidad de Hsitoria Mapuche.
- Antileo, E. (2018). *Movimientos indígenas e intelectualidades colectivas. Pensamientos y escrituras de la insurgencia en Chile y Bolivia (1998-2006)*. Santiago: Universidad de Chile.
- Antileo, E. (2020). *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (ChileBolivia, 1990-2006)*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Antona, J. (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El azmapu y el caso mapuche*. Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco.
- Aylwin, J. (1999). Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. *Perspectivas*, 277-300.

- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (1993). *Historia de la Ley N° 19.253*. Congreso Nacional. Valparaíso: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Caniguan, N. (2020). Construcciones sociopolíticas del territorio. Movimientos indígenas y políticas públicas, la configuración de los espacios locales. *CUHSO*, 30(2), 19-40.
- Caniuqueo, S. (2006). Siglo XX en Gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad Nacional Mapuche. 1880 a 1978. En J. Mariman, S. Caniuqueo, J. Millalen, & R. Levil, *¡...Escucha, winka...!* (págs. 129-217). Santiago: LOM Ediciones.
- Caniuqueo, S. (14 de Noviembre de 2019). Plurinacionalidad y reconocimiento de los pueblos: las demandas indígenas para la nueva Constitución. (C. Albert, Entrevistador) Obtenido de <https://www.ciperchile.cl/2019/11/14/plurinacionalidad-y-reconocimiento-de-los-pueblos-las-demandas-indigenas-para-la-nueva-constitucion/>
- Cañuqueo, L. (2004). El Territorio Mapuche desde la perspectiva del Ngutram. *Asuntos Indígenas, Derechos territoriales*(4/04), 33-37.
- Cañuqueo, L. (2015). El territorio relevado, el territorio disputado. Apuntes sobre la implementación de Ley nacional 26.160 en Río Negro, Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*(62), 11-28.
- Cárcamo Mansilla, A. (2018). La Junta General de Caciques en el Fütawillimapu, 1936-1985. *Amérique Latine Histoire & Mémoire. Les Cahiers ALHIM [Online]*. doi:<https://doi.org/10.4000/alhim.7187>
- Cárdenas Llancaman, M. (2019). Azmapu: una propuesta normativa mapuche. *Administración Pública y Sociedad*, 97-109.
- Catrileo, R., González, L., Millabur, A., Loncon, E., Aguilera Hey, T., Jiménez, L., . . . Sepúlveda, B. (30 de Diciembre de 2021). Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas, Estado Plurinacional y Libre Determinación de los Pueblos. . Convención Constitucional.
- Cayuqueo, P., & Painemal, W. (octubre de 2003). Hacia un imaginario de nación. *Akintuwe*(1), págs. 12-14.
- Chihuailaf, A. (2018). Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*(36), [en línea]. doi:<https://doi.org/10.4000/alhim.7255>

- Choque Canqui, R. (2010). El manifiesto de Tiwanaku y el inicio de la descolonización. *Fuentes*, 11-15.
- CIIR (Dirección). (2019). *Entrevista a Ana Llao* [Película]. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=ag1E2gyf5NU>
- Colima, C. (7 de enero de 1932). Carta al Diario Austral. Respuesta a A. Bergue. *Diario Austral*.
- Contreras Painemal, C. (2010). *Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina*. Berlin: Universität Berlin.
- Convención Constitucional. (23 de marzo de 2022). Oficio N° 647. *Capítulo de la Democracia. Capítulo del Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos*. Santiago de Chile: Convención Constitucional.
- Convención Constitucional. (13 de abril de 2022). Oficio N° 703. *De los escaños reservados*. Convención Constitucional.
- Correas, Ó. (1997). El pluralismo jurídico. Un desafío al Estado contemporáneo. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 91-98.
- Correas, Ó. (2002). Los sistemas jurídicos indígenas y la teoría general del derecho: problemas nuevos. *Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña*, 263-272.
- CVHNT. (2009). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas.
- Del Valle, C. (2002). La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. *ámbito*(8).
- Díaz-Polanco, H. (1991). *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Díaz-Polanco, H. (1997). *La rebelión zapatista y la autonomía*. México DF; Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Donoso, S. (2011). Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas: una oportunidad histórica. En VV.AA., *El debate pendiente. Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas* (págs. 53-59). Santiago: ProjectAmérica.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.

- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En VV.AA., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 24-33). Buenos Aires: CLACSO.
- Ercilla, A. (1569; 2007). *La araucana; Ta Awkan Mapu mew*. (E. Chihuailaf, & M. Manquepi, Trans.) Santiago: Programa de Educación Intercultural Bilingüe.
- Fietz, G. (Dirección). (1983). *Mapuche. El grito de la tierra* [Película].
- Figueroa Huencho, V. (2020). Nueva Constitución y pueblos indígenas: ejes sustantivos para un nuevo acuerdo de convivencia. En E. Antileo, F. Pairican, S. Caniuqueo, C. Alvarado, D. Namuncura, V. Figueroa, . . . J. Paillalef, *Wallmapu: ensayos sobre plurinacionalidad y Nueva Constitución* (págs. 181-190). Santiago de Chile: Pehuén.
- Figueroa Huencho, V. (2021). Estado y pueblos indígenas en Chile: ¿Avanzando hacia una gobernanza plurinacional? *Anales de la Universidad de Chile*(19), 125-142.
- Foerster, R. (2019). *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile*. Santiago: Pehuén.
- Fraser. (2017). El final del neoliberalismo progresista. *Dissent Magazine*. Obtenido de https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser
- Fraser, N. (2006). La justicia social en la era política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. En N. Fraser, & A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (págs. 17-88). Madrid: Morata.
- Gaitán-Barrera, A., & Khalid Azeez, G. (2018). Beyond recognition: autonomy, the state, and the Mapuche Coordinadora Arauco Malleco. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 1-22.
- Gellner, E. (2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- González Casanova, P. (1969). El colonialismo interno. En P. González Casanova, *Sociología de la explotación* (Primera ed.). México D.F.: Siglo Veintiuno editores.
- Gutiérrez, N., & Gálvez, D. (2017). La cultura política en el pueblo mapuche: el caso Wallmapuwen. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*(231), 37-166.
- Habermas, J. (1990). Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida. En *El pensamiento postmetafísico* (págs. 67-107). Madrid: Taurus.

- Habermas, J. (1995). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En C. Taylor, *Multiculturalism* (págs. 107-148). Princenton: Princenton University Press.
- Habermas, J. (1999). La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho. En J. Habermas, *La inclusión del otro* (págs. 189-227). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hale, C., & Millaman, R. (2005). Cultural Agency and Political Struggle in the Era of Indio permitido. (D. Sommer, Ed.) *Cultural Agency in the Americas*, 281-301.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Herrera, F. (2012). *Multiculturalismo, Identidad y Reconocimiento en el contexto de la modernidad latinoamericana*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Honneth, A. (1992; 1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser. En N. Fraser, & A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (págs. 89-148). Madrid: Morata.
- Huenchunao, J. (1997). "Documento presentado por la Organización Mapuche Pegun-Dugun a la Comisión de Derechos Humanos, Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. *Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas Naciones Unidas*. Recuperado el 11 de abril de 2022, de <https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/documentos/doc-06.htm>
- Huenchunao, J. (octubre de 2014). La lucha por territorio y autonomía. *Le monde diplomatique*.
- Huenchunao, J. (octubre de 2016). Los mapuche: el pueblo que lucha para reconstruirse. *Le monde diplomatique*, págs. 5-6.
- Huilcamán, A. (febrero de 1991). Presencia de las naciones originarias. Antecedentes acerca del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas. *Aukiñ*(4), pág. 3.
- Huilcamán, A. (marzo de 1991). WALLMMAPU NGULAMTUMWUN-COSMOVISIÓN MAPUCHE. *Aukiñ*(5), pág. 5.
- Huilcamán, A. (1996). Carta a Presidenta del GTPI Erica-Irene Daes. Temuco. Recuperado el 15 de abril de 2022, de <https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH0131/976f9b52.dir/960331.pdf>

- Ilich, P. (2019). *Los derechos indígenas en la era del reconocimiento: poscolonialismo, derecho internacional y cultura constitucional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Julián, D. (2015). La huelga de hambre mapuche. Una mirada crítica a los síntomas del Estado chileno. *Polis*(42), 119-141.
- Kymlicka, W. (1996a). Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal. *Isegoría*, 5-36.
- Kymlicka, W. (1996b). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Lagos, R. (18 de Enero de 2001). Decreto Supremo N° 19, del 18 de enero de 2001, que crea comisión Verdad y Nuevo Trato. Santiago de Chile.
- Larraín, F. (2003). Comisión de Verdad Histórica y Nuevo trato: opinión de minoría. *Centro de Estudios Públicos*, 5-18.
- Larroulet, C. (2011). Que nos juzguen por los resultados. En VV.AA., *El debate pendiente. Reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas* (págs. 125-132). Santiago: ProjectAmérica.
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la razón neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lincoqueo, J. (1999). Documento presentado al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones de Naciones Unidas. Recuperado el 12 de abril de 2022, de <https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/documentos/doc-102.htm>
- Llaitul, H., & Arrate, J. (2012). *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago de Chile: Ceibo ediciones.
- Llanquileo, N., Jiménez, L., Villena, I., Hope, V., Royo, M., Bravo, D., . . . Woldarsky, M. (14 de enero de 2022). Iniciativa convencional constituyente N°190-6. Convención Constitucional. Recuperado el 15 de abril de 2022, de <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/01/190-6-c-Iniciativa-Convencional-Constituyente-de-la-cc-Natividad-LLanquileo-sobre-Pluralismo-Juri%CC%81dico-1240-hrs.pdf>
- Llao, A. (2020). Nosotros vemos la concepción de la vida como un bien común para todos. En D. Namuncura, E. Antileo, A. Millabur, E. Loncon, A. Álvez, H. Cholango, . . . C. Alvarado Lincopi, *Wallmapu: Ensayos sobre Plurinacionalidad y Nueva Constitución* (págs. 303-312). Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- Loncon, E. (21 de junio de 2021a). La participación de las naciones originarias y la Convención Constitucional. *El mostrador*.

- Loncon, E. (agosto de 2021b). Otra forma de ser plural: Hacia una democracia plurinacional. *Le monde diplomatique*, pág. 6.
- Macusaya, C. (2014). Autoría y significado político del Manifiesto de Tiahuanaco. *Pukara*, 6-8.
- Mallon, F. (2009). El siglo XX mapuche: esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales. En C. Martínez, & M. Estrada (Edits.), *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía* (págs. 155-190). Santiago: USACH; Catalonia.
- Marimán, J. (1989). Una respuesta política a la situación de dominación: la autonomía. *Revista Liwen*, 2-3.
- Marimán, J. (1995). La Organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam. Denver. Recuperado el 14 de abril de 2022, de <https://www.mapuche.info/mapuint/mar950400.pdf>
- Marimán, J. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Marimán, J. (2017). Una respuesta política a la situación de dominación: la autonomía. En J. Marimán, *Awkan tañi müleam Mapun kimün* (págs. 38-43). Santiago de Chile: Centro de Estudios Rüm-tum; Fundación Heinrich Böll.
- Marimán, J. (09 de diciembre de 2020). Las ideas políticas clave del pueblo mapuche que deberán ser atendidas por el proceso constituyente. *Interferencia*. Recuperado el 28 de enero de 2022, de <https://interferencia.cl/articulos/las-ideas-politicas-clave-del-pueblo-mapuche-que-deberan-ser-atendidas-por-el-proceso>
- Mariman, P. (2019). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En P. Mariman, F. Nahuelquir, J. Millalen, M. Calfio, & R. Levil, *¡Allkütunge wingka!;ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche* (págs. 77-192). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Melgarito, A. (2015). *Pluralismo jurídico: la realidad oculta : análisis crítico-semiológico de la relación estado-pueblos indígenas*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México.
- Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E., & Royo, M. (2016). *Azmapu. Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio*. Territorio Mapuche: INDH.
- Menard, A., & Pavez, J. (2005). El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche. *Política*(44), 211-232.

- Mendoza, C. (2020). Pueblos indígenas y Pluralismo Jurídico frente al derecho moderno en la obra de Óscar Correas Vázquez. *Crítica Jurídica Nueva época*, 159-187.
- Millabur, A. (29 de marzo de 2022). Intervención sobre autonomías territoriales indígenas. *Pleno sesión N ° 76*, 2:32'00" a 2:38'00". Recuperado el 17 de abril de 2022, de <https://www.convencion.tv/video/pleno-sesion-n76-martes-29-de-marzo-2022>
- Millalen, J. (2012). Taiñ mapuchegen. Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente. En C. d. Mapuche, *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (págs. 241-258). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Millaleo, S. (2017). Los pueblos originarios ante el horizonte de una nueva constitución. *Anales de la Universidad de Chile*, 241-259.
- Millaleo, S., & De Urresti, A. (2021). Estado y pueblos originarios: un enfoque de derechos. En S. Millaleo, *Por una vía "chilena" a la plurinacionalidad. Intervenciones de una década (2010-2020)* (págs. 91-93). Santiago de Chile: Catalonia.
- Millán, M. (2019). La maternidad mapuche en tiempos de Benetton. En X. Leyva, & R. Icaza, *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebelías, Resistencias* (págs. 127-135). Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: CACSO; Cooperativa Editorial Retos.
- Ministerio de Agricultura. (28 de Marzo de 1979). Decreto Ley 2.568. Santiago de Chile: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Ministerio de Planificación. (2008). *Re-Conocer. Pacto Social por la Multiculturalidad*. Santiago de Chile: Gobierno de Chile.
- Modonessi, M. (2011). El concepto autonomía en el marxismo contemporáneo. En *Pensar las autonomías* (págs. 23-51). México D.F.: Bajo Tierra; Sísifo Ediciones.
- Moyano, A. (2016). *De mar a mar. El Wallmapu sin fronteras*. Santiago: LOM .
- Naciones Unidas. (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Asamblea General de las Naciones Unidas.
- Naguil, V. (Agosto de 2005). Autogobierno del país mapuche-Parte II. Hacia la creación de un partido mapuche. *Azkintuwe*(15), págs. 12-14.
- Naguil, V. (julio de 2005). Wallmapu tañi kizungünewün. Autogobierno del país mapuche. *Azkintuwe*(14), págs. 12-14.

- Naguil, V. (2016). *De la Raza a la Nación, de la Tierra al País. Comunitarismo y nacionalismo en el movimiento mapuche, 1910-2010*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- OIT. (1989). Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo. Recuperado el 10 de abril de 2022, de https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:12100:::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312314
- Pairican, F. (2014). *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Pairican, F. (2015). El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectivas para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990-2010). En C. d. Mapuche, *Awükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (págs. 302-323). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Pairican, F. (2022). *La vía política mapuche. Apuntes para un Estado Plurinacional*. Buenos Aires: Paidós.
- Palau, A. (17 de enero de 2013). Cumbre Mapuche en Chile en medio de tensiones. *Radio Francia Internacional*. Recuperado el 15 de abril de 2022, de <https://www.rfi.fr/es/americas/20130117-cumbre-mapuche-en-chile-en-medio-de-tensiones>
- Peña, C. (2005). Ciudadanía y reconocimiento: el lugar de las minorías. *Revista Derecho y Humanidades*, 99-103.
- Peña, C. (30 de Diciembre de 2018). Sacudirse de Pinochet es fundamental para consolidar una derecha democrática. (D. Labarca, Entrevistador) *La Tercera*. Recuperado el 02 de Mayo de 2021, de <https://www.latercera.com/politica/noticia/carlos-pena-rector-la-udp-sacudirse-pinochet-fundamental-consolidar-una-derecha-democratica/465442/>
- Peña, C. (09 de Agosto de 2020). Política mapuche. *El Mercurio*.
- Pinto, J. (2003). *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Pinto, J. (2016). Pueblo mapuche, 1810-2015. Dos siglos de lucha por justicia, reconocimiento y respeto. En A. Moraga, *Nueva Constitución y Pueblos Indígenas* (págs. 65-103). Santiago: Pehuén.

- Pinto, J. (2017). ¿Un estado en deuda con el pueblo mapuche? Del pacto de Nueva Imperial en 1989 a la Comisión asesora prediccional de 2016. *Revista Anaes*, 59-78.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Reinaga, F. (2010). *La revolución india*. La Paz: MINKA.
- Reuque, I., & Mallon, F. (2002). *Una flor que renace. Autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago: Ediciones DIBAM.
- Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. En X. Albó, & R. Barrios (Edits.), *Violencias encubiertas en Bolivia. Tomo 1. Cultura y Política*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.
- Rorty, R. (1984). La historiografía de la filosofía. En R. Rorty, J. Schneewind, & Q. Skinner (Edits.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (págs. 69-98). Barcelona; México DF; Buenos Aires: Paidós.
- Ruiz Rodríguez, C. (2007). Autonomismo mapuche (1907-1992) Renuevos de un tronco antiguo. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 1(11), 35-65.
- Ruiz Schneider, C. (1983). Transformaciones en el discurso de la prensa. Un estudio de caso: La revista Qué pasa. 1971-1982. *Ceneca*, 1-147.
- Ruiz Schneider, C. (1997). Democracia y consenso. En F. Quesada (Ed.), *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (págs. 57-73). Madris: Trotta.
- Salas, R. (2016). Teorías contemporáneas del reconocimiento. *Atenea*, 79-93.
- Sanjaume-Calvet, M. (2016). Federalisme, liberalisme, i consens solapat. El cas Canadenc. *Revista d'Estudis Autonòmics i Federals*, 115-159.
- SERVEL. (2016). Elecciones Alcaldes 2016. Región de la Araucanía. Obtenido de <https://historico.servel.cl/servel/app/index.php?r=EleccionesGenerico&id=165&n=2&v2=12622&v3=0&v4=0&v5=0&v6=0&v7=0&v8=0&v9=0&v10=0>
- SERVEL. (2016). Elecciones Concejales 2016. Región de la Araucanía. Obtenido de <https://historico.servel.cl/servel/app/index.php?r=EleccionesGenerico&id=164&n=2&v2=12600&v3=0&v4=0&v5=0&v6=0&v7=0&v8=0&v9=0&v10=0>
- Sommer, B. (13 de abril de 2007). Pueblo Mapuche acudirá a Corte Internacional. *El ciudadano*. Recuperado el 16 de abril de 2022, de <http://www.mapuche.info/news/mapuex070413.html>
- Sousa Santos, B. (2007). La reinención del Estado y el Estado plurinacional. En OSAL, *¿Refundar el Estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios* (págs. 26-46). Buenos Aires: CLACSO.

- Sousa Santos, B. (2008). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural Editores.
- Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Morata.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el sublaterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Stavenhagen, R. (1992). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. *Revista IIDH*, 123-143.
- Taylor, C. (1984). La filosofía y su historia. En R. Rorty, J. Schneewind, & Q. Skinner (Edits.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (págs. 31-48). Barcelona, México DF, Buenos Aires: Paidós.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Tricot Salomon, V. (2018). Movimiento mapuche: recuperando Territorio Político Convencional para el siglo XXI. *Izquierdas*(39), 252-272.
- Tricot Salomon, V., & Bidegain, G. (2020). En busca de la representación política: el partido Mapuche Wallmapuwen en Chile. *Estudios Sociológicos*, 38(113), 375-407.
- Tubino, F. (2019). La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia. *Forum Historiae Iuris*.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- Vergara, J., Aravena, A., Correa, M., & Molina, R. (1999). Las Tierras de la Ira. Los sucesos de Traiguén y los Conflictos entre Comunidades Mapuches, Empresas Forestales y Estado. *Praxis. Revista de Sociología y Ciencias Humanas*, 112-128.
- Villacañas, J. (1999). El derecho a la identidad cultural: reconocimiento y multiculturalismo. *Araucaria*, 35-71.
- Villegas, M. (2015). Derecho propio indígena y derecho penal chileno: abriendo camino para su reconocimiento. *Revista de Ciencias Penales*, XLII(3), 265-284.
- Villoro, L. (1999). Del estado homogéneo al estado plural. En L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de las culturas* (págs. 1-41). Barcelona: Paidós.

- VV.AA. (1977). La declaración de Barbados II y comentarios. *Nueva Antropología II*(7), 109-125.
- Zapata, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 65-87.
- Zapata, C. (2015). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Guadalajara: Bielefeld University Press.
- Zavala, J. (Ed.). (2015). *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: Textos fundamentales*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

BIBLIOGRAFÍA DE DOCUMENTOS ORGANIZACIONALES

- Ad Mapu. (1982). *El pueblo Mapuche se dirige a las autoridades de gobierno, a la opinión pública nacional e internacional*. Temuco. Recuperado el 8 de Mayo de 2021, de http://plataforma.pampa.avnam.net/sites/default/files/1982_admapu1.pdf
- Ad Mapu. (Abril de 1983). *Resoluciones de la tercera jornada de la Asociación Gremial de pequeños agricultores y artesanos Ad Mapu*. Recuperado el 8 de Mayo de 2021, de http://plataforma.pampa.avnam.net/sites/default/files/1983_admapu_0.pdf
- Ad Mapu. (1985). Resoluciones del IV Congreso Nacional., (págs. 1-6). Temuco. Recuperado el 10 de Mayo de 2021, de http://plataforma.pampa.avnam.net/sites/default/files/1985_admapu.pdf
- Ancalaf, V., Queipul, V., Huilcaman, A., Catrilaf, M., Santos Millao, J., Vargas Quinchaman, E., . . . Conejeros, A. (2013). *Informe de las víctimas, de comunidades y organizaciones Mapuche sobre la Discriminación Racial al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial CERD*. Temuco.
- Asociación Ñancuqueo. (29 de Diciembre de 1997). Comunicado público. La asociación de Comunidades Mapuche Ñancuqueo ante los hechos ocurridos. Lumako.
- CAM. (marzo de 1999). Hacia la conformación de un Movimiento Mapuche Autónomo. Arauco. Recuperado el 30 de enero de 2022, de <http://www.mapuche.info/mapuint/coord990300.htm>

- CAM. (2019). *Chem ka rakizuam. Pensamiento y acción de la CAM*. Wallmapu: Coordinadora Arauco Malleco.
- Centro de coordinación y promoción campesina Mink'a. (1986). Primer manifiesto de Tiahuanaco. En J. Hurtado, *El katarismo* (págs. 303-307). La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana.
- Centros Culturales Mapuche. (1978). Declaración de Principios y Estatuto de los Centros Culturales.
- CISA. (1980). Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica. Convocatoria, reglamento, documentos preparatorios, conclusiones. Ollantaytambo. *Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica*. Cuzco: Mink'a.
- Comité Exterior Mapuche. (1981). Comunicado sobre el Trabajo Mapuche Solidario Internacional. Recuperado el 18 de junio de 2021, de <https://www.mapucheration.org/espanol/html/documentos/doc-85.htm>
- Comité Exterior Mapuche. (Abril de 1987). *Al V Congreso de Ad Mapu*. Francia, Bélgica, Inglaterra, Rep. Democrática Alemana.
- CTT. (octubre de 1990). Hacia el ejercicio de la autonomía y la autodeterminación mapuche. *Aukiñ*(1).
- CTT. (marzo de 1991). Autoafirmación mapuche: ¿Somos minorías étnicas, poblaciones indígenas o pueblo-nación? *Aukiñ*(5), pág. 7.
- CTT. (mayo de 1991). Integracionalismo de Estado y alternativas de Naciones Originarias. *Aukiñ*(7), pág. 7.
- CTT. (octubre de 1995). Cinco años por un sendero autónomo. *Aukiñ*, pág. 5.
- CTT. (1999). Propuesta para el reconocimiento de la nación mapuche y sus derechos.
- CTT. (junio de 2008). Declaración desde el Wallmapu sobre el derecho a la libredeterminación/autogobierno mapuche. Wallmapu. Recuperado el 20 de febrero de 2022, de <http://www.mapuche.info/mapu/ctt080801.html>
- Cumbre Mapuche Cerro Ñielol. (13 de Enero de 2013). Pacto por la Autodterminación Mapuche, cumplimiento y aplicación de los Tratados y los Derechos Fundamentales. Temuco.
- Federación Araucana. (2 de enero de 1932). Actas del XI Congreso Araucano de Raguintuleufu. *Diario Austral*.
- Huilcaman, A., Pichun, P., Reiman, G., & Santos Millao, J. (18 de Septiembre de 2010). Declaración sobre autogobierno mapuche. Santiago.

- ITL. (Mayo de 1999). De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos. Tirúa. Recuperado el 2022 de enero de 29, de <http://www.mapuche.info/mapuint/lafken990600.html>
- RAM. (11 de noviembre de 2014). Comunicado de la Resistencia Ancestral Mapuche. Recuperado el 13 de abril de 2022, de <https://www.perfil.com/noticias/elobservador/la-declaracion-original-de-resistencia-ancestral-mapuche.phtml>
- VV.AA. (1971). Por la liberación del indigena: Declaración de Barbados. *Problemas del desarrollo*, 2(8), 169-174.
- Wallmapuwen. (enero de 2006). Declaración de Wallmapuwen. *Azkintuwe*, págs. 9-10.
- Wallmapuwen. (15 de junio de 2016). Oficialización de Wallmapuwen como partido político en la Araucanía. *Mapuexpress*. Recuperado el 31 de enero de 2022, de <https://www.mapuexpress.org/2016/06/15/oficializacion-de-wallmapuwen-como-partido-politico-en-la-araucania/>