



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología
Prof. Guía: André Menard

Las transformaciones del *Wenufoye*: materialidad y mapuchidad desde la bandera mapuche.

**Tesis para optar al grado de magíster en antropología
sociocultural.**



**Ricardo Labra Mocarquer
Enero 2019**

"Los coleccionistas con mentalidad histórica otorgan a los objetos antiguos un sentido de 'profundidad'. La temporalidad se cosifica y rescata como origen, belleza y conocimiento" (J. Clifford 1988:264).

"No queda nada más que recurrir a la conciencia de los propios mapuche, para determinar si estamos dispuestos a aceptar que el futuro de un Pueblo sea neutralizado" (Publicación del Consejo de Todas las Tierras Aukiñ, N°4 1991: 08)

Índice

Introducción: 4-12.

1- Carreras icónicas en el campo político: 13-62.

- 1.1 Fin del siglo XIX, objetos políticos y la materialización de autoridad tradicional: 13-21.
- 1.2 “Y ahora qué, y ahora cómo?” Materialización y representación después de la guerra desde los inicios del siglo XX: 21-35.
- 1.3 “Izquierdización”, inmaterialidad y transformación de las enunciaciones de mapuchidad de mediados de siglo: 35-56.
- 1.4 La aparición del *Aukiñ Wallmapu Ngulam*: 56-62.

2-. La creación del *Wenüfoye*, o una operación moderna contra la sensibilidad ancestral (1990-1992): 63-96.

3- Heterogeneidad política al alero del canelo: el *Wenüfoye* como objeto icónico y hegemónico (1993-2010): 97-145.

- 3.1 Los inicios del *Wenüfoye* como objeto político: 97-116.
- 3.2 Apertura material, apertura de mapuchidad: La explosión de la carrera icónica y hegemónica del *Wenüfoye*: 116-122.
- 3.3 El *Wenüfoye* fuera del contexto general mercantil-ancestral: 122-134
- 3.4 El *Wenüfoye* y los *weichafe* asesinados (2002-2016): 134-145

4- El *Wenüfoye* en el espacio contemporáneo (2010- 2018):146-191

- 4.1 Cambio cualitativo: 146-151.
- 4.2 “Hoy han pasado casi 20 años y la historia dio la razón a los mapuche. La bandera no es ilícita”. Aceptación estatal y el nuevo nicho político: 152-164
- 4.3 Desformalización: 164-177
- 4.4. Politización, despolitización, multipolitización: 177-191

Conclusiones: 192-202

Bibliografía: 203-212

Introducción

Se cuenta que a pocos días del V centenario de la llega de Colón a América la represión policial impidió que el *werken* (mensajero-portavoz) del Consejo de Todas las Tierras, Aucán Huilcamán, diera su discurso en la plaza Lautaro, momento en que se presentaría en Temuco la recién creada bandera mapuche, nombrada *Wenüfoye* (canelo del cielo). Un 12 de octubre 25 años después, en Santiago, cientos de banderas mapuche recorren las calles desde Plaza Italia hasta metro Los Héroes. Y no solo pendiendo de astas a modo de estandartes, sino que tatuada en cuerpos, exhibidas en poleras, gorros, aros, en chalecos de perros, carcasas de celulares y un sin número de objetos que pueden ser comprados en tiendas en todo el territorio chileno. Quizá ninguno de los mapuche que integraron el “proceso de discusión de proyecto de una Bandera-Emblema Mapuche, que recoja la historia, cultural, filosofía, religiosidad e identidad tanto territorial, lingüística y proyección de nuestra Nación” (Aukiñ N° 11, 1992: 05) pensaba que verían la bandera flameando en municipalidades, colgada en bares e impresa en recuerdos del Hard Rock Café Santiago. ¿Cómo fue que el *Wenüfoye* se transformó? Y, más importante aún, ¿en que se transformó?

Este trabajo busca reflexionar en torno al *Wenüfoye* y su relación con prácticas y discursos en el campo político, principalmente, pero también con transformaciones culturales, económicas e identitarias que han ido delimitando lo que se entiende por ser mapuche o mapuchidad en espacios urbanos, principalmente, del Chile contemporáneo, y como esa mapuchidad se relaciona con objetos y prácticas materiales. En este sentido, “lo urbano” y “lo político” funcionaran como ejes ordenadores en el marco de esta investigación, en tanto me interesa dar cuenta de relaciones entre una cosmología material mapuche, en donde el *Wenüfoye* ocupa un sitio fundamental, y actividades urbanas y/o políticas mapuche.

Lo político, en primera instancia, fue escogido debido a su importancia en la historia de las relaciones mapuche-no mapuche. En este sentido, con posterioridad a la Ocupación de la

Araucanía (1852/1861-1883¹), la antigua frontera geopolítica se transformó en frontera cultural e identitaria, modificándose sustancialmente el desarrollo y mantención de dispositivos culturales unidos con identidades sobre la diferencia (Barth 1976). Dichos dispositivos se estructuraron, en gran medida, en torno a los agentes desplegados y efectos producidos por el Estado chileno al sur de río Biobío, originándose nuevas formas de acción concertada mapuche para disputar diversas economías de poder. Es a través de la acción política que gran parte de la mapuchidad contemporánea fue formándose, hasta la actualidad, y fue desde dicho marco que la bandera mapuche presenció su génesis y gran parte de su desarrollo.

La urbanidad mapuche, por otro lado, es otro de los grandes cambios que han ido desarrollándose al interior del pueblo mapuche post-ocupación. Cuando agentes no-mapuche impulsaron acciones coloniales de ocupación al sur de la frontera, se instalaron en la zona lógicas de acción mediadas por la violencia y la desposesión, iniciándose una migración forzada a centros urbanos (Nahuelpan 2013, Pairican 2014). Actualmente, tanto la presencia como visibilidad de mapuche en centros urbanos ha alcanzado niveles inusitados. De hecho, los mapuche urbanos constituyen la mayoría de la población perteneciente a aquel pueblo en Chile (INE 2017). Hasta hace algún tiempo se pensaba que la urbanidad produciría un proceso de secularización e individuación que terminaría por destruir las identidades indígenas. El panorama actual es distinto, subsumiéndose los mapuche urbanos en dinámicas de translocalidad, creación y resignificación (Aravena

¹ El proceso histórico que terminó con la anexión del territorio soberano mapuche por parte del Estado chileno se conoce actualmente como “Ocupación de la Araucanía”. Una escueta genealogía podría fijar su inicio el 2 de julio de 1852, cuando el Estado chileno dictó, mediante una ley emitida dicho día, la creación de la provincia de Arauco “que comprenderá en su demarcación los territorios de indígenas situados al sur del Bío-Bío y al norte de la provincia de Valdivia, y los departamentos o subdelegaciones de las provincias limítrofes, que, a juicio del Presidente de la República, conviene al servicio público agregar por ahora.”, espacio geográfico a ser regido “por los mismos funcionarios y de la misma manera que las demás provincias del Estado.”. Dicha ley, además, autorizaba al Presidente de la República para dictar las ordenanzas que juzgue convenientes para el mejor gobierno de la frontera, para la más eficaz protección de los indígenas, para promover su más pronta civilización y para arreglar los contratos y relaciones de comercio con ellos” (http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/derechos_indigenas/leyes/7.htm recuperado el 15-02-2018). A este evento le sucedió, junto a la promulgación de distintos cuerpos legales, la incursión del Ejército de Chile en 1862. Las acciones militares formales terminaron con la ocupación y refundación de la destruida ciudad de Villarrica en 1883.

2002), re-creando nuevas formas de relacionarse con un mundo material y sus subsecuentes expresiones de mapuchidad.

Muchos “mapuche urbanos” llevan generaciones naciendo y viviendo en la ciudad, no solo alejados de las tierras comunales y ancestrales sino también, y en muchos casos, sin propiedad directa sobre ellas. Esta situación podría estar influyendo en la transformación de muchas dinámicas urbanas mapuche, reorientando por ejemplo la posición del *tuwün* (lugar de origen), considerado uno de los pilares fundamentales de la sociabilidad mapuche (Guevara 1913, Mariman *et al.* 2006), sobre todo en contextos rurales (Gonzales 2016). Con lo anterior no quiero decir que muchos mapuche urbanos no sostengan importantes discursos identitarios articulados en torno a antiguos nexos ancestrales-territoriales, familiares y/o de re-construcción territorial (Ancán y Calfío 1998). Más bien, considero necesario evaluar nuevas formas de autoidentificación y re-creación identitaria emanadas desde otras prácticas arraigadas en lo profundo de las dinámicas urbanas contemporáneas.

En este sentido, una de las características de la vida en las ciudades son los altos niveles de acceso a mercancías, como también un gran número de dispositivos que directa o indirectamente nos acercan a la adquisición y/o el deseo de las mismas, produciéndose variadas prácticas de consumo de objetos que nos acompañan cotidianamente. Al respecto, Miller (1987, 2012) no solo ha destacado las variadas formas de consumo de un mismo objeto por grupos distintos, sino que además postuló que las formas de consumir pueden ser parte constitutiva de la identidad de los miembros de dicho grupo. Esto nos invita a pensar en la relación entre mapuchidad y un universo material que puede ser producido, intercambiado, pero por sobre todo usado y consumido principalmente por mapuche urbanos. Y es allí donde el *Wenuföye* estaría jugando un rol fundamental, en tanto gran parte de un “universo material mapuche” posee la bandera plasmada (Fig 1).

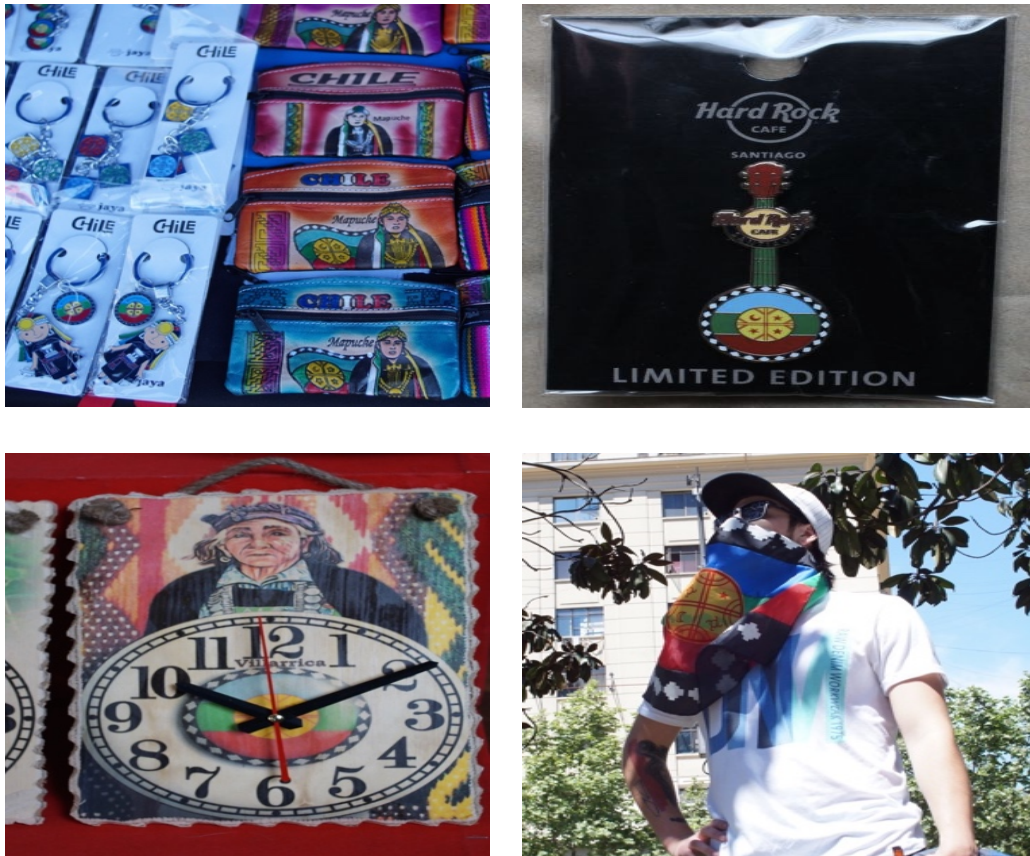


Figura 1, de izquierda a derecha, de arriba a abajo: Llevaros y monederos en venta durante el We Tripantu 2016, Recoleta; Recuerdo de Hard Rock Café, Santiago; reloj de pared feria artesanal, Villarrica; Wenúfoye utilizado como “pañoleta” durante marcha 12 de octubre 2016. Fotografías en posesión de autor.

Durante los últimos años la relación entre mapuchidad y el universo material mapuche se ha transformado sustancialmente con respecto a otros periodos de la “historia mapuche contemporánea” post Ocupación de la Araucanía (Pairican 2014). Si durante mucho tiempo las formas de producción, intercambio y consumo de objetos mapuche se regeneró al interior del sistema reduccional, también debemos reconocer que existió cierto despliegue público de materialidad mapuche por parte de organizaciones e importantes agentes políticos de la primera mitad del siglo XX, como en los actos que realizaba la Federación Araucana, los escritos de Manuel Manquilef o propuestas referidas a la creación de centros de artesanía de Venancio Coñuepán. Posteriormente la utilización de objetos y discursos sobre la diferencia cultural o étnicos se ven obliterados frente a una “izquierdización” del movimiento mapuche, para volver a ser utilizados cuando los Centros Culturales Mapuche y Ad-Mapu plantean la necesidad de generar una fuerza propia no partidaria, lo que brotaría con toda su potencia durante la década de los noventas, coincidentemente con el movimiento mundial de re-emergencia étnica (Bengoa 2000), la culturalización de los procesos étnicos (Gundermann 2013) y la creación de la bandera mapuche. Pero es en el

transcurso de la década de los noventa en adelante que el universo material mapuche comienza a expandirse y proliferan muchos objetos que, desde adornos caseros, remedios naturales, ropa, accesorios, entre otros, aluden de una forma u otra al campo de enunciación de mapuchidad.

Con esta somera genealogía, que será desarrollada más adelante, queda de manifiesto que la relación entre mapuchidad y el universo material está sujeta a lo que Foster (2006) denomina Significados Externos e Internos. Los primeros refieren a los términos y condiciones en que mercancías son producidas y consumidas en un tiempo y espacio determinado; en otras palabras, que la bandera mapuche fuese creada en 1992 y haya proliferado en un sin número de objetos desde ese momento hasta la actualidad puede deberse en gran medida a condiciones económicas, culturales y estéticas que van más allá de la esfera de “lo mapuche”. Por otro lado, los Significados Internos apuntan a una materialización cultural específica producida *por* y *en* los productores y consumidores de mercancías, posibilitando que los significados que giran en torno a una bandera mapuche en miniatura imantada a un refrigerador sea distintos según la persona que allí la puso y observe.

La relación entre ambos tipos de Significados generan prácticas y discursos en torno al universo material mapuche, lo cual contribuyen a conformar un conjunto de signos con pretensión de verdad o enunciados de mapuchidad. Este trabajo versa sobre la relación entre el universo material mapuche, especialmente el *Weniüfoye*, y enunciados de mapuchidad. Entenderemos al enunciado como

“una función que se apoya sobre conjuntos de signos, que no se identifica ni con la ‘aceptabilidad’ gramatical ni con la corrección lógica, y que requiere, para ejercerse: un referencial (que no es exactamente un hecho, un estado de cosas, ni aun siquiera un objeto, sino un principio de diferenciación); un sujeto (no la conciencia parlante, no el autor de la formulación, sino una posición que puede ser ocupada, en ciertas condiciones, por individuos diferentes); un campo asociado (que no es el contexto real de la formulación, la situación en que ha sido articulada, sino un dominio de coexistencia para otros enunciados); una materialidad

(que no es únicamente la sustancia o el soporte de la articulación sino un estatuto, unas reglas de transcripción, unas posibilidades de uso o de reutilización)” (Foucault 2003: 194).

Como queda de manifiesto en la cita anterior, la “materialidad” foucaultiana no remite necesariamente a objetos físicos, sino más bien a la necesidad de existencia de

“el mismo espacio de repetición, la misma distribución de singularidades, el mismo orden de localizaciones y de emplazamientos, la misma relación con un medio instituido; todo esto constituye, para el enunciado, una «materialidad» que lo hace repetible” (Deleuze 1986: 37).

Sin embargo, en este trabajo se apuesta por recuperar la “densidad material” del mundo habitado (Buchli y Lucas 2001), conjugando la noción de materialidad recién expuesta con los aspectos físicos del mundo mapuche, la red de relaciones culturales-materiales que los originó y los efectos y respuestas que los objetos producen en actores humanos y no-humanos (Latour 1993), reconociendo su rol en la creación del medio de socialización de las personas (Bourdieu 1977), tan fundamental como los estados mentales en el ejercicio de la agencia humana (Gell 2016). No profundizaré en definiciones de “objeto” ni estableceré una demarcación ontológica para “lo material” en tanto no pretendo entrar en un extenso y aún inagotado (quizá inagotable) debate (p.e.: Harman 2011, Ingold 2013); en cambio, intenté enfocarme en un flujo constructivo en donde aquello que cotidianamente es considerado como una “cosa no-humana” va modelando la experiencia “humana” y siendo al mismo tiempo modelada por ella. En definitiva, se busca intentar ampliar el campo de la acción política reconociendo que algunos objetos importan más que otros, pudiendo jugar una parte activa en el desenlace de la acción y, por ende, concebirles agencia como parte de un proceso analítico-descriptivo en torno a, en este caso, enunciados de mapuchidad.

Ahora bien, a través de la historia contemporánea mapuche no todos los objetos enuncian mapuchidad de la misma manera. La *ruka*, por ejemplo, fue usado como representación de un pueblo empobrecido a principios del siglo XX (Díaz Mesa 1907 [2010]); luego, en la década de los sesenta, su remplazo por viviendas modernas fue un elemento a considerar al interior de las luchas políticas que el pueblo mapuche emprendió en pos de una mejora en

sus condiciones de vida (Foerster y Montecino 1988, Mariman *et al.* 2006). Actualmente, la *ruka* se ha instalado en la ciudad como forma de diferenciación de un espacio “mapuche” en contraposición a uno “urbano/no-mapuche”, lo que permite delimitar marcos de acción al interior de las organizaciones y facilita la postulación a fondos concursables (Sepúlveda y Zuñiga 2015). Vemos así como un objeto particular va transformándose según la forma en que sea usado, produciendo efectos particulares que muchas veces escapan la “función” de los mismos e incluso las decisiones conscientes de sus usuarios.

En este sentido, los objetos ocupan posiciones distintas en la red de relaciones sociales, desplegando formas diferenciales de vehicular mapuchidad y produciendo variados efectos. En este posicionamiento, muchos objetos emprenden “carreras icónicas”, entendiéndolo como la materialización del proceso por el cual un signo va adquiriendo y naturalizando caracteres de objetos², lo que le permite re-construirse como un nuevo signo incluso en ausencia del objeto. El objeto icónico podrá ir reuniendo caracteres que eventualmente gatillen una superación de su función original, pudiendo albergar muchos significados, a veces tensos y contradictorios; a pesar de lo anterior, el objeto icónico debe ser eficiente en la transmisión del conjunto de significados asociados a su carrera icónica, es decir, mostrarse como una construcción – usualmente figurativa- que al exhibirse rescata de forma rápida los supuestos que constituyen una realidad (Mege 2001). Dicha operación siempre se realiza al interior de un contexto mayor y usualmente en asociación a otros íconos. Para la carrera icónica del *Wenufoye*, dichos supuestos estarán ligados, en gran medida, hacia la organización de la diferencia cultural mapuche, o enunciados de mapuchidad.

Otra de las características de un objeto icónico es que, en el desarrollo de su carrera icónica, es posible que los signos que lo conforman pueden desprenderse de este y transitar en otras esferas sin que por eso dejen de remitir al objeto icónico “original”. En este sentido, una vez que el objeto va adquiriendo su condición de icono, sus signos pueden utilizarse, combinarse y transformarse. En otras palabras, solo algunos indicios del objeto pueden ser suficientes para remitir a este, lo que permite que la silueta de la Estatua de la Libertad

² Al describir Carrera Icónica, no uso "objeto" desde un enfoque material, sino desde un enfoque pierceano: “aquello acerca del cual el Signo presupone un conocimiento para que sea posible proveer alguna información adicional sobre el mismo” (Peirce, C. 1974: 24). En este sentido, el “objeto” puede ser real o abstracto.

impresa sobre un tazón sea el perfecto souvenir neoyorquino³, o que los hinchas de equipos deportivos pinten sus caras con algunos elementos de las banderas de sus clubes y no con reproducciones de estas.

La bandera mapuche fue “inaugurada” en octubre de 1992 y a través de los años ha reunido todas las características de un objeto icónico a través de una carrera hasta ahora inexplorada. Actualmente, la bandera se utiliza de diversas maneras y se plasma sobre muchos objetos, e incluso bastan algunos de sus elementos, como la superposición de los colores azul, verde y rojo, para remitir a la bandera (Fig 2.). Por otro lado y de forma complementaria a su carrera icónica, llama la atención ver a la bandera desfilar en eventos públicos de distinto tipo, albergando significados políticos, identitarios, ecologistas, étnicos, entre otros. En este sentido, además de una exitosa carrera icónica el *Wenufoye* posee una “carrera hegemónica” complementaria, es decir, un nivel de éxito referido a la agrupación de una diversidad de actores que a pesar de levantar demandas heterogéneas (*sensu* Laclau 2004, ver más adelante) han encontrado en este objeto un punto de encuentro, un agente efectivo en promover un campo de equivalencias sobre algunas disputas políticas mapuche y no-mapuche.

³ Para otro ejemplo véase R. Callahan (1999) The Liberty Bell, en *Journal of Material Culture* Vol. 4(1): 57–78. London.

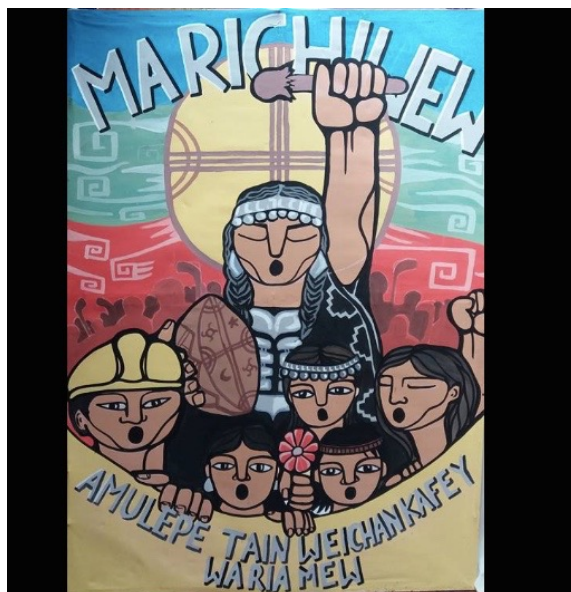


Figura 2. Afiche de marcha 12 de octubre 2016, Santiago. El fondo del afiche es el *Wenufoye*, pero sin las franjas negras en los extremos superiores e inferiores, sin la “cruz andina” y sin el *meli witrán mapu* constitutivo del kultrung central.

Presenciamos así una apertura del objeto “bandera mapuche”, el cual a través de una carrera icónica particular, además de una carrera hegemónica, emerge como “*Wenufoye*”, superando al objeto “bandera” pero siempre remitiendo a esta. Como guía para realizar una descripción de este proceso utilicé las siguientes preguntas/objetivos, y los resultados son presentados a continuación:

Objetivo general:

Caracterizar las relaciones entre el *Wenufoye* y enunciaciones de mapuchidad.

Objetivos específicos:

- 1- Identificar y analizar objetos que hayan sido relacionados con enunciaciones de mapuchidad durante el siglo XX.
- 2- Describir el proceso de creación del *Wenufoye*.
- 3- Describir apariciones y controversias públicas en donde ha estado relacionado el *Wenufoye*.
- 4- Describir los objetos relacionados al *Wenufoye* y sus formas de uso y consumo.
- 5- Describir y comparar sentidos que distintos actores le atribuyen al *Wenufoye*.

1. Carreras icónicas mapuche en el campo político.

1. Fin del siglo XIX, objetos políticos y la materialización de autoridad tradicional.

La relación entre mapuchidad y un universo material que genera y vehicula dicho campo de enunciación no es un fenómeno reciente. En este sentido, el *Wenuföye* no se creó ni desarrolló sobre una ausencia de carreras icónicas de objetos mapuche; sin embargo, pareciera ser que hay uno o varios elementos novedosos en la bandera mapuche. En principio, pocos objetos mapuche han presentado una carrera icónica tan exitosa como vertiginosa, y no parece ser baladí que el objeto en cuestión sea una bandera, en tanto toda bandera tienen la pretensión de generar un efecto de agrupación de una o varias colectividades. ¿Qué es lo novedoso del *Wenuföye* con respecto a otras carreras icónicas? ¿Cómo se inserta este objeto particular en la materialización de la mapuchidad contemporánea?

Presumiblemente, gran parte de las carreras icónicas emprendidas por distintos objetos surgieron o sufrieron grandes cambios en torno al proceso conocido como Ocupación de la Araucanía. Anteriormente, las Paces de Quillín (1641)⁴ permitieron el desarrollo de un exitoso sistema socioeconómico al sur de la frontera, el cual alcanzó su auge durante el siglo XVIII, reforzando la posición social de muchos lonkos, quienes lideraron distintas parcialidades mientras mantenían relaciones de cooperación o conflicto. El escenario sufrió un vuelco cuando el Estado chileno terminó de ocupar los territorios mapuche y comenzó a ejercer plena soberanía (ver Nota 1), instaurándose un gran *otro* estatal sobre el cual se generaron acentuaciones en la forma de demarcar diferencias con respecto a la sociedad no-mapuche. En este sentido, cuando el Estado desplegó sus dispositivos de control soberano la relación entre diversas organizaciones y objetos utilizados como enunciación de

⁴ Reunión entre representantes de parcialidades mapuche y autoridades de la Corona Española celebrado el 6 de enero de 1641. Allí se estableció el río Biobío como “frontera” entre territorios soberanos mapuche al sur del río, y aquellos bajo el control ibérico al norte.

mapuchidad política se transformó, ocasionando que algunos de estos objetos adquirieran mayor iconicidad en pos de la demarcación de una frontera cultural-identitaria o etnicidad (Barth 1976).

Sin embargo, dicha iconicidad parece mantener niveles bajos en los momentos cercanos a la finalización de La Ocupación, lo que posiblemente tiene que ver no solo con los altos grados de violencia organizada del Estado chileno y de gran parte de la sociedad civil hacia el pueblo mapuche, sino también por las dificultades emanadas del mismo proceso de reestructuración de la forma en que los objetos eran entendidos y utilizados, la cual rehuía la acumulación de iconicidad mapuche en el campo político.

Anterior a la Ocupación de la Araucanía, los caciques invocaban a la figura del Parlamento para dirimir el futuro del pueblo mapuche, el cual no solo ordenó gran parte de la sociabilidad interétnica entre mapuche y la Corona o el Estado, sino que también refería a un acuerdo entre iguales en tanto pacto de sociedad y no de subordinación (Foerster 2002). El parlamento posibilitó un pacto de sociedad que priorizaba la lógica de la alianza como gestor de la política, mientras que, en su ausencia, el Estado puso acento en un pacto de subordinación, sustentado en la lógica de la filiación como motor político y administrativo (Foerster y Menard 2009). En otras palabras, antes de la expansión soberana del Estado chileno sobre los territorios mapuche, existió una compleja red política tejida sobre acuerdos y desacuerdos de distinta naturaleza y envergadura. Dicha red se materializaba sobre diversos dones y contradones que circularon entre agentes mapuche y coloniales o estatales republicanos. Desde el entierro de un “fusil, una lanza y una macana, poniéndose sobre estas armas los bastones del Rey, la bandera y el laurel de la paz” al finalizar un parlamento en 1793 (Foerster y Montecino 1988: 86), la rotura y entierro de sables y posterior plantación de un canelo sobre este el Parlamento de Tapihue 48 años después (Gay 2018:112), hasta la amplia correspondencia atesorada por muchos caciques (Pavez 2008), pasando por vestimentas y otros regalos de guerra, todo acuerdo político involucra una alianza registrada materialmente en atesorados papeles, trajes, armas, libros, tratados y nombres propios (Menard 2011), representando la materialización de la enunciación de mapuchidad al interior del campo político.

Los objetos que componían el universo material que sustentó el registro de la alianza al interior del mundo mapuche y con su par, el Estado nacional chileno, poseen carreras icónicas dificultosas, especialmente como íconos reconocibles de una mapuchidad grupal. Dichos objetos remiten a formas de reforzar autoridad cacical, a una dimensión genealógica que en su devenir funciona como factor de prestigio y posicionamiento diferencial entre linajes (Foerster 2002) antes que representar un conglomerado mayor de individuos. Por otro lado, los objetos no solo tendrán un dueño con nombre propio (y un linaje), sino que el objeto mismo está inscrito en el archivo de la alianza que remite. Es decir, el traje que recibe Namuncura en Fuerte Roca en 1884 solo puede ser utilizado por él mismo o su linaje, pero más importante aún, muchos eventos deberán ocurrir para que dicho objeto pueda referir a algo más- algo así como un marcador de mapuchidad- que el evento mismo de 1884 que el traje consagra e inscribe. Finalmente, debemos considerar que la carrera icónica de cualquier objeto se ve potenciada cuando este puede ser expuesto y transmitido por distintos medios de comunicación y representación, operación tecnológicamente más complicada en el siglo XIX que en años sucesivos.

En este sentido, para que una carrera icónica tenga éxito se necesita una infraestructura que promueva al objeto, ya sea en la forma de exposiciones nacionales de “arte y cultura”, reproducciones en libros ilustrados, menciones en la prensa o, de forma reciente y potentemente, con Internet, por mencionar algunos ejemplos. Las condiciones en donde se desarrollaron objetos mapuche durante el siglo XIX y la transición hacia el XX fue de rechazo antes que de promoción, motivado por el racismo y las dificultades materiales en que quedaron los mapuche luego de la Ocupación.

Pese a esto, la generación de un archivo fuertemente material pudo producir la emergencia de una cosmología de objetos mapuche útil en la restructuración de prácticas políticas para la resistencia o la recomposición de la golpeada mapuchidad de los linajes, en donde algunos de esos objetos pudieron haber sido elevados a la categoría de íconos en las disputas políticas. Sin embargo, el poder de dichos objetos terminó siendo reclasificado bajo los ejes del Estado y sus archivos. En Chile, dicha operación fue realizada por el

Registro Civil, entre otros dispositivos, coherentemente con la lógica del archivo estatal enfocado en la filiación, favoreciendo una correlación entre asignación de identidad familiar individual e identidad racial colectiva. La unidad de los linajes y las marcas de mapuchidad registradas en el archivo de la alianza se transforman, estableciéndose por mucho tiempo el apellido mapuche como la principal marca de mapuchidad natural y corporal (Menard 2011), en desmedro de los anteriores dones y contradones materiales.

Desde la consolidación expansiva del Estado nacional chileno sobre territorio mapuche es que el poder de los objetos que circularon como marcadores de identidad personal frente a un *otro* ha disminuido; de hecho, creo que actualmente existen muy pocas “reliquias” mapuche- objetos ungidos con el nombre propio de sus portadores- menos objetos de este tipo con carreras icónicas exitosas. Una excepción, que requiere un estudio propio, es la bandera conocida como Guñelve o “de Lautaro” (Fig 3.), la cual se encuentra asociada a dicho personaje mediante la obra *La Araucana*, y ha llegado a presentar una carrera icónica interesante al ser expuesta de diferentes maneras, tanto como bandera o como “estrella de ocho puntas” de forma aislada. La emergencia de la bandera “de Lautaro” y su carrera icónica, sin embargo, posee una temporalidad reciente, posterior a la creación y masificación de la bandera *Wenifoye*.



Figura 3, de izquierda a derecha, arriba

abajo : pintura “El joven Lautaro” del pintor P. Subercaseaux; Bandera “de Lautaro” más frecuentemente observada⁵; Bandera “de Lautaro” con fondo rojo más similar a la representación de Subercaseaux, observada desde el 2013 en adelante⁶; Misma bandera, parte del set de la película “Mala Junta (2016, detalle en minuto 48,00”); Representación de “Guñelve” para el emblema de Copa América Chile 2015; Portada del documento “Hoja de Ruta” de la candidata presidencial para elecciones 2017 Beatriz Sánchez. El “Guñelve” es el logo de la candidata.

Es muy posible que al interior del mundo reduccional el panorama fuese diferente, manteniéndose muchas de las prácticas de producción y consumo de diversos objetos como elemento central en la forma de conformar identidad. Estos objetos corresponden a aquellos utilizados cotidianamente, en la reproducción de la vida diaria, rituales y rogativas, festejos y funerales; si bien dichas prácticas se mantuvieron confinadas al interior del sistema reduccional por un tiempo, materializando mapuchidad para los mismos mapuche, poco a poco comenzarán a salir de este para ser invocadas en manifestaciones políticas de distinta índole.

⁵ Abril, 2016. <http://www.emol.com/fotos/36761/#1517886/Marcha-en-apoyo-al-pueblo-mapuche-en-Santiago> (recuperado el 15-08-2017)

⁶ Fragmento de *Eluwun, El Funeral de un guerrero- Homenaje a Rodrigo Melinao* (detalle en minuto 10,43’ <https://youtu.be/XBweyxeGVZ4?t=643> (recuperado el 15-08-2017).

En este movimiento algunos objetos comenzaron a cimentar su carrera icónica, como el kultrún, siendo vehículos de mapuchidad tanto al interior de las reducciones como en campos de disputa política interétnica. Muchos otros, como las banderas mapuche, continuaron relativamente confinados a sus formas de uso y efectos “tradicionales” pre-reduccionales, por lo que creo que estas no pueden mencionarse como un objeto antecesor al *Wenufoye* (a pesar de su cercanía formal, es decir, son “banderas”).

No existe claridad sobre un posible “origen” de las banderas mapuche⁷, y esclarecer dicha pregunta no es el motivo de este trabajo. Sin embargo, sabemos que su uso estaba muy extendido durante el siglo XIX, pero no como forma de representación de un grupo u organización. No he encontrado ningún tipo de práctica que aluda a la representación de una colectividad mediante objetos, salvo aquellas referidas a marcas de propiedad de ganado “extremadamente esparcidas entre los indios” (Guevara 1913: 251). Dicha práctica, proveniente de Argentina, según Guevara, habría evolucionado desde el corte de la oreja del animal hasta una representación de objetos o cuerpos lineales simples, como “un círculo con una lagrima recta que parte del centro” o “un rectángulo con un pequeño cuadrado en el ángulo superior derecho, todo semejante a una bandera” (*Ibid.*), entre otros.

Si bien este tipo de prácticas refieren a la presencia de signos que pudieron haberse asociado a la representación de una colectividad, en tanto la mercancía en cuestión- el ganado- fue un elemento fundamental en la producción y reproducción del poder cacical y, por ende, en la conformación de grupos mapuche (Bengoa 1985, Boccara 2008, Gay 2018), no he encontrado ninguna mención que ligue símbolos a las banderas utilizadas por mapuche en épocas pre y post reduccionales. Más aún, es destacable la baja presencia de menciones de símbolos u objetos propios de los grupos en el material etnográfico

⁷ En un texto escrito para *Azkintuwe* (periódico nacional mapuche), Elisa Loncón comenta que los mapuche siempre tuvieron “*Wenufoye*” en tanto “Tradicionalmente el *Wenufoye* es la rama de canelo (árbol sagrado) que representa el altar comunitario y que se lleva alzado al viento para exteriorizar la presencia de una comunidad mapuche ante cualquier evento; hay comunidades que le agregan un género blanco, negro, azul con sol y luna (todos símbolos de la cosmovisión mapuche); de este modo las comunidades marcan su presencia pública en reuniones o ceremonias religiosas. Así la Bandera mapuche siempre ha estado presente en la historia” (*Azkintuwe* N° 44, septiembre-octubre 2010: 29).

disponible; una única y breve mención la entrega el corresponsal del diario *El Ilustrado* mientras cubría el Parlamento de Coz Coz:

“Cuando llegamos al valle, presentaba éste un golpe de vista soberbio. Todos los indios estaban montados y agrupados cerca del trahuen [*sic.*], cuyo manzano estaba rodeado con las banderas de las reducciones.” (Díaz, A. 2005 [1907]: 214).

El autor describe la figura de la *calfimalen*, niña virgen de entre 10 y 15 años que baila alrededor del *trahue*, “siempre junta con la bandera de la reducción” (*Ibíd.*). A excepción de estas menciones, las banderas parecen haber presentado funciones religiosas o asociadas a agentes extraterrenales antes que de representación de colectivos. Así lo describe Pascual Coña cuando relata el rezo matinal de las machis, dirigido a los “ulmenes de las alturas”, los cuales tendría “nguillatunes en el cielo, o seres divinos; lleváis enarbolada vuestra vistosa bandera. ¡Qué bonita está al relumbrar sobre la tierra!” (Moesbach 1936: 348).

En el mismo rezo matinal se anuncia la función mágico-técnica de las (o de algunas) banderas, en tanto la machi tendría “prontas mis lindas banderas para que me comuniqués mediante ellas eficaces y variadas oraciones en la visión y no salgan mal mis futuras rogativas” (*Ibíd.*).

Debemos considerar ambos aspectos- la presencia de banderas como un objeto sagrado extraterrenal y una función mágica específica- al momento de ponderar la posibilidad de una resignificación de aquellos objetos para otros usos y objetivos.

En este sentido, gran parte de los usos de banderas mapuche se encuentran ligados a la esfera mágica o religiosa⁸, en donde vemos ciertos patrones cromático-simbólicos definidos. Latcham, por ejemplo, indica que la bandera del *rewé* es la *pillan bandera*: “un

⁸ Por otro lado, es posible que muchos no-mapuche le atribuyesen a la esfera bélica un lugar en donde las banderas mapuche podían ser usadas por mapuche. Al respecto, en el prólogo del libro *Raza Chilena* (escrito por Nicolás Palacios, prologado por su hermano), se describe la euforia de Nicolás durante una celebración de fiestas patrias de su infancia, la cual incluye una comparación entre la caballería chilena y los araucanos: “Enardeciase Nicolás con el estruendo de las armas, el olor a pólvora y el fiero aspecto de los soldados rompiendo cartuchos con los dientes; y sentíase electrizado con la famosa carga de caballería que daban los *Paperos*, quienes arrancaban chivateando como los araucanos, blandiendo sus largas lanzas de coligüe, ornadas en la unta de rojas banderolas y haciendo retemblar el suelo” (Palacios 1918: 11).

trapo amarillo amarrado en la punta de un colihue (en la que amarran con hilo azul los corazones victimados). Su color aludiría al sol o al fuego” (Latcham: 1924:362), y Augusta describe un ritual de curación en donde el *kallfü wentrü* (“hombre azul”, ayudante de la machi) “lleva consigo su bandera amarilla” (Augusta 1910: 290⁹). En la ceremonia del *ngillatun*, por otro lado, Coña describe que alrededor del *rewe* se planta una bandera blanca para pedir buen tiempo y una negra para pedir lluvia (Moesbach 1936: 379-380). Coincidentemente, las banderas negras son portadas por los asistentes al *ngillatún* de Trraitraico de 1891 en Nueva Imperial (Cañas Pinochet 2013 [1908]: 129). R. Smith, por otro lado, indica que la bandera blanca se asocia a la esfera fúnebre cuando observa que en el funeral del cacique Coyam “la condición del difunto estaba señalada por una lanza de coligüe, de la cual pendía una banderola blanca” (Latcham 1924:198), elemento fúnebre que será también mencionado por R. Aldea¹⁰, P. Coña¹¹ y T. Guevara¹². Gay (2018), por su parte, también nombra la presencia de “banderas” y “baderínes” en contextos fúnebres, pero no alude a color ni forma¹³.

La utilización de banderas blancas en variados contextos queda de manifiesto en el *ngueicurehuen* (iniciación de machi), en donde se ruega para que la machi recién investida

⁹ “Llama la atención”, como dice Augusta (*Ibid.*:290) , que el “hombre azul” lleve una bandera amarilla.

¹⁰ “Hechas estas libaciones, plantan en distancia proporcionada, dos palos verticales que sostienen otro horizontal a la altura de dos o tres varas de este se cuelga un caballo muerto con jáquima y cabestro para que el difunto pueda amarrarlo en otro lugar. Próximas a este caballo se ponen también una o dos lanzas con bandera blanca, y el pañuelo o *thralilonco* que usaba el finado” (Aldea, R. (1904: 48)

¹¹ “Terminada esta estatua del finado, la habían colocado junto con una banderita blanca fuera de la casa como señal de que había un muerto adentro. Para la celebración del velorio llevan también ese palo tallado y la bandera y los asientan allá en la pampa a la cabecera de la canoa-ataúd” (Moesbach 1936: 405).

¹² “Los conductores del cadáver plantan cuatro varas i de ellas suspenden el *pillai*. A la cabecera se planta una cruz o la figura del indígena (*adentu mamúl*). Afirmada sobre ésta se coloca una larga quila (*Chusquea quila*) con una pequeña bandera blanca” (Guevara 1908: 270).

¹³ Sobre la tumba del cacique Melin (cacique de Purén, aliado del gobierno chileno, del cual se tienen registros él en diversas fuentes hasta 1858) “mataron al caballo que en más batallas lo acompañó, extendieron su cabeza y patas sobre unos palos, cerca de una larga lanza con una bandera en la punta, adorno que siempre acompaña la tumba de un gran guerrero” (Gay 2018: 298). Sobre otros entierros, el autor dice que “entierran una larga lanza con un pequeño banderín al lado de la cabeza del difunto, siempre dirigido hacia el oeste” (*Ibid.*: 298-299).

“traiga consigo legítimas banderas de doble color, la celeste y la blanca, receptáculos estos para su espíritu” (Moesbach 1936: 335). En este sentido, ambos colores han sido descritos como “los colores rituales por excelencia” (Grebe, M., Pacheco, S. Y Segura, J. 1972: 59) o como “colores simbólicos que representan a las potencias sobrenaturales” (Grebe, M. 2000: 276), por lo que pueden ser utilizados en variados contextos rituales o religiosos.

En definitiva, los usos y sentidos de las banderas mapuche han estado fuertemente asociados a los contextos señalados, manteniéndose alejados de la noción de una bandera como representación de grupos humanos. Pese a esto, los reajustes que grupos mapuche emprendieron en la transición del siglo XIX al XX permitió ciertas transformaciones en los usos de banderas, junto con otros dispositivos materiales mapuche articulados en torno a re-actualizar las nuevas relaciones entre mapuche y *winkas* (no-mapuche) post Ocupación de la Araucanía. Fue en esos momentos que muchos usos de objetos se transformaron, abriéndose a la posibilidad de vehicular nuevas formas de enunciar mapuchidad, íntimamente ligado a la política mapuche del siglo XX.

2. “¿Y ahora qué, y ahora cómo?” Materialización y representación después de la guerra.

El pueblo mapuche entró al siglo XX despojado de la soberanía territorial y la bonanza económica anteriormente gozada. Los atropellos sustentados por un discurso racista incurridos en el nombre del progreso amenazaban la vida mapuche, mientras que la política reduccional y la usurpación de tierras vaticinaban una pérdida que sólo aumentaba. Cuando el Estado chileno se irguió como el principal interlocutor del mapuche, Estado que establecía mecanismos de exclusión étnica del proyecto nacional (Pinto 2003), fueron sus líderes tradicionales los que comenzaron con las primeras respuestas políticas de aquella desconcertante fase, inaugurando una nueva relación entre la política mapuche y su contraparte *winka*.

En 1907 cerca de Panguipulli, convocados por el cacique de Coz Coz, Manuel Curipangui Treulen, se reunieron muchos líderes en un parlamento para dirimir algún plan de acción

frente a la catástrofe en curso. Las conclusiones del parlamento, independiente de las personalidades que pudieron influir en estas¹⁴, apuntaron a re-construir una imagen del mapuche que la sociedad civil pudiese entender y valorar o, al menos, comenzar a respetar. Coincidentemente con este movimiento, 3 años después aparece en escena la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, primera de muchas organizaciones que durante la primera mitad del siglo XX se abocarían a la construcción, tensa y sin un contenido claro, de una colectividad autodefinida y auto-reconocida proyectada hacia un otro en pos de la defensa de lo que se reconocía como una identidad grupal. Con esto no pretendo postular la inexistencia previa de un autoreconocimiento integral de amplio alcance identitario-poblacional, sino resaltar un intento por modificar dicho campo de enunciaciones en pos de la recepción diferencial de otro, en este caso, la sociedad *winka*.

En este sentido, a finales de la primera década del siglo XX se inauguró un cambio desde donde se ejercían las reglas que delimitaban aquello que podía ser enunciado (Foucault 2003), en tanto gran parte de los términos, limitaciones y transformaciones dentro del campo específico de “lo mapuche” se relacionarán de manera novedosa con la otredad *winka*, produciéndose nuevas condiciones de aparición de los discursos. Una de estas nuevas condiciones se manifestó en forma de reafirmación identitaria, la cual comienza a dotarse desde inicios del siglo XX de una materialidad repetible “a partir del término ‘araucano’ como etnónimo de autoidentificación étnica cultural y el concepto de ‘raza’ como autoafirmación colectiva” (Millalen 2012: 243). Con ellos se podrán unificar las demandas de una serie de actores mapuche y posibilitara que las organizaciones y sus líderes fuesen considerados verdaderos representantes políticos de la etnia (Foerster y Montecinos 1988).

Los diversos agentes que compusieron el “primer ciclo del movimiento mapuche contemporáneo” (Pairican 2014: 39) tuvieron muchas diferencias y disputas, pero todos asumen una formas de representación política y racial con pretensión de abarcar a la mayor

¹⁴ Julio Pinto (2012) sostiene que el parlamento y su agenda fue orquestado, principalmente, por el sacerdote capuchino Sigfredo de Frauenhäusl. Independientemente de aquello, finalizando el encuentro, los caciques pactaron trabajar para instalar la problemática mapuche en la opinión pública, presentándolo como un problema que Chile debía resolver y mostrándose como defensores de un pueblo violentado antes que uno carente de virtudes e imposibilitado de encajar en los cánones de la civilización.

parte de mapuche, distanciándose de la política orientada a reafirmar autoridad cacical personal. Dicho movimiento se logró mediante una forma dual de narración que acercó a la representación asociada a un portavoz político de sus representados o *vertreten* (Spivak 1998) con una representación mimética-teatral o *darstellen* de los supuestos contenidos al interior de los términos “raza” y “araucano”. Si bien ambos tipos de representación fueron separados por la antropología de la época (Menard 2009), los dirigentes mapuche representaron políticamente a un electorado sin una dependencia absoluta a discursos indigenistas mientras eran vistos por los mapuche como candidatos propios (Foerster y Montecinos 1998). Y, al mismo tiempo, vemos una dimensión desplegada por los agentes políticos que activa, mediante (re)presentación, una novedosa materialización de los contenidos de la raza. Es allí cuando los objetos mapuche comenzaron insertarse de manera activa en el campo de las nuevas disputas políticas.

Durante esta fase distintos agentes iniciaron acciones para reorganizar a las comunidades mientras competían por espacios de poder estatal, proyectándose frente al Estado chileno y la sociedad civil. Para la interlocución mapuche/ no-mapuche se intentó dotar de un cuerpo a los términos “raza” y “araucano” en pos de adquirir una posición discursiva diferente, buscando mecanismos que permitieran realizar una representación válida de un conjunto de individuos que poseen ciertas características compartidas, características que ya no pueden ser percibidas por el Estado ni por la sociedad civil como contrarias al proyecto nacional. Es en este proceso que la utilización de objetos sirvió para vehicular las agendas políticas mencionadas. Lo importante aquí no es lo novedoso del dispositivo desplegado - los caciques Colípi y Koliman se entrevistaban Santiago utilizando atavíos “étnicos” (el “kit” mapuche, en Crow 2013: 45)- sino un cambio cualitativo en los diversos usos de objetos en el campo político, en donde las principales figuras del periodo se valen de enunciados con un alto acervo material.

En sus *Comentarios del Pueblo Araucano* (o *La Faz Social*, 1911), el futuro diputado Manuel Manquilef desplegó cierta materialidad mapuche en su discurso, aunque las contradicciones entre objetos tradicionales y prácticas modernas liberales que el político persiguió entraron en disputa con, por ejemplo, rituales de curación de las *machi* y la

poligamia, prácticas que intentó que el Estado prohibiera (Crow 2013). En este sentido, el autor ocupó los “objetos de la raza” como indicios de valores modernos en tanto “medios para mostrarnos el desarrollo intelectual de un pueblo”. Con los cantos se muestra el “raciocinio de la raza: su fantasía imaginativa y creadora”; con los adornos y joyas masculinas y femeninas se ve la “fuerza de voluntad para fabricar i adquirir elementos que constituyen la admiración de su raza” (Manquilef 1911: 14)

En este sentido, vemos un tratamiento de los objetos por parte de Manquilef alejado del “objeto étnico” -objeto que expresa diferencia cultural- para acercarse a un objeto de la cercanía cultural, representantes no de un pueblo específico sino de valores humanistas que evidencian un sustrato común entre el *winka* y el mapuche. En definitiva, los adornos y otras expresiones semióticas y materiales sirven para mostrar que “los araucanos son también provistos de un alma con conocimientos, sentimientos y pensamientos análogos a los de las razas que han creado las naciones más cultas i poderosas de la tierra” (*Ibíd.*). Por ende, los símbolos que un objeto icónico exitoso pueda aspirar a reunir, a fin de cuentas, no se encontrarán cercanos a una mapuchidad, salvo que dicha mapuchidad aluda a una chilenidad o a elementos “civilizados”; en este sentido, serán los objetos cercanos a lo chileno (el terno¹⁵, la bandera chilena) los que se deben invocar para vehicular demandas políticas.

Diferente es el caso de Manuel Aburto Panguilef, presidente de la Federación Araucana, organización con claro seño de reivindicación y resistencia cultural (Foerster y Montecino 1988, Crow 2013, Pairican 2014). En general, las acciones de Aburto y de la Federación “empeñada por restablecer y sublimar todos los actos y costumbres de la raza mapuche” (Foerster y Montecino 1988: 85) siguieron un fuerte estilo tradicional y religioso. Se hablaba mapudungun, actos políticos comenzaba con ngillatunes, a los eventos

¹⁵ Al respecto podemos citar el testimonio que Don Pedro Marín cuenta sobre el famoso político mapuche de la primera mitad del siglo XX, Venancio Coñuepan (ver más adelante): “[Llamó la atención] su vestimenta, su presentación...Coñuepán era un hombre buen mozo, de tez blanca”...”como un mapuche así era una admiración para mí, bien vestido, muy elegante, José Cayupi igual, osea la comitiva andaba al mismo nivel” (Ancán 2007: 210). La descripción calza con las fotografías dirigenciales de la época, en donde todos los políticos utilizan terno antes que cualquier otro tipo de vestimenta que aluda a cierta diferencia cultural.

asistían machis, entre otros elementos que nos ayudan a imaginar el vasto universo material que generó el marco para la representación, contribuyendo a la configuración de las “costumbres de la raza”. La representación política se conjugó con la representación mimética incluso de forma públicamente performática, acciones que alcanzan toda su cristalización en giras del Conjunto Artístico Mapuche Lluquenu (también llamado Compañía Dramática Araucana), conjunto de teatro de la Federación Araucana que representaban, con adornos, escenografía y vestimenta, dichas costumbres. Es destacable que el conjunto artístico, siguiendo a Gutiérrez (2017: 195), no se creó para presentarse al interior de las reducciones en el sur, sino para “expandir una imagen del Pueblo Mapuche en las ciudades centrales, disputa[ndo] por ende lo representable en lo que será este nuevo Teatro Nacional que desde la oficialidad los excluye”.

En la Federación fue posible la materialización de una mapuchidad que comenzó a recomponerse sin por eso intentar generar una réplica de las condiciones previas a la Ocupación. En este sentido, el universo material desplegado por la Federación Araucana parece haberse fusionado muy bien con los elementos modernos y nacionales, como banderas chilenas junto a las banderas mapuche en los Congresos Araucanos, himnos nacionales cantados en mapudungün y reuniones-rituales en donde el *rewe* era tan importante como el gramófono (Crow 2013). En estos contextos vemos elementos “tradicionales” en mixtura con elementos modernos y nacionales desplegados en reuniones de carácter político y cultural; especial mención podemos hacer del VI Congreso Araucano, instancia que contó con la presencia de dos senadores del Partido Demócrata, quienes al llegar junto a Aburto en automóvil al sitio donde se realizaba el Congreso dieron

“...cuatro vueltas de derecha a izquierda, a petición del Presidente del Congreso. Pasaba rodeado de las Banderas¹⁶ i de los Caciques i demás mapuche de a caballo.- Los que estaban en la ramada, hombres i mujeres, palmeaban las manos i gritaban vítores a los visitantes i al acto que se

¹⁶ Si bien las banderas mencionadas son banderas chilenas – “...se acordó que todos los hermanos que tuvieran caballos fueran en masa a dicha estación para encontrar a los señores Parlamentarios con todas las Banderas Nacionales que habían en el sitio de la reunión...” (Menard y Pavez 2005: 77)- Martín Painemal describe la presencia de banderas rituales en los Congresos de la Federación Araucana: “En cada congreso que se hacía en el campo hacía bailar a la gente, así de rueda. Ponía un *rehue* de un árbol plantado con bandera blanca y empezaba a bailar dando vueltas” (Foerster 1983: 64).

practicaba.- Terminado este acto, el Ahün por el idioma Araucano, todos los de a caballo, con las Banderas a la cabeza, colmados de alegrías i con grandes vivas a los señores Senadores, al Supremo Gobierno, a la Raza Araucana i al sexto Congreso, dieron varias vueltas de la misma dirección por los contornos de la ramada en que se hallaba el auto que ocupaban los señores Senadores...” (Menard y Pavez 2005: 77-78).

En esa nueva forma de materialización de mapuchidad no era problemático que junto a los jinetes que realizaban el *Ahün* alrededor del *rewe* también estuviese un automóvil. Fue una de las genialidades de Aburto y su organización: la creación de un punto de encuentro en la siempre presente distinción chileno-mapuche. Sin embargo, durante todo el periodo el despliegue y uso de objetos para enunciar mapuchidad en el campo político están siempre supeditados a los “usos y costumbres”, es decir, a formas tradicionales de materialización de mapuchidad, aun cuando tengan presencia de ciertos elementos novedosos. Este tipo de materialización nos remite a la *humildad* de los objetos (Miller 1987, 2005) utilizados, los cuales distan de ser vistos como extraños o anómalos, transmitiendo de forma tan eficaz los marcos que componen las escenas sociales que prácticamente pasan desapercibidos.

La *humildad* recién mencionada no puede ser extendida a todas las actividades de la Federación Araucana; Aburto distó de ser un personaje “humilde”, de hecho, provocó grandes debates en torno a su persona, fue acusado de sedicioso y comunista por distintos sectores de la sociedad, siendo radicado en más de una ocasión. Sin embargo, la utilización de objetos se mantiene dentro de los marcos esperables, las representaciones artísticas rituales y tradicionales son montadas y contenidas en escenarios teatrales, e incluso la utilización de muchos objetos mapuche se torna obligatoria, como fue el caso del Segundo Congreso de la Federación, en el cual “la Junta Central previne a todos los Consejos Federales y reducciones indígenas que deben concurrir oficialmente...luciendo sus banderas, lanzas, macanas, mazas, espadas y sus instrumentos de música” (Foerster y Montecino 1988: 36). En este sentido, la emergencia de uno o varios objetos requieren llamar la atención, estar inserto en controversias y disputas para cargarse con la potencia necesaria para emprender una carrera icónica exitosa, lo cual no parece haber sido el caso en la cosmología material desplegada por la Federación Araucana.

Al poner en escena ciertos enunciados materiales mapuche, la Federación enfatizaba aspectos de una visión particular sobre “lo mapuche” mediante un proceso de selección y articulación mediado por una “sensibilidad”. La “sensibilidad”, concepto de la teoría del arte dieciochesca, proviene de una sensación modelada por la vida en sociedad geográfica y temporalmente situada, la cual se ve afectada por las múltiples relaciones sujeto/objeto que distintos agentes, en este caso aquellos pertenecientes a Federación, establecieron para representar mapuchidad; en este sentido, el punto central de la representación es decir “esto es” o “esto fue” tal cosa.

“al decir que *esto es tal cosa* saco el «esto» del horizonte de figuras en que se encuentra, lo veo y reconozco frente a otros «esto» que construyen ese horizonte y no son adecuados a la representación.” (Bozal 1987: 28).

Al sacar del horizonte ciertos objetos de la totalidad de un universo material representable se produce una tensión entre la mirada del espectador frente a una reordenación del mundo; desde la teoría del arte esto produce un gozo estético, aunque una representación “mapuche” muy posiblemente produce efectos que superan a una comunidad de “artistas/objetos representados/espectadores”. En efecto, la Federación Araucana produjo, mediante reacomodos de la sensibilidad a través de la representación, efectos en las enunciaciones de mapuchidad que van modelando esferas identitarias y políticas. Sin embargo, la potencia de estos reacomodos sensibles dependerán en gran medida, de cuanta atención o novedad movilicen las representaciones en tanto

Eso que llamo gozo estético surge en la novedad no de la cosa sino de la figura¹⁷, pues con ella se produce también la novedad de una articulación no prevista y, así, de un mundo inédito que afecta ahora a mi sensibilidad.” (Ibíd.: 30).

Ese gozo estético no surge de la contemplación de la novedad misma, por ejemplo, la belleza estética de la platería mapuche representada en una obra de teatro, sino en tanto me

¹⁷ Llamaré figura a todo objeto que posee un significado, es decir, que se articula con otras figuras, delimitando en su enfrentar, distinguirse, parecerse, etc., su significación para quien es sujeto de tal articulación.” (Bozal 1987: 21).

permite ver de otra manera toda la platería mapuche y, por ende, lo mapuche en una nueva relación con el común, alterando la sensibilidad. Este ejercicio que es reconocido por Bozal como “propio del arte” (*Ibíd.*: 43), también ocurre en el campo político ya que la representación novedosa de mapuchidad puede generar tensiones en la constitución de mundos a veces opuestos, reordenando la sensibilidad posibilitada por representaciones que desafíen aquello que puede ser dicho y/o puesto en escena.

La Federación fue una de las organizaciones que con mayor ímpetu movilizó mapuchidad mediante objetos, sin embargo, estos no se orientaron a una modificación sustancial de las representaciones debido a la humildad (*sensu* Miller) con los que estos fueron expuestos como también porque continuaron reproduciendo una sensibilidad tradicional, supeditando las carreras icónicas de los objetos a esta y alejados de posibles controversias que hubiesen podido generar novedosos efectos en la sensibilidad.

Un objeto que pudo emerger como un icono exitoso fue una primera “bandera mapuche”, discutida en el 14° Congreso Araucano (diciembre de 1934). En el Congreso Araucano del año siguiente se acordó solicitar su reconocimiento por parte del Estado chileno junto a otros emblemas, como el bastón de mando (Foerster y Montecino 1988:144). Dicha bandera, sin embargo, parece haber sido instituida como la bandera de la Federación, y no de una colectividad pan-mapuche, o al menos así se desprende de la transcripción de los acuerdos del 16° Congreso Araucano (Fig 4).



Figura 4: Transcripción acuerdos 16º Congreso Araucano y detalle de bandera. Allí se lee “Bandera oficial de la Federación reconocida por el 14º Congreso Araucano de Plom Maquehue”. Fotografía facilitada por André Menard.

La materialización de la mapuchidad también está presente en las acciones desplegadas por Venancio Coñuepán, quien desde 1931 hegemonizó gran parte del trabajo político y organizativo al interior del mundo mapuche. Coñuepán también le dio cuerpo a los términos “raza araucana” a través de las “costumbres”, iniciando actos políticos con ngillatunes, discursando en mapudungun, con bailes, juegos de “chueca” o con el llamado a crear un Museo Histórico Araucano “como un medio de rendir homenaje al pasado de la raza e ilustrar a las generaciones futuras sobre lo que fue la epopeya Araucana” (Foerster y Montecino 1988: 32). Sin embargo, la estrategia de Coñuepán tendió principalmente hacia la construcción de organizaciones con un marcado sello productivo y comercial, siendo la Corporación Araucana una institución de “fomento y desarrollo del pueblo araucano” (Samaniego 2007:06). La materialización de la mapuchidad desde dicha organización se ligó potentemente con el mundo del comercio y el desarrollismo. En este sentido, Coñuepán añadió una variable mercantil a la anterior fusión entre *darstellen* y *vertreten*, representando a un conglomerado de personas a través de disputas por espacios estatales y aludiendo a características propias mapuche, entre las que se consideró la capacidad productiva generadora de riqueza de los mapuche.

Fue así como se propuso un “Banco Mapuche” (Ancán 2007: 212), se estableció la Caja de Crédito Indígena, se ideó una “manufactura de tejidos autóctonos destinados a la exportación” (Foerster y Montecino 1988: 32), entre otros, iniciándose una fusión entre capital cultural y económico tan presente en las manifestaciones de mapuchidad que veremos desde inicios del siglo XXI, y especialmente relacionadas al *Wenuföye* (Fig 5).



Figura 5: Feria Pinto, Temuco, septiembre de 2016 (fotografía en posesión de autor).

La Corporación Araucana presentaría entonces una proto *etnicidad* S.A. (Commaroff y Commaroff 2011), en donde una mixtura de objetos y discursos emanados desde la tradición y el desarrollismo agrario pudo haber materializado un tipo de mapuchidad particular, potenciado carreras icónicas asociadas. Pero las condiciones generales del periodo seguían marcadas por el racismo, y las presiones económicas que sufrían la mayoría de los mapuche fueron acrecentándose con el pasar de los años, dificultando los objetivos de desarrollo comercial de la Corporación. En dicho escenario, los éxitos políticos de Coñuepán conformaron un campo de cultivo para diversas críticas, quedando los intentos por legitimar la tradición supeditados a la capacidad de los actores por probarse susceptibles de vivir al interior de la sociedad chilena y aportar económicamente al país, sin enarbolar diferencia cultural como elemento principal. Lo anterior no postula que la Corporación Araucana olvidara sus objetivos de “defensa de la tierra, comunidad y cultura” (Foerster y Montecino 1998:198), sino que la materialización de una mapuchidad productora de riquezas como aporte a Chile, principal agenda de dicha organización, fue

vehiculada a través de tecnologías económicas antes que étnicas, por tractores antes que kultrunes.

Finalmente, es destacable el ambiente general en donde los objetos tuvieron que desenvolverse en pos de cursar sus carreras icónicas durante la primera mitad del siglo XX, es decir, aquel marcado por el paradigma de la extinción. Dicho discurso -manifestado por Pascual Coña (Moesbach 1930¹⁸) Guevara (1910), Manquilef (1911), sectores asociados a la derecha agrícola nacional (Foerster y Montecino 1988) entre otros- presupone la desaparición de los mapuche o su completa chilenuzación a inicios del siglo XX, los cuales se desvanecerían bajo la ola de la modernización y progreso, movimiento dicotómico que establece una línea en donde la raza blanca impide la proliferación de toda expresión bárbara, incluyendo las materiales. Éstas últimas quedaban relegadas a los museos, cuando mucho, producto de la temprana inscripción chilena de lo mapuche como reducto prehistórico, prepolítico y sustrato natural de la raza chilena mestiza (Menard 2011).

Es posible que los efectos de dicho paradigma hayan constreñido la utilización de objetos que enunciaran mapuchidad en el campo político. En efecto, para que los objetos influyan en luchas políticas, al ser espacios interétnicos, deben ser recepcionados no solo por la sociedad mapuche sino también por esferas de la sociedad *winka*. Aquel movimiento no es precondition para una carrera icónica exitosa, en tanto un objeto puede poseer efectos al interior de los fronteras de un grupo u organización; sin embargo, su potencia será mayor si es efectivo en transmitir hacia un número mayor de personas los supuestos que constituyen la realidad que genera y vehicula, pudiendo incluso trascender las fronteras étnicas. No fue el caso de los objetos mapuche durante la primera mitad del siglo XX.

No es que la sociedad *winka* no se relacionara con objetos mapuche. Del extenso registro

¹⁸ Dicho paradigma se extendió por años. A modo de ilustración, en el prólogo de la primera edición del libro “*Voz de Arauco. Explicación de los nombres indígenas de Chile*” (Moesbach 1944 [1991]: 05) se lee : “La riqueza vital de la patria de Lautaro y Galvarino había de impresionar hondamente a quien, con amor y no espada, iba a beber, humilde, el agua pura del arroyo donde el indígena, postergado y amargado, veía retratarse la faz de su arrugada decadencia. Al amparo solador y pintoresco de las rucas; en el festín desenfrenado de sus alegrías bullangueras; bajo el signo supersticioso de la ‘machi’ doctoral o al influjo sentencioso del cacique, el Padre Ernesto se adentró suavemente en el corazón todavía palpitante del alma mapuche”.

fotográfico producido en la transición del siglo XIX al XX analizado por Alvarado y equipo, objetos como el telar, la ruka, lanzas, rewe y kultrun aparecen en un 38% del universo estudiado (Báez 2001)¹⁹. Más bien, las enunciaciones de mapuchidad requieren de un ejercicio de traducción y legitimación antes de ser recibidas por la sociedad *winka*, la cual es asumida por distintos agentes no-mapuche que en su trabajo chilenezan la mapuchidad.

Para el caso del texto de Manquilef ya mencionado (*Faz Social*, 1911) la traducción fue el prólogo y trabajo de Rodolfo Lenz. Si bien Lenz reconoce la existencia de una alteridad irreductible frente a la homogeneidad mestiza al declarar “¿Que fuente más intachable podemos desear para conocer la etnología i el folklore mapuche que las descripciones dadas por un hijo de la misma nación?” (Manquilef 1911: 04), Manquilef por su parte privilegia la posición de Lenz, quien en sus trabajos anteriores concluyó que “el estudio del araucano tiene una importancia práctica para la Republica i vale la pena fomentarlo por todos los medios” (*ibíd.*: 11).

Casi 20 años después, el profesor de arquitectura de la Universidad de Chile Abel Gutiérrez compiló el libro “Dibujos Indígenas de Chile” (1929), otro ejemplo de la necesaria traducción en pos de salvaguardar los vestigios de una raza en extinción. El texto consiste en 178 dibujos diferentes que están “ordenados en forma metodológica y que pueden servir como tipos de motivos del arte autóctono para el desarrollo de composiciones decorativas, tanto de profesores como de alumnos en los diferentes grados de la escuela primaria” (Gutiérrez 1929: 04). Los aportes de la publicación son “despertar en maestro y alumnos el cariño y afición por todo lo indígena y nacional” y “uniformar en elección y ejecución de trabajos netamente indígenas el criterio del profesorado especial”. En suma, el libro traduce y pone al servicio de las artes visuales y la arquitectura una expresión de alteridad, retirando mapuchidad de un posible objeto icónico e insertando chilenidad en él,

¹⁹ La vestimenta también era objeto de atención *winka*, elemento destacado en la crítica de la sección “Espectáculos” de El Mercurio referido al primer largometraje chileno, *La Agonía de Arauco* (1917, dirigido por Gabriela Bussenius). Al respecto el comentarista indica que “el vestuario de los indios que toman parte en los episodios no es el que corresponde a los araucanos; eso indios son, a todo reventar, unos pieles rojas mal trajeados” (El Mercurio 27-04-1917: 08). Referencia periodística facilitada por Antonia Krebs.

transformando “el conocimiento del otro en el de uno mismo” (Menard 2009b: 261).

De hecho, la publicación resalta la estética chilena en contraposición a la europea. Las reseñas del libro aplauden el “interés por estas cosas de arte propiamente chileno” y producen la “satisfacción que he sentido al ver realizar una obra de tan alto valor nacionalista, que yo hartito echaba de menos”. La traducción finaliza con el regocijo de R. Latcham al ver en el libro las obras que los estudiantes de arquitectura de Gutiérrez han producido basándose en los motivos indígenas, demostrando como se puede “aplicar a la decoración industrial y arquitectónica, probando al mismo tiempo que no es necesario buscar siempre lo exótico o europeo para los ornamentos fundamentales que se desee aplicar prácticamente” (Gutiérrez 1929: 08). En definitiva, “lo indígena” se valoriza en tanto aporte al alma nacional en concordancia con las críticas que en 1940 Alberto Edwards esgrimirá en contra de intelectuales “europeizados” como Amunátegui y Lastarria (Jocelyn-Holt 1986), por un lado, y a la necesidad de nacionalizar las “culturas de Chile”.

Por otro lado, los influjos de chilenización que van permeando enunciaciones políticas de mapuchidad posibilitan que objetos chilenos se utilicen para establecer demandas y disputar espacios por parte de actores políticos mapuche, y allí la bandera chilena jugó un rol preponderante. La bandera chilena es parte de las enunciaciones de mapuchidad desde la Ocupación de la Araucanía²⁰, la cual continuó siendo utilizada por las organizaciones de la primera mitad del siglo XX para demostrar que los mapuche no eran contrarios al Estado

²⁰ Emeterio Caricoi, bisnieto del cacique principal de Calquín (Huillío, Toltén), relata que cuando venía el “malón” desde Freire (posiblemente el ejército chileno dirigido por Orozimbo Barbosa en la campaña de 1969-70), Neculman le sugirió al cacique de Calquín “Por qué no hacemos una bandera? Habrá bandera especial para los malones”. Así que hicieron una bandera, los más competentes. Y mandaron como a veinte personas delegados para allá a hablar con el otro malón, pero con bandera. Cuando vieron bandera dicen que paró el malón” (Bengoa 1985: 116). El mismo autor explica que el evento tiene relación con un registro de Barbosa, quien cuenta la aparición de un grupo de mapuche con una gran bandera chilena, materializando una alianza. Desde ese momento “nunca más hubo malones. Se salía con la bandera a esperarlos.” (*Ibid.*)

Posteriormente, Francisco Subercaseux, miembro del ejército de Gregorio Urrutia, relata que durante las capitulaciones de Villarrica el 31 de noviembre de 1882, “300 araucanos formados en dos líneas de batalla, llevaban tres grandes banderas chilenas i algunas cornetas que sonaban atención, encontrábanse listos para abrir el parlamento” (Vera 1905: 98), capitulaciones que según el funcionario del ejército nacional chileno terminó en una alianza pacífica y eufórica cuando “La banda rompió con la Canción Nacional i los indios, a quienes se les hizo saber que era la canción guerrera del país, agitaron sus banderas i lanzando sonoros Viva Chile (*Ibid.*: 99).

nacional chileno. En efecto, al finalizar el año 1938 la Corporación Araucana invitó al presidente de Chile a un encuentro en Boroa, en donde alrededor del *rehue* “se habían plantado los árboles, manzanos y maquis usuales en estos ritos, al lado estaba la tribuna para los oradores y donde flameaba la bandera de la patria” (Foerster y Montecino 1988:125). Un año después la misma organización realizó un viaje a Santiago, en donde visitaron la Escuela de Carabineros; en la fotografía se aprecia abundancia de banderas chilenas, mismo escenario de la inauguración de la estatua de Caupolicán en Temuco (Fig 6).



Figura 6, de izquierda a derecha: Visita de Corporación Araucana a Escuela de carabineros, 1938 (Foerster y Montecino 1988: 127); Inauguración estatua de Caupolicán, 1939 (*Ibíd.*: 149).

Si bien estos episodios muestran una recepción mapuche de la chilenidad, debemos ponderar la utilización estratégica de este objeto en la esfera política por parte de las organizaciones que esperaban realizar alianzas con distintos sectores de la sociedad chilena, especialmente con los gobiernos de turno. No sorprende entonces que en el desfile de proclamación de apoyo a Carlos Ibáñez en 1952 por parte de la Corporación Araucana sus miembros portaran “culturnes, pifilkas, tambores, trutruca y tan-tan. Se vio también el gran despliegue de banderas chilenas, letreros de la Corporación Araucana de distintas localidades y un derroche de copihues rojos, con los cuales venían engalanadas las mujeres haciendo resaltar su platería típica” (Foerster y Montecino 1988:214). La utilización de la

bandera chilena por parte de mapuche en contextos de organización política en pos de la demanda de transformaciones en la relación mapuche/no-mapuche en general, y en la gestación de alianzas en particular, fue un fenómeno constante hasta la aparición del *Wenuföye* (Fig 7).



Figura 7, de izquierda a derecha, de arriba a abajo: Pacto entre candidato a la presidencia Salvador Allende y agrupaciones mapuche en 1964, en donde figuraba bandera chilena (Foerster y Montecino 1988: 306); artículo sobre “la chueca o palín” en publicación de organización Ad-Mapu (Kollautun N°1, 1983: 07); Ricardo Coña, dirigente mapuche e histórico miembro de diversos sindicatos de panaderos, realizando charla en un Centro Cultural mapuche en a finales de la década de 1980 (Nütram, Año IV, N°2, 1988: 48)

3. “Izquierdización”, inmaterialidad y transformación de las enunciaciones de mapuchidad de mediados de siglo.

Las enunciaciones políticas de mapuchidad durante la primera mitad del siglo XX conformaron una trama compleja y variada, desde la cual se fueron instalando ejes discursivos fundamentales hasta hoy, tales como la demanda por tierras, educación y respeto por la diferencia (Ancán 2012). Si bien el camino esbozado desde finales de 1910 no fue del todo claro, sorprende la capacidad de organización mostrada por agentes

mapuche pocos años después de la Ocupación de la Araucanía. Posteriormente, desde 1930, las organizaciones se modernizan, enarbolando la necesidad de crear un movimiento autónomo con poder propio (Pinto 2012), pasando desde las demandas a la configuración de propuestas en la relación mapuche-Estado chileno y sociedad civil (Caniuqueo 2006). Dicho proceso alcanzó su apogeo desde principios de 1950, cuando Coñuepán es escogido Ministro de Tierras en 1952, y al año siguiente se crea la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN, 1953-1978) junto a la elección de dos diputados mapuche y 12 regidores, lo que generó una fuerte campaña anti-indígena.

Esos años fueron la cúspide y del movimiento político mapuche, el cual sufrió grandes cambios en los años siguientes, incluyendo una transformación en la materialización de la mapuchidad. La Corporación Araucana fue en gran medida desplazada por la izquierdización del movimiento mapuche y, con este movimiento, es posible apreciar un descenso en la utilización de objetos en las enunciaciones de mapuchidad identificado en la gran mayoría de las fuentes secundarias consultadas. En otras palabras, desde la década de 1960, cuando “el eje conceptual a partir del cual se estructura la política indígena es la eliminación del minifundio y la gestación de asociaciones productivas y sindicales de tipo campesino” (Vergara, Gundermman, Foerster 2005:75), el plano cultural es desplazado, obteniendo la relación con partidos políticos desde una lógica de clases (y no como un “pueblo mapuche”) una importancia fundamental. Independientemente de si la izquierdización es analizada como un decaimiento del movimiento mapuche o como una estrategia, una lectura material de las fuentes secundarias indica que las enunciaciones de mapuchidad se vincularon precisamente a una incapacidad material para la reproducción de las condiciones de vida de los mapuche, dejando a la pobreza como un rasgo fundamental en las enunciaciones materiales.

La izquierdización de las enunciaciones de mapuchidad en el plano político están insertas en un ambiente económico nacional particular. Después de la crisis económica mundial de 1929, Chile mantuvo un proceso de sustitución de importaciones en marcha de carácter limitado (Palma 1984), en donde se intentó impulsar la economía mediante la creación de industrias chilenas para no depender solamente de la minería (Pinto 1954). Se invirtió en la

producción de mercancías que superaran los bienes de consumo corrientes, como bienes de consumo durables, insumos intermedios y bienes de capital, los cuales reportaron un inmediato y elevado crecimiento. Se instaura así una lógica “desarrollista” tendiente a la creación de industrias estatales y apoyo a la producción nacional privada, impulsando la fabricación de muchas de las mercancías que se consumieron en el país (Salazar 2003). Estas políticas, que desde 1938 serán conocidas como las políticas de Industrialización por Sustitución de Importaciones, incentivaron la actividad industrial, la cual crece 7,5% en promedio anual desde 1940 hasta 1953 (Muñoz 1995), momento en que el primer ciclo de Sustitución de Importaciones finaliza. Chile no contó con la necesaria inversión en tecnología y para 1953 la economía se estanca. Estos años estuvieron marcados por un alza inflacionaria, endeudamiento externo y las subsecuentes limitantes en el flujo de productos (del Pozo 2002). La carencia de tecnología nacional dejó el final del mandato de Frei Montalva (1964-1970) con serias limitantes, baja producción de mercancías nacionales, escasez de dinero para la adquisición de tecnologías y una deficiente distribución de ingresos entre la población (Gilbert 1997).

El complicado contexto económico es coincidente con un cambio cualitativo y cuantitativo en el éxodo de mapuche desde sus reducciones hacia las periferias de las ciudades. La acrecentada pobreza de las comunidades, el contexto socio-económico del país y la intensificación de la migración produjeron uno tipo de discurso mapuche asociado fuertemente a un binomio de progreso como lo deseado/pobreza como lo destacado, antes que mapuchidad desde la diferencia cultural. Si bien algunos líderes, como Coñuepán, continuaran por algunos años con representaciones miméticas en donde se desplegaban distintos tipos de objetos, dicha acciones y organizaciones comienzan a ser acusadas de racistas por parte de un nuevo tipo de líder, los cuales provienen de contextos de pobreza, pertenecen a la clase trabajadora y no hablan mapudungun (Crow 2013), además de haber sido formados en el sistema educacional chileno (Ancán 2007).

Estos cambios comenzaron a tensionar las bases mismas del poder centrado en la tradición (*Ibid.*), y las condiciones económicas dificultaban la materialización de mapuchidad, rezagando por años cualquier carrera icónica que los objetos pudieron haber emprendido.

Al contrario, las enunciaciones materiales identificadas usualmente se relacionan a objetos modernos, como las señaladas en el relato de vida de Martín Painemal, miembro fundador de la Asociación Nacional Indígena (fundada en 1953), primera organización indígena explícitamente asociada a un partido político (Foerster y Montecino 1988).

En el relato de Painemal (Foerster 1983) la fundación de Temuco es descrita como “justa”, en tanto las urbes son necesarias para la adquisición de bienes, educación y servicios, elementos fundamentales para la reproducción de las múltiples esferas de la vida. En este sentido, es destacable la asociación de la ciudad con las posibilidades de conseguir bienes materiales y servicios, y no como un espacio a evitar, anterior apreciación del espacio urbano²¹. Por otro lado, las materialidades destacadas por Painemal a lo largo de su relato son las condiciones técnicas y económicas de la “hacienda” de su padre, y las riquezas que ellos tenían, como las 3 cocineras, 20 trabajadores y, por sobre todo, el zinc, motivo indirecto de la muerte de su hermana por “*kalku*” (maldición) que le tiró alguien que envidiaba a su padre “porque fue el primero que levantó casa de zinc²², y por qué tenía maquina” (*Ibíd.*: 27). También destaca su buena fortuna al poder construir su casa, durante el gobierno de G. Videla (1946-1952), en la población que fundaron, cuando “compré el zinc fiado –hasta en eso tuve suerte- por qué comprar zinc al contado es casi imposible” (*Ibíd.*: 70).

²¹ En el VI Congreso Araucano de 1926, Esteban Romero Sandoval propuso que los futuros Congresos se realizaran “en los pueblos o en los campos más cercanos de los pueblos o poblaciones” (Menard y Pavez 2006: 89), siendo la idea rechazada por Andrés Cheuque Huenulaf, Arturo Huenchullán Medel y Aburto Panguilef. Éste último declaró “imposible hacerse en los pueblos, como lo desearía el señor Romero Sandoval, porque siendo Parlamento de la Raza Araucana, siempre debe hacerse con todas las solemnidades con que se han hecho hasta esta fecha, las cuales no se pueden poner en práctica en los pueblos...” (*Ibíd.*)

²² Es destacable la posición que ocupa zinc como material constructivo y elemento significativo en el desarrollo del paisaje rural mapuche, constituyéndose quizá como una metonimia puntual del desarrollo material. El periodista Díaz Mesa, cuando se dirigía en comitiva a cubrir el parlamento de Coz Coz, pasó “frente a una casa de madera y zinc que está en construcción. —Esa casa, ¿es de algún “español”?— preguntó al Padre [Frauenhäusl] —¡Ah no! Esa casa es de Manuel Aillapan, hermano de un cacique de Panguipulli. Es la primera casita de madera y zinc que fabrica un indio en esta región.” (Díaz, A. 2005 [1907]: 214). La posición del zinc también es reconocida por Guevara en más de una ocasión; el autor, al comparar las antiguas costumbres de los caciques con las nuevas prácticas adoptadas, indica que “en las reuniones se les da asientos de honor; en los parlamentos se oyen sus opiniones con profundo respeto; en las fiestas y ceremonias reciben especial invitación. Como tienen conciencia de su valer, no viven sino con una mujer, para pasar por hombres civilizados; envían al colegio a sus hijos i construyen casas de madera o de zinc...” (Guevara 1913: 09).

En el relato de Painemal destaca la ausencia general de enunciaciones de mapuchidad desde una “tradicción”, en contraste con las enunciaciones materiales que él considera significativas, es decir, aquellas asociadas a la producción, el desarrollismo y la organización de clases en pos de mejorar las condiciones materiales de vida, muy alejados de las “costumbres de la raza” del período anterior. Una de las pocas referencias materiales no asociadas al desarrollismo ni a la urbe es la mención de una “piedra mágica” con la que un antepasado de Painemal ganaba todas las “carreras de caballo y peleas de toro” (*Ibíd.*: 18); dicha referencia, sin embargo, refiere a un tiempo remoto y está alejada de la materialización de mapuchidad para el propio Martín Painemal.

La ausencia de enunciaciones materiales asociadas a las costumbres también se encuentra en el relato de vida de Lorenzo Aillapán (Munizaga 1960), quien hará hincapié en los espacios bucólicos de su infancia y la importancia de las herramientas, los conocimientos y las técnicas que la vida en ciudad puede proveer. Su relato alude pero no describe el *ngillatún*, salvo para mencionar la prohibición de trabajar en lugar en donde se realiza²³. En este sentido, llama la atención que una de las pocas menciones a la tradición mapuche también se asocia a la producción de bienes para el consumo antes que a enunciaciones culturalistas o simbólicas. La importancia de la producción y el trabajo también es mencionada por Aillapán como la forma de conocer a otros mapuche en el liceo, es decir, hablando de herramientas de labranza, animales y cultivos, como también son esos los tópicos que el recuerda al hablar con la familia de la joven que a él le gustaba y pretendía.

²³ “Este lugar o sitio en el cual se hacía la ceremonia recibe el nombre de ‘*cauiñelhue*’ que en español sería ‘Sitio Sagrado de Dios’. Aquel sitio, si por singular casualidad se aplicara a cultivos o labranzas, la persona o el animal se accidentaba, o bien las herramientas se harían pedazos sin ocurrir nada, sino con el poder que cuida o anima en dicho sitio” (Munizaga 1960: 24). Al respecto, Le Bonniec indica una posible transformación del tabú mencionado, o bien una crítica a la etnología basada en las enunciaciones de “informantes clave”, quienes al basar sus estudios en dicha información coincidirán en el carácter sagrado de dichos espacios, “pero quedará sin explicación ante la práctica más y más común de arar los terrenos de ceremonia en tiempo de siembra (Le Bonniec 2002: 38).

Ambos ejemplos ilustran como las enunciaciones de mapuchidad se relaciona cada vez más con el progreso, el desarrollo de la clase trabajadora y los materiales técnicos asociados, obliterando la mapuchidad tradicional. La pobreza, otra esfera de las enunciaciones materiales del período, toma cuerpo y queda ilustrada en la vestimenta en general, y en la ausencia de zapatos en particular.

Si bien la ropa como signo de pobreza es destacada en gran parte de las enunciaciones materiales de mediados del siglo XX – desde la vestimenta hecha en “telares rústicos”, prendas interiores de telas de “bolsas harineras” (Foerster 1998²⁴) y el no ir al colegio “por falta de ropa” (Mallon 2004:63) – la ausencia de calzado abunda en los relatos, pero no solo como señal de pobreza sino además como indicio del mapuche en tanto sujeto carente, materialización de una diferencia entre un yo-mapuche y otro-*winka*.

Las enunciaciones de mapuchidad del periodo se relacionan con dicha carencia, y también con la adquisición del calzado como un momento importante en la transición de niño/niña a hombre/mujer, usualmente alrededor de los 15 años. Se recuerda la ausencia de calzado durante la infancia y las burlas subsecuentes de otros niños chilenos, poniendo de manifiesto el deseo de materialización de una vida cercana al otro, “ese momento preciso en que el yo huilliche se hizo inseparable en su auto-comprensión de los ‘pre-juicios’ del otro.” (*Op. cit.*: 230). Si bien estos relatos provienen de autobiografías de mapuche-huilliche que eran adolescentes en la década de 1950, vemos que la ausencia de calzado es un tópico recurrente en las enunciaciones de mapuchidad durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX, como las emitidas en 1999 por miembros de la comunidad Nicolás Ailío sobre la

²⁴ La bolsa harinera como materia primera para la fabricación de vestimenta en tanto indicio de pobreza también es referido por Lincopi (2017:130) en su recuento sobre las condiciones de vidas de los mapuche trabajadores en la industria del pan en Santiago durante la década de 1960 : “Muchos de los trabajadores mapuche que vivieron sus primeros meses en Santiago en las panaderías dormían sobre tablones, les daban sacos de harina para hacerse la ropa, trabajaban 14, 18 horas diarias. Nosotros creemos, ya lo explicamos más arriba, que esta definición y trato sobre los trabajadores mapuche se ancla en una continuidad colonial que observa sus vidas como serviles, dispuestas al yugo, al despojo de la vida.”

situación de la década de 1960²⁵, o por miembros de la CAM (Coordinadora Arauco Malleco, ver más adelante) emitidas en la actualidad sobre el contexto de la década de 1980²⁶.

La recurrente mención de imposibilidad material en general, y de calzado en particular, alude al momento en que las enunciaciones de mapuchidad se fusiona con los deseos de transformación de dichas condiciones. En este sentido, existe un nexo entre la situación material referida a niños que aprender a leer con los diarios viejos en los que venían envueltas la poca mercadería que las familias lograban conseguir antes de usarlos como papel higiénico (Mallon 2004) y la radicalización e izquierdización de las enunciaciones políticas de la década de 1960. Y si bien al interior de las enunciaciones políticas mapuche había variedad, gran parte de las transformaciones del período fueron vehiculadas a través de movimientos de izquierda (Crow 2013), cristalizado tanto en el pacto de mutuo apoyo firmado en abril de 1964 entre muchas organizaciones mapuche y el candidato a la presidencia Salvador Allende en el cerro Ñielol, como en la implementación allendista de la reforma agraria para la restitución de tierras usurpadas o “cautinazo”.

A pesar de lo anteriormente señalado, debemos considerar la existencia de una consciencia con respecto a una materialidad mapuche “tradicional” durante el período, la cual muy posiblemente era parte de un proyecto de turismo y folklore en La Araucanía ideado desde por lo menos el Congreso Nacional Mapuche de Ercilla (1969) y de Temuco (1970), instancia de reunión de muchas de las organizaciones existentes (*Ibid.*). Es interesante constatar la persistencia de la fusión entre capital económico y cultural, posiblemente inaugurado con Coñuepán, en donde la mercantilización de la diferencia cultural produce

²⁵ Por ejemplo, en los relatos referidos a niños que no pueden ir a la escuela y, cuando logran ir, lo hacen “mal avenido, con la misma ropa que estaba en la casa, sin zapatos y con las patas todas llenas de piñen” (Mallon 2004:66).

²⁶ Marco Millanao, dirigente y *weichafe* de la CAM, de niño realizaba el camino hacia la escuela desde su comunidad, la Pascual Coña (Lago Lleu-Lleu) junto a un amigo, quienes se demoraban una hora en llegar por que se entretenían jugando en los charcos de agua “descalzo porque, como gran parte de los mapuche de aquel tiempo, los zapatos eran inexistentes” (Pairican 2014:50). Lo mismo rememora don Juan, quien iba a una escuela a 6km de su casa en Tranaquepe, quien recuerda que a veces llegaba llorando a la escuela tras el largo y frío camino que tenía que hacer descalzo (*Ibid.*).

objetos tangibles mapuche que entran al mercado. Probablemente muchos mapuche esperaban conformar industrias que proveyesen divisa y posicionaran a los objetos tangibles mapuche en un lugar más elevado del “mercado cultural”, aludiendo además a un reconocimiento por parte de la sociedad global. Ya lo observaba Martín Painemal 23 años después del Congreso Nacional de Temuco, cuando decía que “En trabajos de artesanía, en tejidos, somos los mapuche de fama mundial. Los grandes palacios del continente europeo se lucen con sus lindos dibujos de arte, hechos por las manos de nuestras hermanas. Nuestros enemigos de clases nos utilizan solamente para propaganda comercial y turismo” (Foerster 1983: 30).

Sin embargo, la relación entre distintos objetos y enunciaciones de mapuchidad en el plano político se mantuvo principalmente inalterada hasta la década de 1980, es decir, la izquierdización del movimiento mapuche no vehículo demandas a través de objetos e incluso la misma mapuchidad se vio en parte obliterada por la consciencia de clase. Una posible excepción al panorama descrito podría ser el poncho, manta o *makuñ*, objeto utilizado en una multiplicidad de contextos; entre sus usos destaca su exposición por artistas no-mapuche de diversas facciones políticas (ver Fig 8), su inserción en el mercado femenino de la “moda autóctona” chilena (Alvarado y Guajardo 2011: 20) y su utilización por mapuche en contextos cotidianos y/o manifestaciones políticas. Este último uso queda de manifiesto en algunas escenas de la película de Raúl Ruíz *Ahora te vamos a llamar hermano* (1971, Fig 9), la cual al mostrar parte del viaje de Salvador Allende a Temuco en dicho año podría indicar además los inicios del remplazo del terno por el poncho en la vestimenta mapuche de la clase política, proceso que veremos acentuado en años posteriores y que perfilaría al poncho como usual enunciación material de mapuchidad política.



Fig 8, de izquierda a derecha: Caratula de agrupación “de izquierda” Qilapayún (*Disco 4*, 1970), en donde figura un poncho. agrupación “de derecha” *Los Huasos Quincheros* con “nuestras mantas araucanas, porque se veían más espectaculares y daban la sensación de llenar más el espacio” (Mackenna, Reyes, Sauvalle y Videla 2003, citado por Esther, K (2006): 110) en Feria Internacional de Osaka, Japón (1970).



Fig 9: Escenas de película *Ahora te vamos a llamar hermano*, de izquierda a derecha: 6'22; 8,30 (<https://www.youtube.com/watch?v=6tWxVm0XXeU>, recuperado el 15-10-2017).

Para la época de la dictadura (1973-1990), la información que remite a expresiones materiales de mapuchidad en el campo político es escasa. Esto es esperable dada las condiciones políticas represivas generales del país, como también por la izquierdización alimentada por dicha represión. Por otro lado, las organizaciones mapuche durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX, y sobre todo en dictadura, “sólo lograron constituir un espacio deliberativo precario y fragmentado” (Martínez 2009: 137) y su papel estuvo “más por la mediación que por la representación” (*Ibid.*), manteniéndose el uso de objetos

en espacios acotados, privados o reduccionales en detrimento de su capacidad para vehicular demandas políticas.

La dictadura, sin embargo, produjo un espacio en donde proliferaron las expresiones que no eran vistas como políticas, es decir, aquellas enfocadas hacia la educación y la cultura como folklore, apoyando e incluso financiando encuentros culturales, artísticos y deportivos mapuche (Crow 2013). En 1975 se realizó un congreso de educación, en donde se propuso incluir en los Planes y Programas de Estudio contenidos referidos a la historia, tradición, juegos y folklore del pueblo mapuche, y las resoluciones de un Encuentro Mapuche realizado el 12 de octubre de 1978 en Santiago apuntan al respeto y promoción de la educación bilingüe, difusión del folklore y las costumbres (Caniuqueo 2006). Este tipo de contenidos fueron desarrollados por parte del gobierno militar a través de una agenda folklorizante particular, ilustrada desde 1975 en el manejo de la Dirección General de Deportes y Recreación (DIGEDER), organización que buscaba generar en los chilenos un “buen desarrollo físico y un buen desarrollo intelectual y espiritual. Y con hombres bien dotados en todo sentido, la población estará en situación de afrontar cualquier emergencia en las mejores condiciones” (en Revista Deporte y Recreación, N° 1, julio de 1977, citado por Muñoz 2001:147).

Para la búsqueda de “hombres bien dotados en todo sentido” se consideró importante “estudiar, recolectar y proyectar las manifestaciones de la Cultura Folklórica Nacional, normada por la disciplina científica denominada FOLKLORE” (DIGEDER 1978, N°16: 62, mayúsculas en original), es decir, delimitar un campo de enunciación que vehicule discursos de unidad nacional amparados en la construcción de una historia común, y así “descubrir los valores propios para difundirlos con el máximo de respeto y autenticidad a fin de crear consciencia de quienes somos y el cual es el papel histórico que deben cumplir frente a nuestra sociedad” (*Ibíd.*). Fue allí que las costumbres y tradiciones mapuche fueron representadas tanto por agrupaciones *winka* (ballets folklóricos, por ejemplo) como mapuche, desplegando un vasto universo material en los actos folklóricos.

Para DIGEDER el campo de enunciación de lo folklórico estuvo particularmente orientado hacia la distinción entre expresiones adecuadas de las inadecuadas, separación posible de

distinguir debido a la persecución de la ancestralidad y la autenticidad en las representaciones. En una publicación de DIGEDER denominada “Sugerencias básicas para el estudio del folklore” (1980), se cita un extracto de “El Folklore en la Argentina de hoy”, donde se distinguen las representaciones folklóricas que “dignamente expresada prestigian el folklore de un país y contribuyen a que éste trascienda a planos más difundidos, a veces universales” de las “manifestaciones ‘chabacanas’ e irresponsables que conspiran contra el patrimonio espiritual de una nación” (Cortazar, 1970 en DIGEDER 1980: 10). Chabacanería y dignidad conformarían los contornos de lo representable, polos opuestos separados por una gradiente de belleza racial mediado por un canon universal específico que DIGEDER promovió. En efecto, la publicación mensual de DIGEDER contó durante muchos de sus números con un apartado llamado “Etnología del deporte, la importancia del deporte y del juego en la historia de las civilizaciones”, en donde se reconoce que “todos los pueblos representan una parte esencial de la humanidad. Pero en nuestra opinión no son comparables, por el valor de sus cultura, a la raza blanca, ya que con respecto a ésta todos se hallan más o menos retrasados” (DIGEDER 1978, N°17:21).

Este retraso se expresaría en el mundo contemporáneo a través de las “pervivencias”[sic.] descritas por el antropólogo evolucionista Edward Taylor en 1871, prácticas culturales desactualizadas muy frecuentes en el deporte y el juego, reminiscencias del pasado aborígen centrado en la lucha material por la existencia, lo cual supuestamente ocuparía el principal plano de existencia entre los pueblos naturales (*Ibid.*). Al contrario, la belleza universal provendría, en el juego y el deporte, de la gimnasia de la Grecia clásica, la cual “representa para nosotros, un ideal de práctica deportiva precisamente porque fue la primera en pretender conscientemente la perfección máxima de todo el cuerpo”, al contrario de lo encontrado en los “pueblos naturales”, a quienes los mueve “el deseo de

conseguir la formación física necesaria para la guerra” (DIGEDER 1978, N° 18: 16) como también aspectos referidos a la “estética racial” y “chabacanerías” faciales fundamentales²⁷.

Estas “pervivencias guerreras” no solo calzaban muy bien con el ideal nacional militar del gobierno de Pinochet, posibilitando una reactualización de la inscripción prehistórica y prepolítica de lo mapuche en el ideal racial chileno (Menard 2011), sino también identifican como característica propia de los “pueblos naturales” un necesario retraso y una (re)producción material que debe representar dicha condición, exigiéndole a los objetos funcionar como reminiscencias de un pasado ancestral.

Además de la necesaria ancestralidad, la legitimación digederiana requería identificar como “respetuosas” y, por sobre todo “auténticas” (DIGEDER 1978, N°16: 62) las expresiones de alteridad mapuche. El famoso Festival de Folklore de San Bernardo, versión de 1979, contó con grupos mapuche y una *machi*, siendo caracterizado el evento bajo una positiva “preocupación constante de los cultores por encontrar la pureza del estilo y la autenticidad de nuestras expresiones culturales” (DIGEDER 1978, N°19: 62). Similar preocupación encontramos en la primera línea de la descripción del Segundo Festival de Música Mapuche²⁸, realizado en Villarrica en 1978, momento en que el alcalde declaró que dicha ciudad sería la “capital mapuche”, lo cual fue celebrado anunciando la construcción de una “hermosa ruca” frente a la municipalidad y expresando la esperanza de “conseguir que la cultura mapuche, con todos sus elementos, perdure intacta en nuestro país para siempre” (DIGEDER 1978, N°9: 59).

Dicha pureza y autenticidad eran alimentadas por un cariz exótico y misterioso adjudicado a las enunciaciones de mapuchidad, lo que producía un valor agregado que facilitaba la

²⁷ “El hecho de que, a pesar de todo, en ninguno de ellos se logre el ideal de belleza de la Grecia antigua se debe sin duda más a razones antropológicas que fisiológicas. En contra de la exaltación con que algunos escritores se refieren a la maravillosa figura del “Salvaje”, precisamente antropólogos tan competentes en cuestiones de estética racial como Gustav Fritsch y C.H. Strass afirman que, fuera de la raza blanca, ninguna llega a satisfacer el verdadero canon de belleza; los mongoloides tienen la parte superior del cuerpo demasiado larga; los negros adolecen de pragmatismo (avance en la parte inferior del rostro)... en una palabra: todos tienen alguna falta” (DIGEDER 1978, N°18: 16).

²⁸ “Una muestra de las expresiones culturales auténticas del pueblo mapuche tuvo lugar en Villarrica, demostrando la vigencia de las tradiciones y costumbres de la raza” (DIGEDER 1978, N°9: 58).

apreciación y recepción en la sociedad no-mapuche. La actuación de la machi en el Segundo Festival de San Bernardo fue descrita como “impactante” en tanto “con sus ritos y en una actitud de trance, nos permitió observar una realidad desconocida en el centro” (DIGEDER 1978, N°19: 62-63), y para el Segundo Festival de Música Mapuche se anunció el “arduo trabajo en convencer a los mapuche para que subieran a un escenario y mostraran allí, ante mucho público, algo tan propio y que se conservaba celosamente por años” (DIGEDER 1978, N°9: 59); y, aun cuando se consiguió la presentación de “grupos mapuche”, se reconoce que sus actuaciones son una muestra, un guiño del mundo mapuche, misterioso y ancestral, motivando que “lo más sagrado de las ceremonias y los instrumentos benditos, quedaron en casa y así se quedarán por siempre” (*Ibíd.*: 60).

Si bien con la cita anterior es posible percibir un cierto reconocimiento a un sustrato mapuche independiente a los aparatos estatales-nacionales chilenos, para que dicho sustrato sea expresado en el espacio público requería ser sometido a un ejercicio de traducción para su legítima expresión, traducción que en el contexto racista imperante (Richards 2014) fue realizada por “especialistas” antes que por los propios mapuche. Ejemplo de lo anterior fue la Comisión Nacional Mixta de Folklore (que agrupó a la Confederación Nacional de Conjuntos Folklóricos de Chile y a la Federación de Folklore del Magisterio), la cual velaba por la persecución de la auténtica belleza y la expulsión de lo chabacano. Su actuar es descrito en un artículo del boletín de DIGEDER:

La seriedad y dedicación con que se están desarrollando estas jornadas de trabajo, por parte de los más destacados especialistas en folklore en nuestro país, permite asegurar el éxito que tendrá la aplicación de los proyectos mencionados anteriormente. El incremento, defensa y promoción de la cultura folklórica chilena mantendrá así una línea de acción integral y segura, entregando a la comunidad la orientación adecuada hacia la toma de conciencia de la existencia de su propia cultura” (DIGEDER 1978, N°17: 58).

El ejercicio de traducción no estuvo exento de debates, sobre todo en torno a la manera correcta de difundir a la nación una supuesta cultura chilena pre-existente. En 1980 se realizaron unas jornadas de estudio de folklore, en donde estuvo invitada la antropóloga M.E. Grebe. Allí se preguntaban “¿qué realidad intentamos describir mediante la proyección folklórica, el modelo real del cultor o el ideal del recopilador?”, y todos coincidían en que se debe mostrar “la realidad del cultor, pero supeditada al ideal del proyector [...] El

proyector la lleva de una manera subjetiva, pero con un intento de traducir esa realidad en forma objetiva hacia el público” (DIGEDER 1980: 11), ideal que mantuvo las expresiones de mapuchidad bajo las exigencias de respeto y autenticidad a fin de evitar transformaciones en lo que se identificaba como la legítima cultura mapuche.

Y cuando aquellas condiciones eran identificadas, se traducían lo identificado como auténtico regulando su nivel de estilización para así exponerlo públicamente. Dicha regulación buscaba producir un retrato acabado y estático (ancestral) de la realidad cultural mapuche, usualmente asociado a un cariz exótico e irrepresentable que para DIGEDER funcionó como una forma de salvaguardar el núcleo mapuche del contagio cultural.

Bajo esa rubrica fue conceptualizado y promovido por DIGEDER el palín, es decir, como una mixtura entre un deporte, una reunión social y una instancia sagrada. El palín fue descrito como un juego de fuerza y rapidez, en donde rara vez hay accidentes²⁹ debido a la cordialidad y al hecho de que “en la cancha no existe la mala intención, es una fiesta y la cordialidad va de la mano con el deporte, los rivales son amigos además de jugadores” (DIGEDER N°27, 1979:11). Allí el resultado del juego es irrelevante e incluso “si uno de ellos se siente cansado, se lo comunica a su compañero y sale a un lado de la cancha para tomarse un refrigerio o disfrutar de un plato de cazuela que la esposa del anfitrión les ha preparado” (*Ibid.*) para regresar al juego cuando se desee.

²⁹ Lo anterior contrasta con la descripción del palín que realizó Leonardo Matus, a quien Manquilef cita en su texto “Comentarios del Pueblo Araucano. La Gimnasia Nacional” (1914). Sobre el palín, Matus escribió que “Este juego, mirado de lejos, es la más viva especie de una ardiente batalla, porque en efecto, es su más propia imitación, no faltando aun los golpes i la sangre, i en tales ensayos crían fuerzas, agilidad e industria para las veras, etc...” (Manquilef 1914: 71). Manquilef también cita la obra de Pedro Ruíz de Aldea, en donde se lee que “Cuando dos jugadores llegaban a irritarse, porque no se podían quitar la bola, era permitido aferrarse con él o detenerlo por los cabellos hasta que llegase otro de su partido i se apoderase de la bola.”, aunque se aclara que “son prohibidas las zancadillas, los empujones i todo golpe intencional que un jugador diera a otro” (*Ibid.*). Al respecto, Course, en la sección de su etnografía contemporánea dedicada al palín, señala que “El *palín* es un juego con un alto grado de contacto físico, lo que a menudo provoca lesiones [...] Empujar por atrás o hacer zancadillas son consideraras acciones no aceptables, aunque cuando ocurren rara vez son castigadas [...] La violencia no es incidental al *palín*, pero sí es uno de sus componentes intrínsecos” (2017: 205). Posiblemente a esto se refería Ad-Mapu cuando, al describir el *palín*, mencionaban que las “infracciones no existen, pues se supone que es un juego amistoso y solidario” (Kollautun N°1, 1983: 08).

Pero la alteridad en el palín no solo está sustentada por una cordialidad deportiva no competitiva³⁰, sino por una serie de elementos materiales característicos de la actividad, por “complicados ritos” que “mantienen viva e intacta la práctica deportiva más antigua de Chile” (*Ibíd.*). Parte de estos ritos, según DIGEDER, comenzarían al alba, cuando “un grupo de jinetes sale a vigilar los caminos para impedir que los visitantes se les adelanten y puedan ‘pisar’ antes la cancha” mientras que los jinetes del otro equipo cabalgan durante la noche para llegar con el sol y sorprender al rival (*Ibíd.*: 12)³¹; también se alude al “*awün*” realizado al inicio del juego y a las “insignias mágicas” que cada equipo porta:

“una bandera atada a una larga vara de coligüe y un ‘hueñu gueñe’, que son ramas de canelo atadas a otra vara semejante. Estas y un grupo de mujeres y hombres con cuernos trompetas están destinados a ejercer influencias mágicas sobre la pelota, atrayéndola al campo contrario” (*Ibíd.*: 12).

En definitiva, la dictadura promovió espacios en donde las enunciaciones de mapuchidad que no eran vistas como políticas se recargaron con aquellas “costumbres de la raza”, siempre que estas cumplieren las condiciones ser emitidas desde un pasado “ancestral” y coincidieran con los ideales estéticos de “autenticidad”, cimentando el camino para lo que sería el “nativismo” que le dio color a la (re) emergencia indígena (Bengoa 2009) en el Chile de finales del siglo XX. Por último, las enunciaciones de mapuchidad no podían ser

³⁰ Sobre dicha cordialidad no competitiva, Manquilef cuenta que frente a las anotaciones del equipo contrario acaecen las burlas, y los que van perdiendo “tranquilos, serenos y resignados vuelven a sus puestos: diciendo silenciosamente a su jefe ‘esfuérzate i afirma fuerte, no oyes la burla del desprecio de estos, que si nos ganas les haré calabazas en las cabezas’” (*Ibíd.*:76), calabazas que según Course (2017: 206) aludirían a la práctica de beber de los cráneos de los prisioneros de guerra ejecutados.

³¹ Los ritos, según se consigna en Manquilef pudieron haber comenzado incluso antes, cuando “A fin de asegurar la victoria cada jugador mandaba su *uño* [*wiño* o *weño*, palo de madera para jugar *palín*] donde un viejo brujo (dagun) i el palo quedaba invencible mediante los medicamentos que este le aplicaba i aprendía por si solo a barajar los golpes [...] tales médicos eran muy escasos porque los indios los perseguía a muerte, para deshacerse de ellos, pues los tenían por individuos perjudiciales” (1914: 72). Sobre los ritos, Course indica que “Debido a la importancia del resultado del *palín* [el autor describe un tipo de *palín* del cual dependería la muerte, por acción indirecta, de una persona] no es sorprendente que esté rodeado de muchas prácticas de brujería que tiene por fin modificar el resultado del juego por medios sobrenaturales. Este tipo de brujería implica esconder en la esquina del gol, bajo una rama de *maki*, la vesícula biliar (*utrum*) especialmente preparada de un animal. Eso prevendría que la pelota pase a través de tal portería” (2017: 207).

vista por parte del gobierno militar como articuladas en torno a disputas por espacios de poder, lo que provocó finalmente la proliferación del folklore como espacio de enunciación de mapuchidad.

Dicho espacio fue capitalizado tanto por mapuche de izquierda como de derecha; éstos últimos “no se sintieron haciendo política y quizás por eso mismo que les atrajo el discurso “despolitizador” de los militares” (Martínez y Caniuqueo 2011), organizándose en torno al Consejo Regional Mapuche con el objetivo de integrar al mapuche al desarrollo y abogar por la división de las comunidades³². Distinta fue la experiencia de izquierda, desde la cual destaca la agenda promovida por los Centros Culturales Mapuche, agrupación formada en septiembre de 1978 para organizar juegos de *palín*, concursos de comida, relatos orales, encuentros entre comunidades, ngillatunes, y una serie de expresiones que el régimen asociaba a el folklore, pero que eran usadas por los miembros de los Centros Culturales no solo para revitalizar la tradición sino también para organizarse³³ e intentar generar alguna respuesta al proceso de división de comunidades (Martínez y Caniuqueo 2011, Crow 2013, Pairican 2014).

La dictadura, por ende, permitió la producción de un espacio donde se podía demarcar la existencia de una alteridad, y desde allí es muy posible que los objetos asociados a una tradición mapuche reaparecieran en la esfera pública, volviendo a crear nichos que

³² Mediante el D.L. 2.568, de marzo de 1979, la Dictadura estableció una legalidad que repartió títulos de propiedad individualmente entre comuneros pertenecientes a las mismas reducciones (las “tierras indígenas”, ver documento). Además, desde la “ inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes raíces, las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de ser consideradas tierras indígenas, e indígenas sus dueños” (http://www.serindigena.org/libros_digitales/derechos_indigenas/leyes/77.htm Consultado el 10-05-2017). Al respecto, los Centros Culturales intentaron articular algún tipo de actividad y proyecto que intentará evitar dicho proceso en ausencia de espacio político para debatir una ley dirigida específicamente a los mapuche.

³³ La utilización de instancias que podrían ser actualmente consideradas deportivas para la organización política, o una no separación de ambas esferas, podría poseer una vasta profundidad temporal. Al respecto Course indica que los *trawün* (juntas o reuniones en donde se decidía el curso de acción a tomar con respecto a una tercera parte) se realizaban en el mismo lugar donde se juega *palín* (*paliwe*), sosteniendo que “Al parecer, el *palín* era tanto la ocasión como el medio para la creación de alianzas entre grupos mapuche” (2017:204). De tales alianzas nacería el poderío militar mapuche, lo que explicaría los múltiples intentos de La Corona por prohibir esta práctica en los territorios que controlaron. No sorprende entonces la utilización del *palín* por parte del Consejo de Todas las Tierras como motor de construcción política en la década de los noventas (ver más adelante).

podieron albergar enunciaciones de mapuchidad mediante una cosmología material.

Estos objetos comenzarán a manifestar mapuchidad en el campo político desde la crisis económica de 1982, momento en que se abrieron espacios para orientaciones y prácticas partidarias al interior del Chile en dictadura. Previamente, en 1980, los Centros Culturales Mapuche debieron adquirir personalidad jurídica, constituyéndose como la agrupación Ad-Mapu, lo que significó mayor vigilancia por parte del Estado pero también una plataforma fija y delimitada desde la cual expresarse públicamente en un contexto en donde las organizaciones meramente culturales perdían terreno frente a las políticas (Crown 2013).

La mapuchidad política desde los objetos saltó a la esfera pública cuando Santos Millao, dirigente de Ad-Mapu, fue citado a declarar a la corte de Apelaciones el 29 de junio de 1983 a raíz del apoyo que la organización prestaba a las comunidades de Lago Budi, las que estaban en conflicto con el Estado debido a que el Servicio Agrícola Ganadero esperaba declarar dicho lago como Reserva Natural. Millao asistió vistiendo su manta y tralilonko (Fig 10), y cuando le piden que se lo quite él se niega, declarando que simbolizan su “calidad de lonco, jefe o dirigente” (Mella 2001: 99), re-inaugurando parte del “kit mapuche” utilizado por Colípi y Koliman al entrevistarse en Santiago (Crow 2013: 45) y actualizando la utilización de objetos mapuche en la acción política como forma de representación culturalista y lucha por el reconocimiento.



Figura 10. Santos Millao con su poncho, izquierda Rosamel Millaman, atrás Domingo Gineo (Diario Austral de Temuco, 29 junio 1983, en M. Mella 2001:100).

Antes que destacar la subjetividad de Millao y el acontecimiento que él generó al ligar poder político dirigencial con objetos mapuche específicos, es destacable la posición que jugaron los objetos mapuche en general, y la manta en particular, durante la década de 1980. Sabemos que la manta ha ocupado un papel importante en las enunciaciones de mapuchidad, desde ser una de las mercancías fundamentales en la economía mapuche de *Wallmapu* y las relaciones interétnicas del siglo XVIII (Bengoa 1985, Boccara 2007, Gay 2018) hasta ser referido por Manquilef como uno de los primeros recuerdos de su infancia a principios del siglo XX (Manquilef 1910); pero además la manta da cuenta de cierta consagración de un nicho de recepción de objetos asociados a la tradición mapuche por parte de la sociedad no-mapuche, tanto en ámbitos artísticos, folklóricos, mercantiles-artesanales, entre otros.

Las condiciones de apariciones de muchos objetos mapuche, como el *makuñ*, refieren a dicho nicho de recepción por parte de la sociedad no-mapuche, sociedad que comenzó a aceptarlos y promover su importancia como materialización de una diferencia cultural remarcadamente folklorizada, situación que entraría en disputa con los usos políticos que muchos objetos tendrían. La importancia que habían adquirido objetos mapuche, y su

tensión subyacente, quedaría ilustrado por el despliegue material que rodeó la visita del Papa Juan Pablo II Temuco, en abril de 1987.

El encuentro entre el prelado con el mundo mapuche y campesino de la región se inició con un saludo por parte del Papa en mapudungun, además de la lectura de un pasaje del evangelio en dicho idioma, ambos eventos anunciados en la portada de la edición especial del diario *El Austral* (Diario Austral de Temuco, 5 de abril de 1987). Los objetos escogidos para representar la mapuchidad en el encuentro fueron un *kultrun*, un ramo de copihues y un *rehue* que fue instalado y consagrado por dos machis, además de ser bendecido por el pontífice (Fig 11).



Fig X, de izquierda a derecha: “Antonio Purrán Rucal, encargado del Departamento de Acción Religiosa del Instituto Indígena” muestra *kultrun* a entregar al Papa (El Austra, 5-05-1987: 05); “machi Gerardo junto a machi Hilda y los pifilqueros en momento de la consagración del rehue de Pampa Ganaderos” (*Ibíd.*: 07).



El último regalo que el “mundo mapuche” le entregó al Papa fue, precisamente, una manta. En un apartado de la edición especial mencionada, titulado “Kume akuaimi kume Futa chau (Bienvenido Padre Bueno)”, se explica que la manta entregada “más que una pieza de abrigo, es un símbolo de poder, representa la autoridad máxima dentro de la estructura social mapuche”. La manta fue tejida a telar en colores blanco, rojo y negro, cromatismo supuestamente cargado de significado: el blanco representa “la paz, la tranquilidad o un día bueno; el negro, la oscuridad o un sentimiento de pena, mientras que el rojo simboliza la sangre derramada por este pueblo durante la conquista española (Diario Austral, 5 de abril

de 1987: 26). El tratamiento cromático de la manta entregada al Papa ilustra la posibilidad de resignificar parte de los elementos constitutivos de este índice de diferencia cultural; ejemplo es el negro no asociado a la lluvia o al ngillatun, o el blanco como uno de los colores rituales principales (como en las banderas, ver pp 20 a 22) sino remitiendo a paz y tranquilidad. Sin embargo, en la operación de resignificación se reconoce un contenido al interior de los colores, la existencia de patrones cromático-simbólicos en una cultura no chilena, muy diferente al tratamiento del color en algunas enunciaciones materiales de posible otredad indígena de la primera mitad del siglo XX³⁴.

Pero además del reconocimiento de la importancia y significado de los colores, se enuncia también la existencia de una estructura social mapuche, con emblemas de autoridad y poder, susceptible de materialización y redistribución. Es en dicho campo que la manta potenció su carrera icónica, materializando poder político mapuche en un momento en que se reconoció su existencia, lo cual pudo estar influido por la apertura de espacios de lucha y disidencia en el Chile dictatorial desde 1982³⁵. En ese contexto, la lucha por la materialización de poder político se tornó prioritaria, y la manta era un objeto adecuado para ejercer o apropiarse de dicho poder; al respecto, no sería baladí que la manta sea el único objeto no-natural mapuche en la representación de Juan Pablo II en la edición del Diario Austral mencionada (Figura 12³⁶), como tampoco es coincidencia que se le entregara una manta a Pinochet en dos ocasiones durante la década, una pocos meses antes de la

³⁴ En el texto de Abel Gutiérrez , Dibujos Indígenas (1929), el autor se lamenta que la impresión sea en blanco y negro, no tanto porque el color ayudaría a narrar una historia o describir una diferencia, sino por mero gusto estético. En este sentido, allí los colores se encuentran desprovistos de posibles patrones simbólicos subyacentes.

³⁵ La carrera icónica de la manta y su importancia en contextos de disputas de poder continúa desarrollándose. Ejemplo de esto es que la única ofrenda fúnebre que recibió el fallecido Alex Lemun en su tumba, además de flores, fue una manta. Detalle en documental “Wiño Choyü tui Lemun: Lemun Renace” (1.17’). <https://www.youtube.com/watch?v=3halaWH0s5o&feature=youtu.be&t=77>.

³⁶ En el extremo inferior de la hoja del diario en cuestión se lee “utilice este aviso para saludar el paso de Juan Pablo II”, dando cuenta de la posición privilegiada que ocupó dicho objeto como marcador de mapuchidad (como también, muy posiblemente, identidad regional) a finales de la década de 1980.

aparición de Millao con manta³⁷, y la segunda cuando Pinochet recibió el título de *Ullmen fta longko* (Jefe Principal y Gran Conductor) en 1989.



Figura 12. Contratapa de Edición Especial por visita del Papa Juan Pablo II, (Diario Austral, 5 de abril de 1987).

En definitiva, tanto la izquierdización de parte del movimiento político mapuche como el tratamiento folklórico de enunciaciones de mapuchidad pública dificultó la emergencia de carreras icónicas en el campo político, lo que comenzó a cambiar cuando los Centros Culturales comenzaron a congregarse en torno a disputas de poder invistiéndose con objetos y costumbres “auténticas” y “ancestrales”, lo cual fue recogido por Ad-Mapu, organización que reimpulsó a las autoridades tradicionales, la vestimenta y en uso de la lengua mapuche (Pairican 2014).

Al finalizar la década de 1980 las enunciaciones materiales de mapuchidad estaban sujetas a una tensión originada por un largo proceso de folklorización, el cual permitió la aparición de muchos objetos mapuche en la esfera pública pero también los condicionaba. Sin

³⁷Durante febrero de 1982 Pinochet visitó Chol- Chol, en donde “Mas de 4 mil mapuche de distintas comunidades de la provincia de Cautín, se dieron cita en el lugar de Renaco para efectuar un monumental nguillatún en pro de la paz y de los gobernantes del país. Juan Millapán entregó una manta de cacique, especialmente diseñada para el presidente de la república” (El Austral de Temuco, 17 de febrero de 1982).

embargo aquel condicionamiento ya no alcanzaba a contener las enunciaciones de mapuchidad en general, ni las políticas en particular, ilustrado en una carta abierta redactada por Nehuen Mapu al Papa, organización sobre la cual recayó la responsabilidad de dar un discurso el día del encuentro entre comunidades y el prelado. En la carta se pedía “no ser folkorizados” además de “recuperación de tierras, reconocimiento de los títulos de merced, educación bilingüe, asistencia técnica, créditos para el desarrollo agrícola y la organización de una red social autónoma” (El Austral, jueves 2 de abril de 1987: 08).

1.4 La aparición de *Aukiñ Wallmapu Ngulam* (Consejo de Todas las Tierras).

La dictadura de Pinochet y una posible democratización del país atrajo mucha de la actividad concertada mapuche desde principios de la década de 1980. Parte de esa actividad se congregó en torno a alianzas con sectores de la derecha o la izquierda, lo que generó redes etnopartidarias que discutían la naturaleza del Estado de Chile antes que aspectos locales y/o considerados propiamente mapuche. Sin embargo, para los inicios de 1990 muchos mapuche consideraban que relevar una agenda propia era prioritario, lo que coincidía temporalmente con la cercanía de un hito que condensaría dicha necesidad: el “V Centenario” de la llegada de Colón a América.

Como era de esperar, los sentidos que los gobiernos iberoamericanos y las agrupaciones indígenas le otorgaban a la fecha eran disímiles. Para los primeros el “descubrimiento de América” se erguía como una celebración triunfalista; para los segundos el evento conformó un espacio de rechazo a importantes aspectos del orden institucional vigente; en el caso mapuche en particular, el V Centenario fue una oportunidad para agrupar inquietudes emanadas desde una maduración de las experiencias de militancias anteriores – como la fundación de un movimiento que reivindicara las experiencias locales mapuche- y la posibilidad de direccionarlas hacia una agenda en teoría acotada y específica, como fue el rechazo a la celebración. En ese contexto algunos miembros del Grupo de Teatro, agrupación formada al interior de Ad-Mapu, junto a otros mapuche que venían renunciando de esta y otras organizaciones y/o partidos políticos, decidieron conformar una instancia

autónoma de desafío a las celebraciones del V Centenario denominada Comisión Nacional de Comunidades Mapuche 500 Años de Resistencia³⁸.

Las actividades que giraron en torno al rechazo de los 500 años involucraron a autoridades tradicionales y comuneros de todas las Identidades Territoriales³⁹, originándose una dirigencia o Consejo con experiencia en militancia y organización política y étnica. Este último organizó una Conferencia Nacional de Autoridades Originarias Mapuche entre el 23 y el 26 de abril de 1990 (Aukiñ N°6, Abril 1991: 06). Allí se demostró un gran poder de convocatoria con total exclusión de partidos políticos y otras agrupaciones indigenistas en pos de organizarse como pueblo mapuche y realizar política desde las autoridades tradicionales. Ese fue el surgimiento del *Aukiñ Wuallmapu Ngulam*, o Consejo de Todas las Tierras (CTT), organización que recreó el “derecho ancestral” mientras utilizaba el derecho internacional para movilizar una agenda política colectiva centrada en una noción de Pueblo o Nación sustentada en un idioma propio, una forma particular de organizarse, una historia común y un territorio. Dicho territorio era socialmente construido e integrado por todas las Identidades Territoriales en tanto la pretensión del Consejo fue representar, en un parlamento territorial, a la totalidad del pueblo mapuche; lo anterior bajo la forma de voluntades locales y comunales en la búsqueda de autogobierno, y no por una vinculación directa entre individuo y sociedad (Martínez 2009b).

La movilización de un poder mapuche propio es radicalmente diferente al tratamiento de la cuestión indígena como tema de pobreza campesina abordable desde el desarrollismo

³⁸ Las dinámicas político-partidarias que pudieron influir en este proceso son discutidas en Mariman (1995).

³⁹ “Las identidades territoriales, que constituyen el pueblo mapuche, definidas de acuerdo a su ubicación geográfica, son Pehuenche –gente del pehuén; Huenteché –gente del llano; Nagche –gente del bajo; Lafkenche –gente de la costa; Huilliche –gente del sur. Estas identidades territoriales y lingüísticas están ubicadas en 7 provincias del territorio chileno: Arauco, Bío-Bío, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé” (En *Aukiñ Wallmapu Ngulam, El Pueblo Mapuche y sus derechos* 1997:13, citado por Foerster 2008). El antropólogo Fabien Le Bonniec (2002) describe a las Identidades Territoriales como una reconfiguración de unidades socio-políticas autónomas estructuradas en redes de relaciones económicas, religiosas, militares (Lof, Rewe, Ayllarewe, ButalMapu), cuya funcionalidad era claramente perceptible antes de la invasión del territorio Mapuche por el ejército chileno. Actualmente se han constituido, con gran ahínco desde finales del siglo XX, como un referente territorial, social e histórico para sus habitantes, vecinos, organismos estatales y otras esferas de la sociedad civil.

promovido por la pertenencia a la “Nación Chilena”. En efecto, la pertenencia a una nación diferente- una nación mapuche- es más fácil de enunciar a finales del siglo XX, cuando la desaparición del metarelato teleológico, el debilitamiento neoliberal del rol del Estado y el apocamiento de las fronteras permiten la emergencia de una plétora de sujetos que un Estado-Nación no consigue contener, dejando a La Nación como una utopía en tiempos heterotópicos (Bhabha 1994). En ese contexto los debates sobre autonomía mapuche desarrollados desde principios de 1980 adquirieron una singular importancia, tanto sobre el rol que el Estado debe asumir para dar cabida a distintas comunidades imaginadas (Anderson 1993) como también sobre las formas y contenidos que un posible camino hacia la autonomía podían o debía adquirir.

El rol que jugaría el Estado a inicios de la década de 1990 estuvo estructurado desde los Acuerdos de Nueva Imperial, parlamento realizado en diciembre de 1989 entre el futuro presidente Patricio Aylwin (1990-1994) y numeroso dirigentes del mundo indígena⁴⁰. Los Acuerdos se demostraron insuficientes cuando, pocos años después, parlamentarios chilenos opositores a estos diseccionaron y jibarizaron uno de sus principales componentes, la Ley Indígena, instaurando una legalidad promovida desde una óptica que ve al indígena en general y al mapuche en particular como “etnias” conquistadas y anexadas al Estado que solo pueden mantener aspectos culturales “viables” (Pairican 2012b). Desde allí se desarrolló un panorama cada vez más tenso, marcado por acciones estatales ya no derechamente asimiladoras sino tendientes a valorar a las “minorías étnicas” como un posible aporte al país, acciones consideradas insuficientes por los actores que las promueven como radicales y negativas por sus detractores (Vergara, Foerster y Gundermann 2005).

⁴⁰ Los Acuerdos, realizados entre un grupo amplio de organizaciones indígenas del país (mapuche, aymaras, atacameños, rapanuis) y la Concertación de Partidos por la Democracia, se fundaba sobre tres bases jurídico políticas: el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la aprobación del convenio 169 de la OIT, y una nueva ley indígena, de la cual surgiría la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. El reconocimiento constitucional, posiblemente la iniciativa de mayor envergadura, representa uno de los mayores fracasos en las relaciones interétnicas en general, y del contexto señalado en particular. En octubre de 1991 el Gobierno presentó un proyecto en donde se modificaban los artículos 1 y 19 de la Constitución, el cual ingresó al Senado en julio de 2000. Finalmente, en abril del 2003, el Senado rechazó la propuesta, remplazando el termino “pueblos indígenas” por “poblaciones indígenas”.

Si bien Nueva Imperial condensó los esfuerzos estatales por controlar una “cuestión indígena” *in crescendo*, muchos mapuche consideraban esta nueva alianza etnoparditaria con el Estado como insuficiente, quienes sabían que el contexto general daba para que las comunidades jugaran un papel más protagónico (Martínez 2009). Dicho escenario fue evidente cuando la transición pactada de la dictadura a la democracia comenzó a implementarse, el parlamento recortaba los Acuerdos de Nueva Imperial y se iniciaban las actividades de rechazo al V Centenario en un contexto latinoamericano, propiciando el panorama sobre el que se desenvolvería el Consejo.

El papel que jugó el Conejo de Todas las Tierras se acerca a los dos movimientos narrativo-temporales complementarios descritos por Bhabha (1994), los que permitió pensar y narrar una renovada mapuchidad. Por un lado, la mapuchidad se narró desde una temporalidad pedagógica, en tanto revitalización de leyes, códigos, prácticas y saberes inscritos en diferentes memorias, discursos y objetos, apuntando a una mítica tradicional y teleológica; por otro lado, se acentuó una temporalidad móvil y secular, un acomodo nacional e internacional que le permitió al Consejo la constitución de una esfera pública que auguraba acción colectiva mapuche y con otros actores. Estas condiciones de inicios de 1990 reinscribieron la “raza” de Manquilef, Aburto, Coñuepán, Painamal y Aillapán en una “identidad Mapuche” (Crow 2013), de lo cual el Consejo fue uno de sus principales exponentes.

El movimiento de reinscripción adoptó prácticas y discursos de re-elaboración de la etnicidad, al igual que muchos otros movimientos étnicos y nacionales del período, que apuntan a un cambio cualitativo en las condiciones de aparición de sujetos y objetos. Específicamente, finalizando el siglo XX, las enunciaciones de mapuchidad se centrarán de forma prevaleciente en la idea antropológica de “cultura” étnica en tanto dimensión simbólica de lo social (Gundermann 2013). Lo anterior no apunta a una carencia previa de identificaciones o acciones colectivas, más bien da cuenta que las identidades adquirieron otros alcances y contenidos, conformándose un campo de interacción cultural en donde distintos agentes de la política indígena (indígenas y no-indígenas) adoptan posiciones de complementariedad, competencia y disputa en la definición de los contenidos de lo cultural, las memorias y los discursos sobre la identidad colectiva, en contraposición a la visión

pasada de cultura como forma de vida.

Este proceso, catalogable como “culturalización de los procesos étnicos” (*Ibid.*), significó condiciones de aparición favorables para que el CTT pusiera a circular elementos que se mantenían en espacios de la intimidad mapuche o del “folklore nacional”, proyectando y resignificando un sentido de alteridad que sustentó un accionar político novedoso y particular, centrado en la idea de “tradición”, generando la posibilidad de acoger espacios hasta ahora no representados, como las autoridades tradicionales (Martínez 2009, Pairican 2012).

Los líderes del CTT, al igual que organizaciones anteriores, continuaron esgrimiendo conceptos como “Nación Mapuche”, “autodeterminación” y “autonomía”, conceptos que si bien estaban presentes en la agenda de Ad-Mapu desde al menos 1982 se mantenían supeditados al combate contra la dictadura (Pairican 2012b). Pero con el retorno a la democracia (1990) aquellas ideas pueden madurar, operación cristalizada según Martínez (2009b) a partir de tres elementos: el protagonismo de las autoridades tradicionales —y en general de las comunidades territoriales—, la idea de constituir una nación que tiene derecho al autogobierno, y la reclamación de un territorio donde ejercer dicho derecho. Lo anterior sustentado en un reconocimiento de una alteridad que se materializó en una serie de prácticas, discursos y objetos.

Las acciones del Consejo durante los inicios de la década se concentraron en movilizaciones políticas de rechazo a la conmemoración del V Centenario, críticas a las alianzas etnogubernamentales entre distintas agrupaciones y el gobierno de Aylwin y una revitalización de muchos aspectos considerados como tradicionales mapuche. Se produjo así un sujeto mapuche con un cierto contenido cultural que, si bien era difuso, se presentó como característico y delimitado, portador de un sustrato “que a pesar de la colonización alemana del siglo pasado aún mantiene lo más puro de nuestra cultura” (Aukiñ, N° 5, marzo 1991: 06), pureza centrada en la relación filosófica del hombre con la naturaleza “imposible de describir pues la sienten solo aquellos que se autodefinen como Mapuche” (*Ibid.*)

Durante sus primeros años el Consejo diagnóstico la necesidad de realizar un proceso de “Descolonización Ideológica” en pos de revertir el colonialismo del cual los mapuche son víctimas. Lo anterior fue expresado en la “Segunda Conferencia de Autoridades y Personalidades Originarias” (Aukiñ N°4, febrero 1991: 05) o *Wallmmapu ngulamtuwun*⁴¹, reunión en torno a varios ejes - entre los que se encontraba la bandera mapuche⁴²- con la finalidad de “mantener, fortalecer, promover y sociabilizar el conocimiento, como también la unidad tanto política, lingüística Territorial y Organizativo-Social”, lo que demostraría “el amplio conocimiento filosófico y el estrecho vínculo interno de un patrón cultural común de las Identidades [Territoriales] que constituyen la Nación Mapuche” (Aukiñ N°5, marzo 1991: 05).

Para la Descolonización Ideológica se procuró ser lo más mapuche posible, es decir, enunciar mapuchidad de forma frecuente y clara, reuniendo política y tradición en una gran cantidad de encuentros, *ngillatunes*, juegos de *palín*, *trawünes*, marchas, trabajos juveniles de verano, entre muchas otras prácticas y eventos que comenzaba con las rogativas de machis ataviadas con platería tradicional, o en donde no podían faltar los ponchos y tralilonkos, años marcados por el inicio de un sonido constante de las pifilkas y trutrukas. El ejercicio de Descolonización Ideológica se vio potenciado con la resignificación de muchos objetos mapuche, que retirados de la otrora asociación directa con el folklore pudieron albergar y promover muchas de las enunciaciones de mapuchidad, las cuales a inicios de 1990 se constituían en una relación fundamental con el campo político-cultural.

Sin embargo, no existía una relación entre mapuchidad y objetos que pudiera recoger los aspectos de la maduración del movimiento político. Tampoco existían objetos de los que dicho movimiento pudiese valerse en el espacio público sin que gran parte de la sociedad

⁴¹ Dicha instancia sería sucesora de la “Conferencia Nacional de Autoridades Originarias Mapuche” (23 al 26 de abril de 1990). La denominación *Wallmmapu ngulamtuwun* aparece en Aukiñ, N°5, marzo 1991: 05, la cual pasaría a llamarse *Wallmmapu nor ngulamtuwun* desde 1993, momentos en que adquiriría su cualidad de “tribunal” (Aukiñ 1993, N° 22: 04, ver más adelante).

⁴² La totalidad de temas tratados fueron: 1) Tierra y derecho territorial, 2) Bandera y símbolos de la nación mapuche, 3) Convenio 169 OIT, 4) Declaración universal de derechos indígenas (ONU), 5) Integración del Estado y proyecto de autonomía mapuche, 6) Mujer Indígena, 7) Proyecto Ley Mapuche, 8) Los 500 años y la respuesta de los pueblos indígenas, 9) Ecología y 10) Descolonización ideológica y territorial (Aukiñ N°4, febrero 1991: 05).

civil los asociara al folklore y, mucho menos, la materialización de una mapuchidad política que estimara posible una “nación mapuche”, concepto que si bien fue emitido por Aburto Panguilef en 1931 para 1990 había adquirido un cariz potente y novedoso. Fue allí que el Consejo de Todas las Tierras por primera vez decidió crear, y no re-crear, objetos mapuche, en un contexto en donde lo “auténtico” y lo “ancestral” eran precondiciones para la existencia de la mapuchidad. Saltándose esas precondiciones, fue que se desafió la sensibilidad” (Bozal 1987) del contexto y emergió un objeto que creó un espacio de enunciación de mapuchidad capaz de contener una gran dispersión de mapuchidades.

Capítulo 2. Operación moderna contra la sensibilidad folklorizante: La creación del *Wenüfoye*.

El escenario público en el cual irrumpió el Consejo de Todas las Tierras poseía una sensibilidad en gran medida definida y aceptada por amplios sectores de la sociedad mapuche y no-mapuche, la cual seguía asociado a un pasado pretérito o derechamente prehistórico. En este sentido, las condiciones de aparición de enunciaciones indigenistas en áreas políticas y culturas que Mistral y Neruda promovieron, los cuales desde la lectura de Crow (2013) remiten a una voz indígena proveniente desde un lugar fuera del tiempo y/o desde una derrota perpetua antes que desde la acción que distintos agentes mapuche sostenían contemporáneamente a los escritos de ambos autores, se mantenían inalteradas en muchos aspectos.

Ejemplo de dichas condiciones son las transmitidas a finales de la década de 1980 y principios de 1990 por diferentes artistas chilenos que se asociaron al “mundo mapuche” de manera coherente con la inscripción del indígena como aporte al “alma chileno-mestiza”, la inscripción prehistórica del mapuche, la exigencia de autenticidad y el ejercicio de traducción.

Ejemplo de lo anterior es la entrevista a la banda musical Sol y Medianoche⁴³ para el programa Los Musicantes (Televisión Nacional de Chile, 1991⁴⁴). Allí, a raíz de la canción “Alma Mapuche” (1984), el principal compositor de la banda actualiza la crítica que Alberto Edwards sostenía en 1940 contra la cultura “europeizada” (Jocelyn-Holt 1986), pero homologando lo “étnico” a lo nacional en tanto elemento sustancial que permite realizar una distinción Europa/Chile, ejercicio que realiza cuando decía que su música anteriormente “sonaba siempre europeo...¿cómo hacemos un rock chileno, de acá? Y bueno, es como lo hacen en todas partes: mezclar lo étnico con lo mundial...”. Más allá de lo extraño de la declaración sobre realizar una obra particular y local utilizando una receta

⁴³ Banda conocida porque su vocalista convivió en Concepción con una “comunidad mapuche y les pidió autorización espiritual para usar sus joyas, un Trarilonco y un Trapelacucha que paso a formar parte de su indumentaria de actuación” <http://www.solymedianoche.scd.cl/biografia.htm> (recuperado el 03-03-2017).

⁴⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=7clGXktXerQ> (recuperado el 03-03-2017).

supuestamente universal, lo que en teoría posibilita dicha operación es la utilización de lo “étnico” como metonimia de lo nacional, operación facilitada por la inscripción pretérita del mapuche en la historia, o como reza la canción “Alma Mapuche”, “¿dónde estará la historia que ha sido orgullo de mi país? Y nadie recuerda ya!”, canción compuesta dos años después de que Ad-Mapu comenzará a demandar autonomía y autodeterminación.

Ese orgullo del país se sostenía, entre otros aspectos, por la materialización de la mapuchidad expuesta bajo el alero del “folklore objetivizante”, del cual DIGEDER fue un gran exponente, que realza siempre la condición de autenticidad de la enunciación, garantía de que lo expuesto es real porque es “tradicional”, y “tradicional” porque es real. La entrevistadora del programa mencionado, al referirse a la creación de la canción “Alma Mapuche”, señala que una comunidad mapuche invitó a la vocalista de Sol y Medianoche a “una rogativa real⁴⁵, que es una verdadera excepción realmente de incorporarla a ella a su rogativa”, para dar paso al video de la canción, el cual corresponde a una representación (videoclip) de rogativa en donde se ven los miembros de la banda rodeados de mapuche con vestimentas e instrumentos tradicionales frente a unas hojas de canelo en el cual están depositados vasijas cerámicas de diferentes tamaños (Fig 13).

Otra expresión de la necesidad de autenticidad fue manifestada en la entrevista que el grupo Cantarauco realizó después de ganar la competencia folclórica del Festival de Viña del Mar de 1992, siendo la primera vez que un grupo de Temuco gana dicha competencia interpretando una canción con “raíz mapuche”. El compositor de la canción indica que su éxito se debe a la ardua labor que su grupo emprendió, como también al trabajo junto al “pueblo mapuche” que “hace más de un año que estamos trabajando con ellos... hicimos un video en donde ellos quisieron participar, mostraron el baile, mostraron todas las costumbres del pueblo mapuche”⁴⁶. Esto les habría permitido imbuirse con las auténticas expresiones del folklore mapuche para así crear, mediante traducción, la canción que se

⁴⁵ Subrayado en original. En video, la presentadora del programa es enfática con respecto a la condición de “real” de la ceremonia. Detalle en min 2,00’ (<https://youtu.be/7clGXktXerQ?t=120> recuperado el 24-06-2018).

⁴⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=jroBiBlkhw> (recuperado el 04-03-2017).

impuso en el certamen⁴⁷, traducción orientada hacia los bailes “tipo purrun”, platería, tralilonkos y otras enunciaciones de mapuchidad materiales y verbales.

Sin embargo, la herencia “digederiana” que permite llevar “de una manera subjetiva [la “realidad del cultor”], pero con un intento de traducir esa realidad en forma objetiva hacia el público” (DIGEDER 1980: 11), permite que en los traductores no-mapuche se inscriban muchas enunciaciones sobre diferencia cultural que escapan a la exigencia de “autenticidad” y “ancestralidad” sin provocar escándalo, sin perturbar la “sensibilidad” imperante. Vemos así, en el trabajo del traductor *winka*, la puesta en circulación de la materialización de cambiantes enunciaciones sobre la otredad, las que se expresan en la performatividad de Cantarauco, sus vestimentas, la puesta en escena de indios picaros en el escenario de Viña del Mar, la utilización de timbales de cuero “rústicos” similares al kultrun y tralilonkos tejidos con la palabra “Temuco”(Figura 13).

⁴⁷ Cabe destacar que ese año los 3 finalistas de la competencia internacional de folklore fueron agrupaciones chilenas que realizaron expresiones sobre la diferencia cultural indígena-nacional. El segundo lugar se lo llevo “Está naciendo una raza” interpretada por la Estudiantina de la Chimba, canción que comienza con el sonido de una trutruka. El tercer lugar fue para Los Yamacochas, con su canción Fiesta Morena, en donde se destaca “la ferviente religiosidad del pueblo nortino” la cual “con ritmo de morenada que describe en su letra el espíritu que anima a quienes participan en estas fiestas de alabanza a dios” (https://www.youtube.com/watch?v=_rI9t5UbmMU)



Figura 13, izquierda: Representación de rogativa en videoclip de canción “Alma Mapuche”; Abajo, de izquierda a derecha: Presentación de Cantarauco en Viña del Mar 1992 (nótese a la izquierda de la imagen timbales “rústicos”, y en la esquina inferior derecha los indios pícaros); compositor de canción de Cantarauco con tralilonko de Temuco y tocado de plumas.



Lo anterior no apunta a la inexistencia de traducciones anteriores a la empresa de DIGEDER –la historia de traducciones es prácticamente inherente al fenómeno de diferencia cultural- sino más bien creo que una suerte de maduración folklorizante permitió un desarrollo en las representaciones-traducciones por parte de la sociedad no-mapuche que a inicios de la década de 1990 alcanzaba un cambio cualitativo, mediado por una plataforma más o menos estable de traducción que inscribe cualquier expresión no tradicional en el plano de la sensibilidad imperante, permitiendo que no solo agentes “folklóricos” no-mapuche expresen mapuchidad, sino también que comiencen a proliferar expresiones no sujetas a la sensibilidad nativista, como la presentación de la canción “*Marichiweu*” de la banda chilena Sexual Democracia en la comentada edición de Viña del Mar, la cual es cantada por su vocalista íntegramente en mapudungun mientras utiliza en su pecho un “prendedor de plata mapuche” durante toda la ampliamente aceptada canción de

la banda, la cual es bailada por un animado público⁴⁸.

La creación del *Weniñfoye*, sin embargo, es la materialización de la apropiación mapuche del ejercicio de traducción y su introducción como forma de enunciar mapuchidad. Si bien habían existido traducciones de elementos *winka* para expresar mapuchidad (como la idea de un Banco Mapuche de Coñuepán, el *awiin* motorizado de Aburto o la misma tradición escritural), la bandera significó un proceso creativo y concertado de varias subjetividades en pos de traducir elementos tradicionales y pertenecientes a una cierta cosmovisión mapuche (los elementos semióticos de la bandera) en un objeto diferente, pero que es a su vez fue declarado como un objeto mapuche. Se podría decir que en dicho ejercicio la traducción se transformó en creación, apareciendo el primer objeto “no tradicional” mapuche, el cual al no ser producto de la traducción *winka*, como también en el momento histórico en el que apareció, sí provocó una inestabilidad en la sensibilidad imperante, muy diferente a las traducciones emanadas desde las condiciones objetivizantes que instauró el folklóreo nacional.

El momento histórico en el cual se inscribía la sensibilidad alterada por la aparición de la bandera mapuche se interconecta tanto con la llamada emergencia indígena en América Latina como al apocamiento del metarelato estatal y al proceso de globalización mundial, procesos cristalizados políticamente a nivel local en el Acuerdo de Nueva Imperial. En este sentido, una de las principales demandas que caracterizó a nivel latinoamericano dicha “re-emergencia” fue el ejercicio del derecho a la autodeterminación política, económica y cultural, desde el cual los modelos europeos y norteamericanos tuvieron mucha influencia (Bengoa 2009). La autodeterminación, como concepto tenso y no agotado, es producto de una masiva demanda de reconocimiento público de la existencia de distintas alteridades, las cuales van delimitando sus fronteras (Barth 1976) a medida que el crecimiento de las comunicaciones las va poniendo en mayor contacto. Para 1990, auge de la “re-emergencia”, la idea folklórica de cultura local se relacionó con la existencia de homólogos particulares en el mundo entero, posibilitando enunciaciones étnicas específicas (como la noción de

⁴⁸ Del disco de 1992 “Buscando chilenos 2 (la venganza continua)”, en el cual figura un indio pícaro al centro de su caratula. Detalle de presentación de la banda en Viña del Mar 1992, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Bs-ha1Jv2Ug> (recuperado el 14/09/2017).

“pueblo mapuche”) pero que entran en contacto fácilmente con otras identidades étnicas particulares en base a un sustrato enunciativo común (“lo indígena”) que las comunicaciones no solo permiten, sino que motivan.

El panorama anteriormente descrito posibilitó una interpretación transnacional de la política mapuche (Mallon 2008, en Martínez 2009b), es decir, sustentar una forma de autoridad basada en la capacidad para realizar alianzas con autoridades de otras coordenadas geográficas y simbólicas (representantes de otros pueblos, dirigentes de ONG’s, entre otros). La transnacionalización política es coherente, además, con la construcción de alianzas no subordinadas a militancias partidarias en pos de generar una estructura étnica de representación, lo cual siempre fue uno de los objetivos del CTT (Martínez 2009b). Dicha estructura se generó, internamente, aludiendo a la cultura culturalizada (*sensu* Gundermann 2013) mapuche, el derecho ancestral, autoridades tradicionales y al despliegue material de mapuchidad mediante muchos objetos que le valieron al CTT ser acusados de “nativistas”⁴⁹. Pero se requería “sintetizar y proyectar al conjunto de las naciones del mundo nuestra historia, ciencia, filosofía, cosmovisión de nuestro origen y relación con la madre naturaleza que complementa nuestra identidad” (Aukiñ 1992, N°17: 03, sobre la bandera mapuche). Esta “proyección al conjunto de las naciones” debía realizarse a través de un movimiento que permitiera a mapuche de ambos lados de la cordillera expresar mapuchidad de forma más o menos homogénea, a pesar de sus muchas diferencias, en tanto el Consejo en Chile y la Confederación Mapuche Neuquina en Argentina declararon la necesidad como “Nación Mapuche” de “romper la frontera, establecida por ambos estados, Chile y Argentina, hace más de 107 años” (Aukiñ 1991, N° 10: 05).

Y decidieron crear una bandera. No está dentro de mis pretensiones explicar por qué la elección fue una bandera y no otra cosa, sin embargo, es posible describir las condiciones de aparición de dicho objeto y así acercarnos a los efectos que la bandera pudo haber tenido y tiene actualmente. En principio, debemos recordar que si bien los usos de banderas

⁴⁹ “El Consejo, de una forma más atractiva, usó una serie de cosas que solamente se usan para llamar la atención, consciente también que nuestra prensa es sensacionalista. Usaban un cintillo con más colorido, una mata más colorida, y con más ramas en la cabeza, así parecía que tenían la razón” (Painemal, 1992: 56- 57, en Martínez 2009b).

mapuche se retrotraen muchos años antes a la creación del *Wenüfoye*, la idea de una bandera que represente la presencia de una nación compuesta por una masa de iguales con pretensión de soberanía es un fenómeno moderno, el cual aparece con la revolución estadounidense y francesa (Elgenius 2007)⁵⁰. En esta última se le atribuyó una especial importancia a la creación de un nuevo orden simbólico que sustentara los cambios políticos y sociales (Jaskulowski 2015), y posiblemente dicho movimiento repercutió en muchos otros agentes que al (intentar) instaurar ordenes simbólicos se hayan valido de este particular objeto como delimitación y representación de las agendas perseguidas. Ejemplo de lo anterior son las variada banderas creadas desde finales del siglo XIX⁵¹: bandera del pueblo Vasco o Ikurriña de 1895, la Bandera de Zion de 1889, Bandera de la Revolución Árabe de 1917, la Bandera del Kurdistán de 1927, banderas que aumentan desde mediados del siglo XX con la Bandera de la nación Navajo (1968), la bandera de los Aborígenes Australianos (1971), Cherokee (1978), de los Sami (1986), bandera Maorí (1990), entre muchas otras. De hecho, la idea de una bandera no fue expresada por primera vez por el Consejo, sino por la Federación Araucana, guardando ciertas diferencias (ver pp 30) y, posteriormente por los Centros Culturales Mapuche⁵².

Sin embargo y a diferencia de cualquier otro proyecto de bandera mapuche, con respecto al *Wenüfoye*, “es evidente que este se ha constituido verdaderamente como símbolo ‘nacional

⁵⁰ Para el caso mapuche, una de las primeras referencia existentes de este tipo de banderas es la creada por Orelie Antonie, el “rey de la Araucanía”. Cuando Antonie es atacado por Saavedra, el primero huye en dirección a Nacimiento, lugar en donde es arrestado por el gobernador, quien confisca sus pertenencias. Al respecto, Vera (1905:18) nos informa que “Se hizo un inventario con su equipaje, en el que se encontró dos banderolas de las que había repartido entre los caciques; muchos papeles, entre los que habían proclamas, proyectos para la organización interna del nuevo reino, ...”

⁵¹ Referirme a ellos o compraras dichos contextos excede las posibilidades de este trabajo, en gran medida, debido a la falta de estudios sobre banderas. Al respecto, Eriksen y Jenkins, compiladores del único trabajo académico sobre banderas de ciencias sociales, explicitan que anterior a este “there did not seem to be much comparative discussion of flags. In fact, there did not seem to be much research or analytical commentary on flags at all.” (Eriksen y Jenkins 2007: XIII)

⁵² El proyecto de bandera mapuche del CTT, como veremos, causó molestia en algunas organizaciones mapuche. Nahue Mapu y Lautaro Ñi Ayllia Rehue, por ejemplo, se mostraron contrarios a la idea de una bandera mapuche diseñada por el “Consejo de Todas las Tierras”. Recordaron que la iniciativa data de 1978, cuando se discutió en la organización de “Centros Culturales”. (El Mercurio, 03/10/1992: C14). No sería extraño, por otro lado, que la idea una bandera nacional y/o mapuche haya sido un proyecto compartido por diversas organizaciones mapuche del último cuarto del siglo XX.

mapuche' ” (Ancan 2015: 122). Y en gran medida sus condiciones de aparición estuvieron marcadas, en primera instancia, por un hecho particular que se encuentra ligado indisolublemente a su génesis: el 12 de octubre de 1992, el “V Centenario” de la llegada de Colón a América.

Para octubre de 1990 ya se notaban grandes diferencias en torno a lo que la fecha significaba, resaltando los contrastes entre la realidad mapuche y su folklorización. Algunos continuaban con las representaciones prehistóricas y “auténticas” de la cultura mapuche, como los alumnos del colegio Juan Bosco de Temuco, quienes para el aniversario del establecimiento “representaron una muestra autóctona, que fue el agrado de todos, porque hubo especial esmero en no descuidar detalles. Lucieron vestimenta mapuche, con naturalidad y simpatía” (El Austral 10/10/1990). Allí los alumnos a torso desnudo, portando trutrukas, lanzas y tralilonkos decoraban el escenario en donde las alumnas molían grano con conanas, representando una conocida escena totalmente enmarcada en la sensibilidad nativistas.

Sin embargo, las voces de rechazo frente a dicha sensibilidad, la cual comenzaba a ser puesta en cuestión a medida que los ánimos se calentaban, motivó que el cónsul de España declarara que a pesar de ser una fecha de celebración también era necesario reflexionar “profundamente en relación a su significado, como se ha dicho: el encuentro entre dos mundos. Pero sigue siendo un descubrimiento, aunque algunos lo nieguen” (El Austral 11/10/1990). El Consejo negaba el “descubrimiento” mientras expresaban, en una carta entregada al intendente de la región de La Araucanía, Fernando Chuecas, la existencia de toda una cultura que el español llegó a destruir, la cual tuvo que ser remplazada por el sustrato guerrero mencionado en “Etnología del Deporte” de DIGEDER ya comentado⁵³.

Por otro lado, muchas organizaciones mapuche realizaron una marcha y un acto cultural en la Plaza de Armas de Santiago, en donde un dirigente de Ad Mapu declaró que su objetivo era “demostrar que la cultura mapuche aún está viva y que es parte fundamental e

⁵³ En la carta se expresó que “la llegada de los españoles a nuestro territorio significó cortar nuestro desarrollo histórico. El tiempo que dedicábamos a la ciencia, a la filosofía fue ocupado para la defensa de nuestra integridad física y territorial” (El Mercurio 12/10/1990:08).

integrante de la cultura de Chile” (El Mercurio 13/10/ 1990: 11). Finalmente, el V Centenario despertó la alarma frente al fantasma comunista cuando estalló una bomba en la estatua de Alonso de Ercilla en Temuco, acción adjudicada, en principio, al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)⁵⁴.

El 12 de octubre de 1990 fue la primera instancia en que el Consejo recibió amplia atención mediática, cuando marcharon por las calles de Temuco vistiendo ropa tradicional mapuche y enarbolando banderas no tradicionales; de hecho, en la fotografía de dicha marcha, es posible ver una bandera muy similar a la “futura” bandera de la Identidad Territorial Huenteche (Figura 14). Es posible que algunas comunidades ya tuviesen sus banderas, sin embargo, el Consejo decidió sistematizar los criterios de las banderas en un intento simbólico de unión. Como ya se mencionó, uno de los tópicos a tratar durante la “Segunda Conferencia Nacional de autoridades y personalidades originarias” (Temuco, 18 al 21 de marzo de 1991), fue conformar un proyecto de creación de “Bandera y símbolos de la nación mapuche”. Los acuerdos de la Segunda conferencia fueron transmitidos a las comunidades, las cuales hicieron llegar “cientos de banderas⁵⁵[...] concluyendo en una bandera por identidad territorial Nagche, Hiliche, Huenteche, Lafquenche y Pehueche” (Aukiñ N°6 Abril 1991: 05). Posiblemente fueron algunos de los “más de 500

⁵⁴ La acción fue “en señal de repudio por la anunciada visita de los reyes de España a nuestra región”, según informó una llamada anónima al Diario Austral (El Austral: 10/10/1990). La autoría de la bomba fue desmentida por el MIR días más tarde (El Austral: 13/10/1990: 07).

⁵⁵ En entrevista, Marcial Colín se refirió a la gran variedad de las banderas creadas por las comunidades y recibidas por el Consejo:

M.C.: Llegan estos diseños, en cartulina, hojas de papel...Antes no se consideraba mucho eso de la sistematización. Hoy día ya sabemos que con el paso de los años se forman estos documentos históricos....Pero yo sé que llegaron muchos...algunos eran como paisajes...algunos te hacían así como algún paisaje.

R.L.: Ah no todos estos eran esta idea como de franjas?.

M: No, no! No todos...algunos eran triángulos, como los banderines, como esos que llevaban antes en la época medieval. No todos eran rectangular. De hecho, el diseño de las lafkenches que es así como redondito, que se instala en un paño pero que era así como...por eso digo que fue bonito, se hacían reuniones, yo me acuerdo, se hacían reuniones se presentaban los diseños”... y claro Weke, yo recuerdo a Weke porque estaba a cargo de la xilografía...antes usábamos el mimeógrafo...nosotros teníamos unos manuales, habían otros eléctricos...Y la cuestión fuerte del Weke era la xilografía, le pegaba a eso... Pero algunos eran verdaderos paisajes, tú lo mirabas a y decías ‘esto no es una bandera’ pero bueno la comunidad se imaginó que así era una bandera...Y ahí fue decantando, y entre las mezclas de todas las banderas surgió esta, que es la más conocida desde esa época, que yo la reconozco como la bandera más política mapuche”.

proyectos de banderas” (*Ibíd.*: 08) los que eran ondeadas en marchas y tomas de fundos como colgadas en la sede de la organización (Figura 14).



Figura 14. Izquierda: Marcha del Consejo de Todas las Tierras el 11 de octubre de 1990 (*El Austral* 12/10/1990: 07). Abajo, de izquierda a derecha: noticias sobre toma de Fundo Loberías por comunidad perteneciente al Consejo (*El Austral* 12/10/1991: 27); interior de sede del Consejo (*El Austral* 18/10/1991: 05). En las dos últimas fotografías señaladas llama la atención la exposición de las banderas correspondientes a las Identidades Territoriales Lafquenche y Nagche (además de la Huenteché), si asumimos una correspondencia de los colores asociados con las fotografías en blanco y negro.



Pero más allá de poner a circular en ámbitos públicos banderas no tradicionales, el Consejo realizó una acción que le permitió a dicho objeto erguirse como una forma de narración nacional moderna que no podía ser inscrita en el canon “auténtico” y “ancestral” y, por ende, manifestaba un desacuerdo en la repetida noción del Blanco como productor en contraposición al indígena como reproductor, produciendo una inestabilidad en la sensibilidad naturista.

Esta narración nacional moderna se adecuó a la descripción de los mecanismos de construcción cultural de la nacionalidad descritos por Bhabha (1994). Para el autor las naciones modernas poseen condición de realidad y poder social aglutinante en tanto se inscriban en un proceso de escisión o ruptura, lo cual deja espacio para la “renegociación de esos tiempos, términos y tradiciones a través de los cuales transformamos nuestra incierta y fugaz contemporaneidad en signos de historia” (*Ibid.*: 192). Esta escisión se deriva de las tensiones producidas por dos formas de narrar discursos nacionales: a) la pedagógica, “que le da al discurso una autoridad basada en un origen previamente dado o históricamente constituido en el pasado” apelando a una temporalidad teleológica, continuista, tradicional (incluso mítica) y acumulativa; y b) la performática, un “proceso de significación que debe borrar cualquier presencia previa u originaria del pueblo-nación para demostrar los prodigiosos principios vivientes del pueblo como contemporaneidad; como signo del *presente* a través del cual la vida nacional es redimida y repetida como proceso reproductivo (*Ibid.*: 182, cursiva en original), apelando a una temporalidad móvil, secular y estratégica.

El plano pedagógico es el más visible en las acciones del Consejo en general, y en los discursos asociados a la bandera en particular. Para el proyecto de bandera “que represente el conjunto de la Nación Mapuche en 1992 como respuesta a la celebración de los 500 años” (Aukiñ N° 11, octubre 1991: 05) se declaró que estas responderían a la “historia, cultura, esperanza y necesidad de exteriorizar nuestra vigencia como pueblo” (Aukiñ N° 06, abril 1991: 08) es decir, a un sustrato preexistente particular correspondiente a lo que se enuncia como pueblo mapuche histórico, el cual es aludido de manera constante por el Consejo desde inicios de la década:

¿Somos minorías étnicas, poblaciones indígenas o pueblo-nación?: los Mapuche, tenemos un Idioma, una Organización que ha regulado nuestro desarrollo histórico, un territorio que fuimos despojados en 1881, tenemos nuestra cultura, nuestra religión, conciencia histórica de un pasado común, una historia, nos Autoafirmamos como PUEBLO –NACION ORIGINARIAS MAPUCHE” (Aukiñ N°5, Marzo 1991: 07, mayúsculas en original).

Pero el sustrato pedagógico mencionado se fusionó a acciones performáticas de narración nacional, fusión materializada en el proyecto de creación de banderas. Dicho movimiento no está exento de tensiones y contradicciones, en tanto la narración nacional performática puede ser un ejercicio particularmente dificultoso para las enunciaciones nacionales que han estado inmersas de manera profunda en la violencia emanada de la condición colonial (Bhabha 1994), a diferencia de, por ejemplo, los Estados republicanos americanos. El Consejo declaraba la existencia de un “ser mapuche” natural deseable de alcanzar en contraposición a una cultura occidental no-natural que los mantenía negados como sujetos, en donde la bandera se erguiría como parte del proceso de saneamiento de un posible daño irreparable a la mapuchidad natural evidenciada a raíz del V centenario

“Toda acción movilizadora tendiente a mostrar el verdadero alcance de los 500 años en el marco de las actuales condiciones no será bien visto; será calificado como acto fuera de contexto y que no contribuye a la consolidación de la democracia, pero lo que no tiene cabida es que, en su gran mayoría, la sociedad chilena no quiere reconocer el daño irreparable cometido a partir de la llegada de los españoles. Entonces no queda nada más que recurrir a la conciencia de los propios mapuche, para determinar si estamos dispuestos a aceptar que el futuro de un Pueblo sea neutralizado. Si es así, el Estado chileno se consolidará aún más y seguirá adoptando nuevas medidas de dominación ideológica. Ahora es necesario considerar que la opresión no es sólo física, y a la vez debemos observar con nuestros propios ojos que esta dominación se da también en el plano ideológico y esto es más peligroso de lo que le puede ocurrir a un pueblo negado en el más completo sentido, como es el caso del pueblo mapuche” (Aukiñ N°4 1991: 08).

Los efectos coloniales de “la integración de los Pueblos Indígenas a la vida Nacional” (Aukiñ N°5, 1991: 05) serían la “subordinación ideológica, política, económica y militar que se ha venido practicando desde los inicios de la república” (*Ibid.*), siendo “el daño más efectivo y a veces irreparable para un pueblo” lo cual “sustituye una mentalidad, roba la memoria, transforma los valores, adormece las mentes, arranca el ser Mapuche y niega la historia” por lo que iniciar un proceso de “descolonización ideológica” sería “un aspecto fundamental para recobrar nuestra personalidad política Mapuche” (*Ibid.*).

Pero como se enuncia un daño irreparable al sustrato mapuche histórico y se reconoce en el Chile del siglo XX unas condiciones muy distintas a los discursos sobre *Wallmapu* pre estados nacionales, se optó por modelar la historia futura basándose en algunos aspectos pedagógicos del plano “natural” mapuche, pero saltándose la exigencia de autenticidad impuesta mediante un ejercicio performático de inscripción material de valores emanados del estado nacional, es decir, la representación de una comunidad de iguales con pretensión de soberanía sobre un territorio mediante una bandera nacional, evento nuevo en las enunciaciones de mapuchidad.

Naturaleza mapuche y nacionalidad moderna se mezclaron en un objeto que sirvió para expresar un proceso de acercamiento al plano natural (y distanciamiento del occidental) realizando un ejercicio moderno, recreando una nación natural o una naturaleza nacional, vertiendo los contenidos pedagógicos de ese pueblo mapuche histórico y natural sobre un soporte tan novedoso como vacío: banderas. Novedoso en tanto las banderas no eran usadas para representar contenidos pedagógicos (a diferencia del *meli witran mapu* del kultrün, por ejemplo), y vacío en tanto tabla rasa sobre la cual se pueden plasmar distintas combinaciones semióticas.

La tabla rasa es presentada, antes que proyecto de una bandera nacional, en forma de proyecto de cinco banderas que representarían las distintas Identidades Territoriales, las cuáles deberían ser diseñadas según los patrones cromático-simbólicos discutidos por el Consejo y las comunidades que participaban en las instancias promovidas por este⁵⁶, y vertidas sobre los recuadros en blanco de Aukiñ (Figura 15). Durante ese proceso Jorge Weke, diseñador de los afiches y lienzos de la organización, recogió “muchísimas propuestas de banderas, de los más diversos formatos y materiales, las que provenían de

⁵⁶ Sobre las características que los proyectos de banderas deberían poseer, en Consejo explica que: “Rojo es la sangre derramada por la guerra tanto con los Españoles como con el ejército Chileno. Verde es la naturaleza, es la tierra, es la medicina. Celeste es el cielo, es la esperanza, es la proyección infinita del pueblo mapuche. Amarillo es el sol, es la luz. Blanco es la cordillera que cubre la tierra Pehuenche, es la claridad del pensamiento mapuche. El Cultrun representa a la mujer, Machi, los cuatro puntos de la tierra, la redondez de la tierra y sus movimientos en el espacio” (Aukiñ N°6 Abril 1991: 08).

diversas comunidades y territorios.”⁵⁷, compiló sus elementos y propuso anteproyectos a las comunidades para ser discutidos y ratificados.

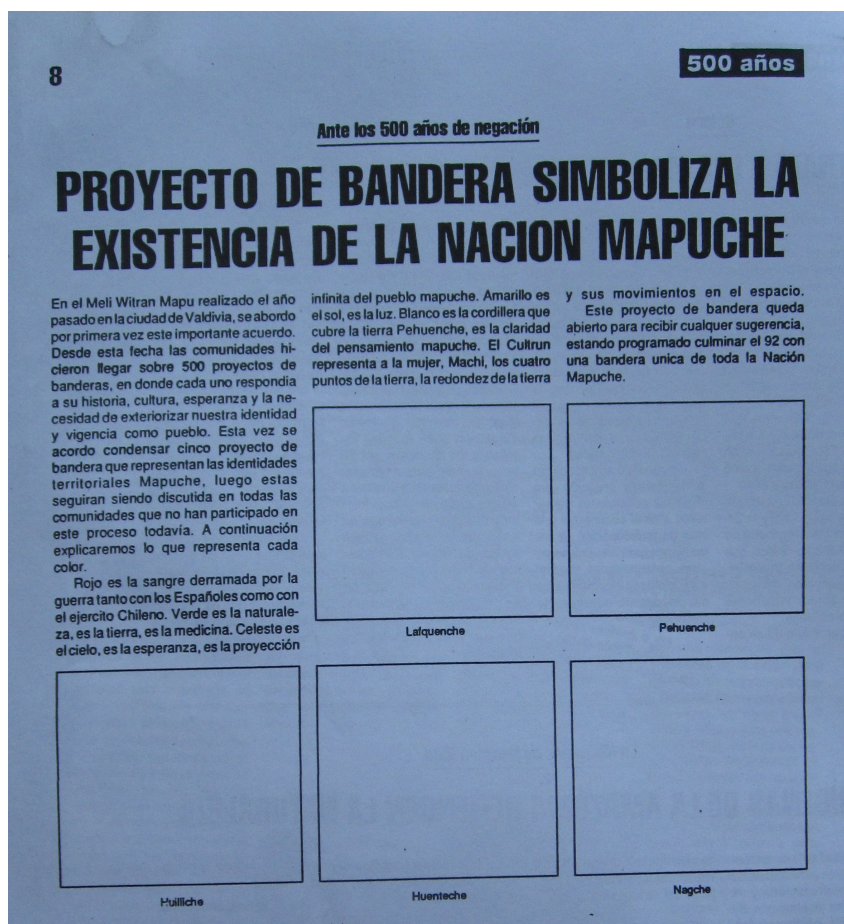


Figura 15. Última página de Aukiñ N°6, abril de 1991.

Nació así un híbrido entre naturaleza y cultura; lo primero, en tanto transmite parte de un sustrato semiótico correspondiente a un “PUEBLO –NACION ORIGINARIAS”⁵⁸

⁵⁷<https://sites.google.com/site/delospueblosindigenas/la-bandera-mapuche-contada-por-jorge-weke> (Recuperado el 05-05-2016)

⁵⁸ De hecho, la referencia al origen del pueblo mapuche ha sido uno de los principales elementos sobre los que se ha erigido el sustrato natural en las enunciaciones de mapuchidad, fiel a la inscripción prehistórica, prepolítica y atemporal. En este sentido, De la Huerta reconoce en el culto al origen “una magia que liga la identidad con el origen. El secreto de esta magia consiste en que la identidad es lo que confiere sentido a la temporalidad. Es preciso, entonces, un referente situado fuera del tiempo, en un instante que esté a recaudo de la inestabilidad y fugacidad de los acontecimientos” (García de la Huerta 1999:160). Según el autor, una alternativa es la muerte, pero en términos de memoria histórica funciona mejor el origen, en tanto “pasado resignificado, reordenado, en función de un orden exterior, inmóvil, depositario de la verdadera identidad: tal es la función de la magnificación del origen” (*Ibíd.*)

MAPUCHE” (Aukiñ N°5, Marzo 1991: 07, mayúsculas en original). Lo segundo debido a que fue posible discutir, combinar, escoger y plasmar sobre una materialidad novedosa los elementos a transmitir. Fue así como una de las agrupaciones más “nativistas” de la historia política mapuche del siglo XX removi6 la sensibilidad nativista con una acci6n originada desde el polo opuesto al nativo-natural mapuche.

En gran medida, los nuevos objetos h6bridos a discutir- las banderas de las Identidades Territoriales- se insertaron en una discusi6n moderna alejada de la tradici6n mapuche: la cartograf6a. Si la conquista de Am6rica fue el principal ensayo general de construcci6n de colectivos de la modernidad (De la Huerta 1999), la descolonizaci6n ideol6gica como forma de enfrentar sus consecuencias de cara al V Centenario se nutri6 de dicha herencia moderna, constituy6ndose desde la tabla rasa una representaci6n de la tierra (mapas escritos, o carto-graf6a) en banderas de las Identidades Territoriales como antesala para “la conquista de la tierra en el doble sentido guerrero y comercial del t6rmino” (*Ib6d.*: 35). En este sentido, cabe destacar que en conjunto con el proceso de creaci6n de banderas el CTT realiz6 ciertos discursos sobre la importancia del territorio⁵⁹. De hecho, en el marco de las actividades de octubre de 1991, una delegaci6n del Consejo fue a Santiago para informar

al presidente de la Rep6blica que el Pueblo Mapuche INICIABA EL PROCESO DE RECUPERACI6N DE TERRITORIO QUE HISTORICAMENTE NOS PERTENECEN. La valoraci6n de estas acciones es que el pueblo Mapuche se levanta y emprende la lucha sin los partidos pol6ticos que hasta el momento se consideraban imprescindibles, con esta decisi6n se ha

⁵⁹“Varias comunidades de la IX y X Regi6n iniciaron el d6a 10 de octubre la recuperaci6n de sus tierras usurpadas. Considerando la situaci6n de pobreza en que se encuentran debido a la falta de tierras, las Comunidades de COY COY, CHAMPULLI, PILOLCURA Y LOBERIA, distantes a 120 km. de Temuco, decidieron recuperar sus tierras que actualmente las tiene usurpada DOMINGO DURAN” (Aukiñ N° 12, Octubre 1991: 06, may6sculas en original). Duran, en conferencia de prensa en Santiago, declaro que “los indios hab6an entrado al fundo” (*Ib6d.*). Acciones similares emprendieron las comunidades de Huiaqui6lan Morales (a 18 km de Temuco), Rehico Grande y Comude Alto (Lumaco), Comunidad de Coz Coz (a 9 km de Panguipulli). Todas las acciones, salvo excepciones, fueron duramente reprimidas. Al a6o siguiente, despu6s que miembros del Consejo fueron encarcelados y acusados de asociaci6n il6cita (ver m6s adelante), la prensa nacional tambi6n reconoc6a un nexo entre la existencia de una bandera y discursos sobre el territorio. Al respecto, La Naci6n (29/09/1992) consignaba que “Auc6n Huilcam6n, vocero del Consejo de Todas las Tierras dijo que reiniciar6n el proceso de recuperaci6n de aquellos territorios que les han sido "usurpados" en las zonas de Malleco, Caut6n y Valdivia. Para el doce de octubre ondear6 en los m6stiles de los territorios mapuche la bandera mediante la cual reafirmar6n su identidad”.

demostrado la real capacidad de movilización que puede lograr el Pueblo Mapuche cuando realmente lo hace desde dentro de un legítimo movimiento mapuche (Aukiñ N°11, Octubre 1991: 02, mayúsculas en original).

Por otro lado, las banderas como representaciones de colectivos asociados a territorios ya eran reconocidos por la prensa local y vehiculados al mundo no mapuche, incentivando las carreras icónicas de estos objetos. Durante un evento denominado “Primer Rencuentro entre autoridades originarias y organizaciones de la Nación Mapuche”, fijado para el 11 y 12 de octubre de 1991 (Aukiñ N°10, Agosto 1991: 05) en Temuco, El Austral indicó que “Portando coloridas banderas, para identificar sus lugares de origen, las delegaciones de mapuche fueron llegando hasta el Ñielol” (11/10/1991: 06)⁶⁰. Además de dicho evento, durante la mañana del 12 de octubre del 1991 el campus Andrés Bello de la Universidad de la Frontera (UFRO) fue tomado por estudiantes mapuche, en donde se realizó un “Ngillatún en unos prados del campus universitario, para pedir al Dios Ngenechén por la unidad del pueblo mapuche y la recuperación de sus derechos conculcados ‘por la sociedad global’ ” (El Mercurio 12/10/1991: C06). Posteriormente, se realizó una marcha que culminó con un acto en la plaza Teodoro Schmidt (El Austral 12/10/1991: 01), la cual ese año fue rebautizada como “Lautaro” por los mapuche (El Mercurio 12/10/1991: C06). En aquel acto, el Consejo de Todas las Tierras anunció la creación de una cédula de identidad mapuche, llamó a reconocer el Día Nacional del Pueblo Mapuche para el 24 de junio- día del Año Nuevo Mapuche⁶¹-, llamó a la devolución de las tierras usurpadas y desplegó un total de 300 banderas, las cuales eran parte de la preselección para definir durante el

⁶⁰ Para el evento llegó una delegación de 30 lonkos desde Argentina. Además de un ngillatún celebrado en el Ñielol el día 11, los mapuche de ambos lados de la cordillera “se encontraron en la sala de la Universidad de la Frontera, analizando diferentes temas. 500 años, descolonización ideológica y territorial, proyecto de Bandera Única Mapuche” (Aukiñ N°11, Octubre 1991: 04).

⁶¹ El “año nuevo mapuche” no fue una acción promovida por primera vez por parte del Consejo; el Grupo de Teatro lo celebró por primera vez en Temuco el 23 de junio de 1985, por lo que el Consejo habría recuperado aquella enseñanza (Pairican 2012: 76).

próximo año el “emblema único y representativo de este pueblo⁶²” (*Op. Cit.:* 27). Durante ese octubre el Consejo declaró que

“Considerando que todo Pueblo-Nación bajo las actuales circunstancias políticas nacional e internacional necesita y requiere expresar su identidad como pueblo, hemos iniciado un proceso de discusión de proyecto de una Bandera-Emblema Mapuche, que recoge la historia, cultural, filosofía, religiosidad e identidad tanto territorial, lingüística y proyección de nuestra Nación. Proceso que culminara con la aprobación de una bandera que represente el conjunto de la Nación Mapuche en 1992 como respuesta a la celebración de los 500 años” (Aukiñ N° 11, octubre 1991: 05).

El proyecto de creación de bandera nacional quedó establecido durante ese octubre de 1991, proceso que se insertó en un contexto marcado por una tensión creciente entre expresiones de descontento indígena frente al colonialismo que el Estado y otras esferas de la sociedad civil extendían al Pueblo Mapuche. Ejemplo de lo anterior fue la detención de estudiantes mapuche que en Concepción intentaron arriar la bandera española del monumento a Pedro de Valdivia, el cual amaneció el domingo 13 de octubre pintado de rojo, incidente que causo “malestar entre los miembros de la colonia española porque para ocultar el monumento pintado se le tapó con cartones viejos y bolsa de basura, situación que calificaron de denigrante” (El Mercurio 12/10/1991: C08). En el clima de exaltación general, el embajador de España en Chile decía que los problemas de los indígenas se debían a los años de independencia de los estados nacionales mientras aclaraba que, a diferencia de los años anteriores, “nosotros no estamos celebrando. Es una conmemoración, que no es lo mismo.” (*Ibíd.*).

⁶² Por otro lado, es muy probable durante ese octubre se hayan expuesto las banderas definitivas para de las identidades territoriales, las cuales ya estaban creadas, o al menos así lo consigna El Mercurio, en su noticia titulada “Crean banderas mapuche”, en donde se lee que “El Consejo de Todas las Tierras recibió las cinco banderas creadas por sus adherentes y que representa los rasgos distintivos de cada uno de los grupos mapuche”. La bandera única “se abordó hoy en el “coyagtún” o conversación entre “loncos” (jefes políticos) de Argentina y Chile, en Temuco. (10/10/1991:C01).

En Santiago, los incidentes ocurridos⁶³ fueron atribuidos tanto al Partido Comunista por el Ministro del Interior, como a “grupos ‘trashers’, ‘punks’ y ‘new wave [que] hicieron rayados en edificios llamando a la ‘anarquía’ y a la ‘libertad a los pueblos indígenas’ ” (El Mercurio 14/10/1991: C04). En Temuco, sin embargo, el intendente Chuecas ponía sus ojos sobre las actividades contrarias a la unidad nacional promovidas por el Consejo de Todas las Tierras, en donde la bandera parecía jugar un rol protagónico⁶⁴, aun cuando el Consejo vociferaba que sus actividades no guardaban intenciones sediciosa⁶⁵, palabras que no eran procesadas por el Intendente, quien dijo que la “situación creada se está convirtiendo en una chacota” a raíz del aviso por parte del CTT sobre la creación de un “tribunal mapuche” (El Austral 24/10/1991: 01).

La chacota adquirió ribetes legales cuando el Consejo volvió a promover las recuperaciones de tierras, lo que concluyó en la movilización de 18 comunidades el 18 de junio de 1992. El desalojo no se hizo esperar, muchos mapuche fueron detenidos y la Corte Suprema designó a Antonio Castro como ministro en visita para investigar los hechos. Castro allanó la sede del Consejo el 27 de junio de 1992, y ordenó la detención de cuatro *werken*: Aucán Huilcamán, Domingo Colicoi, Guido Huaiqui y Ernesto Huenchulaf (Aukiñ N° 15 junio-julio 1992: 08). Si bien los tres últimos fueron puestos en libertad, Huilcamán fue acusado de asociación ilícita, ser el autor intelectual de las usurpaciones de tierras y desacato –figura

⁶³ En la marcha convocada por Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la Coordinadora Metropolitana Mapuche hubieron distintas acciones reprimidas por carabineros. No contribuyó que un niño de 14 años resultara quemado producto del estallido de una bomba molotov (El Mercurio 14/10/1991: C04).

⁶⁴Sobre las acciones del Consejo, Fernando Chucas declaró que “Todas ellas apuntan al deseo de recuperar tierras de Bío Bío al sur, querer elaborar una nueva bandera para la nación mapuche, de constituir una nación mapuche junto con algunos indígenas de Argentina, situaciones claramente contradictorias y atentatorias a lo que es la unidad nacional” (El Mercurio 14/10/1991: C04).

⁶⁵ Nos autoafirmamos como PUEBLO- NACIÓN ORIGINARIO en el concierto de las naciones. Dicha autoafirmación en ningún caso conlleva la constitución de un estado soberano, con estructura política, económica ,militar y administrativa, sino un marco de relación bilateral” Aukiñ N° 11, octubre 1991: 05).

que podría asociarse a la creación de la bandera⁶⁶- lo que resultó en 53 días de cárcel para la principal figura del Consejo y, posteriormente, 144 mapuche enjuiciados. Con dicho proceso se terminó de instalar el antagonismo entre el CTT y el oficialismo; los agentes pertenecientes al gobierno declaraban que los mapuche eran “delincuentes comunes” (Aukiñ N°16, Julio-Agosto 1992: 04) y que sus acciones atentaban contra la unidad nacional, mientras el Consejo anunciaba que no darían el brazo a torcer y que las recuperaciones de tierras no se detendrían, antagonismos que se hacían más latentes a medida que se acercaba octubre de 1992, momento en que se debería inaugurar el Primer Emblema de la Nación Mapuche.

Cuando faltaban menos de dos meses para el V Centenario y luego de los 53 días de cárcel, Huilcamán salió en libertad. Afuera de la cárcel los mapuche que lo esperaban enarbolaron

⁶⁶ Al respecto, Aukiñ relató: “La última semana del mes de diciembre de 1992, el ministro en visita que investiga la recuperación de tierras efectuada por las comunidades mapuche, notificó al abogado Jorge Silhi de la acusación de 144 mapuche de constituir una ASOCIACIÓN ILÍCITA Y USURPACIÓN DE TIERRAS. El documento consta de 35 páginas, en donde el Antonio Castro fundamenta la acusación” (N° 19 noviembre-diciembre 1992: 03). Muchos mapuche sostienen actualmente que la bandera fue una de las causas del draconiano proceso, el cual persiguió a una inusual cantidad de mapuche mientras declaraba que los motivos para su reunión (la organización política mapuche) eran un ilícito. No encontré el documento de 35 páginas, y por su antigüedad es posible que ya no exista. A pesar de lo anterior, la influencia de la bandera en la magnitud del proceso podría ser una relación posterior, la cual comenzará a aparecer luego que el Estado chileno autorizó la presencia de la bandera mapuche en inmediaciones estatales (mayo 2010, ver más adelante). La bandera no es citada como uno de las variables del caso, no directamente al menos. La organización declaró que la acusación fue “por asociación ilícita que sería el consejo de Todas las tierras, y usurpación en contra de las personas que en el auto acusatorio señala, además del delito de desacato y hurto”. (Aukiñ N°20 enero-febrero 1993: 03). La bandera pudo caer dentro del ítem “desacato” de la acusación, en tanto materialización ofensiva del Consejo para con el Estado chileno unitario. La figura de “desacato” también aparece en la defensa de los condenados mapuche que Ricardo Celedón sostuvo frente a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (27-02-2002), quien describe la “causa Rol N 24.486 iniciada el 23 de junio de 1992 por el Ministro en Visita Antonio Castro Gutiérrez por usurpación de terrenos, asociación ilícita y otros se acusó a Aucán Huilcamán Paillama como autor de una asociación ilícita denominada Consejo de Todas las Tierras, usurpación de tierras y hurto de dos animales vacunos. Siguen con la relación de 140 personas de origen mapuche que fueron acusadas por usurpación, asociación ilícita, desacato, hurto y lesiones.” (<https://www.cidh.oas.org/annualrep/2002sp/Chile11856.htm> Recuperado el 10-07-2016). A pesar que en la mayoría de las fuentes consultadas, incluyendo la publicación del Consejo de Todas las Tierras, son las figuras de Asociación ilícita y Usurpación de tierras las más comentadas, la organización señaló en una ocasión que ellos no estaban siendo enjuiciados por sus acciones puntuales sino por “las reivindicaciones del pueblo mapuche como es la restitución de tierras, el uso de un símbolo propio como es la bandera aprobada en 1992, el reconocimiento político del territorio desde el Bío Bío al sur, se cuestiona la existencia de la organización estructural histórica mapuche, sus autoridades originarias como son Lonkos, Machi, Weupife, Ñenpiñ, Werken y la supuesta demanda de construir un Estado dentro de otro” (Aukiñ N° 27 enero 1996: 03).

las banderas de las distintas Identidades Territoriales (Aukiñ N° 17, Agosto- Septiembre 1992) en lo que podría ser uno de los primeros usos un contexto público y no “tradicional” de las nuevas banderas ya ratificadas, las cuales ya habían sido expuesta en Aukiñ (Fig 16) y flameaban en las afueras de la sede del Consejo (Weke 2012). Finalmente, el CTT se reunió los días 2 y 3 de septiembre, en un encuentro que comprobó lo mucho que había crecido el movimiento, para analizar su capacidad política, agenda futura y fijar el cronograma del “Proyecto Bandera” (Ibíd.).

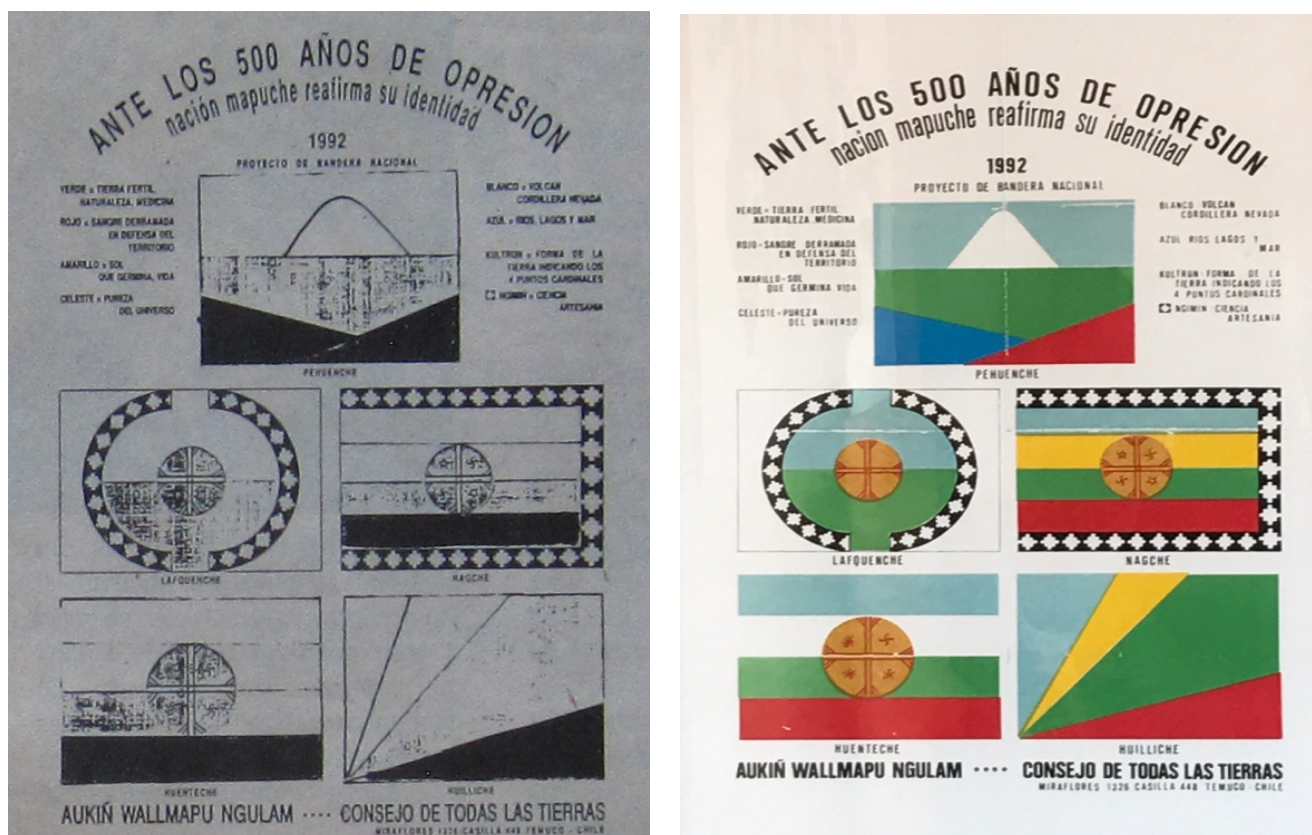


Figura 16, de izquierda a derecha:: Exposición de las banderas por Identidades Territoriales (Aukiñ N°17, Agosto-Septiembre 1992: 03); Impresión a color incluida en Aukiñ, desprendible (imagen e información facilitada por Rolf Foerster).

La aprobación de la bandera y su exposición se programó para el 5 y 6 de octubre mediante un acto masivo en Temuco, y hasta esa fecha las comunidades podrían discutirla y ratificarla. Huilcamán describió el proceso de creación de la bandera, y su lanzamiento en octubre, como “un desafío interno para la sociedad mapuche debido a que tiene que ir cada hermano retomando y asumiendo su identidad como pueblo, situación que está muy manipulada por los partidos, por la iglesia y por los gobiernos de turno”, y extendió el

desafió a los chilenos que “también la pueden enarbolar, como gesto de real acompañamiento, entendimiento y relación”, mientras volvía a negar la sustitución de la bandera chilena deseando que “ojalá las dos flameen el 12 de octubre” (El Austral 1/10/1992: 06).

Para Chuecas, sin embargo, cualquier relación con Huilcamán y el Consejo eran dificultosas debido a que el “dirigente mapuche niega su nacionalidad chilena, reitera llamado a ocupar tierras y anuncia nueva bandera mapuche”, declaraciones y actitudes que eran “especialmente graves y son la expresión de un planteamiento separatista que no compartía ni estaba dispuesto a aceptar [...] Decir que no es chileno o que tiene una bandera propia, como la tienen también los clubes deportivos, es claramente asumir una actitud separatista grave y contraria a la República unitaria”, subrayaba el Intendente (El Mercurio 02/10/1992: C04). Por otro lado, la bandera también era criticada por otros sectores del mundo político mapuche (ver Nota 52 y, más adelante, en Pp 96).

Finalmente, tanto por prensa y testimonios posteriores, sabemos que la bandera mapuche se dio a conocer el 6 de octubre, día en que la Intendencia de la Araucanía no había autorizado ningún acto público, jornada marcada por el quiebre del “ambiente de tranquilidad aparente que se vive en Temuco” (La Segunda 06/10/1992), el cual “no logra disimular la tensión subterránea existente a pocos días de conmemorarse el Quinto Centenario del Descubrimiento de América” (*Ibíd.*). El Consejo congregó a muchas comunidades a Temuco, las cuales comenzaron a llegar durante la mañana al centro de la ciudad por distintos medios, incluyendo buses contratados para la ocasión. Según El Austral, el prefecto subrogante de carabineros de Cautín aprobó la realización de un acto de 15 minutos en la Plaza Teodoro Schmidt, disuadido por la gran convocatoria que el evento generó ya que el Consejo supuestamente no alcanzó a informar la carencia de permiso oficial a sus adherentes y simpatizantes. En aquel momento, Huilcamán invitó a realizar una marcha- “no contemplada en el acuerdo”- la que debería recorrer las calles Lautaro y Bulnes para llegar a la Intendencia y desde allí regresar a la plaza, momento en que los mapuche ocasionaron “disturbios” (Figura 17), combatidos por la policía. Eventualmente Huilcamán pudo conversar con carabineros, quienes aceptaron la realización de un acto de

cinco minutos. Allí se pidió que todos volvieran a la sede del Consejo (El Austral: 07/10/1992: 07⁶⁷), lugar donde fue presentada la bandera.



Figura 17, de izquierda a derecha: Titular de El Austral de Temuco (07/10/1992); Titular de Aukiñ (N°18, octubre de 1992). La imagen es la misma, y en ella la bandera es sostenida por un portaestandarte a la izquierda.

Jorge Weke, sin embargo, rememora que la represión se inició en cuanto comenzaron a congregarse las comunidades alrededor de la Plaza Lautaro, “no respetando los carabineros ni a niños, ni ancianos, ni a minusválidos”, y cuando a Aucán se le concedieron 5 minutos de oratoria, carabineros reinició su arremetida súbitamente. Cuando los asistentes se movilizaron hacia la sede del Consejo, Huilcamán retomó su discurso sobre una camioneta afuera de la sede, en donde dijo que “Este encuentro tenía como propósito fundamental dar a conocer el primer emblema de la nación mapuche y sin embargo nos han reprimido” y luego mostró la bandera mojada (El Mercurio 07/10/1992: C06) antes que la policía volviera a atacar a los asistentes⁶⁸. Huilcamán, a pesar de la represión, declaró que la jornada fue “un triunfo, por que caminamos por las calles, hicimos el acto, y aprobamos la bandera que dimos a conocer al mundo” (El Austral 07/10/1992: 08).

⁶⁷ Además de realizar un llamado a no asistir al ngillatún de los días 10 y 11 en el cerro Comun Huenu “por ser “un acto político dirigido por el gobierno” (El Austral 07/10/1992:07).

⁶⁸ “ la brutal represión policial, lanzando lacrimógenas al interior de la sede, del consultorio de Miraflores que quedaba cerca y de las casas colindantes” <https://sites.google.com/site/delospueblosindigenas/la-bandera-mapuche-contada-por-jorge-weke> (Recuperado el 05-05-2016)

La asociación entre bandera y represión pudo marcar una característica clave en la carrera icónica y hegemónica (ver más adelante) del *Wenüfoye*, en tanto la prensa reportó dicho binomio (Figura 12), el cual estaría vigente, según Jorge Weke hasta la actualidad:

Este emblema se podría decir que nació aquel día 6 de octubre en medio de una batalla hostil, en donde se impuso la violencia para negar lo innegable, que somos un pueblo y que tenemos derechos.” [...] “en los noticiarios televisivos, pudimos ver las imágenes y la bandera flameando en medio de la represión, los gases. A partir de entonces, cada vez que se hablaba de los mapuche o del 12 de octubre, la televisión comenzó a mostrar imágenes de la bandera. Luego se transformó en un símbolo nacional, al aparecer en las marchas realizadas en Santiago, Concepción, Temuko y Valdivia” (*Ibid.*).

En la batalla hostil carabineros utilizó dos carros lanza-agua, dos lanza-gases y cuatro buses con personal de fuerzas especiales para disolver “la marcha pacífica compuesta por unos 1500 indígenas”(El Mercurio 07/10/1992: C01). A pesar que las declaraciones anteriores muestran a un intendente totalmente contrario a la nueva bandera, Chuecas sostuvo que las acciones policiales no se relacionaban con esta sino a que el evento no estaba autorizado, demostrando, según el intendente, la reiterada actitud del Consejo, su “falta de voluntad para enmarcarse en la sociedad civilizada” (El Mercurio 07/10/1992: C01).

Al día siguiente una delegación de 100 mapuche viajó a Valdivia para intentar entregar la bandera al príncipe de España, Felipe IV⁶⁹. Además, la UFRO y la Universidad Católica de Temuco amanecieron tomadas por los estudiantes de la organización *We Kitun* (El Austral:

⁶⁹ Sobre dicha acción, en Consejo declaro que no es “con el sentimiento de reconocimiento, sino sencillamente para hablar sobre los acuerdos históricos que existieron entre Carlos V y la nación mapuche” (El Austral 06/10/1992: 07), enunciando elementos referidos a derecho internacional y tratados políticos.

08/10/1992:01)⁷⁰, quienes el 8 de octubre marcharon por el centro para concluir entregándole una carta al Intendente Chuecas, pidiendo su renuncia, según informa El Austral (09/10/1992: 01) en una noticia llamada “Marcha de mil jóvenes mapuche”.

Si bien ninguno de los periódicos consultados da registro fotográfico del *Weniüfoye* durante ambos días, sí lo hacen de otras banderas (Figura 13)⁷¹; sin embargo, a raíz de las acciones de los estudiantes se realizó la primera representación de una bandera mapuche que realzó el potencial iconográfico de este objeto y, posiblemente, impulsó su carrera. Aquella representación no fue movilizadora por los mapuche, sino que correspondió a la tradicional caricatura diaria de El Mercurio, en donde flamea una distinguible bandera mapuche compuesta por toscos trazos al fondo de una toma universitaria (Fig 18).

⁷⁰ Sobre *We Kintun*, uno de sus miembros principales, Marcial Colín, recuerda que: “El 89 me enteré que hay un grupo universitario mapuche. Habían área de las humanidades, un *peñi* que estudiaba ingeniería eléctrica pero la mayoría era del área de las humanidades. Al año siguiente el grupo decidió ponerse un nombre, y el nombre fue propuesto por una *lagmien* que se llamaba Carolina Manke, ella hablaba bien mapudungun, estudiaba servicio social. Y ahí se pasa a llamar *We Kintun*, que es ‘Nueva Búsqueda’ (ósea comenzamos una nueva búsqueda) , y es el primer grupo en La Araucanía que surge desde las universidades. ...y ahí comienza a aparecer otros grupos, y empezamos interactuar, también con Santiago. Incluso hicimos un Congreso Nacional de Estudiantes...lo que era más simpático era que hacíamos encuentros para discutir la política mapuche sobre como aportar a las comunidades, y era muy poco de trabajo gremial, de hecho no estudiábamos con becas, teníamos que sobrevivir como podíamos. Después el grupo fue decantando un poco hacia lo gremial, comenzamos ver que necesitamos a exigir hogares, por ejemplo...yo fui uno de los dirigentes, junto con Miguel Melin, Pablo Mariman, Victor Naguil Carlonia Manke, entre otros, fue una generación bien productiva en términos de pensamiento político...Muy poco del grupo salía a comunidades, eran grupos más que nada de discusión, de debates, sin base” (entrevista a Marcial Colín, enero 2018.).

⁷¹ Sobre la toma universitaria por *We Kintun* y la presencia de banderas mapuche, Colín, recuerda que “El *We Kintun* era de la UFRO, pero internamente teníamos diferencia. Pero como éramos pocos los estudiantes, esa diferencia era parte del debate y del enriquecimiento. Y nosotros hicimos esa toma por que la represión cuando se lanza esta bandera fue muy dura, muy dura. No se respetó a mujeres, ancianos, mujeres con guaga.... Yo protegí a una mujer porque el chorro de agua le iba a llegar a la guagua...inmediatamente nosotros reaccionamos y dijimos ‘vamos a sacar a nuestros estudiantes y nos tomamos esto ahora, demostremos fuerza ahora’ y vamos a salir los jóvenes a ver si nos reprimen de la misma manera. Estábamos enojados. Y nos tomamos la U... ahí no hubo ninguna disidencia, todo nuestro grupo muy unido. Nos tomamos la UFRO. No hubieron destrozos y decidimos salir a marchar sin autorización, no le pedimos permiso a nadie, y me acuerdo que había mucho apoyo de todo el resto de la universidad, de todos los grupos, y empezaron a aparecer todas las banderas que identificaban a todos los grupos...anarquistas, socialistas, etc... entonces yo me acuerdo que pedí la palabra y les digo a todos ‘hermanos compañeros, muchas gracias por salir a marchar con nosotros, pero hoy día es nuestro día, y si usted va a marchar baje su bandera, hoy solo marcha la bandera nuestra’ y los cabros respetuosamente enrollaron sus bandera. Y nosotros marchamos con nuestra bandera mapuche” (entrevista a Marcial Colín, enero 2018.).



Figura 18, de izquierda a derecha: “Marcha de mil jóvenes” (El Austral 09/10/1992: 01). Caricatura de El Mercurio, en donde se lee “Somos de la agrupación ‘We Kintún’ (Nueva Búsqueda). ‘Kintún’, del inglés buscar. O sea, ‘nosotros buscamos’...” (El Mercurio 09/10/1992: A2).

Distinta fue la representación que inauguró el gobierno el 8 de octubre en la Plaza de Armas de Santiago, el “Monumento a los pueblos indígenas”, el cual si bien presentó una propuesta estética relativamente novedosa para la época (al no ser el clásico monumento figurativo) también se insertó, discursivamente, en los ideales folklóricos- prehistóricos. La escultura, de 6 metros de altura y 69 toneladas de granito, está rodeada de “árboles nativos chilenos, como maquis, canelos y una araucaria de 30 años”, y representa “los tres elementos básicos de la vida: Dios, la Tierra y el hombre, a través de una semilla, una espiga y el fragmento de rostro indígena, respectivamente” (El Austral 09/10/1992: 09). El fragmento de rostro⁷² “no es ni mapuche, ni aymara, ni rapanui ni ona. Es un indígena americano al que lo distingue su cintillo, atavío universal de estas etnias” (El Mercurio 09/10/1992: C13), universalidad que era puesta en cuestión tanto por declaraciones de

⁷² El artista declaró que la ausencia de cara entera y cuerpo se debe al destrozo que viven estas sociedades (El Mercurio 09/10/1992: C13), volviendo a enarbolar la bandera de la extinción de los pueblos en uno de los momentos de mayor vitalidad de estos.

representantes mapuche críticos al monumento⁷³ como por la necesidad de materializar mapuchidad (y no “indigeneidad”) de forma específica mediante “cintillos mapuche” (ver Figura 19⁷⁴). Dichos cintillos muestran que para la fecha ya existían creaciones y/o apropiaciones de enunciaciones de mapuchidad material novedosas por parte de mapuche (como el usar cintillos bordados con la palabra “mapuche”), significativas en tanto introduce otra distinción de cintillo indígena-mapuche sin que por eso desafíen la sensibilidad material imperante (en tanto el cintillo es un objeto “tradicional”).

⁷³ El Contador y Secretario de tierras de Meli Wixan Mapu (Dagoberto Cachaña), el Director del Centro de Estudios cívicos mapuche (Victor Huayquiñir) y el director de la revista Feley Kam Felelay (Fernando Quialeo), escribieron una carta a El Mercurio (10/10/1992: A2), la cual fue publicada en su editorial. Allí se preguntan “que significa eso de ‘al pueblo indígena’?”, aludiendo a lo vacío de la enunciación. Estéticamente, consideraron la escultura “una falacia de cemento que ofenda la dignidad del pueblo mapuche” y lo llamaron monumento vulgar “que atenta contra la verdadera armonía que debe existir con la naturaleza y el medio ambiente y demuestra la total ignorancia del autor frente al tema mapuche”, retomando también la exigencia de autenticidad de las representaciones de los pueblos en tanto se debe conocer el Pueblo Mapuche para poder representarlo artísticamente. Sobre el monumento, el alcalde de Santiago expreso que se trata de un “homenaje y gesto de reparación histórica hacia las culturas autóctonas chilenas” y explico que “la escultura representa la mística relación entre los viejos pueblos americanos, la tierra y la divinidad” (El Mercurio 10/10/1992: C05).

⁷⁴ Entre los en la historia reciente del tralilonko como vehículo de mapuchidad específica (en contraste con “indigeneidad”) general, destaca el evento protagonizado por Juan Lepichei, quien al renovar su cédula de identidad en el Registro Civil de Punta Arenas el año 2015 solicitó ser fotografiado portando su tralilonko. Lepichei cuenta que “El oficial me dijo que había que quitárselo, pero yo le respondí que si una monja llega ahí, ¿él le hace quitarse el hábito? Entonces le dije que eran parte de nuestras vestimentas típicas y que tenía que aparecer usándolo. Le dije eso no más y fue hablar con un jefe. Ahí le dijeron que podía hacerlo, pero que quedara claro que todo lo hacía bajo mi propia responsabilidad”(https://www.publimetro.cl/cl/nacional/2015/05/28/mapuche-exigio-aparecer-tralilonko-foto-cedula.html recuperado el 15-01-2017). Más información en https://www.youtube.com/watch?v=vI6Vwox8n8A (recuperado el 15-01-2017).



Figura 19. Aucán Huilcamán con tralilonko o cintillo bordado con palabra “MAPUCHE” (Aukiñ N°17, Agosto- Septiembre 1992: 05).

El 9 de octubre una comitiva del Consejo viajó a Santiago a realizar distintas actividades, comenzando por un acto en el Teatro Cariola, en donde se le entregó la bandera a estudiantes capitalinos (Aukiñ N° 18, Octubre 1992: 02). En dicho acto la machi Rosa Coñaman declaró en mapudungun “Aquí estamos los lonkos y machi que encontraron los españoles hace casi 500 años, no nos han destruido, nuestra vigencia reclama justicia, tierra y autonomía”, mientras el lonko José Luis Huilcamán indicaba que la sociedad chilena debería ser más cuidadosa con las celebraciones a las que les presta apoyo, ya que “los mapuche jamás celebraríamos la masacre de los trabajadores, la injusticia”. El joven *werken* que tradujo la oratoria de la machi, Pablo Huenteleo, resaltó que no estaban contra el pueblo chileno, sino que “queremos un cambio de actitud”, lo que justificaba la entrega de la bandera solo a estudiante: “Nosotros estamos promoviendo una relación ante los 500 años, pensamos que en la juventud podemos encontrar los inicios que hasta el momento no se han dado”. Aucán Huilcamán, por otro lado, resaltó que las acciones del Consejo no se orientaban en contra de la sociedad chilena en general, sociedad que encontraría en los mapuche su sustrato natural:

“ustedes nada tienen que temer si no nos tienen las tierras usurpadas, si ustedes no son los opresores no pueden estar del lado de los que celebran los 500 años, el pueblo chileno debe definir su identidad político cultural que lo van a encontrar en los mapuche y no en Europa como equivocadamente ocurre”(Aukiñ N° 18, Octubre 1992: 02).

Posteriormente, una delegación compuesta por unos “40 mapuche, hombres mujeres y niños, ataviados con sus trajes típicos y portando cultrunes y trutruca” (El Austral 10/10/1992: 06), se dirigieron a La Moneda para intentar entregarle la bandera al presidente Aylwin. Carabineros impidió la entrada de la comitiva a la casa presidencial, por lo que la bandera fue expuesta a las afueras del edificio (Fig 20). Ricardo Coyupan hizo un llamado “a los mapuche migrantes para que se sumen al movimiento” (*Op. Cit.:* 03), mientras Huilcamán vociferaba la necesidad de autonomía de la Nación Mapuche, contraponiéndola a una asimilación cultural que no significa “otra cosa que la extinción de la raza y la cultura mapuche”, extinción que la bandera desafiaría en tanto sinónimo de la vigencia del pueblo mapuche como par al chileno.

“Estamos aquí para poner en conocimiento que nuestra bandera no niega los símbolos ni la bandera de ningún pueblo en el mundo, ni desconoce la validez que tiene la bandera chilena para los chilenos, sino que ésta ratifica nuestra vigencia como pueblo” (*Ibíd.*)



Figura 20: Bandera mapuche afuera de La Moneda. Destaca que la foto representa una congregación de mapuche con banderas debajo de una bandera roja y amarilla, posible bandera de España (El Austral 10/10/1992: 06).

Desde La Moneda la comitiva se dirigió al “Cerro Huelen o Santa Lucia para los españoles” (*Ibíd.*), en donde realizaron un ngillatún, para luego emprender “la marcha por la calle Alameda bailando, tocando los instrumentos y gritando retiradas veces MARRICHIWEU” (mayúsculas en original) hasta la sede de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (FECH). El presidente de la FECH, al recibir la bandera como regalo, señaló que “Para mí es un honor recibir este símbolo por la trascendencia histórica y el momento en que se cumplen 500 años. Sinceramente es un desafío” (*Ibíd.*).

El 11 de octubre la editorial de El Mercurio, titulada “Desmanes mapuche”, expresó su parecer frente a las múltiples manifestaciones de diferencia cultural ocurridas durante los últimos días, poniendo en duda la existencia de un problema étnico y aludiendo sus manifestaciones a resabios comunistas⁷⁵ y elementos foráneos. Los desmanes serían la

⁷⁵ El artículo podría aludir a una banda de “extremistas del Mapu Lautaro” que atacó “con explosivos y metralla” la residencia del embajador de España. Dos miembros de la banda fueron detenidos y el atentado fue rechazado por el Consejo de Todas las Tierras (El Austral 09/10/1992: 10).

promoción “de ocupaciones ilegales de tierras y centros universitarios, la exhibición de una bandera mapuche, las exigencias desmedidas a favor de una ‘etnia’ como lo pretenden los cabecillas de esta campaña” quienes además participan en organismos internacionales, acciones dirigidas en pos de “agigantar un problema en verdad inexistente”, lo cual “forma parte de una bien estudiada campaña alentada en gran parte por el decreciente comunismo criollo”, agregando que “Conviene recordar que la consigna mapuche ‘diez veces venceremos’ parece inspirada en el himno que esa averiada colectividad voceó hasta 1973” (El Mercurio 11/10/1992: A3). Por otro lado, las manifestaciones o “escaramuzas mapuche en la IX Región” no son las únicas referidas a “minorías étnicas”, ya que en la VII Región “logrando llamar la atención internacional, se han combinado finalidades ecológicas con la supuesta defensa de pequeñísimos grupos indígenas que se oponen a la construcción de un plan hidroeléctrico.”; y en la Isla de Pascua, “la población autóctona se encuentra en una actitud de progresivo desafío, que ha llegado al extremo de fomentar una suerte de separatismo”.

Las declaraciones terminan concluyendo que “Evidentemente, todos estos episodios, verificados ahora en plena democracia, no son causales y, al revés, obedecen a una cuidadosa planificación, que cuenta de seguro con recursos extranjeros”, frente a lo cual deben “primar la aplicación de las normas legales pertinentes para impedir la ampliación del fenómeno” (*Ibíd.*). En La Araucanía, el Intendente Chuecas canalizaba las preocupaciones de El Mercurio hacia el Consejo de Todas las Tierras, dejando en claro que “El Gobierno no permitiría la formación de otra nación”, aludiendo al “peligro que representa para la unidad nacional el separatismo territorial y político propiciado por la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras” (*Ibíd.*: C01).

Ese mismo día El Consejo desarrolló su acto público en Concepción, el cual tuvo por objetivo “dar a conocer nuestra visión de lo que han sido estos 500 años de opresión” como también “poner en conocimiento la existencia y aprobación del Primer Emblema Nacional Mapuche en un acto solemne pero duramente reprimido el 6 de octubre” (Aukiñ N° 18, Octubre 1992: 05). Huilcamán dijo que el evento “plantea un desafío para todos los chilenos que se habían olvidado que los mapuche constituíamos una realidad fundamental en el país”, por lo que era necesario fundar “la convivencia de dos pueblos, dos culturas,

dos nacionalidades”, y calificó a la bandera como “nuestro símbolo, es la dignificación de nuestro pueblo, nuestro anhelo de libertad, de justicia histórica desde el bío bío al sur” (*Ibíd.*). En dicho acto la bandera fue entregada a la Central Unitaria de Trabajadores, al secretario de la Federación de estudiantes de la Universidad de Concepción, a los estudiantes de la organización mapuche Pegundugun (génesis de la CAM; ver más adelante), a las “mujeres del carbón”, al Movimiento de izquierda democrático allendista, entre otras organizaciones, para posteriormente realizar una marcha que finalizó afuera de los edificios de tribunales. Ocurrieron manifestaciones similares en Valdivia (*Ibíd.*) y posiblemente en Osorno (programado para el 8 de octubre, según *El Austral* 01/10/1992: 06), aunque ninguno de los medios revisados da cuenta de la fecha en que dichos actos fueron realizados.

Finalmente, llegado el 12 de octubre de 1992, se desarrollaron distintas manifestaciones en un ambiente de calma. En principio, se realizó una homilía en la catedral de Temuco en donde estuvieron presente miembros de la organización Nehuen Mapu. Allí se saludó en mapudungun, se mostraron bailes típicos, se celebró la eucaristía y se pidió perdón por parte de la iglesia debido a tantos “errores y atropellos” cometidos contra el pueblo mapuche a lo largo de estos 500 años. Además, se expuso la Virgen del Tránsito que miembros de las comunidades de Quepe habían vestido “de mapuche” en el santuario de Metrenco (*El Austral*: 11/10/1992: 08). En dicho acto, Mario Millapin, dirigente de Nehuen Mapu, “vestido con su manta cacique” rechazó el colonialismo asociado a los 500 años, y proclamó que “no sirve de nada que gritemos en las calles, porque no nos van a oír”, para posteriormente realizar una oración a un canelo ubicado en el altar, símbolo de “la unión entre el madero de la cruz y el madero del canelo” (*El Austral* 13/10/1992: 05). Para el Consejo, “no podría adquirir mayor expresión la ofensa hecha por la Iglesia en vestir a la virgen de Mapuche” (*Aukiñ* N° 18 Octubre 1992: 06).

Ese día también se desarrolló una marcha que finalizó en un acto cultural autorizado por la intendencia en una cancha de patinaje en Temuco y un juego de palín en Nueva Imperial. Anteriormente, el 10 de octubre se había realizado otro juego de palín en Truf-Truf y un nigullatún en el cerro Conun Huenu desde las 18:00 hasta las 17:00 del día siguiente (*El*

Austral 06/10/1992: 05). Ninguno de dichos acontecimientos suscito problemas con las autoridades gubernamentales o la sociedad civil, y la bandera mapuche no parece haber figurado en ellos. El Consejo, sin embargo, había hecho un llamado el 6 de octubre a no participar en ninguno de esos eventos (ver nota 67), y expresó su molestia debido a los ocho millones de pesos que el gobierno habría entregado a la Coordinadora de Organizaciones Mapuche⁷⁶. En Temuco, Chuecas no autorizó al Consejo a marchar pero sí a la Casa de Mujeres de Temuco, marcha a la cual se plegaron las agrupaciones de estudiantes mapuche y el Consejo (El Austral 13/10/1992: 06; ver Fig 21). En dicha marcha Rogelio Nahuel, *werken* del Consejo, señaló que la organización espera “implementar un proyecto de autonomía ideológica-político-práctica que se sintetiza en el primer emblema mapuche”, y reiteró que la bandera “no es para implementar un plan de opresión a otros pueblos, sino para decir que a pesar de ser negados estamos vivos” (*Ibíd.*). Finalmente, en el ambiente de tranquilidad señalado, la jornada finalizó en Santiago con marchas de Ad-Mapu y el Consejo por la Alameda, las cuales incluso se cruzaron (*Ibíd.*).



Figura 21. Mapuche asociados al Consejo de Todas las Tierras en marcha por Temuco el 12 de octubre de 1992 (El Austral 13/10/1992: 01).

⁷⁶ “Nehuen Mapu, Ad Mapu, callfullican, Centros culturales, Choiñ Follilche, Lautaro ñi ayllarehue y las sociedades privadas mapuche (llamadas instituciones). Estas organizaciones como lo han afirmado estos integrantes son adherentes al gobierno de turno y varios de sus consejeros son consejeros de la gubernamental comisión Especial de los Pueblos Indígenas” (Aukiñ N° 18 Octubre 1992: 03).

Durante esos 6 días la bandera mapuche inició su biografía de manera pública. El Consejo, en su publicación *Aukiñ* repartida a finales de octubre, apuntando al proyecto político de autodeterminación, se refirió a la bandera como

“un emblema nacional que condensa inimaginables desafíos tanto para los mapuche y los chilenos, nadie podrá poner en duda la capacidad organizativa política e ideológica que hemos alcanzado. La bandera recorre el mundo, ha sido entregada a distintas embajadas en Europa, América y las comunidades la han tomado con la fuerza necesaria como fue demostrado el día 6 de octubre, momento en que nadie renunció a lo que se había planteado. La bandera recorre las tierras de Calfucura, Caupolicán, Pelantaro y Quilapan que en definitiva es la consigna histórica MARRICHIWEU” (*Aukiñ* N° 18 Octubre 1992: 02).

Pero como sabemos, no todas las organizaciones mapuche compartían la visión del Consejo. El 6 de octubre, por ejemplo, dirigentes de Nehuen Mapu y Lautaro Ñi Aylla Rehue se reunieron con el ministro del Interior para evaluar la situación frente al V Centenario. Allí indicaron que “el intento del Consejo de establecer una bandera de la nación mapuche, es una acción divisionista” (*El Austral* 07/10/1992: 09). Los dirigentes consideraron que “Si el pueblo mapuche quiere una bandera, ella debe ser definida en el curso de un amplio debate de todos los sectores, sin exclusión de ninguno”, por lo que El Consejo no tendría la potestad de representación de algo así como una totalidad del pueblo mapuche, lo que significaría que “ninguna organización puede, por sí y ante sí, decretar un emblema mapuche” (*Ibíd.*).

Esta disyuntiva fue reconocida por Weke, quien declaró que uno de los objetivos del proyecto de bandera fue distanciarse de las organizaciones afiliadas al gobierno, como también generar una identificación pan-mapuche, “unir las ideas entre los que nos reconocíamos como mapuche y valorábamos luchar por la autonomía”⁷⁷. Cobra así sentido que la bandera se haya planteado como un “proyecto” o “desafío” en reiteradas ocasiones, ya que su inscripción como un potente vehículo para manifestar mapuchidad no estaba asegurado cuando fue expuesta en 1992. Sin embargo, 18 años después, Contraloría

⁷⁷<https://sites.google.com/site/delospueblosindigenas/la-bandera-mapuche-contada-por-jorge-weke> (Recuperado el 05-05-2016).

General de la República autorizó a las municipalidades a izar la bandera mapuche, luego de una controversia protagonizada por el dirigente del Consejo Mapuche Mallolafquén Marcial Collín y el alcalde de Villarrica Pablo Astete, quien se negó a izar la bandera en el municipio el día que comenzó a regir el Convenio 169 de la OIT en Chile. Luego del dictamen de Contraloría, el desfavorecido Alcalde de Villarrica comentó que “El problema ahora es saber cuál es la bandera mapuche más representativa”, frente a lo cual Collín manifestó que “Nuestra bandera es la diseñada en 1991 por el Consejo de Todas las Tierras”⁷⁸.

⁷⁸<http://www.elciudadano.cl/justicia/contraloria-autorizo-que-los-municipios-del-pais-puedan-izar-banderas-indigenas/05/05/> (recuperado el 30-09-2017).

Capítulo 3- Heterogeneidad política al alero del canelo: el *Wenüfoye* como objeto icónico y hegemónico (1993-2010).

1.1 Los inicios del *Wenüfoye* como objeto político y su apertura a las posibilidades hegemónicas.

En principio, el *Wenüfoye* comenzó su carrera icónica fuertemente asociada a las instancias políticas promovidas por el Consejo de Todas las Tierras, organización que no perdía oportunidad de exhibirla en una multiplicidad de contextos, sin muchas precondiciones. A pocos meses de inaugurada la bandera, el Consejo intentó realizar un acto de difusión de “la causa mapuche” en el Colegio de profesores de Osorno, pero a último minuto deben trasladarse a una sala en la Universidad de Los Lagos, en donde enarbolaron la bandera “como signo de apoyo y reconocimiento de los derechos” (Aukiñ 1992, noviembre-diciembre N°19: 06). La bandera también fue entregada a Rigoberta Menchu en la Universidad de Toronto en noviembre de 1992 al recibir el Nobel de la Paz (Aukiñ 1993, febrero, N20°: 06), y presumiblemente fue regalada a una diputada del Parlamento de los Pueblos Sami en visita a Chile, quienes “como los mapuche, tienen hoy su propia bandera como símbolo nacional, que fue aprobada en 1986” (Figura 21, Aukiñ 1993, N°22: 07).



Figura 21: Encuentro entre representantes del Consejo de Todas las Tierras y diputada de parlamento Sami, en donde se expone la bandera de dicho pueblo.

Además de ser expuesta y regalada en contextos de apoyo y solidaridad, la bandera no solo fue enarbolada en una de las instancias más importantes y cuestionadas del Consejo, el Tribunal Mapuche o “*Wallmapu Nor Ngulamtuwun*”⁷⁹ (Figura X), sino que allí también se resolvió “solicitar de manera oficial nuestra integración a la UNPO⁸⁰ [...] oficializándose la presencia mediante la entrega de la Bandera Nacional, que representa a los mapuche de Nagmapu y Puelmapu, tanto de Chile como Argentina”. (*Ibíd.*: 04). El *Wallmapu Nor Ngulamtuwun* es solo un ejemplo de exposición de bandera en un contexto de fuerte mixtura entre lo político y lo “tradicional”, exposición que también vemos en la celebración del “We Tripantu. Día Nacional Mapuche” (Figura 22, Aukiñ N°23, junio 1993: 06), el cual fue declarado como una instancia política debido a la condena a 144 miembros del Consejo que impedía “estar celebrando este día de manera aislada” (*Ibíd.*)

⁷⁹ El llamado Tribunal Mapuche fue una instancia que desde marzo de 1992 reunió a distintos representantes de comunidades de diversas identidades territoriales pertenecientes al Consejo de Todas las Tierras. Allí se presentaban reclamos territoriales, regulaban situaciones entre mapuche, se comunicaban abusos y se configuraba una pauta de acción general y particular frente a lo expuesto en pos de buscar reparación y justicia. Fue descrita como “la instancia que tenían nuestros antepasados para normar la vida, su convivencia interna y externa como comunidad para uniformar y enriquecer la Lengua, para mantener y promover la unidad política institucional, para sancionar casos que revisten relevancia en la sociedad mapuche, hemos empleado la idea de Tribunal, con el fin de hacer comprender a la sociedad chilena que tiene un desconocimiento del conjunto de la institucionalidad” (Aukiñ 1993, N° 22: 04). El Tribunal suscitó la alarma de algunos parlamentarios apenas conformado. El diputado José García Ruminot (Renovación Nacional), además de preguntarse por las facultades del Tribunal para citar a comparecer al Presidente de Chile, magistraturas eclesíásticas y agricultores de la zona, sostenía que el organismo del Consejo era “un desafío a las bases mismas del Estado, ante lo cual el Gobierno tiene la obligación de adoptar las medidas que constitucional y legalmente le corresponden”, invocando el conocido temor de violación de las bases constitucionales (“El Estado de Chile es unitario”), lo que para el parlamentario “constituyen indicios de que lo que se pretende es crear otro Estado, con todas las consecuencias que ello podría significar.” (Cámara de Diputados, Sesión 60ª. Miércoles 1 de abril de 1992. “Alcances sobre tribunal creado por organización mapuche”. Oficio. Pp 43-44).

⁸⁰ Organización de Naciones y Pueblos No Representados (UNPO, según siglas en inglés), es una organización internacional cuyos miembros son poblaciones indígenas, minorías y territorios no soberanos u ocupados. Fue fundado en 1991 en La Haya, Países Bajos.



Figura 22, de izquierda a derecha: Wallmapu Nor Ngulamtuwun, en donde figura la bandera en un asta, a la izquierda del escenario, como también al centro de la mesa principal. Derecha: We Tripantu celebrado por el Consejo, en donde figura la bandera a la izquierda de un canelo, además de otra bandera indeterminada.

En el transcurso de un año desde su inauguración, el *Wenüfoye* fue expuesto en una multiplicidad de contextos⁸¹, distinguiéndose de manera clara frente a las “banderas rituales” o “tradicionales”; algunas de dichas instancias, sin embargo, fueron influyendo más en la biografía y carrera icónica del *Wenüfoye*. Presumiblemente, una de dichas instancias es el 12 de octubre⁸², fecha que comenzó a ser instituida- con gran ahínco desde 1990- como la condensación simbólica de toda suerte de opresión hacia las identidades indígenas. Y en dicha condensación, la bandera parece haber sido uno de los objetos que más nutrió la demarcación de una subjetividad política desde la manifestación pública de diferencia cultural.

⁸¹Incluso “Aucán hizo entrega de la bandera mapuche simbolizando el posible entendimiento entre Mapuche y Chileno” en un “recital de apoyo a los mapuche” realizado el 4 de abril en el Teatro Monumental de Santiago, concierto organizado por el Colectivo Garra Blanca, asociado al equipo de futbol Colo-Colo (Aukiñ 1997 N°36, marzo-abril: 04).

⁸² He percibido al 12 de octubre como uno de los principales *locus* de análisis referido a detectar las apariciones del *Wenüfoye*, formas de uso y objetos asociados . En principio es metodológicamente relevante que dicho evento se repita año a año, facilitando la generación de una genealogía del mismo y subsecuentes comparaciones. Por otro lado, es una de las instancias instituidas de manifestaciones de etnicidad en general, y política en particular, lo que para el caso mapuche quizá podría ser considerado como “el momento donde se sedimenta con mayor claridad los tiempos densos que cruzan la experiencia mapuche en la capital” (Lincopi 2016: 158). Finalmente, la fecha se ha constituido como una manifestación pública de diversos pueblos, incluyendo el mapuche y el chileno, lo que nos permite acercarnos a la carrera icónica (y hegemónica, ver más adelante) de la bandera en un contexto amplio.

La bandera fue una efectiva forma de comunicar los preceptos de lo que gran parte del 12 de octubre expone, es decir, explicitar una frontera entre el sujeto indígena-oprimido frente a otras otredades diversas (la Corona española, la República chilena, el capitalismo, la empresa privada, entre otros “no indígenas-opresores”). En la primera mitad de la década de 1990, el *Wenufoye* parece haber contribuido a dicha demarcación principalmente en Temuco, en las marchas asociadas al Consejo de Todas las Tierras (Fig 23). Sin embargo, y de la mano con la creciente masividad y atención que los sucesivos 12 de octubre fueron suscitando, la bandera fue adquiriendo mayor notoriedad, comenzando a ser a ser expuesta por otras organizaciones y ocupando importantes planos en las fotografías periodísticas (Fig 24).



Figura 23, Marchas del CTT en Temuco. Izquierda: 12 de octubre de 1993, en diario se lee “En fotografía, indígenas portando pancartas marchan por una de las calles principales de la capital de la IX Región, ondeando banderas de esa etnia” (El Mercurio, 12-10-1993: C01). Abajo, de izquierda a derecha: 12 de octubre de 1995, en donde se ve lienzo del CTT “A 503 años de represión, justicia y libre determinación” (Aukiñ, Octubre 1995, N°25: 04); 12 de octubre de 1996, lienzo del CTT dice “Estado chileno exterminador de naciones originarias” (Aukiñ, Octubre





Figura 24: Las “asociaciones de mapuche de Santiago, Inehu Mapu, Rayer Mapu, Tain Adkim, Kie Pu Liwen” quienes emitieron “duras críticas a las nuevas formas de ‘colonización’ que el Gobierno y el empresariado han desarrollado en la zona sur”, en la marcha en Santiago del 12 de octubre. Se aprecia la abundancia de *Wenuföye*, de distintos tamaños - incluso una bandera gigante que es sostenida horizontalmente por varias personas, al centro de la fotografía, primera referencia de *Wenuföye* gigantes que veremos en años posteriores (ver Aukiñ 19 N°40, Abril- Mayo 1998: 04) - los cuales son protagonistas en la imagen publicada (El Austral, 13/10/1997: B4).

En principio y como ya fue mencionado, existían opiniones encontradas frente a la tradicional “celebración” del 12 de octubre. Si bien organizaciones como El Consejo sostenían que la fecha “constituye para los mapuche la continuidad de las injusticias, la violación a nuestros derechos fundamentales y la imposición de políticas ajenas a nuestros valores culturales” (El Austral, 08/10/1997: A8), para el Cardenal Oviedo representaba la oportunidad de “valorar las diferentes culturas étnicas existentes en el país” pero sin “atrincherarnos cada uno en lo propio” (El Mercurio, 13/10/1996: C08) destacando que “lo importante es que todos sintamos que debemos integrarnos” (*Ibíd*); para el profesor de filosofía de la Universidad de Santiago, José Ramón Molina, el 12 de octubre representaba “esa trascendental hazaña colombiana” por la cual “América se integró efectivamente al curso de la historia universal, dentro del contexto cultural del universo cristiano” (13/10/1998: A2). El integracionismo fue pacífico, supuestamente, en tanto

“América fue conquistada por la espada, pero principalmente por la cruz. La sangre ibérica no despreció a la sangre aborígen, sino que se fundió con ella para fecundar y potenciar a los pueblos hispanoamericanos”, originando un nexo que “hizo posible que América pasara culturalmente del pensamiento puramente mítico al pensamiento simbólico, de la anarquía lingüística a la unidad idiomática en el castellano” y “de los sacrificios humanos a la fe católica”. El autor concluye que la hispanidad “define esencialmente nuestra identidad histórica” revelándose “como una forma de nacionalidad superior, plenamente compatible con la nacionalidad natural de cada uno de nosotros” (*Ibíd.*).

Esa plena compatibilidad entre una “nacionalidad natural” con la “identidad histórica” de un Chile unificadamente criollo parecía adquirir una condición cada vez más tensa a fines de siglo, en tanto la institucionalidad emanada desde el Pacto Nueva Imperial se probó sumamente inoperante e insuficiente, generándose un panorama que enfrentó directamente a personalidades y grupos mapuche con agentes del Estado y de la empresa privada, como también una plataforma pro-demandas étnicas desde la sociedad civil. En este sentido, para el último 12 de octubre del siglo XX ya era muy evidente el descontento social que ungió las demandas del Pueblo Mapuche, evidencia cristalizada tanto en la controversias socio-ambiental “Ralco-Endesa”⁸³ como en el inicio de la utilización de la violencia como herramienta política por parte de grupos mapuche⁸⁴. Creo que otro hito del movimiento mapuche que nos informa sobre las condiciones en que se desarrolló el *Wenuifoye* fue la marcha del 12 de octubre de 1999, la cual no solamente unificó diversas organizaciones mapuche y sorprendió por su masividad y simbolismo, sino también demostró la capacidad

⁸³ “Ralco-Endesa” fue el proyecto hidroeléctrico que comprendía la inundación de 3.500 hectáreas para la construcción de centrales hidroeléctricas “obligando a la relocalización de 100 familias con un total de 500 personas, en su mayoría indígenas” (Aylwin 1998: 12). Para 1997-1998 las dos centrales que Endesa esperaba construir ya eran de interés mediático, en gran medida debido a diversas irregularidades en el proceso.

⁸⁴ La violencia como herramienta política fue inaugurada con los ataques incendiarios a camiones forestales en Lumaco a finales del año 1997. Aquel evento significó, según José Aylwin (2000: 279), el fin de la etapa comenzada en 1989 con la suscripción del compromiso de Nueva Imperial, además de un giro comunicacional y un distanciamiento de los llamadas “tomas simbólicas” del Consejo, marcado “el fin de un ciclo de autoafirmación nacionalista mapuche, iniciado simbólicamente para el Quinto Centenario cuando el consejo dio a conocer la bandera nacional mapuche” (Pairican 2014: 112).

de apertura del movimiento mapuche hacia otras identidades no-mapuche que solidarizaron y participaron de la instancia.

Sostengo que hasta fines de 1999 la posición de la bandera al interior de gran parte de las enunciaciones políticas de mapuchidad era diferente. Previamente, podemos ver que la bandera era utilizada principalmente por personas mapuche en manifestaciones políticas de diferencia cultural (mapuche), o como regalos (a no-mapuche) que funcionan como materializaciones de demandas etnopolíticas, todo lo anterior en contraposición a otros agentes que oprimen específicamente al sujeto mapuche. En otras palabras, durante los primeros años de su biografía el *Wenüfoye* se ligó a un proceso de construcción de una identidad socio-histórica centrada en la emergencia de un antagonismo (*sensu* Laclau 2005) frente a un *otro* que impide que una identidad en particular (en este caso, lo mapuche) sea “ella misma”.

El antagonismo de Laclau debe entenderse como como un elemento central en la construcción de la frontera identitaria que va conformando una identidad política, un exterior que al negar una identidad es, al mismo tiempo, condición de posibilidad de la misma⁸⁵; sin embargo, el antagonismo es insuficiente en el proceso de construcción de barrera identitaria que permita acción *hegemónica* (ver nota 85). Muchas son las identidades negadas en el orden social, y no todas se constituyen como agentes políticos posibilitados de disputar cuotas de poder; pero en el contexto favorable para la expresión de un diferencial cultural de finales del siglo XX, las demandas mapuche sintetizadas en el 12

⁸⁵ De lo anterior podría derivarse un juego de situaciones políticas en ausencia de un centro que determine contenidos positivos en el proceso de creación de fronteras antagónicas, sobre todo en los contextos de fines del siglo XX, caracterizado por una proliferación de identidades y, por ende, la posibilidad de otredades encontradas. Lo anterior es reconocido por Laclau cuando sostiene que “El capitalismo contemporáneo genera todo tipo de desequilibrios y áreas críticas: crisis ecológicas, marginalidad y desempleo, desniveles en el desarrollo de diferentes sectores de la economía, explotación imperialista, etc. Eso significa que los puntos antagónicos van a ser múltiples y que cualquier construcción de una subjetividad popular tendrá que comenzar a partir de esa heterogeneidad.” (Laclau 2006: 25, en Retamozo y Stoessel 2014: 22). La heterogeneidad nos deja un panorama en donde los antagonismos son virtualmente infinitos, lo que sin embargo no impide la acción política en tanto intento por domesticar dicha infinitud. De lo anterior se desprende uno de los puntos centrales en el análisis del autor: las disputas políticas ya no presentan una esencia subyacente al orden social, sino son un intento por actuar sobre “lo social”, de hegemonizarlo (Laclau 2005).

de octubre se conformaron como un catalizador antagónico⁸⁶ que delimitó políticamente un nosotros de los otros, y desde allí que el *Wenufoye* potenció su carrera icónica en disputas políticas como emblema de lo mapuche, desde el accionar del Consejo de Todas las Tierras, principalmente, en contraposición a otras identidades, hasta al menos 1999.

Sin embargo, las condiciones en las que el *Wenufoye* se desarrolló desde el 2000 parecen ser diferentes a las ya descritas, y creo que dicha transformación se aprecia más claramente desde la marcha del 99'. Dicha marcha parece representar una expresión cercana a una "marcha unitaria de mapuche y pehuenches" (El Austral 12-10-1999: A5), - concepto novedoso dentro de las enunciaciones de mapuchidad previo a *circa.* 1990⁸⁷- lo que puede ser un punto de inflexión entre la potente cristalización que alcanzaba el proceso de autoafirmación nacionalista mapuche y los intentos (y tensiones) por equilibrar los conflictos particulares de diversas comunidades mapuche con consignas generales de diferencia cultural y/o nacionalistas. Al respecto, en 1998 José Henschunao, futuro dirigente de la Coordinadora Arauco Malleco⁸⁸, planteaba que las movilizaciones de la época no obedecían a un movimiento mapuche consolidado, sino a diversos sectores que levantan

⁸⁶ El "antagonismo" que emana desde "lo mapuche" es, evidentemente, muy variado. Sin embargo, existe una combinatoria de elementos que pueden ayudar a esclarecer los límites para establecer discursos "antagónicos". Al respecto, Goicovich reconoce "un proyecto histórico fundado en tres principios fundamentales. La recuperación de las tierras ancestrales, la preservación de su *ethos* cultural, y la reinstalación de su autonomía política"; si bien la tríada podría sugerir una dificultad hacia la operación hegemónica exo-mapuche -en donde solo los que se autodesignan como mapuche pueden operacionalizar estos tres principios en pos de la construcción de una frontera identitaria y antagónica- Goicovich aclara que, "Se trata, en definitiva, de un proyecto de liberación nacional que cuestione las bases fundamentales del sistema de dominación impuesto por el capitalismo y el Estado en La Araucanía", condiciones que superan la especificidad del "proyecto histórico" mapuche, posibilitando su apertura hacia otros agentes e identidades que también cuestionen las bases fundamentales del sistema de dominación impuesto por el capitalismo (Goicovich 2015: 23).

⁸⁷ Los intentos de movilización general han sido enunciados o discutidos sin grandes repercusiones (salvo, quizá, el Parlamento de Coz Coz de 1907, o el Frente Único Araucano de 1937).

⁸⁸ Coordinadora Arauco-Malleco, organización originada desde el primer Encuentro de Tranaquepe (Comuna de Tirúa) el 27 y 28 de enero de 1998 (el evento es descrito en Pairican 2014: 116) y oficializada en el segundo Encuentro de Tranaquepe a finales de noviembre de ese año. Ambos eventos tuvieron masiva concurrencia, pero en el segundo, a diferencia del primero, se consideraba que "lo políticamente correcto era ser partidario de las reocupaciones de tierras, sobrepasar las ocupaciones simbólicas y resistir a punta de *wexuwes* [honda] los desalojos [...] Es en este marco que nace oficialmente la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco" (*Ibid.*: 134).

demandas sin mayor coordinación, motivo para lo cual realizó un llamado a intentar una orientación en conjunto (Pairican 201: 115). Dicho llamado estaba en simpatía con las declaraciones del dirigente de Ad-Mapu, Santos Millao, quien exigió la inmediata liberación de los detenidos por los hechos de Lumaco (ver Nota 84) so pena de orquestar una “movilización general del pueblo mapuche” (*Ibid.*: 103).

No tengo claridad sobre la pre-organización de la marcha, pero la prensa consigna una convergencia de manifestantes provenientes desde muchas localidades en San Pedro de la Paz (VIII región) para cruzar el río Biobío en dirección a la Plaza de La Independencia en Concepción y posterior acto en el Parque Ecuador. El Consejo⁸⁹ llamó “a todas las comunidades mapuche a participar en esta actividad y a los partidos políticos, organizaciones sociales, estudiantiles y de pobladores a solidarizar con esta causa” (El Austral, 11-10-1999: A12), en conjunto con la Identidad Territorial Lafkenche⁹⁰. La marcha fue un éxito, resultando en que “miles de personas apoyaron a los indígenas” (El Mercurio 13-10-1999: A1) y reuniendo a “más de 10 mil personas en su último trayecto entre San Pedro de la Paz y la ciudad de Concepción” (*Ibid.* A11).

Esas miles de personas que apoyaron a los indígenas ilustran un cambio en la recepción de muchos de los problemas de la sociedad mapuche por parte de segmentos de la sociedad

⁸⁹ Dicha organización también realizó una marcha en Temuco el 11 de octubre. Con una convocatoria de aproximadamente 100 personas, marcharon desde el Cerro Ñielol hasta la Intendencia, para luego dirigirse en bus durante la víspera del 12 hacia Concepción. La marcha del Consejo fue descrita haciendo alusión a las características materiales de enunciación de mapuchidad, es decir “Con el sello que los caracteriza, portando banderas, a caballo, con penachos de plumas y báculos de colihue, los integrantes del Consejo de Todas las Tierras llegaron de nuevo hasta el centro de Temuco” (El Austral, 12-10-1999: A5). Allí la organización dijo que “celebrar es una muestra clara de racismo” y Huilcamán aclaró que “esto no pone en peligro a nadie, si nadie nos ha hecho daño a nosotros”. En la foto de la noticia se ven muchos *Wenuifoye* y un lienzo que dice “justicia, territorio y libre determinación”.

⁹⁰ La Identidad Territorial Lafkenche es un bloque político formalizado en 1999 que agrupa a diversos agentes mapuche (Lafkenche) de la costa, desde Arauco hasta Chiloé. Uno de los hechos que marcó su fundación fueron los cuestionamientos en torno a la utilización de la violencia como herramienta política. En este sentido, fue Adolfo Millabur quien se distanció de Coordinadora Territorial Arauco, organización que reunió a las comunidades que comenzaron a utilizar la violencia como herramienta política, y fundó bajo la mixtura del poder político comunal (Millabur fue electo alcalde de Tirúa en 1996) junto a un poder político “propriadamente mapuche”. Dicho distanciamiento pudo influir en la decisión de la también recién fundada CAM de no participar en la convocatoria de la marcha “unitaria” o “general” de octubre de 1999.

winka, cambio que parece estar influido discursivamente por la controversia socio-ambiental “Ralco-Endesa” ya mencionada; en efecto, en la marcha de 1999 se declaró que “Los mapuche y pehuenches estamos más unidos que nunca para defender la madre tierra. Lucharemos hasta las últimas consecuencias para que no se construya la central Ralco en Alto del Biobío y para que a nuestros hermanos mapuche les devuelvan las tierras los españoles y el Estado Chile” (*Ibíd.*). En este sentido, “Ralco-Endesa” suscitó una alianza con amplios sectores de la sociedad chilena, lo que permitió que si bien el alcalde de Tirúa, Adolfo Millabur, planteara que el objetivo de la marcha era “demostrar a la ciudadanía y a las autoridades que las etnias chilenas somos una realidad, que necesitan mantener su cultura y tradiciones y recuperar sus tierras para seguir existiendo” (El Mercurio, 11-10-1999: A11) - es decir, enfocando la demanda en tópicos no novedoso (mantención cultural frente al paradigma de la extinción y tenencia de tierras)- durante la marcha el mismo Millabur “demandó del gobierno escuchar la voz del pueblo chileno que hizo suya la causa de los pueblos originarios” (*Op. cit.*), declaraciones realizadas por el edil “sin poder contener su emoción, luego que una veintena de *lonkos* y *werquenes* provenientes de la provincia de Arauco arribaran a caballo a la Plaza de Armas de Concepción, donde plantaron un canelo -árbol sagrado de los mapuche-” (*Ibíd.*).

La demanda de Millabur era públicamente sostenida por otras esferas de la sociedad civil, como las declaraciones del líder ecologista del Grupo de Acción por el Biobío Juan Pablo Orrego, quien dijo que “el gobierno debe entender que la mayoría de los chilenos apoya las reivindicaciones de los pueblos originarios” (El Mercurio, 11/10/1999: A11). Y si bien el componente *winka* ha sido un elemento que ha acompañado al movimiento mapuche en general, y las enunciaciones de mapuchidad política asociadas al 12 de octubre en particular – componente movilizad por *El Mercurio* desde al menos 1993 (Fig 25) y que el medio traduce como contenidos espurios en las manifestaciones indígenas⁹¹- posterior a 1999 se vislumbra un cambio en las formas de referirse a diversos aspectos de la relación entre los pueblos indígenas con el mundo no indígena, especialmente con respecto lo Mapuche.

⁹¹ “Con violentos incidentes y veintiún detenidos, entre ellos una ciudadana francesa no identificada, culminó una marcha que cerca de un centenar de personas, punks, raperos y anarquistas efectuaron por el centro de la ciudad” (El Mercurio, 13-10-2000:C1).



Figura 25: Caricatura de El Mercurio titulada “¡¡MARICHIWEU!!”, en donde se lee “—¿cachai la onda, nipeñi? El supercahuín es porque no estamos ni ahí con los huincas, loco...” (El Mercurio, 14-10-1993: A3)

La transformación en la valoración de las manifestaciones indígenas ilustrada en el 12 de octubre permitió una creciente masividad de las enunciaciones públicas de mapuchidad política, contextos en los que el *Wenufoye* comenzó a perfilarse como la condensación material del descontento mapuche, siendo ampliamente exhibida y retratada. En la marcha del 1999, por ejemplo, se mencionan la presencia de “los dirigentes más emblemáticos de esas etnias”, es decir, “el alcalde Millabur, el wuerquén Aucán Huilcamán, las hermanas Nicolasa y Berta Quintramán y el lonko Antolín Curriao”, quienes “iban flanqueados por una veintena de lonkos y wuerquenes a caballo” (*Ibid.*). Es significativa la mención de las hermanas Quintraman y el lonko Curriao, tres de los principales opositores a las hidroeléctricas, en contraposición a la nula mención o aparición fotográfica de la bandera correspondiente a la Identidad Territorial Pehuenche. En este sentido, si bien la controversia de Ralco pudo generar cierta apertura en las enunciaciones de mapuchidad, esta parece haber sido capitalizada por el *Wenufoye*, de hecho, “las miles de personas que se agolparon al paso de la caravana prorrumpieron repetidas veces en aplausos, portando muchas

banderas del Consejo de Todas las Tierras, las que eran vendidas por mujeres mapuche” (*Ibíd.*), y el que “gran cantidad de personas fotografiaban a los representantes indígenas” muy posiblemente potenció la carrera icónica de la bandera.

En definitiva, la marcha de octubre de 1999 fue un episodio de apertura en las enunciaciones de mapuchidad, en donde “incluso sectores populares miembros de las ‘barras bravas’ de los equipos de fútbol saludaban entusiastamente con sus banderas el paso de las caravanas”, quienes explicaron que “al igual que nosotros, son marginados de la sociedad: los están dejando sin tierras para vivir, cuando antes eran los dueños de todo Chile” (*Ibíd.*). Dicho escenario debió ser un segundo debut para el *Wenuifoye*, momento en que fue expuesta a amplios sectores de la población, además de vendida de manera masiva.

La apertura en las enunciaciones de mapuchidad también fue reconocida en la marcha del 12 de octubre de ese año realizada en Santiago, la cual vista desde el frente parecía “una compacta columna de indígenas que avanzaba por la Alameda, de orienta a poniente, en apoyo a los pueblos originarios” (*Ibíd.:* C7); sin embargo, según la noticia, detrás de las primeras filas “el 90% de los cerca de 800 asistentes poco y nada tenía que ver con la causa indígena, salvo su adhesión a las reivindicaciones relacionadas con autonomía y recuperación de tierras”, lo cual transformaba para El Mercurio la “marcha” en un “verdadero carnaval”, en donde “los gritos de ‘marichiweu’ y ‘libertad a los presos políticos mapuche’ eran opacados por batucadas y grupos folclóricos”, los cuales eran acompañados por “grupos de familias, jóvenes universitarios, ecologistas, punks, anarquistas y

feministas” que seguían la columna encabezada por los organización mapuche organizadora (Meli Wixan Mapu) y cerrada por Gladys Marin, Sara Larraín y Tomás Hirsch⁹².

Las condiciones descritas indican que a finales de siglo las demandas y expresión de del Pueblo Mapuche no solo adquirieron mayor notoriedad y difusión- lo que contribuyó a la carrera icónica de la bandera en tanto esta se fue instituyendo como la materialización de dicho antagonismo- sino también comenzó a perfilarse una apreciación positiva por parte de la sociedad civil con respecto a las demandas indígenas y sus expresiones políticas de diferencia cultural, lo que posibilitó que cada vez más gente comenzara a generar diversas formas de identificación con dichas expresiones en general, y con el *Wenüfoye* en particular.

Esta apreciación positiva de la posición que ocupaban colectividades indígenas al interior de Chile se ve ejemplificado en un cambio en el tratamiento de ciertos discursos, como en la apertura del debate sobre el “Día de la hispanidad”, lo que finalmente se tradujo en que el gobierno decidió cambiarle el nombre en 1999 a “Descubrimiento de dos mundos” (posterior “Encuentro de dos mundos”), a propósito de lo cual el ministro de Planificación Germán Quitana señaló que “el Día de la Raza es, en rigor, un acto agravante para todos los pueblos indígenas”, sosteniendo que “nos parece mucho más de rigor decir que los europeos al llegar a América tomaron posesión de ella con métodos no muy correctos” (El Mercurio, 12/10/1999: A10).

⁹² Gladys Marin, política chilena, miembro del Comité Central del Partido Comunista desde 1960 y electa como diputada a los 28 años, en 1965, permaneciendo en el Congreso hasta su cierre en 1973. Pasó a la clandestinidad y luego al exilio, en 1974, desde donde luchó por la restauración de la democracia y los derechos humanos. Ingresó a Chile, clandestinamente, en 1978, asumiendo como Subsecretaria del PC 6 años después y como Secretaria General en 1994. Fue candidata presidencial en 1999. Murió el 5 de marzo de 2005 debido a un tumor cerebral.

Sara Larraín, ecologista y política chilena, fue candidata presidencial independiente en 1999, promoviendo una política desde las iniciativas locales de desarrollo, respeto a la cultura y el medioambiente.

Tomás Hirsch, ecologista y político chileno, fue parte de la fundación del Partido Humanista en 1984, cofundador de la Concentración de Partidos por la Democracia y presidente del Partido Humanista en 1988, y luego entre los años 1994 a 1999.. Candidato a la presidencia de 1999.

Y después vendrían otros cambios en el tratamiento de las relaciones entre Chile y el Pueblo Mapuche, como la creación en enero del 2001 por parte del gobierno de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato⁹³ para “conocer la visión de nuestros pueblos indígenas sobre la historia de Chile y la elaboración de recomendaciones para construir una política de Estado” en pos del “reencuentro de la sociedad chilena con su totalidad” (CVHNT 2003: 05), la puesta en circulación desde diciembre de ese año de una nueva moneda de 100 pesos “que rinde homenaje a los pueblos originarios al exhibir en la cara, la imagen de una mujer mapuche con sus atuendos tradicionales”⁹⁴ y la plantación de un Canelo en el otrora “Patio de los Gómeros” de la casa de Gobierno en octubre del 2002, el cual pasó a llamarse “Patio del Canelo” (El Austral 12-10-2002:B3).

Cabe destacar que este “Nuevo Trato” distó de traducirse en resoluciones gubernamentales tendientes a brindarle a los sujetos mapuche y a sus organizaciones mayores cuotas de poder en pos del ejercicio de la autodeterminación – de hecho, el “Nuevo Trato” fue coetáneo a la instauración de un sistema clasificatorio de sujetos separados entre aquellos que fomenta la generación de capital o “indio permitido” vs el “indio conflictivo” de la etnicidad disfuncional al neoliberalismo (Hale y Millamán 2006), además de la remilitarización de los territorios mapuche y sus subsecuentes consecuencias- lo que significó, por un lado, que la masividad y recurrencia de las manifestaciones públicas centradas en el descontento mapuche y sus demandas continuó creciendo y, por otro, que a las demandas mapuche fueran plegándose de manera reiterada otras identidades solidarias.

Finalmente, las manifestaciones mapuche que comenzaron a albergar otras identidades se vieron nutridas por un desplazamiento de la importancia que antes poseía la diferenciación antagónica estructurada en oposición hacia “lo español”. El desplazamiento se ve ilustrado

⁹³ Organismo creado en la presidencia de Ricardo Lagos (2000-2006) en el 2001, finalizó su labor en el 2003, el cual consistió en generar un documento socio-histórico que asesorara al Estado en materia de políticas públicas relacionadas a Pueblos Indígenas en Chile.

⁹⁴ <http://www.emol.com/noticias/economia/2001/12/14/73860/presentan-nueva-moneda-de-100-con-imagen-de-mujer-mapuche.html> (recuperado el 03-09-2017).

al seguir las declaraciones realizadas por miembros del gobierno hispano, chilenos y mapuche. A principios de la década de 1990 era usual encontrar afirmaciones de miembros del gobierno español, como las emitidas en 1990 por el cónsul de España o las de 1991 por el embajador español⁹⁵, las cuales podían ser respondidas con atentados a edificios españoles, como aquel realizado “con explosivo y metralla” a la casa del embajador en 1992 (El Austral 09-10-1992: 11).

A través de la década, sin embargo, las “celebraciones” o “conmemoraciones” tradicionales de la comunidad y el gobierno español en conjunto con el chileno van disminuyendo, hasta pasar casi desapercibidas. Varios factores “llevaron a los autoridades a bajar notoriamente el perfil a las celebraciones del Día de la Raza programadas” de 1999 (El Austral 12-10-1999: B6)⁹⁶, año sin actos oficiales (ni públicos ni privados) por parte de gobierno de Chile ni la comunidad española; de hecho, por primera vez el Centro Español de Temuco estuvo inactivo para la fecha, quienes consideraron necesario mencionar que su pasividad fue una “decisión propia y no dictada por alguna otra situación externa”. (El Austral 12-10-99:A5). En Santiago, las únicas actividades que percibió el Estadio Español fueron las protesta en sus afueras realizadas por adherentes a Pinochet contrarios a su detención en Londres por el juez español B. Garzón, actividad que dejó 25 detenidos (El Austral 13-10-1999: B6).

El espacio dejado por al antagonismo hacia “lo español” fue llenado bajo consignas que podían incluir una gran cantidad de identidades, como las señaladas en la marcha de octubre del 2002 en Santiago, en donde estuvo presente el Partido Comunista, Frente

El cónsul dijo, en 1990, que ese octubre “será una fecha muy especial, donde reflexionaremos profundamente en relación a su significado, como se ha dicho: el encuentro entre dos mundos. Pero sigue siendo un descubrimiento, aunque algunos lo nieguen” (El Austral-11-10-1990:07). Al año siguiente y durante el evento organizado por el gobierno chileno en el Parque O’Higgins, el canciller español diferenció la celebración del “Día de la Hispanidad” de su conmemoración, y sostuvo que los mapuche “no deben reivindicar derechos respecto de los conquistadores españoles” (El Mercurio 12-10-1991: C08).

⁹⁶ Entre los que destacan “la creciente presión que diversas organizaciones mapuche han venido ejerciendo”, el “tensionamiento de las relaciones bilaterales con España a raíz de la detención del senador Augusto Pinochet en Londres” y el “malestar existente en círculos empresariales y políticos” debido a la “fuerte irrupción este año de capitales españoles” (El Mercurio 12-10-1999: A1).

Patriótico Manuel Rodríguez, el Movimiento por el Socialismo, la Asamblea contra el Área de Libre Comercio de las Américas, “las comunidades gays y una serie de agrupaciones que quisieron apoyar a los indígenas” (El Mercurio 12-10-2002: C05)⁹⁷; por otro lado, el antagonismo se desplaza desde “lo español” hacia otros campos semánticos, retratado en “las ya tradicionales ‘quemadas’ de banderas chilenas y estadounidenses” (y no españolas) mencionadas en la marcha de octubre de 2003 en Santiago (Azkintuwe N°2, octubre 2003:04). Y si bien la oposición hacia España regresará, más atenuada, en los próximos

⁹⁷Similar descripción posee la marcha del 12 de octubre del año siguiente, la cual concluyó con el ya tradicional acto político-cultural en la plaza Benjamín Vicuña Mackenna, en donde “destacaron las distintas agrupaciones estudiantiles y grupos de izquierda”, identidades sumadas a los mapuche, quienes con sus “indumentaria que caracteriza este pueblo y con las tradicionales chuecas y trutruucas”[...] entonaron cánticos y bailaron al son del kultrún”. La noticia destaca la presencia de “minorías sexuales”, “grupos de hip-hop y anarquistas e integrantes de diversas etnias”. Además, vuelven a referir, como hecho sorprendente, el que “ni siquiera la Garra Blanca permaneció al margen” (El Mercurio 13-10-2003: C8). La diversidad de la marcha del 2003 también era reconocida por Azkintuwe (periódico nacional mapuche, ver más adelante) al publicar que “Con masiva participación de organizaciones sociales, políticas, sindicales y estudiantiles se desarrolló el pasado 12 de octubre en las calles de Santiago la “Marcha por la Resistencia mapuche” convocada por por diversas agrupaciones de nuestro pueblo con base en la capital en rechazo a la conmemoración de los 511 años de la llegada de Cristóbal Colón al continente y por la libertad de los prisioneros políticos recluidos en distintos penales de la zona sur del país.” (Azkintuwe N°2, noviembre-diciembre 2004: 04). Otra sección del mismo número de Azkintuwe destaca que “la multitudinaria marcha no sólo estaba conformada por miembros del movimiento mapuche establecidos en la capital tras emigrar del empobrecimiento forzado y la falta de tierras aun existente en el Wallmapu. Representantes del Pueblo Aymara, grupos de minorías sexuales, organizaciones de izquierda, sindicatos de trabajadores, grupos ecologistas, colectivos anarquistas, miembros de las barras bravas y agrupaciones artísticas y culturales respondieron también entusiastas a la convocatoria realizada con varios meses de anticipación, pasando a formar parte de este abanico de expresiones críticas de los 511 años del denominado ‘Descubrimiento de América’ que tanto celebran por estos días las oligarquías nacionales y extranjeras. Se trató, sin duda, de una marcha cargada de simbolismos.” (*Ibid.*: 08).

años⁹⁸, la expulsión de aquel antagonismo facilitó que el 12 de octubre – y por consiguiente muchas de las enunciaciones políticas de mapuchidad- se irguiera como fecha de manifestación popular de diversas identidades y heterogéneos colectivos.

En definitiva, las enunciaciones políticas de diferencia cultura indígena en general, y de mapuchidad en particular, asociadas al 12 de octubre, coinciden con el diagnóstico que en 1998 realizaron José Ancán y Margarita Calfío al describir la situación actual del pueblo mapuche en términos de utopía en construcción que “ha dejado definitivamente de formar un todo compacto, una nación con sus ‘fronteras’ definidas, como lo fue hasta hace un cuarto de siglo” (1998: 908). Y si bien los autores no dejan de destacar las condiciones desfavorables de los mapuche “rurales” y la invisibilidad de los “urbanos”, invisibilidad atenuada sin duda desde los últimos años del siglo XX, reconocen la existencia de un “Origen Común”- “dimensión más profunda del *ser Mapuche*”- síntesis de elementos simbólicos y reales que se concretizan en un espacio físico (*Tuwvn*) y la referencia de un

⁹⁸ En octubre del 2005, el Mercurio consigna “La quema de una bandera española en los alrededores de la Universidad de Biobío en Concepción, y la toma simbólica de un fundo en Purén por un grupo de mapuche fueron ayer en regiones los únicos actos de protesta durante la conmemoración del Día de la Raza” (13-10-2005: C1). El 2008 “la colonia española en Temuco celebró con un almuerzo de camaradería” (El Austral 13-10-2008: 03). Además, el 2009 los senadores Gazmuri y Ortíz propusieron sustituir el 12 de octubre – “Día de la Raza”- por un nuevo feria el 24 de junio – “Día Nacional de los Pueblos Indígenas de Chile”, en donde aclaraban en una carta al director de El Mercurio que dicha transformación “No se trata de agraviar al pueblo español, como tampoco de renunciar a nuestras raíces hispanas”, sino que corresponde a un “gran gesto de reparación hacia nuestros pueblos indígenas” (El Mercurio 12-10-2009: A2). En respuesta, un “ciudadano chileno-español” llamado Rafael Beas Franco sostuvo, en el mismo medio, que sería “una falta de respeto con la gran mayoría de este país. Una cosa es que se le cambie, a lo mejor, el nombre de “Día de la Raza” (en esto estoy de acuerdo, para no herir a nuestros pueblos indígenas), pero, por favor, no hay que echar al tacho lo que llevamos celebrando hace más de 400 años. De no haber sido por este notable hecho histórico, los apellidos Gazmuri y Naranjo no habrían existido en estas latitudes. Por qué el afán de mezclar las cosas, con bajos instintos políticos?” (El Mercurio 13-10-2009: A2). Cabe mencionar, por último que en el 2010 el embajador de España en Chile volvió a expresarse de manera pública con respecto a la celebración, marcando un fin del ausentismo español oficialista para la fecha en cuestión. En la carta del canciller publicada en El Mercurio abundan los elogios hacia las relaciones bilaterales, terminando con un jubiloso “Felicitémonos pues por la vigencia de todos estos lazos que, más allá de cualquier referencia histórica, son gajes de prosperidad compartida y mutua confianza en el futuro” (El Mercurio 12-10-2010: A2).

individuo para con su linaje familiar (*Kypalme*) (*Ibíd*)⁹⁹. Sin embargo también destacan el hecho que el desarrollo identitario de lo mapuche solo está “en posición de reafirmarse y traducirse socialmente en la pertenencia explícita y abierta a un colectivo social reconocible y objetivable, tanto para sus propios miembros como para los *otros*” (*Ibíd.* :913, cursiva en original), y es en esa operación que el *Wenüfoye* enunciaba mapuchidad política en el

⁹⁹La importancia de ambos conceptos continuó siendo referida años después. José Ancán vuelve sobre ella al escribir para Azkintuwe que “La movilización de las diversas identidades que coexisten hoy en la sociedad mapuche, sólo puede ser viable si esa movilización se hace con un horizonte político, en el cual como elemento cohesionador central se ponga la memoria colectiva como soporte transversal de las diversidades internas. A nivel individual, tal eje se puede simbolizar en el reconocimiento individual y grupal de pertenencia de todo individuo mapuche a un respectivo linaje familiar que da sentido y pertenencia (*tuwün, küpalme*)” (Azkintuwe N° 44 septiembre-octubre 2010: 05). Distinta es una de las apreciaciones señaladas por Hector Llaitúl sobre el lugar del *küpalme* en los *weychafe*; al respecto, Llaitúl señala: “Un weychafe es una alta designación, obliga a una connotación y compromiso con su pueblo, significa abrazar una causa justa y necesaria, lo que hace imperioso desarrollar ciertas cualidades, entre ellas la principal: respetar el llamado y designio de su kupalme y los pu longko.” (Llaitul y Arrate 2013: 31). Si bien la importancia que Llaitul le da al kupalme (y los pu longko) parece estar orientada al funcionamiento de la CAM (el *weichafe* Llaitul ha sostenido en reiteradas ocasiones que lo fundamental del proyecto mapuche es el territorio, p.ej. ver Nota 169), ambos conceptos podrían poseer un correlato político si consideramos posible la construcción del parentesco, en tanto “independiente de si las relaciones son dadas o si son construidas, lo que parece relevante no es el modo en que estas relaciones son determinadas estructuralmente, sino cómo son significadas y creadas a través de prácticas” (Gonzales 2016: 111, quien observa dicha situación en la vida rural mapuche que él estudió). Un *Kypalme* político como enunciación de mapuchidad podría acercarnos a lo que Pairicán ha señalado como fundamental de la sociabilidad del Pueblo Mapuche: “En 1979 la Dictadura decretó la liquidación de los Títulos de Merced por Títulos de Propiedad. Eran los últimos reductos de sociabilidad que habían sobrevivido a la Ocupación de La Araucanía y que tenían por objetivo destruir el tejido social fundante del Pueblo Mapuche: vivir en comunidad” (Azkintuwe 11-09-2013: 02). El autor, sin embargo, quizá homologa la vida comunitaria mapuche al Lof, y considera que los “pilares básicos de la vida un Lof [son] el *Tuwvn* y el *Kypalme*” (Pairican 2017: 176).

espacio público de forma más clara que aquellos conceptos interiores del *ser Mapuche*¹⁰⁰, permitiendo la emergencia público-política de lo que Gonzales (quien también define el *Tuwvn* y el *Kypalme* características fundamentales de la vida rural mapuche, en su lugar de estudio) entiende por *mapuchidad*, es decir, un “concepto empleado relacionalmente para evaluar similitud” (2016: 86).

Y como en el espacio de las enunciaciones políticas la similitud puede ser traducida como acción hegemónica – es decir, acción social sobre una posible infinitud de demandas diferentes en pos de la construcción de equivalencias (Laclau 2005)- el *Wenüfoye* sirvió como un agente de mapuchidad que a finales del siglo XX no sólo presentaba una carrera icónica potente – plasmada en variadas materialidades, en donde sólo es necesario remitir a ciertos elementos del objeto para transmitir su sentido- sino también iniciaba una intensa “carrera hegemónica”, agente activo en la evaluación de similitud y mapuchidad.

Dicha carrera hegemónica le permitió al *Wenüfoye* alimentar un campo discursivo en torno a la cual podían reunirse una gran diversidad de subjetividades mapuche (y no-mapuche), las cuales evaluaban similitud y posible agencia compartida en disputas políticas – invocando diferencia cultural- no necesariamente desde conceptos esenciales al “ser mapuche”, como tampoco bajo indicadores materiales exclusivamente asociados a la sensibilidad ancestral, sino que desde una mapuchidad estructurada en torno a la cercanía

¹⁰⁰ Lo anterior es particularmente importante en el espacio urbano, aunque muy posiblemente no exclusivo de este. Sobre lo anterior, Aravena, en un contexto temporal cercano a las fechas comentadas, señala que “En la ciudad no es posible encontrar fácilmente el “espacio territorio” ni el “espacio parental” (de la familia extendida), ni el “espacio lingüístico” que han llevado a gran cantidad de investigadores a definir así la comunidad mapuche, como un espacio real en el cual se puede encontrar un grupo real, una *etnia*, definida por un territorio, una lengua común, etc. Por el contrario, en la ciudad encontramos una nueva comunidad de individuos, construida por hombres y mujeres que comparten un supuesto origen común que los diferencia ante todo de una forma ideológica del no-mapuche y de la sociedad dominante. Esos individuos se unen y crean sentido en una estrategia de reivindicación política, buscando encontrar un lugar en una sociedad que los rechaza.” (Aravena 2003: 178). A pesar de lo anterior, en el proceso de construcción de diferencia frente a un conjunto de subjetividades e ideologías no-mapuche la tierra, tanto en el espacio urbano como rural, ha continuado irguiéndose como un elemento central. Al respecto Antileo, Cárcamo-Huechante, Calfío y Huinca (2015) destacan, en la contratapa del libro de la “Comunidad de Historia Mapuche” que “la violencia colonial conlleva el despliegue físico y concreto de una agresión de carácter sistemática y masiva, antecedida por una ocupación e invasión territorial que además se materializa por la vía de cuerpos, gente, seres, máquinas y objetos colonizadores. En dicha dimensión, para nuestro pueblo la cuestión de la tierra —como mapu en su sentido extenso— sigue siendo una referencia fundamental para pensar en la territorialidad de nuestras historias, los procesos de colonización y los espacios de resistencia”.

política, a la comunión posible frente a la negación en el espacio contemporáneo.

3.2 Apertura material, apertura de mapuchidad: La explosión de la carrera icónica y hegemónica del *Wenüfoye*.

La iconicidad de la bandera parece haber dado un salto en algún momento de los primeros años de la década del 2000, en donde ya podemos ver una característica significativa de lo que posiblemente es cualidad de cualquier carrera icónica exitosa en general, y del *Wenüfoye* en particular¹⁰¹. Los contenidos semióticos de la bandera (los elementos que la componen, sus colores y figuras, la asociación entre ellos en una espacialidad definida) comienzan a ser plasmados en objetos que no son banderas, siendo las poleras pioneras (Fig 26)¹⁰². Ese primer movimiento habla de condiciones de posibilidad para que se genere una proliferación de objetos, una apertura física del *Wenüfoye* que la separó de su materialidad anterior: lienzo, estandarte que pende al viento. Desde allí el *Wenüfoye* se plasmó, mediante el trabajo de mapuche y no mapuche y en círculos comerciales mapuche y no mapuche, en una multiplicidad de contenedores, lo que en el contexto de este trabajo llamaré objetos

¹⁰¹ Quizá cierta apertura material del *Wenüfoye* comenzó antes, con las banderas gigantes pesquisadas por primera vez en *El Austral* del 13-10-1997 (Fig X). Allí vemos un primera movimiento, en donde la expansión métrica de la bandera permite su transformación, de bandera-estandarte (posible ser portada u ondeada por una persona, con sus manos o en asta, a pie o a caballo) a banderas de otros tamaños, usualmente más grandes (muy posiblemente banderas de pequeños formatos o miniaturas aparecieron post 2010). Sin embargo, las transformaciones métricas distan de ser comparables con la posterior capacidad del *Wenüfoye* de pasar de una figura cuadrada a otras figuras geométricas (del rectángulo de la bandera al círculo de la polera), de la materialidad de bandera a otros objetos (en principio, lienzos-bandera y poleras), elementos que parecen expresarse desde los primeros años del 2000 en adelante, y no antes.

¹⁰² Las poleras han sido un importante dispositivo de enunciación identitaria desde hace varios años. Los inicios de su masificación datan desde al menos 1942, momentos en que la prensa estadounidense utilizaba la polera como representación de masculinidad (asociada a las poleras de los soldados de la Segunda Guerra), aunque es en la década siguiente que dicho objeto comienza a ser considerado ropa exterior y no interior (Neal 2014), al ser usada por James Dean y John F. Kennedy. Desde 1960 las poleras comenzaron a ser usadas por feministas y por manifestantes asociados al Movimiento por los Derechos Civiles como medio para transmitir mensajes y consignas, además de por personas asociadas al movimiento hippie (*Ibid.*). Desde 1980 “T-shirts were commonly designed and used to express slogans, affiliations, advertising, proverbs, protests, violence, vulgarity, music, movies, as well as political and social attitudes, school loyalty, vacation destinations, taste in music or food and one’s sense of humour” (Presely y Jenkins 2011:142). Entre los motivos del éxito de las poleras es posible destacar su eficacia para transmitir mensajes y emociones (personales y colectivos) de manera rápida y barata, comprando o bien modificando dicho objeto (*Ibid.*).

“wenüfoyéticos”¹⁰³.



Figura 26: Marcha de 12 de octubre, 2005, Santiago. Allí se ve persona con polera (roja) con *Wenüfoye* al centro (Azkintuwe Octubre-Noviembre 2005: 24).

Y, al mismo tiempo, sus contenidos también comienzan a ser susceptibles de reconfiguración, sin que por eso deje de aludir al objeto *Wenüfoye*. La primera referencia que he podido conseguir sobre el caso anterior es un lienzo muy posiblemente fotografiado en la marcha de octubre del 2004, en donde figura una cara masculina que porta un *tralilonko* que dice “Marichiweu” en el centro de la bandera, remplazando al *Meli Witran Mapu*, ilustrando la posibilidad de reconfiguración de los elementos del *Wenüfoye* que continuará repitiéndose hasta la actualidad (Fig 27). Ambas cualidades continuarían expandiéndose mediante diversas combinatorias (ver más adelante).

¹⁰³ Wenüfoyético: del mapudungün *Wenüfoye* con terminación “tico”, del griego *ikê*. Lo anterior referiría al “arte del” *Wenüfoye*, lo propio del *Wenüfoye* y sus objetos. La terminación *ikê* muy posiblemente data y/o fue invención de Platón, quien en la búsqueda de un lenguaje sobre el cual realizar filosofía la habría acuñado, terminación esencial para pensar, por ejemplo, la relación entre *technê* y *epistêmê* (arte-técnica y conocimiento), como la invención de la palabra “retórica” (*rhêtorikê*, en Schiappa 2003: 44). Referencia facilitada por Bruno Lloret.



Figura 27, izquierda: Lienzo en marcha de 12 de octubre 2004, Santiago, en donde se aprecia *Weniüfoye* con contenidos diferentes a Bandera mapuche-*Weniüfoye* de 1992 (Azkintuwe N°12, año 1, Febrero- Marzo 2005: 14); abajo, de izquierda a derecha: Lienzo digital de marcha octubre, con *Weniüfoye* de fondo, de nuevo sin *Meli Witran Mapu* al fondo del *kultrun* central, sin franjas negra con cruz andina blanca y otros contenidos (fotografía en posesión de autor); Lienzo de marcha octubre 2017, fenómeno similar del *Weniüfoye* (fotografía en posesión del autor).



Otra de las características que adquirió el *Weniüfoye* es su aparición como alusión a “lo mapuche” sin una clara referencia a la razón de exposición de la bandera, tanto en medios de prensa mapuche como *winka*. Una de las primeras apariciones masivas del *Weniüfoye* no asociado a instancias en donde había comenzado a ser común, como manifestaciones públicas, culturales, rituales, entre otras, fue en el contexto de una controversia en la que se vio envuelto Aucán Huilcamán en durante el 2000¹⁰⁴, en donde vemos la bandera simplemente decorando el fondo del retrato del *werken*. Al parecer la bandera como fondo a una personalidad mapuche, expresión que continuaremos observando hasta la actualidad, fue expuesta por primera vez en *Aukiñ* de 1995 (ver fig 28).

¹⁰⁴ La controversia consintió en que primos de A. Huilcamán, y miembros de su comunidad (Juan Maica), acusaron al *werken* – vía carta a Conadi- de realizar gestiones que se tradujeron en el traspaso de 34 hectáreas, anteriormente propiedad de Forestal Millalemu, al padre de Aucán, José Luis Huilcamán.



Figura 28, de izquierda a derecha, de arriba a abajo: José Luis Huilcamán en “la entrevista del mes” (Aukiñ 1995, N° 25, Octubre: 08); Llanco Rayen Huilcamán Paillama en “la entrevista del mes” (Aukiñ 1997, N°34, enero-febrero: 08); Aucán Huilcamán con *Wenufoye* de fondo (El Austral, 10-10-2000: B6); Hector Llaitúl con *Wenufoye* de fondo, en entrevista publicada por web Radio Villa Francia en 2015¹⁰⁵.

Lo anterior podría recordar una “nacionalismo banal” (Billing 1995) mapuche en ciernes, es decir, la noción referida a un sentimiento nacional que no requiere un “plebiscito diario” - elección deliberada que afecta mi estado de ánimo dejándome predispuesto al sentimiento de comunión “nacional”- como tampoco un desbordamiento emocional remarcado por hitos u acontecimientos ocasionales (como el 12 de octubre, por ejemplo); más bien, el “nacionalismo banal” alude a marcadores no advertidos, a esos pendones nacionales adquiridos para una ocasión especial, pero que continúan colgando desapercibidos durante los “días normales” en edificios públicos, tiendas y viviendas, objetos que “no están ahí para atraer nuestra atención, sino que forman parte del escenario y confieren a las escenas una apariencia de autenticidad” (*Ibíd.*: 50). Esa apariencia de autenticidad, sin embargo,

¹⁰⁵(<http://www.radiovillafrancia.cl/hector-llaitul-vocero-de-la-cam-habla-sobre-matias-catrileo-que-no-manipulen-su-figura-el-era-un-weichafe#sthash.AUY0qr1.83DwB7GG.dpbs>). Recuperado el 14-08-2016

requiere de una combinatoria material y semiótica acorde a la “sensibilidad” (Bozal 1985), momento en que los objetos pueden desplegar su poderosa “humildad” en tanto “cuanto menos conscientes somos de ellos, más poderosamente pueden determinar nuestras expectativas a través del establecimiento de la escena y asegurando una conducta normativa, sin ser objeto de abierta impugnación” (Miller 2005: 05, traducción propia). El *Wenüfoye* humildemente colgado detrás de los tres Huilcamán (Fig 29) y sin una relación directa con la noticia en donde figura la imagen, es una de las primeras manifestaciones indiciales del nacionalismo “banal” de la bandera y que luego será tan frecuentemente visto en diversos medios de comunicación.

Sin embargo, durante la primera década del siglo XXI, las asociaciones entre el *Wenüfoye* y crecientes expresiones “nacionales” mapuche no parecen estar insertas en condiciones que posibilitaran cierto relajamiento u olvido, ni a un sentimiento nacional que se da “por hecho como si fuera el contexto natural de ‘nuestras’ vidas y, ciertamente, de la vida en general” (Billing 1995: 54). Lo anterior, cabe destacar, es precondition para las enunciaciones nacionales banales insertas en los mecanismos del “mundo de los Estados” (*Ibíd.*), no necesariamente aplicable al caso mapuche u otras construcciones nacionales no estatales, lo que convierte a las expresiones de nacionalismo banal mapuche apreciables desde finales del 2010 como un fenómeno con particularidades propias (ver más adelante). Pero entre aproximadamente 1999 y el 2010, momento de apertura político-hegemónica y material-icónica del *Wenüfoye*, gran parte de las enunciaciones nacionales mapuche asociadas a este objeto no son expresadas bajo parámetros *humildes*, en un contexto además de creciente tensión de muchas de las relaciones mapuche-Estado de Chile y parte de la sociedad civil (empresarial, principalmente).

Al respecto, cabe mencionar que uno de los agentes que más promovió la asociación entre el *Wenüfoye* y enunciaciones de mapuchidad nacionales fue el periódico “nacional” mapuche Azkintuwe¹⁰⁶, el cual posiblemente ayudó de manera preponderante a la carrera

¹⁰⁶ La condición de “nacional” del periódico fue enunciada en la primera página del primer número de este, el cual esperaba superar “la idea tradicional de un periódico de determinada organización o vocero de determinado sector territorial, para dar el salto a un periódico de carácter ‘nacional’ mapuche.” (Azkintuwe N°1, octubre 2003: 02).

icónica de este objeto. Dicha operación, sin embargo, tampoco fue realizada de manera directa, en columnas periodísticas donde se aludiera explícitamente a la bandera. De hecho, consultado por el *Wenüfoye*, el por mucho tiempo director del medio, Pedro Cayuqueo, mencionó que es desde el 2010 que Azkintuwe le dedicó algunos artículos a la bandera¹⁰⁷; sin embargo, es destacable la posición que jugó el *Wenüfoye* desde la génesis del periódico, sobre todo cuando se trató de promover enunciaciones nacionales. Ya en el primer número de Azkintuwe (octubre del 2003), en una columna titulada “Hacia un imaginario de Nación” y escrita por Cayuqueo y el antropólogo Wladimir Painemal, la primera imagen publicada es la de una bandera siendo sostenida por una persona (Fig 30), y luego le siguieron reflexiones tituladas “Conflicto Mapuche en Gulumapu-Chile. ¿Desafiando al Estado-Nación?” (por Petri Saloperä, Azkintuwe N°3, Enero-Febrero 2004: 12), “El Pueblo Mapuche a debate” (por José Marimán, Azkintuwe N°6, Mayo 2004:13), “Solo campesinos indígenas chilenos” (por Javier Lavanchy, Azkintuwe N°7, Julio 2004: 12), entre muchos otros. Este tipo de columnas, mixtura de análisis intelectual con enunciaciones nacionales y reflexiones sobre la naturaleza de lo mapuche en el espacio contemporáneo, fueron muy comunes en las páginas de Azkintuwe, y muchas de ellas fueron acompañadas por una imagen del *Wenüfoye*, en donde la bandera no solo aparece en la imagen, sino que ocupa el foco principal del encuadre, destacándose (Fig 29).

¹⁰⁷ Comunicación personal.



Figura 29: Imágenes de *Wenufoye* que acompañan los artículos mencionados.

En definitiva, las características de la exitosa carrera icónica del *Wenufoye* durante gran parte de la década del 2000 - apertura hacía otro tipo de materialidades, configuraciones gráficas, apariciones no asociadas directamente a su presencia como bandera y profusión en sus contextos de exposición- no puede ser extendido hacia enunciaciones de diferencia cultural que se presenten como no-antagónicas, dejando ambas carreras, icónica y hegemónica, como complementarias y cohesionadas.

3.3: Evaluando la posición del *Wenufoye* a inicios del siglo XXI: la bandera, su (no) relación con el contexto mercantil-ancestral y su éxito etnopolítico parcial.

Si bien lo antagónico- movimiento con cierta hegemonía que aspirase a alguna transformación en la conflictivas relaciones entre demandas y legalidad estatal imperante- fue un elemento central en el contexto de inserción del *Wenufoye* durante los primeros años del siglo XX, muchas otras enunciaciones de mapuchidad se expresaron de forma contrastante a lo antagónico . De hecho, existían condiciones que no solo permitían sino que promovían una gran cantidad de expresiones asociadas a la “cultura” (*sensu* Gundermann 2013) mapuche, como campo en disputa tanto desde el gobierno, la sociedad civil, individuos y organizaciones mapuche, empresarios de distinto calibre, entre otros, las cuales difícilmente pueden ser catalogadas como “antagónicas”. En dichas condiciones, que remitiré sucintamente e intentaré ilustrar, la bandera parece mantenerse alejada.

El lenguaje en el contexto señalado continuó jugando una posición clave, ilustrado en la sección de la editorial diaria de *El Austral* de 1997 llamada “Conozcamos mapudungun”, indicio mínimo (Fig 30) que vaticinaba, en pocas palabras y con escueto significado, el

cambio de una lengua antes prohibida a posteriormente obligatoria (en ciertos casos; Bascope 2009¹⁰⁸). Ese año también se lanzó un “casete bíblico en mapudungun [...] para llevar la Palabra de Dios a los habitantes de este pueblo en su propio idioma”¹⁰⁹.



Figura 30: “Conozca mapudungun: Lamngen: hermana. Se utiliza entre mujer-hombre y hombre mujer” (El Austral- 06-10.1997: A2). Otros ejemplos son: “peñi: hermano. Se usa solo entre hombres”; “Mapuche: mapu, tierra, che, gente, persona”; “Mapuchedungun: mapu, tierra, che, gente o persona, dungun, el habla”. La sección solo duró durante el año 1997.

El palín también continuó apareciendo como una de las enunciaciones de mapuchidad recurrentes, realizadas tanto por El Consejo de Todas las Tierras para dar “a conocer los planteamientos de la organización y la ratificación de nuestro primer emblema mapuche” (Aukiñ 1993, N°20, Febrero: 04) y objetivos referidos a la revitalización político-cultural, como por otras organizaciones. Entre ellas podemos mencionar a la Sociedad Lonko Kilapán, encargada del “IV Encuentro Intercomunal de Palín” en 1995

¹⁰⁸ Otro ejemplo ilustrativo es el tratamiento del mapudungun en la “Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos”, en donde figura, entre los contenidos complementarios del documento, “la incorporación de la mayor cantidad de términos y expresiones en mapudungun” (MOP:2016:17).

¹⁰⁹ Consistió en la lectura del Evangelio de San Mateo, y al año siguiente, del Evangelio de San Marcos, realizado por la Sociedad Bíblica Chilena y el Instituto lingüístico de Verano (El Austral 12/10/1998: A4).

(Fig 32), siendo descrito como una de las “manifestaciones recreativas de mayor fuerza y arraigo entre los mapuche” [...] Habilidad, destreza, inteligencia y una buena cuota de rudeza son las características del juego, una verdadera fiesta comunitaria, en la cual todos tienen su espacio” (El Austral 13-10-1995: A1). Y si bien en ambas instancias el palín era utilizado, de alguna u otra forma, en pos de la demarcación de una frontera antagónica¹¹⁰, esta actividad también era realizada sin aquellos fines, como fue el caso del “Club deportivo social, cultural e intelectual ‘Conadi Sur’” (Fig 31), fundado el septiembre de 1997, el cual vino “a responder al anhelo del personal de CONADI quienes permanentemente practican diversas disciplinas deportivas como Ping-pong, básquetbol, voleibol y palín, tanto damas como varones”, organización que además buscaba “competir con las diversas organizaciones deportivas indígenas existentes en las comunidades” (El Austral 12/10/1997- Apartado “Aniversario CONADI”: 12)¹¹¹.

¹¹⁰ La Sociedad Lonko Kilapan aprovechó el encuentro para explicar que el 12 de octubre “marca el inicio de una gradual pérdida de identidad, del territorio y de un proceso de marginación social, económica y política. La intención hoy día, explican, es contrarrestar este proceso, a través de la organización, la revitalización cultural y la formulación de nuevas propuestas de desarrollo”(El Austral 13-10-95: 06). Cabe mencionar que en la foto, la cual figura en el titular de esa edición de El Austral, no figura el *Wenufoye*.

¹¹¹ Vemos ilustración del palín alejado de una posible demarcación antagónica cuando el Gobierno chileno, a través del subsecretario de Deportes (Ernesto Velasco) entregó un reconocimiento oficial al “deporte principal de los mapuche” en una “ceremonia” en Lleupeco, Vilcún (<http://www.emol.com/noticias/nacional/2004/06/23/151146/chile-otorga-reconocimiento-oficial-a-deporte-mapuche.html> recuperado el 29-03-2017). El reconocimiento contrasta con las expresiones de un miembro del lof *Lleupeco Wenteché*, quienes en el contexto de la recuperación territorial emprendida en el 2015 declararon “hermanos, por qué tenemos tan poca tierra? No tenemos espacio para hacer ngillatun, rogativa, jugar palin” (<https://youtu.be/sk2snUv1KKU?t=84> recuperado el 29-03-2017).



Figura 31, de izquierda a derecha: IV Encuentro Intercomunal de Palín (El Austral 13-10-1995: A1); Club deportivo social, cultural e intelectual “Conadi Sur (El Austral 12/10/1997- Apartado “Aniversario CONADI”): 12). Cabe mencionar que en ninguna de ambas fotografías figura el *Wenufoye*.

Otra de las enunciaciones materiales que continuó apareciendo durante el periodo analizado fue el *makuñ*, objeto que se posicionó tanto en la red de relaciones tendientes a la construcción de una frontera antagónica en oposición a agentes considerados “opresores” como también utilizado por estos últimos (Fig 32). A diferencia del *Wenufoye*, el poncho parece posicionarse, desde al menos 1982, como uno de los principales objetos en disputa en tanto *locus* de mapuchidad inserta en diferentes economías de poder. Dirigentes mapuche, políticos, representantes de ONG’s y del Estado, entre muchos otros, comenzaron a utilizar el poncho en una gran cantidad de instancias, posicionándose este objeto como elemento prácticamente infaltable al momento de establecerse un nexo entre expresión de

diferencia cultural y poder político objetivable¹¹² en desmedro de otro tipo de materialidades¹¹³.



Figura 32, de izquierda a derecha: Presidente Frei en sexto aniversario de CONADI, con poncho. Santos Millao detrás, también con poncho (El Austral 05-10-1999, suplemento especial: 04); Presidente Lagos colocando la primera piedra del By Pass de Temuco, en donde se le regaló un poncho (El Austral 05-10-2000: A5).

Al considerar el *mapuñ* en relación a diversas disputas políticas desde la diferencia cultural desde el último cuarto del siglo XX debemos evaluar tanto su importancia historiográfica (y del textil en general, en Bengoa 1985, Boccara 2007) como su rol en la doble dimensión en la mercantilización de la diferencia cultural – un “precipitado de una esencia natural, de la genética y la biología [junto a una] función de la autocreación voluntaria, a menudo a través

¹¹² Lo anterior también es reconocido, para un segmento de la sociedad mapuche-pehuenche, por Martínez, quien indica que “A partir de la llamada emergencia indígena y la instalación programática de las políticas del reconocimiento, los marcadores étnicos cobran un nuevo significado y se hacen más visibles. En este nuevo contexto de ‘apreciación’ hacia lo indígena la vestimenta tradicional ocupará un lugar prominente”. (2015: 94). El autor, sin embargo, no ahonda en las razones de dicha prominencia, indicando como causas aquello que ahora requiere ser explicado (“principalmente por dos razones: a) por su potencial revitalizador de la cultura, y b) por su eficacia en la restitución de la autoridad, legitimidad y prestigio hacia el mundo no indígena. Ambas razones están presentes en el uso estratégico que los habitantes de Quinquén hacen de su vestimenta”) (*Ibíd.*)

¹¹³ Otras materialidades en dicho contexto pudieron ser el *rehue* o el *kultrun*. Si bien dilucidar las condiciones de aparición y politización de dichos objetos requiere un estudio propio, es posible que estos últimos sean objetos asociados a esferas religiosas o “místicas” del pueblo mapuche (incluso femeninas, al menos en el caso del *kultrun*), siendo su politización presa de las condiciones de posibilidad instauradas por el aparato estatal, el cual excluye del campo político gran parte de las expresiones de diferencia cultural. Por otro lado, es posible que el poncho, al ser un objeto susceptible de ser expuesto al ser vestido, influya en el poder político personal; además, debemos considerar cierta asociación “folk” del poncho y/o su cercanía al mundo campesino, además de cierta inscripción de este objeto en la historia de la chilenidad.

de actos de consumo en serie” (Comaroff y Comarof 2011: 68). La vigencia de la dimensión mercantil del textil, anteriormente notada por Painemal (Foerster 1983: 30, ver Página 40), era señalada por el Consejo de Todas las Tierras al referirse al “arte indígena” el cual “transmitido milenariamente de generación está hoy día en las grandes tiendas de vestuario sin pedirle el consentimiento a los propios artistas indígenas, a las mujeres que crearon y transmiten sus diseños”, panorama indignante para el Consejo cuando señalaban que en “el Mercado de Temuco los ponchos, chombas, y chamales mapuche siguen siendo solicitados por los turistas, en los centro veraniegos de Pucón o Villarrica el año pasado tuvieron muy buena acogida las poleras con diseños mapuche” (Aukiñ , N°30, Junio-Julio 1996: 07)¹¹⁴.

En definitiva, los textiles mapuche son uno de los principales elementos generadores de espacios desde donde el pueblo mapuche ha podido percibir su cualidad propietaria de un capital cultural marcantilizable, capital sin embargo muy dinámico en tanto puede ubicarse en distintas posiciones y cobrar múltiples sentidos. Ejemplo de lo anterior son las alusiones al “robo” del capital cultural a manos de agentes antagónicos, o las acciones de la ONG “Fundación Chol-Chol” que desde el año 2000 gira en torno a “los tejidos ancestrales mapuche, los cuales no sólo proporcionaron una manera de preservar el patrimonio textil mapuche, sino también un bien deseado para el mercado local, nacional e internacional”¹¹⁵.

El poncho, sin embargo, además de ser objeto mercantilizado en muchas instancias también podía ingresar en economías del don como regalos a mandatarios, representantes políticos u otros funcionarios, o bien sustraerse del mercado a modo de ajuar fúnebre depositado en la

¹¹⁴ La anterior es la primera cita encontrada en Aukiñ que refiere a un cierto *merchandising* étnico. Fue emitida en el contexto de la participación de una representante del Consejo, María Tramolao, en el “Taller intercontinental de mujeres indígenas en Guatemala”, instancia de reflexión sobre artesanía, producción, empresas privadas y defensa de la diferencia cultural (8 y 9 de julio de 1996). Contra el lucro exo-mapuche Tramolao declaraba que “Todos los productos hechos por los indígenas los vende gente sin ninguna conciencia y lucran con el arte de los pueblos indígenas, ¿Cómo podemos parar eso? Esa forma tenemos que buscarla , ya que esa gente no le ha pedido a nadie autorización para lucrar con nuestro arte” (1996 -N°30, Junio-Julio: 07). En la columna de Aukiñ también se consiga que la venta de poleras con motivos mapuche ocurre “hasta en la misma Oficina del Servicio Nacional de Turismo en Temuco” (*Ibíd.*)

¹¹⁵ (<http://es.cholchol.org/nuestra-historia.html>, recuperado el 20 de marzo de 2018).

tumba de Alex Lemun (ver nota 35). El *Wenüfoye* guarda ciertas similitudes con las condiciones en las que se ha insertado el poncho; la bandera también ha sido donada a mandatarios o posibles aliados políticos (Fig 33) como también comenzará a ser un elemento constante del ajuar fúnebre de muchos mapuche; las acciones recién comentadas, sin embargo, se posicionaron siempre como elemento demarcatorio de la frontera antagónica, lo que sumado a la escasa mercantilización del objeto durante el período analizada reafirma el cariz político-antagónico de la bandera, obligatoriedad no impuesta al *makuñ*.



Figura 33: Evo Morales recibe *Wenüfoye* (Azkintuwe N°18, marzo-abril 2006: 01)

Es significativo que la bandera haya rehuido un nivel de mercantilización alto. Sabemos que fue vendida desde al menos la marcha de octubre de 1999 (Concepción); además, muchos vendedores en la conocida “Feria Artesanía Santa Lucía” dicen que la

comercializaban a principios del 2000, aunque no se vendía ningún objeto que portara el *Wenüfoye*, sino “solo la bandera así hecha a mano, como artesanía”¹¹⁶ y en baja cantidad.

Creo que el nivel relativamente bajo de mercantilización del *Wenüfoye* desde inicios del 2000, nivel que irá *in crescendo*, muy posiblemente se deba a los mecanismos de asignación de valor que la sociedad en general y el mercado atribuían a “lo mapuche”, asignación ilustrada en la cita de Fundación Chol-Chol: “tejidos ancestrales” y “preservación del patrimonio”; ancestralidad y patrimonio fueron campos semánticos que la bandera nunca terminó por abrazar, a pesar de la vigencia de estos¹¹⁷.

Por otro lado, la ancestralidad se ramificará en la noción crecientemente en boga de “patrimonio” como sinónimo de la dimensión arqueológica de la diferencia cultural, diferencia que bajo la rúbrica patrimonial puede ser institucionalizado y normado, operación propuesta en el sexto aniversario de Conadi titulada “Patrimonio cultural indígena: un tema a desarrollarse”. Allí se consignaba que “a pesar de los logros científico-técnicos y de los avances económicos de algunos sectores”, la situación actual “del patrimonio cultural indígena es de progresivo deterioro, por lo cual se plantea el desafío de

¹¹⁶ Incluso algunos comentan que una mañana hace aproximadamente 15 años vino un mapuche a la feria, quien “sacó fotos” a las banderas y volvió en la tarde con carabineros, quien se llevó las banderas de los comerciantes. No sería el último episodio referido a los “derechos” de la bandera, aunque al respecto la información es escasa. En el 2010 la web Centro de Documentación mapuche, citando al diario El Austral (Temuco), refirió que “Una comerciante de Temuco fue detenida por carabineros acusada del delito de infracción a la Ley de propiedad industrial”, lo anterior debido a una denuncia de “un miembro de la familia mapuche Cadín Calfunao”, quien “tiene registrado los derechos de comercialización de la bandera mapuche.” (<http://www.mapuche.info/index.php?kat=1&sida=1915>, recuperado el 20 de marzo de 2018). No encontré más información al respecto de la controversia recién comentada.

¹¹⁷ Su vigencia puede ser ilustrada con las declaraciones emitidas por Conadi en su tercer aniversario: “los Pueblos son como las plantas, lo más importante no son las flores, sino las raíces, y los pueblos indígenas de Chile, particularmente nuestro pueblo mapuche que es la auténtica raíz de la nacionalidad chilena” (El Austral 15/10/1996. Apartado aniversario Condai: 03).

proponer e iniciar acciones concretas que nos conduzcan a identificar y catastrar sitios arqueológicos” (El Austral 05-10-1999, apartado Aniversario Conadi: 07)¹¹⁸.

Ambos ejemplos ayudan a ilustrar que el proceso de asignación de valor, elemento necesario para la mercantilización de la diferencia cultural, requería aludir a lo ancestral y auténtico como baluarte de la cultura mapuche, lo que usualmente se ha materializado en la “artesanía” como aquello “propio de la cultura mapuche”¹¹⁹. La bandera, en cambio, no se acomodaba a los parámetros del merchandising étnico ni a la institucionalización patrimonial en tanto creación concertada moderna de un objeto novedoso con pretensión de significar políticamente un conglomerado de subjetividades diversas (el “pueblo-nación” mapuche).

Es posible que el bajo nivel de mercantilización del *Wenufoye* en el período analizado también se relacione con, como ha ya fue explicitado, la necesaria relación entre este objeto y disputas políticas en general, y antagónicas en particular. En este sentido, el éxito de la carrera icónica de la bandera, si bien fue alto, en ningún caso era similar el que poseería una década después. De hecho, el *Wenufoye* se ausentó de gran parte del espacio mercantil mapuche como también de algunas importantes disputas etno-políticas en la transición siglo XX a inicios del XXI.

¹¹⁸ Similar conclusión llegó el equipo del Instituto de Estudios Indígenas (UFRO) cuando realizaron su análisis sobre lo que estaba ocurriendo en Alto Biobío y Ralco-Endesa; al respecto, en el Anexo del Capítulo 6 (“Conclusiones”) los investigadores expresan que “Las medidas de mitigación para lo histórico y arqueológico no consignan lo histórico, por cuanto este se desdibuja en el ámbito de la arqueología. Si la historia tiene su expresión local y se manifiesta particularmente a través de la tradición oral, no se tomó la discontinuidad que puede representar su transmisión en un contexto de relocalización futura, por lo tanto no fueron pensadas ni consideradas medidas de mitigación atingente” (Morales 1998: 188).

¹¹⁹ El titular de *El Austral* “Artesanos rescatan su cultural” describe la “Tercera muestra artesanal de niños mapuche” (Puerto Saavedra) como una “instancia donde los alumnos exhiben sus habilidades manuales, creando elementos propios de su cultura”. Además, “cabe destacar que los materiales que utilizan estos pequeños artesanos son los que pueden encontrar en su propio entorno”, promoviendo limitaciones a la materialización de mapuchidad que, para ser auténtica, debe girar en torno a materias primas locales (07-10-1999: A14). Por último, la noticia apunta a una mapuchidad biológica en tanto “en los últimos años se ha conseguido que tanto los padres como los niños se comuniquen a través de la esencia que les proporciona el llevar en sus venas sangre mapuche” (*Ibid.*).

El *Weniifoye* no parece haber jugado una posición relevante en la controversia generada a raíz de la construcción del By-Pass de Temuco, proyecto vial trazado a través del territorio de diversas comunidades mapuche. Si bien los archivos fotográficos asociados no son abundantes, sabemos que la bandera estaba presente en las manifestaciones contra el By-Pass en donde participó el Consejo de Todas las Tierras (Fig 34); además, parte del material fotográfico exhibido en el documental “By pass Temuco: Ta iñ newentumun”¹²⁰ nos muestra algunos *Weniifoye*, los cuales podrían también estar relacionados con la presencia del Consejo (Fig. X). Esos son los dos únicos casos en donde el *Weniifoye* está presente en el contexto de la controversia del By-Pass. Por otro lado, dicha ausencia es incluso apreciable en *Aukiñ*, la publicación periódica del Consejo, documento que dedicó su titular a la controversia del By-Pass, mostrando en primera plana una manifestación pública en donde el *Weniifoye* está ausente (*Aukiñ* N° 27, enero, 1996: 01). Lo anterior es coherente con lo registrado durante un encuentro entre el Comité de defensa de las comunidades afectadas por el By-Pass con agentes del gobierno, la iglesia y profesionales expertos (un arquitecto y un antropólogo), evento que finalizó con una ceremonia alrededor de un *rewe* en el cual se ven banderas negras y rojas, pero ningún *Weniifoye* (*El Austral* 13-10: 1996: 07).

¹²⁰ Realizado por Esteban Villaroel, estrenado durante el 2001, constituye el archivo visual más completo y sintético de la controversia señalada (<https://vimeo.com/31600951>, recuperado el 11 de marzo de 2018).



Figura 34, Izquierda: Manifestación pública por By- Pass asociada a Consejo de Todas las Tierras, al centro se ve *Wenüfoye* (Aukiñ 1995 -N°25 Octubre: 01); Abajo, de izquierda a derecha: manifestación del mismo tipo, sin asociación clara con Consejo, con *Wenüfoye* al fondo (en película “By pass Temuco: Ta iñ newentumun”: 05’36); fragmento de video de manifestación en donde *Wenüfoye* está ausente, no así una bandera azul (“By pass Temuco: Ta iñ newentumun”: 19’03).



La bandera tampoco parece estar presente en la controversia del Hogar Estudiantil Mapuche Las Encinas (Temuco), establecimiento originado en 1997 mediante una ocupación efectiva, momento en que comenzó a dar alojamiento a estudiantes mapuche. El gobierno de Chile creó en el 2003 el Hogar Estudiantil en Padre las Casas, iniciándose un conflicto con los estudiantes mapuche que se negaban a abandonar el antiguo Hogar. Tanto en las descripciones del interior del recinto realizadas por Azkintuwe¹²¹, como en las fotografías de las manifestaciones públicas contrarias al plan de desalojo realizadas por los estudiantes (Azkintuwe: Año 1, N°6. Mayo 2004: 04), el *Wenüfoye* está ausente. Si bien no es posible afirmar la completa ausencia del *Wenüfoye* en el contexto descrito, lo señalado es

¹²¹Las descripciones materiales del Hogar recibieron el nombre, por parte de Azkintuwe, como “Sincretismo, o el despojo del dogmatismo de izquierda”... “kultrunes y pifilkas, compartiendo amigablemente el espacio con Ataque 77, Los Reales del Valle, Sepultura o el último hit de la movida Sound” (Azkintuwe: Año 1, N°2. Nov-Dic 2003: 05).

destacable en tanto el periódico nacional mapuche no mencionó la bandera como indicador de mapuchidad al interior del espacio doméstico de los estudiantes, ni en el espacio público de manifestación. Sin embargo, la ausencia de la bandera en las fotografías publicadas por *El Austral* a raíz de la toma de la catedral de Temuco por estudiantes del Hogar Las Encinas (El Austral 04-10- 2005: A5) y de la subsecuente velatón nocturna en el frontis de la iglesia (El Austral 05-10-2005: A22) puede ser considerado como otra línea de evidencia para evaluar el sucinto lugar que ocupaba la bandera en las enunciaciones de mapuchidad relacionadas con los estudiantes del Hogar Las Encinas y las manifestaciones públicas que el inmueble generó.

Si bien los casos anteriores sirven para matizar el éxito de la carrera icónica y hegemónica del *Wenüfoye*, a medida que avanzó la década del 2000 la importancia de este objeto fue creciendo y produciendo novedosos efectos en las enunciaciones de mapuchidad. El *Wenüfoye* comenzó a aparecer tímidamente en algunas instancias no del todo contrarias o de alguna manera relacionadas al Gobierno (Fig 35), aunque su mayor éxito se percibió desde la construcción de un antagonismo impulsado por el desgaste de muchas de las relaciones entre mapuche y el Gobierno, en conjunto con agentes de la empresa privada. El éxito de la carrera icónica y hegemónica del *Wenüfoye* desde dicha construcción se ve reflejada en la asociación entre este objeto y los *weichafe* (guerrero/s) asesinados, situación que describiré a continuación.



Figura 35: Bailes mapuche realizados por alumnos de liceo, Collupulli, en donde se destacó programa del gobierno “Orígenes”¹²². En foto se aprecia *rewe* en donde hay *Wenüfoye*.

3.4 El *Wenüfoye* y *weichafe* asesinados (2002-2018):

A Edmundo Alex Lemunao Saavedra le disparó un balín metálico en la cabeza el carabineros Marco Aurelio Treuer, el día 7 de noviembre de 2002, hecho que le provocó la muerte, luego de 5 días de agonía. Si bien el intendente Ramiro Pizarro “expresó su esperanza en que éste sea un hecho aislado que no afecte el ‘clima de normalidad y confianza que hemos estado construyendo entre todos en La Araucanía’ ” (El Austral 12-11-2002: A6), el asesinato generó “Disturbios por muerte de joven mapuche” (El Mercurio: 13- 11- 2002: C11), expresiones públicas de descontento desde que el cuerpo fuera retirado del Servicio Médico Legal (SML), pasara por el Hogar Estudiantil Mapuche en calle Carrera y fuese llevado en una marcha fúnebre por Temuco. En esa marcha se veían pancartas que decían “Ni la cárcel ni la muerte detendrán el camino hacia la liberación nacional” y “Ñi [sic.] Peñi (hermano) Lemún, el pueblo mapuche cobrará tu

¹²² La enunciación no-antagónica fue emitida por Dionisio Prado Huinquil, de la Asociación Comunal Indígena de Collipulli, quien según El Austral (07-10-2004: A14) “destacó lo que ha significado la intervención del programa Orígenes en 12 comunas de la región, al rescatar los valores esenciales del pueblo mapuche. Una prueba de ello fueron las dos presentaciones de bailes ancestrales realizadas con gran entusiasmo y todo cuidado”. La referencia a Orígenes, sin embargo, podría ser solo un comentario dentro de un discurso mayor, más crítico, emitido por Prado, ya que la noticia se titula “Falta que autoridades nos escuchen”.

venganza” (*Ibíd.*). Ni en dichas instancias, ni en el funeral realizado en Ercilla, la prensa consignó la presencia del *Wenüfoye* (Fig 36), lo que sumado a la ausencia de la bandera en el contexto del Hogar Las Encinas y el By-Pass permiten ponderar el éxito de este objeto en la transición de fines del siglo XX a inicios del siglo XXI.



Figura 36, de izquierda a derecha: Marcha fúnebre después de retirado el cuerpo de Alex Lemún del SML (El Austral, 13-11- 2002: A6); funeral en Ercilla, en donde se aprecia la presencia de banderas negras pero ningún *Wenüfoye* (El Austral 15-11-2002: A1).

Posteriormente, sin embargo, el *Wenüfoye* comenzará a aparecer en la mayoría de los contextos asociados a los *weichafe* asesinados, de manera directa o indirecta, por los aparatos estatales o de la empresa privada.

Alrededor de las 21:30 horas del 09 de mayo del 2005 fue atropellado Zenón Díaz Necul, quien participaba junto a su comunidad (Lonko Mahuida, Collupulli) en un corte de ruta en el acceso sur del viaducto del Malleco en el contexto de una disputa territorial entre Forestal Mininco y la comunidad Ranquilco Bajo. El chofer de un camión “atravesó las barreras de fuego rumbo al sur, a pesar de las desesperadas señas de los mapuche para que se detuviera, instante en el cual habría atropellado al comunero quien pereció en el mismo lugar” (El Austral: 11- 05- 2005: A22). Si bien ni *El Austral* ni *El Mercurio* le dieron mucha cobertura al acontecimiento, por lo que evaluar la presencia del *Wenüfoye* se torna dificultoso, sabemos que el 14 de ese mes se realizó una marcha por La Alameda “en repudio de la ley antiterrorista y en homenaje a Zenón Díaz Necul”, en donde sí hubo

muchas banderas, además de pañuelos azules, objeto que comenzará a ganar importancia dentro de las enunciaciones materiales mapuche (Fig 37).



Figura 37: Marcha por Alameda (2005). Cabe destacar que el *Wenufoye* en la fotografía de la izquierda posee un asta plástica blanca, alejándose de aquellas banderas sujetas a coligües u otras maderas (fuente: Meli Wixan Mapu, <http://meli.mapuche.org/spip.php?article88> Recuperado el 19-09-2017).

Tres años después fue asesinado Matías Valentín Catrielo Quezada cuando, durante la ocupación del fundo Santa Margarita (Vilcún), el cabo de carabineros Walter Ramírez le disparó con una Uzi. El contexto fúnebre de este *weichafe* no se vio directamente asociado al *Wenufoye*, y los objetos expuestos en dicho escenario fueron banderas negras, pasamontañas y otros objetos “tradicionales” (Fig 38). Por otro lado, la escasa cobertura periodística – imposibilitada de acceder al funeral y más preocupada por el reciente deceso del comentarista deportivo Julio Martínez, el dos de enero de ese año- destacó los objetos que le daban la condición de “punk” a Matías, materialidades que por aquellos años estaban muy alejadas de poder ser consideradas enunciaciones de mapuchidad por medios no-mapuche¹²³.

¹²³Al respecto, El Mercurio destacó que “Entre sus compañeros de universidad se le conocía como el ‘punk’, por su vestuario y corte de pelo rapado en un costado de su cabeza. De convicciones irreductibles, destacaba como buen alumno. [...] Su vestuario incluía una pañoleta al cuello, característica de los jóvenes universitarios reaccionarios [sic.]” (El Mercurio: 04-01-2008: C11).



Figura 38, de izquierda a derecha: Velorio de Matías Catrileo. En foto se aprecia ausencia de *Wenufoye*. Del interior asoma textil indeterminado, similar a franjas externas de la bandera (en la llamada “Cruz Andina”) pero describiendo un diseño continuo en las figuras, mientras que el *Wenufoye* presenta un diseño discontinuo (El Austral 05-01-2008: A8); Recorrido hacia el funeral de Matías, en donde no se ve *Wenufoye*. Fotografías publicadas con consentimiento de la familia Catrileo en contexto de prohibición de ingreso a la prensa¹²⁴

Es posible que la ausencia del *Wenufoye*¹²⁵ en el contexto inmediato de la muerte de Matías se deba a la asociación entre el *weichafe* y la CAM, organización que parece no haber asumido la bandera mapuche desde un comienzo; sin embargo, el *Wenufoye* se insertó como referencia a “lo mapuche” en tanto situación de manifiesto conflicto, lo que habría generado otra muerte mapuche¹²⁶ (Fig 39). Sin embargo, con el paso del tiempo el *Wenufoye*

¹²⁴(http://www.mapuche.nl/espanol/matias_catrileo_funeral080105.html recuperado el 26 de marzo de 2018).

¹²⁵ La ausencia del *Wenufoye* en el contexto señalado también es posible de ser extrapolada desde el texto que aborda más profundamente la vida y muerte del *weichafe* – *La biografía de Matías Catrileo* (Pairican 2017)- en donde la bandera no es mencionada.

¹²⁶Para efectos de este tesis no consideró otros mapuche asesinados entre el 2001 y el 2008 por violencia estatal o privada “indirecta”, y que poseen asociaciones no tan claras a enunciaciones de mapuchidad, situación que repercute además en poca cobertura periodística y de otros medios de comunicación (tanto en prensa escrita como en internet, mapuche y no mapuche). Ejemplo de lo anterior es el caso de Julio Hentecura Llancaleo, detenido en Osorno el 12 de marzo del 2004, quien terminó su vida a los 30 años al ser apuñalado por otro recluso en la Ex penitenciaría de Santiago. Otro caso es el de Juan Collihuín Catrileo, muerto en procedimiento policial por abigeato en su domicilio (Nueva Imperial, comunidad de Bollilco Grande, de la cual Collihuín era lonko), procedimiento que habría sido enfrentado por Juan y sus hijos, quienes habrían atacado a carabineros con una escopeta y armas contundentes, enfrentamiento que terminó con el disparo que efectuó el sargento Luís Marimán Levío contra el cuerpo de Juan, a quemarropa (El Austral 29-08-2006:A8). Similar es el caso de Jhonny Cariqueo Yáñez, quien murió tras ser encarcelado y golpeado en la 26° Comisaría de Pudahuel entre el 29 de marzo del 2008 y el 30, en el contexto del Día del joven Combatiente. Murió en su casa el 31 de marzo, cuando su condición post-golpiza se agravó. Las enunciaciones de mapuchidad asociadas a Cariqueo son muy escasas.

pasó a ser precondition en gran parte de las enunciaciones referidas al *weichafe* Matías (Fig 39), como también a los siguientes casos de violencia policial con resultado de muerte.

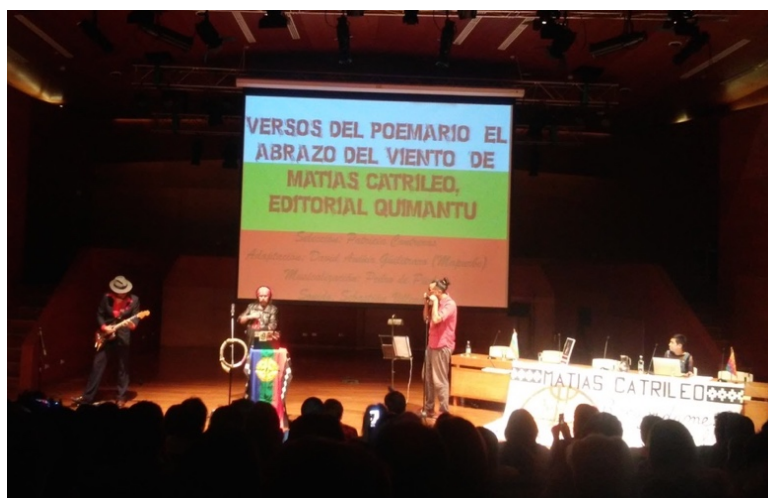


Figura 39, de izquierda a derecha: Titular de El Austral, en donde se ve a *werken* Jorge Huenchullán (comunidad Temucucui, Ercilla), quien se refirió a la situación de violencia generalizada y al asesinato de Catrileo. Destaca el fondo del retrato, conformado por el *Wenufoye*; presentación del libro “La biografía de Matías Catrileo” en GAM (19-03-2018). En foto David Añiñir recita poemas musicalizados en un escenario en donde hay tres *Wenufoye*: colgando sobre una mesa, al centro, como fondo de pantalla proyectado y sobre la mesa principal, a la izquierda (fotografía en posesión de autor).

La asociación entre el *Wenufoye* y los *weichafe* asesinados terminó por establecerse a raíz del asesinato de Jaime Mendoza Collío el 12 de agosto del 2009 cuando Patricio Jara Muñoz, cabo del Grupo de Operaciones Policiales Espaciales (GOPE), le disparó con una pistola Jericho calibre 9mm durante la ocupación del fundo San Sebastián, a 10 km de Collipulli, por parte de la comunidad Requém Pillán. La muerte del joven volvió a causar indignación en el mundo mapuche, lo que se agravó por las diversas versiones que circularon en torno a la muerte de Jaime y por la certeza final que indicaba el asesinato por la espalda y no en legítima defensa, como carabineros argumentó en primera instancia. El cuerpo del *weichafe*, al ser retirado del SML, estaba cubierto por el *Wenufoye* como objeto principal, siendo transportado por sus *peñi* (hermanos) en donde uno de ellos lleva flores en mano, objeto que antiguamente descansaba sobre el ataúd donde ahora estaba la bandera

(Fig 41). Incluso durante el velatorio la bandera cubría el ataúd, y muchos asistentes al “Impresionante funeral de joven mapuche” (El Austral 17-08-2009:01) portaban *Wenüfoye*, además de banderas negras y otras materialidades mapuche (Fig 40). Posterior a esta muerte, todos los ataúdes de los *weichafe* asesinados en diversas circunstancias portaran el *Wenüfoye* como objeto principal.



Fig 40, izquierda: Retiro de Jaime del SML ((El Austral 14-09-2009: A2). Abajo, de izquierda a derecha: velorio en casa de los padres del *weichafe* (El Austral 15-08-2009: 27); funeral (El Austral 17-08-2009: 01).



El *Wenüfoye* también fue una de las principales enunciaciones materiales de mapuchidad que rodearon el contexto fúnebre de Rodrigo Melinao Licán, reconocido dirigente de la comunidad Los Lolocos (Ercilla), quien fue encontrado sin vida producto de un disparo de escopeta 12mm en la parcela nº 6, Sector Chihuahue, comuna de Ercilla, con fecha 6 de agosto de 2013. La familia de Rodrigo y sus *peñi* mantuvieron la fuerte presunción que la acción fue promovida por Carabineros¹²⁷, aun cuando la institución negó toda relación con

¹²⁷ En el funeral de Rodrigo, su hermano y *werken* de la comunidad Hugo Melinao, declaró que “nosotros estamos convencidos que la inteligencia policial asesinó a mi hermano” (El Austral 11-08- 2013: 04).

el hecho (El Austral 08-08-2013: 01), por lo que el funeral y acciones asociadas a su muerte se tiñeron con las expresiones públicas de rabia y rechazo estatal en particular, y del antagonismo en general. Cuando el cuerpo fue retirado del SML la comitiva que lo acompañó iba portando *Wenüfoye*, banderas negras y una bandera indeterminada, posible bandera de su comunidad (Fig 41). El 10 de ese mes el cortejo encabezado “por comuneros a caballo que portaban banderas negras, algunos con sus rostros cubiertos, avanzó por el camino vecinal unos siete kilómetros en dirección al cementerio indígena Chequenco” en donde Rodrigo fue enterrado en presencia de abundantes *Wenüfoye*, incluso sobre el ataúd¹²⁸. Cabe destacar la mención de “banderas negras” y no del *Wenüfoye* por parte de la prensa, lo que podría indicar un mayor grado de naturalización de la bandera por parte de la prensa dentro de las enunciaciones materiales de mapuchidad susceptibles de ser reconocidas por el periodismo.

Fig X, de izquierda a derecha, de arriba a abajo: Cuerpo de Rodrigo siendo retirado del SML (El Austral 08-08- 2013: 02); funeral de Rodrigo en donde se ve *Wenüfoye* sobre ataúd (El Austral 11-08-2013: 04); otro plano de funeral en donde se ven banderas (*Ibíd.*)



José Mauricio Quintriqueo Huaiquimil fue atropellado por el tractor que manejaba José Cañete Paredes, inquilino del fundo Nilpe (a 7 km en la ruta de Chol-Chol con Galvarino),

¹²⁸ Existe un registro audiovisual que retrata parte del funeral de Rodrigo Melinao. En él se aprecia la gran abundancia de *Wenüfoye*, junto a otras banderas mapuche (<https://www.youtube.com/watch?v=XBweyxeGVZ4> recuperado el 01-07-2017).

en el contexto de la toma del fundo por parte de la comunidad Nilpe II. Unos 300 comuneros retiraron el cuerpo del SML de Temuco, momentos en que su ataúd fue cubierto con un *Wenüfoye* (Fig 42). El funeral se realizó en el cementerio de la comunidad, en donde la prensa vuelve a constatar la presencia de “tres banderas negras simbolizaban el dolor del pueblo mapuche, que acudió en masa al último adiós de uno de los suyos” (El Austral 05-10-2014: 03), pero en donde además se aprecia la presencia del *Wenüfoye* (Fig 42). Días después la comunidad Nilpe II volvió a ingresar al fundo, en donde realizaron una “ceremonia ancestral” en el lugar donde el comunero fue arrollado. Allí depositaron “una ofrenda floral y un chemamuel (figura de madera en representación de la figura de José Quintriqueo)” (El Austral 10-10-2014: 04), en donde además podemos apreciar un *Wenüfoye* como la única bandera presente en el *rewe*, al menos desde en alguno fotografiado (Fig 42).



Figura 42, de izquierda a derecha, arriba a abajo: Retiro del cuerpo de José del SML (El Austral 10-10-2004: 04); funeral en donde se aprecian dos *Wenüfoye* en la sección superior de la fotografía (El Austral, Edición Domingo, 05-10-2004: 02); funeral con abundancia de *Wenüfoye*¹²⁹; “ceremonia ancestral” en lugar de muerte (*op. cit.*).

¹²⁹ (<http://huillimapu83.blogspot.cl/2014/10/victor-manuel-mendoza-collio-werken.html> recuperado el 08-12-2017);

El 29 de octubre de ese año dos individuos entraron a la casa de Víctor Manuel Mendoza Collío, *werken* de la comunidad Lof Manuel Pillan (Pidima, Ercilla) y primo de Jaime Mendoza Collío, y le dispararon un tiro en el tórax en presencia de su familia. Si bien carabineros designó el homicidio como producto de una pelea entre comunidades, la familia de Víctor descartó aquellas declaraciones, aludiendo a las buenas relaciones entre la comunidad y a la presencia de grupos paramilitares anti-mapuche que operan con la venia de carabineros. La prensa escrita no cubrió los hechos relacionados, pero la web MapuExpress recabó distintas fuentes fotográficas que nos informan que el *Wenüfoye* siguió el mismo patrón que en los casos anteriores referidos a los *weichafe* asesinados (Fig 43).



Figura 43: Funeral de Víctor Collío¹³⁰.

Otro asesinato de *weichafe* corresponde al de Macarena Valdés, *winka* que junto a su esposo Rubén Collío se trasladó a vivir a la comunidad *Newen* (sector Tranguil, Panguipulli). La comunidad mantenía relaciones tensas con la empresa RP Global por la instalación de torres de alta tensión a través del territorio de la comunidad, conflicto en donde Macarena mantuvo una actitud de activo rechazo. El 21 de agosto del 2016 Mónica Painemilla, propietaria del terreno donde vivía Macarena y su familia, recibió la visita de Edgardo Jaramillo y Juan Luengo, quienes llegaron en un vehículo de RP Global. Ellos le

¹³⁰(<http://www.mapuexpress.org/?p=565%20%20%20fuente%20de%20las%20im%C3%A1genes> recuperado el 13-12-2017)

dijeron a Mónica que desalojara a Macarena de sus terrenos o, de lo contrario, “algo muy malo podría pasarles a alguno de ellos si insistían en quedarse”¹³¹. Al día siguiente el cuerpo de Macarena fue encontrado colgado, levantándose las sospechas de homicidio en tanto peritajes demostraron que las vértebras de Valdés no se encontraba fracturada y Rubén Collío asegura que su esposa nunca expresó ningún tipo de tendencia suicida. Si bien no cuento con imágenes del velorio ni del funeral¹³², las múltiples manifestaciones públicas de rechazo al asesinato de Macarena y en conmemoración por su vida y lucha presentan una gran cantidad de *Weniüfoye*, de diversos aspectos y usos (Fig 44).

¹³¹(<http://www.eldesconcierto.cl/2016/10/20/el-feminicidio-empresarial-de-la-activista-macarena-valdes-munoz-en-liquine/> recuperado el 08-05-2017).

¹³² Es probable que la familia no haya difundido las imágenes. Por otro lado, la prensa no demostró inmediato interés por el suceso (El titular de El Austral, al día siguiente de conocida la muerte de Macarena, reza “Violencia en La Araucanía: agricultores suman pérdidas por \$10 mil 497 millones”).



Figura 44, de izquierda a derecha, arriba abajo: Rubén Collío hablando en concierto de Illapu el 11 de diciembre del 2016¹³³; Homenaje a Macarena en hall de la Dirección de Asuntos Estudiantiles Campus Isla Teja, Universidad Austral de Valdivia (26-08-2017), en donde hay *Wenuifoye* junto a otros objetos en escenario¹³⁴; Manifestación por muerte de Macarena y en apoyo a familia Valdés Collío en Panguipulli (19-10-2017). Al centro se ve lienzo de Comunidad Newen, en donde figura central es un puño “wenufoyéutico”¹³⁵; misma manifestación, en donde a vemos a Rubén Collío y, de fondo, lienzo “wenufoyéutico” de “libertad a los preso políticos mapuche y a los trabajadores movilizados”¹³⁶.

El caso más reciente de *weichafe* asesinado es Camilo Catrillanca Marín, quien murió el 14 de noviembre del 2018 en el Centro de Saludo Familiar de Ercilla producto de un tiro a la parte posterior de su cabeza disparado por el sargento Carlos Alarcón, miembro de un grupo del GOPE que entró a la comunidad de Temucuicui en un operativo policial que hasta ahora no tiene relación con Catrillanca. Si bien el caso se sigue investigando, el despliegue absolutamente desmedido por parte de las fuerzas represoras estatales, los intentos de ocultación de evidencia y obstrucción a la investigación por parte de las autoridades, el hecho que Catrillanca estaba “en la mira” por parte de la policía, entre otros

¹³³<http://www.elmostrador.cl/noticias/multimedia/2016/12/13/video-las-emoativas-palabras-de-ruben-collio-esposo-de-la-fallecida-activista-macarena-valdes-durante-un-concierto-de-illapu/> recuperado el 10-12-2017).

¹³⁴ <http://www.mapuexpress.org/?p=20151> recuperado el 10-12-2017.

¹³⁵ (<http://www.mapuexpress.org/?p=23103> recuperado el 10-12-2017).

¹³⁶ (<https://www.elciudadano.cl/organizacion-social/chiloe-vecinos-chonchi-tienen-agua-potable-primera-vez-20-anos/02/26/> recuperado el 10-12-2017).

elementos, han desatado la indignación y subsecuente protesta por parte del mundo mapuche y no-mapuche. En dicho escenario, como también en el funeral del *weichafe*, el *Wenüfoye* ha sido expuesto en reiteradas ocasiones (Fig 45).



Figura 45, de izquierda a derecha: Protestas frente a La Moneda por asesinato de Catrillanca¹³⁷; funeral en Fundo El Romeral, Ercilla¹³⁸, en donde además de abundancia de *Wenüfoye* (incluyendo una en capo de automóvil fúnebre) se ven *Guñelve*.

A pesar de la activa presencia de *Wenüfoye* en gran parte de las principales instancias desde donde se enuncia mapuchidad en pos de la construcción de una frontera antagónica, los usos y discursos asociados a este objeto vuelven a describir una apertura desde aproximadamente la década del 2010. Este movimiento posibilitaría una enorme proliferación de objetos que portan la bandera mapuche en su superficie, la aparición del *Wenüfoye* en una multiplicidad de instancias políticas, deportivas y culturales, y su exposición en instancias no-antagónicas e incluso asociadas a la política partidaria y gubernamental. Muchas son las variables que posiblemente influyeron en la apertura mencionada, desde un aumento y abaratamiento en los canales de producción y distribución de mercancías hasta una continua apreciación positiva de muchos aspectos de la diferencia cultural reconocida como “indígena” en Chile; sin embargo, la controversia que posibilitó que la bandera fuese izada en recintos municipales a mediados del 2010 parece marcar un punto de inflexión en la biografía del *Wenüfoye*.

¹³⁷<https://elcomercio.pe/mundo/latinoamerica/camilo-catrillanca-chile-palacio-moneda-cierra-puertas-protestas-muerte-mapuche-noticia-579176> (recuperado el 12-12-2018).

¹³⁸ <http://www.t13.cl/noticia/nacional/Asi-fue-el-masivo-funeral-del-comunero-mapuche-Camilo-Catrillanca> (recuperado el 12-12-2018).

4- El Wenüfoye en el espacio contemporáneo (2010- 2018).

4.1 Cambio cualitativo.

“desde esa época hasta ahora no he encontrado proceso tan masivos y autoconvocados...por lo tanto tiene su importancia, y quien la quiera negar es por qué no está hablando desde una visión de nación sino desde una visión demasiado personal, incluida la envidia. Cuando uno se autodefine como parte de una nación tiene que pensar y actuar como una nación, y desde ese punto de vista una bandera sí es un símbolo político y de gran relevancia...por la bandera uno puede morir, cuando alguien va a la guerra uno lleva su bandera, cuando la bandera cae te derrotan. Yo le doy ese valor”¹³⁹.

En algunos contextos morir por la bandera pudo no ser exagerado, o al menos así parece representarse cuando el *Wenüfoye* se dispuso en los ataúdes de los *weichafe* que lucharon y murieron por diversos proyectos políticos insertos en la lucha del Pueblo Mapuche; sin embargo, la presencia de un *Wenüfoye* clavado en los pastizales de cementerios capitalinos indicando la presencia de un difunto perteneciente al Pueblo Mapuche no significa que este haya “muerto por la bandera”, como la existencia de objetos wenufoyéticos asociados a posibles soldados mapuche del ejército chileno tampoco indica que estos luchen por el Pueblo Mapuche y su proyecto de liberación nacional (Fig 46).



Figura 46: Cementerio “El Manantial”, Maipú (Santiago), en donde al fondo se ve *Wenüfoye* (fotografía en posesión de autor); Torta Wenüfoyética-ejército de Chile¹⁴⁰.

¹³⁹ Entrevista a Marcial Colín Lincolao, enero 2018.

¹⁴⁰ <https://www.facebook.com/344107445746356/photos/a.344116865745414.1073741828.344107445746356/640144296142668/?type=3&theater> (recuperado el 17-07-2017)

En otras palabras, no es difícil percibir una tensión entre el tipo de declaraciones como las de Colín, en donde la bandera mapuche está asociada a un proyecto nacional mapuche, frente a la actual proliferación de objetos *wenüfoyéuticos* y su gran variedad de formas de uso. La tensión, sostengo, emana desde una escisión en la biografía del objeto analizado ocurrida alrededor del 2010, graficada en dos movimientos que la bandera realizó.

El primer movimiento implicó un cambio en los límites políticos de la bandera. Desde su creación, la carrera icónica de la bandera estuvo orientada hacia su apertura, hacia la generación de un “campo” desde donde era posible enunciar mapuchidad de una manera muy variada, pero no ilimitada. El límite a las múltiples materializaciones de la bandera - en marchas, *trawiünes*, muestras artísticas, apariciones periodísticas, entre muchos otros- se encontraba mediado por la precondition generalizada de asociación entre el objeto y la construcción de una frontera antagónica enraizada en diversas disputas por economías de poder en general, y aquellas directamente relacionadas con el Pueblo Mapuche en particular. En este sentido, la bandera se asociaba siempre a “lo mapuche” no solo como marcador de diferencia cultural, sino también como marcador de diferencia política (mapuche), y desde allí inició una carrea hegemónica y una apertura material hacia otros objetos (*wenüfoyéuticos*)

Sin embargo, la bandera adquirió una capacidad para plasmarse en prácticamente una virtualidad infinita de opciones, posibilitando la aparición de objetos hasta ahora impensados que escapan a los usos que se le dieron a la bandera desde su creación hasta *circa*. 2010. Ese campo de posibilidades ya no encuentra sus límites desde la construcción de una frontera antagónica sino por: a) el mercado, en tanto casi cualquier mercancía puede “mapuchizarse” al imprimirle elementos que refieran al icono “*Wenuföye*”; y b) la creatividad humana, lo que es especialmente atingente en el espacio contemporáneo, en donde la facilidad para diseñar y poner a circular en el espacio público obras gráficas *wenüfoyéuticas* “virtuales” o “reales” aumenta.

El segundo movimiento que acompañó la proliferación de objetos *wenüfoyéuticos* y la diversificación no antagónica de sus contextos de uso fue la aceptación institucional de la

bandera mapuche como emblema representativo de la cultural de este pueblo por parte del Gobierno de Chile, acontecimiento que terminó por insertar a la bandera en una gran cantidad de instancias no-mapuche, no-antagónicas y/o gubernamentales.

Este hecho, el cual desde la investigación realizada aparece como temporalmente coincidente con el aumento de las enunciaciones de mapuchidad asociadas al *Wenüfoye*, se desprende desde la controversia generada entre el alcalde de Villarrica, Pablo Astete, y el Consejo Mapuche Mallolafken. Marcial Colín, principal representante de Mallolafken, solicitó a Astete izar la bandera en la Municipalidad el día que comenzó a regir el Convenio 169 de la OIT (2009), solicitud negada por el edil. La situación generó disputas desde diversos sectores, lo que finalmente fue zanjado por Contraloría General de la República, quienes fallaron el 28 de abril del 2010 a favor del Consejo Mallolafken sosteniendo que:

Del análisis de la normativa precitada¹⁴¹ se concluye que las municipalidades pueden establecer las modalidades de participación de la etnia mapuche por la cual se consulta,

¹⁴¹Los cuerpos legales más importantes citados por Contraloría fueron los siguientes: Ley N° 18.695 - Orgánica Constitucional de Municipalidades- que en su artículo 3°, letra C, señala “que en el ámbito de su territorio le corresponde a las municipalidades, como una de sus funciones privativas, la promoción del desarrollo comunitario y, según su artículo 4°, letra a), desarrollar, directamente o con otros órganos de la Administración del Estado, funciones relacionadas con la educación y la cultura.”. El Artículo 93 del mismo texto “autoriza a cada municipalidad para establecer en una ordenanza las modalidades de participación de la ciudadanía local, teniendo en consideración las características singulares de la comuna, tales como el tipo de actividades relevantes del quehacer comunal y cualquier otro elemento que, en opinión de la municipalidad, requiera expresión o representación específica dentro de la comuna”. Por otro lado, la Ley 19.253 – Ley Indígena- señala en su inciso tercero que “es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines.” A su vez, el artículo 7° indica que el Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público, siendo dable agregar que el artículo 28 de esa misma ley, dispone que para la promoción de las expresiones artísticas y culturales -entre otras de las finalidades que prevé la norma-, deberá involucrarse a los gobiernos regionales y municipalidades”. Finalmente Contraloría también invocó el Convenio 169 de la OIT, el cual reza que “Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad”, y que dichas acciones deberán incluir medidas que “promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones.”, convenio que explicita además necesidad de protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente.”. (<http://www.contraloria.cl/LegisJuri/DictamenesGeneralesMunicipales.nsf/DetalleDictamen?OpenForm&UNID=6C38E0508439B0B98425771500584699>).

dentro de su territorio jurisdiccional, de manera de reconocer y fomentar la expresión de sus valores, cultura y tradiciones, de lo que se desprende que les está permitido disponer el uso de la bandera, emblema o escudo de ese pueblo en actos o ceremonias que realicen las reparticiones de esas corporaciones, si ello, a juicio del municipio respectivo, constituye un elemento significativo de manifestación cultural de dicha etnia.

La resolución contó con jurisprudencia nacional, y pocos pudieron criticar la medida una vez emitida¹⁴². Desde esos momentos, la carrera icónica de la bandera reunió un potencial inusitado que superó su carrera política y hegemónica, siendo expuesta en una gran multiplicidad de instancias.

En momentos previos pero cercanos al 2010 la bandera ya era expuesta en algunas instancias “culturales” (no directamente políticas), como aquella que figura en la polera del vocalista de “Pewmayén, banda local de rock mapuche que ha llevado su música a numerosos escenarios del país, incluyendo Estación Mapocho” (El Austral 01-10-2009: 29) durante el aniversario 110 de la comuna de Padre Las Casas, o en la portada del disco “*Ke viva la raza!!!*” (2009) del grupo Wechekeche Ñi Trawün (Fig 47).



Figura 47, de izquierda a derecha: Banda Pewmayén (El Austral 01-10-2009: 29); carátula de disco *Ke Viva la Raza!!!*¹⁴³, en donde el *Wenüfoye* figura de fondo.

¹⁴² Una de las pocas voces que criticó la medida fue el historiador Sergio Villalobos, quien aludió a la mentada cualidad chilena en tanto “Estado unitario, republicano, democrático y representativo. Así lo dice la Constitución. Y que se estén introduciendo estas divisiones no me parece que está dentro de la tendencia histórica”. Aquel cauce histórico-lineal induce, para Villalobos, “una sola ley, una sola determinación, una sola bandera, así que históricamente, me parece una barbaridad, una cosa indignante. Algo que no cabe en la ruta histórica del país” (El Mercurio 05-05-2010: C5).

¹⁴³ (<https://www.facebook.com/Wechekeche-%C3%91i-Trawun-376271023244/>) recuperado el 10-10-2017.

Sin embargo y con posterioridad al 2010, el cambio cualitativo en la exposición de la bandera queda ilustrada en su aparición al inicio del show del Dj Skrillex en la quinta edición del festival Lollapalooza Santiago en abril del 2012¹⁴⁴, en su muy reiterado uso en los videos musicales de *Wechekeche Ñi Trawün* del 2015 (en donde juega un rol principal en la composición de muchos cuadros del video¹⁴⁵), o al ser mostrada por el vocalista de Noche de Brujas en su actuación durante el Festival de Viña del Mar del 2015¹⁴⁶ (Fig 48).

¹⁴⁴ Una twitterera describió el acontecimiento: “Las luces se apagan y desde la penumbra aparece la figura de Skrillex, la música comienza, mientras el dj se pone de pie sobre su tornamesa, para extender una bandera mapuche. Retoma su puesto y toma el micrófono exclamando “¡Fuerza, mapuche!”. Posterior explosión por parte de las máquinas de aire comprimido, causando el clamor popular. Un comienzo inmejorable” (<https://www.humonegro.com/en-vivo/skrillex-disfrutando-el-momento/> recuperado el 14-06-2017). La exposición de la bandera por el Dj fue catalogado como uno de los “10 grandes momentos en la historia de Lollapalooza” por Radio Cooperativa hasta aquella fecha, destacando que el músico “ además de tocar sus éxitos, desplegó una bandera mapuche y desató la euforia de los presentes” (<https://www.cooperativa.cl/noticias/entretenion/listas/10-grandes-momentos-en-la-historia-de-lollapalooza-chile/2015-03-12/211630.html> recuperado el 14-06-2017).

¹⁴⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=h1-OzMy7hpY>, detalle en min 0,41’. Recuperado el 14-06-2017.

¹⁴⁶ Al parecer la exposición de la bandera mapuche en la instancia señalada no estuvo acompañada de otro tipo de enunciaciones de mapuchidad. Al respecto, Tele13 destacó que “Bandera Mapuche y Violeta Parra marcan el show en la Quinta”, en donde “Kanela, el vocalista de la agrupación de cumbia, exhibió una bandera mapuche y recordó a Violeta Parra al momento de recibir sus dos Gaviotas: “Como dijo Violeta, gracias a la vida por haberme dado tanto (<http://www.t13.cl/noticia/entretenion/espectaculos/vina-2015-noche-de-brujas-exhibe-bandera-mapuche-y-recuerda-a-violeta-parra> recuperado el 11-10-2016). Si bien la imagen expuesta por Tele13 podría señalar que el evento ocupó un lugar destacado en la presentación de la banda, una revisión del video de esta nos muestra que la bandera es entregada a Kanela por una espectadora desde abajo del escenario (siendo sostenida por personal de seguridad). Kanela la recibe, sin saber mucho que hacer con ella, y la levanta (al revés) con ambas manos un segundo entremedio de su canto, para depositarla en una mesa a los pocos segundos después (<https://www.youtube.com/watch?v=WabVSZP3Hco> recuperado el 08-06-2018, detalle en 24, 55’). Lo anterior no le resta importancia al evento en tanto Tele13 lo destacó la exposición de la bandera como un hecho significativo en el marco del Festival de Viña, aun cuando el hecho estuvo desprovisto de otro tipo de enunciación política y/o de diferencia cultural.



Figura 48, de izquierda a derecha, de arriba abajo: Skrillex iniciando su show con bandera Mapuche; video de Wechekeche Ñi Trawün en donde figuran tres *Wenüfoye* en un mismo cuadro (polera, jockey y mural de fondo); Kanela sosteniendo (al revés) clásica bandera mapuche producida en masa.



Las tres menciones anteriores pueden servir para ilustrar la apertura de la bandera hacia niveles diferenciados de enunciación de mapuchidad en el campo político, campo que anteriormente siempre jugó un rol fundamental en la forma en que la bandera era expuesta públicamente. Al respecto, es posible establecer una gradiente de politización, en donde la exposición triple en el video de Wechekeche Ñi Trawün se encuentra cercano a un nódulo en donde se disputan economías de poder¹⁴⁷, el grito de “¡Fuerza, mapuche!” de Skrillex mientras sostiene la bandera es una enunciación posible de ser posicionada en la gradiente mencionada (en donde la connotación de apoyo se desprende del vocablo “Fuerza”), mientras la actuación de Noche de Brujas se encuentra en el polo despolitizado de la gradiente.

A pesar que lo inmediatamente resaltado después del Dictamen de Contraloría fue la cualidad política del ícono, la bandera inició una transición, desde un contenido político *a priori* hacia una condición de posibilidad considerablemente más heterogénea. Dicha transición, motivo de descripción del capítulo en curso, implicó una escisión entre la carrera icónica y hegemónica del *Wenüfoye* que intentaré dar cuenta.

¹⁴⁷ La canción pertenece a un género musical, el hip-hop, comúnmente asociado a dichas disputas, y la letra en particular de esta canción y la carrera musical del artista en general apuntan a la revitalización de la “cultura mapuche” desde la conformación de un proyecto político y nacional.

4.2 “Hoy han pasado casi 20 años y la historia dio la razón a los mapuche. La bandera no es ilícita”. De la aceptación estatal y el nuevo nicho político.

Apenas se conoció el veredicto de contraloría en el 2010, Aucán Huilcamán valoró el dictamen, señalando que “esta resolución significa el inicio de la autonomía de este pueblo”, resolución que además abría la posibilidad de “solicitar no sólo este izamiento a los municipios, sino que a la intendencia y a La Moneda, más cuando viene una fecha tan relevante como 23 de junio -Día de los Pueblos Originarios y celebración del We Xipantu”, para lo cual el *werken* llevaría “una bandera mapuche al Presidente Piñera [2010-2014] para que la coloque en la casa de Gobierno ese día”¹⁴⁸

La bandera mapuche como símbolo de “la autonomía de este pueblo” muy posiblemente contrastó con las muchas banderas tricolores desplegadas a lo largo de todo Chile a medida que se acercaba el 18 de septiembre del 2010, día del bicentenario de dicho país. La celebración de los 200 años del “nacimiento de la nación” produjo en muchos mapuche variados sentimientos (no todos festivos) en tanto lo consideran elemento antecesor a la intervención militar de Chile en sus antiguos territorios soberanos, celebración que además anunciaba desatarse en medio de una extensa huelga de hambre que 38 mapuche realizaban en distintos penales¹⁴⁹.

Actualmente, enarbolar la bandera mapuche como señal de repudio o rechazo al colonialismo estatal podría parecernos una acción natural o esperable por parte de muchos

¹⁴⁸(http://www.australtemuco.cl/prontus4_noticias/site/artic/20100507/pags/20100507004802.html recuperado el 08-06-2016)

¹⁴⁹La huelga de hambre de dicho periodo comenzó el 12 de julio del 2010 con quince prisioneros de la cárcel El Manzano (Concepción) y ocho en el Centro de Detención de Temuco (<http://lanacion.cl/2010/07/12/mapuche-en-huelga-de-hambre-para-exigir-garantias-judiciales/> recuperado el 05-12- 2016). La huelga se extendió hasta que un total de 38 prisioneros repartidos en penales de Concepción, Temuco, Valdivia, Lebu y un menor en el centro de reclusión de menores de Cholchol se sumaron a la protesta (<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/pueblos-originarios/mapuche/conozca-a-los-38-mapuche-en-huelga-de-hambre/2010-08-27/223108.html> recuperado el 05-12- 2016). La huelga de hambre fue una acción de protesta contra el Estado de Chile bajo las demandas de: recalificar juicios amparados bajo la Ley Antiterrorista (18.314, aprobada en 1984 durante la dictadura de Augusto Pinochet); 2) Fin a los juicios dobles llevados a cabo por la justicia civil y militar; c) Fin a los testigos protegidos y 4) desmilitarización de las comunidades mapuche.

mapuche y *winka* solidarios con dicho pueblo. Sin embargo, izar la bandera mapuche en contraposición al festejo nacionalista chileno no era un fenómeno recurrente antes del 2010; de hecho, la acción que materialmente relacionaba mapuchidad y rechazo al nacionalismo “patriótico” eran las quemaduras de banderas chilenas¹⁵⁰, entre otras manifestaciones¹⁵¹. Es a partir del dictamen de Contraloría, y con gran auge en fechas asociadas a las celebraciones del Bicentenario, que el rechazo a la bandera chilena puede ser operacionalizado como remplazo (por la bandera mapuche). Cabe destacar que en dicha operación no solo se expuso el *Wenufoye* como un objeto más dentro del despliegue de un universo material que enuncie mapuchidad, sino que este fue el agente principal en dichas acciones.

Ejemplos de lo anterior fue la “bandera mapuche gigante en apoyo a la huelga de hambre que sostienen 34 comuneros en distintos penales del país” que 30 estudiantes de la Universidad Austral de Valdivia desplegaron a fines de septiembre del 2010 en medio del puente Pedro de Valdivia, en dicha ciudad (Fig 49)¹⁵². En Santiago y mientras el presidente

¹⁵⁰ A raíz del asesinato a Alex Lemún (noviembre 2002) fue que “Mapuche queman bandera chilena frente a La Moneda”... “frente a la llama de la libertad que les dejó Pinochet a costa de miles de detenidos desaparecidos, que se encendió la llama del mapuche para quemar la bandera del estado que le oprime. Encendedor en mano, y al grito de ‘liberar, al mapuche por luchar’, el fuego fue consumiendo los colores la bandera tricolor, que simboliza para los manifestantes, la represión, el capitalismo maquiavélico, la barbarie occidental y la violación a sus derechos más fundamentales.” (<https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/noticias/ntcs-14.htm>, recuperado el 06-05-2016). Durante los primeros años de la década del 2000 estas acciones eran catalogadas por Azwintuwe como “las ya tradicionales ‘quemaduras’ de banderas chilenas” (y estadounidenses; N°2, octubre 2003: 04). Otro evento similar ocurrió durante el 2007, cuando un grupo de manifestantes llegó a la Intendencia de La Araucanía para exigir la libertad a los presos políticos mapuche, quienes quemaron un muñeco con el rostro de la presidenta Michelle Bachelet (2006-2010) y una bandera chilena (<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/mapuche-fueron-detenidos-tras-quemar-bandera-chilena-y-muneco-con/2007-10-18/172611.html> (recuperado el 06-05-2016).

¹⁵¹ En septiembre de 1998 la organización Meli Wixan Mapu (Santiago) izó la bandera chilena a media asta en la sede de su organización como forma de rechazo a la celebración de las “Glorias del Ejército”. El presidente de la organización, Aliwen Antielo, aclaró que “no hemos querido ofender el sentimiento patrio de los más amplios sectores de este país, sino realizar una acción simbólica para dar a conocer nuestra visión sobre un aspecto de la historia de Chile”. Dicha acción se enmarca, según declaraciones de Meli Wixan Mapu, en la controversia socio-ambiental de la Ralco-Endesa. (<http://www.mapuche.info/news01/terce980920.htm> recuperado el 26-03-2017).

¹⁵², <http://www.mapuche.info/index.php?kat=1&sid=1559>, recuperado el 11-07-2016

Piñera inauguraba la “Gran Bandera Nacional”¹⁵³, el Movimiento Patriótico Manuel Rodríguez junto a diversas organizaciones sociales izaron la bandera chilena “pero también una del pueblo originario” a un lado del Monumento a los pueblos indígenas (ver Pp 81 y Nota 72), indicando que “la actividad que estamos realizando tiene por finalidad incorporar la bandera de la nación mapuche a esta celebración de la Independencia”, especialmente importante en tanto “creemos como movimiento patriótico, como rodriguistas, que fueron los mapuche los que iniciaron la gesta independentista en este país” (Fig 49)¹⁵⁴.



Figura 49, de izquierda a derecha: “Bandera mapuche gigante” sobre puente Pedro de Valdivia; bandera mapuche y bandera chilena en acto simultáneo a inauguración de la “Gran Bandera Nacional” o “Gran Bandera del Bicentenario”.

Por otro lado, la bandera mapuche es consignada como una de las pocas enunciaciones materiales de mapuchidad que de alguna forma le “empañaron” al presidente Piñera (2010-2014) parte de las celebraciones bicentenarias. Cuando Piñera inauguraba oficialmente las fondas, y sin haber realizado en su discurso mención alguna a la por esos momentos álgida problemática interétnica, “un corajudo muchacho le refrescó la memoria al presidente. Cuando el mandatario – vestido de huaso ricachón- se aprestaba a bailar su

¹⁵³ Bandera nacional chilena “que mide 18 por 27 metros, fue confeccionado en Estados Unidos y se mantendrá de forma permanente en la Plaza de la Ciudadanía” (<http://www.emol.com/noticias/nacional/2010/09/17/436683/presidente-pinera-encabeza-izamiento-de-la-gran-bandera-del-bicentenario.html> recuperado el 11-07-2016)

¹⁵⁴ <http://www.emol.com/noticias/nacional/2010/09/17/436710/izan-bandera-mapuche-en-plaza-de-armas-y-piden-que-se-incorpore-a-festejos.html>, recuperado el 11-07-2016). Declaración no aclara la relación entre el Pueblo Mapuche y la Independencia.

primer pie de cueca, el hombre alzó una bandera mapuche y le arrojó unas cuantas monedas”¹⁵⁵.

A pesar de las manifestaciones recién mencionadas, las cuales reflejan la preponderancia que adquirió el *Wenüfoye* como enunciación política de mapuchidad en contraposición al festejo del bicentenario, es a raíz del dictamen de Contraloría que la bandera se posicionó como un objeto mapuche sobre el cual el Estado chileno se había pronunciado, con respecto a ciertas dimensiones de su uso (al declarar que las municipalidades estaban legalmente facultada para usarlas, en ciertas circunstancias). La bandera, al ser objeto de disputa legal, re-emergió como un objeto reconocido por el Estado, imprimiéndole una potencia que fue utilizada por algunas enunciaciones de mapuchidad para terminar por remplazar la bandera chilena por la mapuche. Así lo expresó la organización mapuche EPEWÜN TXEKAN cuando llamó

“a todo mapuche presente en el Wallmapu a izar la bandera mapuche a media asta en señal de duelo por los 129¹⁵⁶ años de instauración del estado chileno en estas tierras a costa del genocidio de nuestros antepasados y en apoyo a la huelga de hambre que mantienen hace ya 60 días los 34 pu peñi prisioneros políticos encarcelados bajo ley antiterrorista en Angol, Valdivia, Temuko y Concepción. Como mapuche no podemos conmemorar los 129 años de asesinatos, violaciones, robos y fraudes que redujeron a nuestro pueblo Nación a la situación en que se encuentra hoy en día.”

La declaración anterior es la manifestación más evidente de disposición por remplazar la bandera chilena por la mapuche. Sin embargo, el llamado destaca por sustentarse tanto en el derecho natural de los mapuche, quienes “no tenemos porqué pedir permiso para usar nuestra bandera”, como también en la existencia de una legalidad especialmente importante en tanto “sería irresponsable hacer semejante llamado sin advertir que quienes levanten bandera mapuche en vez de la chilena pueden enfrentarse a multas por parte de carabineros”; “para oponerse a las infracciones” la organización transmitió argumentos de

¹⁵⁵ <http://www.mapuche.info/wps?kat=1&sida=1342>, recuperado el 12-07-2016.

¹⁵⁶ En este fragmento hay una nota al pie, la cual indica que “hasta noviembre de 1881, fecha del último levantamiento general mapuche, el gobierno chileno aún no ejercía soberanía plena en el Wallmapu, por tanto no se han cumplido doscientos años al sur de la frontera histórica del Biobío.”, planteamiento aludido también por José Ancán en su columna para el periódico mapuche Azkintuwe para el Bicentenario de Chile.

espíritu legalista. Por un lado, mencionan el Decreto Supremo 1.534 del año 1967 (el cual establece obligatoriedad de izar la bandera chilena a tope el 18 y 19 de septiembre), destacando que “el uso de la bandera mapuche no está regulado”; también mencionan el convenio 169 de la OIT, haciendo hincapié en la auto identificación como elemento suficiente para exigir los derechos contenidos en él, lo cual de alguna forma le permite a EPEWÜN TXEKAN declarar que “por tanto las sanciones por el no uso de la bandera chilena no pueden aplicarse a quien se autoidentifique como mapuche, pues sería una conducta arbitraria y discriminadora por parte de la autoridad. El uso de la bandera mapuche es una manifestación cultural.”

Finalmente, se cita el Dictamen de contraloría, el cual al permitir “usar la bandera en una institución pública, con mayor razón pueden usarla quienes no ostentan tal calidad, ya que legalmente, los particulares pueden hacer todo lo que no está expresamente prohibido, a diferencia de las entidades públicas que pueden hacer solo lo que les está expresamente permitido”¹⁵⁷. La vida de la bandera, por ende, entró en una fase en donde su existencia se sustenta en el derecho natural de un pueblo a tener y usar una bandera (con pretensión de representar a un conglomerado nacional), pero también en una apertura de sus condiciones de posibilidad. Dicha apertura, en tanto ratificación mediada por aparatos estatales y reconocimiento mapuche de la importancia de aquella ratificación, permitió un posicionamiento de la bandera en un plano intermedio, ya no necesariamente como constructor de la frontera antagónica, sino posible de ondear junto a la bandera chilena.

Una vez que chilenos y mapuche reconocen el dictamen de Contraloría, el *Weniüfoye* pudo haberse alejado por completo de la construcción de la frontera antagónica que ayuda a mantener muchas de las más importantes y conflictivas enunciaciones de mapuchidad. Lo anterior era especialmente plausible de ocurrir, y de hecho creo que ocurrió en cierto nivel, en un país como Chile, en donde la sensibilidad estética (Bozal 1983) sobre lo “nacional” está fuertemente marcado por el paradigma Gongoriano, aquel que designa al Estado como creador y antecesor de la Nación. Al respecto, García de la Huerta nos recuerda que en

¹⁵⁷ (<http://www.mapuche.info/index.php?kat=3&sida=1180>, recuperado el 06-08-2016).

Chile “La historiografía se enseña desde la primaria como ‘Historia y Geografía’ porque la idea que la guía es la soberanía sobre un territorio, que la ejerce el Estado, no la soberanía popular que la ejerce en principio la nación entera” (1999: 216)¹⁵⁸; desde el paradigma estatal y patriótico, aquel del Bicentenario que nos recordó que “No en vano el período que se inicia en 1810 se llama “Independencia” porque fue por sobre todo una gesta que se trataba de la conquista de la soberanía, no propiamente de la libertad (*Ibíd.*), la libertad mapuche de enunciarse mediante una bandera nacional se encuentra en un polo fuera de la (supuestamente única) Nación, una acción innombrable sino hasta que el Estado (o “la soberanía”, que aquí es lo mismo) la ratifica.

La ratificación estatal del *Wenüfoye*, lo cual estabiliza parte del posible desorden de lo sensible que la bandera inauguró al posicionar este objeto como un símil a la bandera chilena ondeando sin sobresaltos en las municipalidades, continuó cuando en agosto del 2011 se aprobó que la bandera chilena podía ser izada en cualquier día del año, cortesía extendida al *Wenüfoye* mediante un evento que, por su sencillez y rápida solución, no puedo llamar “controversia”. Frente a lo anterior, entonces, llama la atención que la bandera continuó suscitando conflictos entre diversos agentes que, a pesar de la aceptación y reconocimiento estatal hacia ciertas dimensiones de la bandera, siguen sosteniendo el carácter problemático de este objeto.

Al respecto, un ejemplo resulta esclarecedor. En mayo del 2015 y próximo a las fechas en que se disputarían los partidos de fútbol de la Copa América en distintas ciudades de Chile, incluyendo Temuco, el entonces concejal de dicha ciudad, Ricardo Celis, solicitó izar la bandera mapuche en el marco del torneo deportivo, apelación rechazada por el alcalde Miguel Becker y comentada por la concejala Solange Carmine vía Facebook (Fig 50)¹⁵⁹.

¹⁵⁸ En gran medida la reflexión comentada, según el autor, sería una característica latinoamericana en tanto el Estado “ha oficiado en América Latina en general, de gran sujeto de la historia, de modo que nuestro desarrollo como naciones, a la inversa de lo que fue en la mayor parte de Europa y Norteamérica, ha sido apical: desde la cúspide a la base” (De la Huerta 1999: 216).

¹⁵⁹<http://www.soychile.cl/Temuco/Sociedad/2015/05/20/323524/Polemica-en-el-concejo-municipal-de-Temuco-por-solicitud-para-izar-la-bandera-mapuche-en-la-Copa-America.aspx> recuperado el 17-05-2018.



Figura 50: Publicación de Facebook de Solange Carmine.

Si bien Carmine confunde los conceptos de Estado y Nación al homologar “nación mapuche” con “un Estado dentro de otro”, lo que interesa de la declaración es que vuelve a sacar a colación la sensibilidad patriótica herida apenas emerge la presencia de una bandera que no sea la “única y gloriosa bandera Chilena, nuestra bandera tricolor”. En otras palabras, a pesar del Dictamen de Contraloría, el cual extiende la soberanía estatal chilena a la bandera mapuche, la presencia del *Wenufoye*, sus biografías y sus efectos en la red de relaciones socio-materiales continuaba posicionándose en una vereda incómoda frente a los designios de una multiplicidad de agentes abocados a definir las relaciones sociales al interior de las fronteras geográficas chilenas en términos “patrióticos”, entendiendo patriótico como predilección sentimental hacia el monismo estatal-nacional.

Sin embargo y a pesar de los múltiples re-acomodos que el *Wenufoye* ha experimentado desde su creación hasta la actualidad, parte de su materialidad sigue remitiendo a un objeto específico: bandera, y bandera como representación de subjetividades colectivas con pretensiones de derechos, entre ellos, derechos territoriales. En este sentido, el poder del Estado no alcanza a transfigurar aspectos insertos en el seno de la materialidad del objeto, o como lo mencionó Colín en la cita que abre este capítulo “Cuando uno se autodefine como parte de una nación tiene que pensar y actuar como una nación, y desde ese punto de vista

una bandera sí es un símbolo político y de gran relevancia...por la bandera uno puede morir”.

A pesar de lo anterior, parte de la biografía de la bandera sí vivió una transformación en los momentos siguientes al Dictamen de Contraloría y subsecuentes apariciones en el marco del Bicentenario, por lo que debemos volver a dichas fechas por un instante. Su metamorfosis queda de manifiesto al contrastar los usos, menciones y apariciones de la bandera relacionadas al campo político frente a los elementos de su biografía despolitizados. Al respecto, como ya mencioné, posterior al 2010 la bandera continuó utilizándose como marcador de diferencia cultural y política en la conformación de una frontera antagónica que agrupaba a múltiples colectividades y disputas.

Entre dichas instancias me parece destacable la ausencia del *Wenüfoye* en los registros del Parlamento de Coz Coz del 2007, aquel que re-inauguraba el acontecimiento a los cien años de realizado por primera y última vez en las cercanías de Panguipulli (ver pp 22)¹⁶⁰. El Parlamento continuó desarrollándose en los años sucesivos, y allí no está claro si el *Wenüfoye* estuvo presente¹⁶¹, situación que se esclarece dos meses después del dictamen de Contraloría en el contexto del We Xipantu cuando las “comunidades del parlamento de Koz

¹⁶⁰ Si bien los registros del parlamento del 2007 fueron expresamente prohibidos por la organización (<http://parlamentokozkoz2007.blogspot.cl/>) este fue documentado por Guido Brevis, posiblemente con la autorización de la “Comisión Organizadora” como parte de su trabajo audiovisual “Territorio de Fronteras” (estrenado el 2008). Desde el minuto 52, 33’ la obra de Brevis retrata el parlamento, con primeros planos al escenario en donde se daban discursos de apertura y se establecían las conclusiones del Parlamento, además de retratar a sus asistentes. En ninguna parte del video aparece el *Wenüfoye*. (<https://www.youtube.com/watch?v=01QbqWEbx74&feature=youtu.be> recuperado el 14-05-2018). La ausencia del *Wenüfoye* también se aprecia en el documento oficial de invitación y descripción del Parlamento del 2007 (http://argentina.indymedia.org/uploads/2007/01/invitacion_oficial_parlamento_de_coz_coz_1_.pdf recuperado el 14-05-2018).

¹⁶¹ Los archivos que refieran a los Parlamentos de Koz Koz sucesivos (2008, 2009) son escasos. La convocatoria para la versión del 2009 no menciona al *Wenüfoye* (<http://www.mapuche.nl/espanol/kozkoz090116.html>, recuperado el 14-06-2018), como tampoco lo hace el documento relativo a la versión del 2010 (<http://www.mapuche.info/?kat=4&sida=423> recuperado el 14-05-2018).

Koz junto a autoridades ancestrales de este territorio, celebraron en la Ruca Mapuche el We Xipantu izando la bandera mapuche y la bandera del Parlamento”¹⁶².

Desde ese momento – es decir, con posterioridad al Dictamen de Contraloría y en cercanía a la “etapa del Estado Chileno que conmemora el Bicentenario de su independencia, lo que para nosotros son 200 años de intento de genocidio, de exterminio y de arrebatarnos nuestros derechos como pueblo”- el *Wenüfoye* pasaría a formar parte del universo material mapuche desplegado por el Parlamento, acontecimiento de especial importancia en tanto una de las autoridades de dicha colectividad, Jorge Weke (*werken* del Parlamento de Koz Koz) fue uno de los principales agentes en el proceso de discusión y creación del *Wenüfoye* durante 1991 y 1992, por lo que era esperable que dicho objeto tuviese una presencia más marcada en la organización, incluso durante los momentos previos al Dictamen.

Posteriormente, el *Wenüfoye* comenzó a aparecer de manera constante en las enunciaciones de mapuchidad y/u otras actividades realizadas por el Parlamento de Koz Koz. Entre las resoluciones del Parlamento del 2012 se estableció “el 6 de octubre como día nacional de la bandera mapuche, fecha en la cual fue izada y oficializada”¹⁶³; la bandera también pasó a jugar un rol importante en las fotografías mediante las cuales se socializó la experiencia del Parlamento del 2017¹⁶⁴ como también en la convocatoria para el Parlamento del 2018¹⁶⁵ (Fig 51).

¹⁶²<http://www.elpuelche.cl/2010/06/25/we-xipantu-en-panguipulli-parlamento-de-koz-koz-iza-bandera-mapuche/>, recuperado el 14-05-2018).

¹⁶³ <http://www.mapuche.info/?kat=3&sida=2978> recuperado el 14-05-2018.

¹⁶⁴ <http://www.elpuelche.cl/2017/01/23/panguipulliparlamento-de-koz-koz-una-decada-de-lucha-y-accion-por-el-libre-ejercicio-de-derechos-colectivos-y-la-reconstruccion-del-itrokom-tain-az-mapu/> recuperado el 14-05-2018.

¹⁶⁵ <http://www.mapuche.info/wps?kat=6&sida=7090> recuperado el 14-05-2018.



Figura 51, de izquierda a derecha: Imagen del Parlamento del 2017, en donde figura *Weniifoye* y bandera del Parlamento. Imagen escogida para socializar las conclusiones del Parlamento 2018.

Al igual que en lo referido al Parlamento de Koz Koz y la exposición del *Weniifoye* a raíz del We Tripantu los días posterior al Dictamen de Contraloría, muchas colectividades mapuche de la Región del Biobío se organizaron para realizar un “foro social intercultural” llamado “Izamiento de la Bandera Mapuche”, el cual tenía como elementos clave la imagen de la bandera en su afiche y el izamiento de esta en la Municipalidad de Lebu y en las principales plazas de Arauco, Talcahuano y Concepción (Fig 52).



Figura 52: Afiche de “Izamiento de la bandera mapuche.

En la convocatoria del evento se destacó la “jurisprudencia nacional” creada a partir del Dictamen de Contraloría, lo que permitiría exigir “el cumplimiento de estas normas

jurídicas evocadas, determinación que queremos termine con la discriminación y exclusión que en materia de derechos políticos, sociales y culturales vive en esta región del Bio-Bio nuestro pueblo mapuche Labquenche”¹⁶⁶. En este sentido, es significativo que colectividades mapuche que se declaran pertenecientes a una de las Identidades Territoriales del Pueblo Mapuche (los “Labquenche”) no se identifiquen (públicamente) con la bandera de su Identidad Territorial existente, sino con la “Bandera Mapuche”. Sin embargo, el comunicado nos presenta otro dato importante; el nombre del comunicado que figura en internet, no en el del afiche, es “Izamiento de la Bandera Mapuche ‘Wenufoye’”, siendo una de las primeras apariciones del nombre propio de la bandera, la cual hasta esa fecha era llamada “Bandera Mapuche”, principalmente.

Esta diferenciación lingüística aparecerá de manera reiterada en años sucesivos. Ejemplo de lo anterior es la versión del periódico Azkintuwe de septiembre-octubre del 2010, es decir, aquel asociado a las “celebraciones” del Bicentenario (versión del periódico en el cual una vista del *Wenufoye*, invertida, es la imagen principal de su portada, Fig 53).



Figura 53: Portada Azkintuwe, N° 44, Septiembre- Octubre 2010.

¹⁶⁶ <http://www.mapuche.info/?kat=3&sida=710> recuperado el 14-05-2018.

En dicho número hay dos columnas que refieren exclusivamente, y por primer vez en el periódico de manera directa, al emblema mapuche. La primera, emitida por una de las fundadoras del Consejo de Todas las Tierras, Elisa Loncón, al mencionar el clima de represión que marcó la jornada del 6 de octubre de 1992, momento de estreno de la bandera, refiere claramente al nombre propio del emblema cuando comenta que “el régimen dominante, colonial de entonces impidió que los mapuche caminaran libremente por las calles llevando en alto su Wenufoye o bandera” (Azkintuwe N°44, septiembre-octubre 2010: 29), escenario que según Loncón se habría transformado por el Dictamen ya que “Hoy han pasado casi 20 años y la historia dio la razón a los mapuche. La bandera no es ilícita. La Contraloría de la Región de La Araucanía dictaminó que las municipalidades están facultadas para izar la bandera mapuche en sus reparticiones junto con el pabellón chileno” (*Ibíd.*: 30).

La segunda columna sobre el *Wenufoye* es una entrevista al por esos momentos encargado de relaciones internacionales del partido político mapuche *Wallmapuwen*, Víctor Naguil. Naguil también se refiere a la bandera con su nombre propio al llamar a la cautela frente al Dictamen, indicando que “La bandera nacional mapuche, la Wenufoye, debe serlo para el pueblo mapuche y el País Mapuche” y no “un símbolo nacional chileno. La bandera mapuche flameando en La Moneda, en el Morro de Arica o en el fuerte Bulnes constituiría un intento directo de ‘chilenización’ del símbolo” (*Ibíd.*: 31)¹⁶⁷. Al respecto, Naguil menciona además que su partido adoptó la bandera como emblema desde su fundación, en el 2005, ya que “compartimos la idea central de dotarnos como nación de una bandera nacional”. En este sentido, Naguil profundiza en las implicancias de la materialidad del *Wenufoye* en tanto “bandera nacional”, la cual contrastaría con las muchas banderas (rituales, de comunidades) que han usado los mapuche, las cuales “pueden ser miles, con

¹⁶⁷ La discusión sobre donde es legítimo o deseable izar el *Wenufoye* también fue referida por Jorge Weke en el marco del izamiento del emblema para el We Xipantu celebrado por el Parlamento de Koz Koz en el 2010. Al respecto, Weke señaló que “izamos la bandera en un lugar que está bajo nuestro control, no izamos banderas en territorios que no son nuestros, como los hacen aquellas instancias que tienen el control político, administrativo y económico como son las municipalidades, gobernaciones, intendencias y gobierno en general” (<http://www.elpuelche.cl/2010/06/25/we-xipantu-en-panguipulli-parlamento-de-koz-koz-iza-bandera-mapuche/>, recuperado el 14-05-2018).

distintos diseños, colores y significados, no tienen el papel político nacional que busca representar la bandera mapuche”, lo que a juicio de Naguil es cumplido a cabalidad por el *Wenüfoye*, sentenciando que “estar a favor de una bandera mapuche es estar a favor de aquella que existe” (*Ibíd.*), es decir, independiente de sus contenidos semióticos.

La existencia del emblema, sin embargo, estaría profundamente ligado, desde su génesis, a la construcción de la frontera antagónica desde la enunciación de mapuchidad. Al respecto Naguil menciona que el Dictamen de contraloría “abre además la oportunidad de declarar el 6 de Octubre como el ‘Día de la Bandera Nacional Mapuche’ ”, iniciativa que ya habría emprendido *Wallmapuwen* para recordar que en esa fecha la bandera “surgió bajo una fuerte represión contra el movimiento mapuche, que pasado los años lo justo de nuestra lucha se ha hecho más patente, mientras la negación se hace más absurda”, negación repetida por Víctor al sostener que “Para una nación como la nuestra, a la que se le niega su existencia como tal y se busca criminalizar sus derechos, nuestros símbolos nacionales contribuyen a decir día a día que existimos” (*Ibíd.*).

El *Wenüfoye* quedaba así como un objeto político mapuche inserto tanto en espacios estatales como en disputas políticas tendientes a re-producir aspectos de la frontera antagónica en pos del proyecto nacional mapuche, lo que posibilitaba (y posibilita aún) el debate sobre la posición de este objeto en las enunciaciones de mapuchidad desde las relaciones mapuche- no mapuche. Sin embargo, el tiempo transcurrido desde el Dictamen y la celebración del Bicentenario que le sucedió han estado marcados, principalmente, por una ausencia del debate referido al *Wenüfoye* y el lugar que este objeto puede ocupar en las condiciones de posibilidad del proyecto nacional mapuche.

4.3. Desformalización.

En el caso analizado, uno de los principales componentes de la materialidad de la bandera es su capacidad para enunciar mapuchidad no solo de forma clara y eficaz- cualidades desarrolladas en su carrera icónica- sino en tanto objeto que en su acción presenta la

combinación cultural como un problema formal¹⁶⁸: “lo mapuche” o un cierto “universo material mapuche” aparece como susceptible de ser recombinado en conjunto con elementos no-mapuche – (los elementos semióticos del *Wenufoye* con el objeto “bandera nacional”) mediante un proceso de selección y articulación, colectivo y concertado, en pos de la creación de un objeto nuevo de representación y acción política. En otras palabras, la capacidad del Pueblo Mapuche de existir en el espacio contemporáneo mediante su materialización no asociada a la sensibilidad nativista es formalmente explicitada mediante un objeto.

La biografía de un objeto con tales cualidades estaba complementada y potenciada, desde su materialidad de “bandera nacional”, por su carrera hegemónica, es decir, no sólo su capacidad para aparecer en el espacio público y transmitir fácilmente aquello que designa (cualidad icónica), sino además designar un espacio político-antagónico para una multiplicidad de actores (cualidad hegemónica). Esta doble dimensión – espacio material moderno y nicho político- proporcionó a las enunciaciones de mapuchidad un elemento novedoso en el proceso de imaginar un futuro donde tenía cabida la Nación Mapuche contemporánea, ungiendo con renovada potencia los esfuerzos de muchas identidades en

¹⁶⁸ El concepto de problema formal que explicita la diferencia cultural es tratado en Thomas, N (2001) *Appropriation/Apreciation: Settler Modernism in Australia and New Zeland*, en (F. Meyers Ed) *The Empire of Things. Regimen of Value and Material Culture*. School of American research Press. Santa Fe. El texto gira en torno a la pintura de la australiana Margaret Preston (circa. 1940) quien trabajó formas de arte aborígen separadas de los elementos modernos y/o europeos, lo que presentaría la combinación de diferentes elementos culturales como un problema formal en donde se explicita dicha diferencia. Lo anterior en contraposición a los trabajos expuestos en el compendio del Museo de Arte Moderno de Nueva York, “Primitivism in Twentieth-Century Art”, entre otros ejemplos de artistas modernistas europeos, quienes asimilaron e introdujeron formas tribales sin distinguir origen étnico.

pos del proyecto mapuche, en donde la bandera era (y es, en muchos casos) el símbolo de dichos esfuerzos (como queda retratado en las letras de Llaitúl y Pairican¹⁶⁹).

¹⁶⁹ La relación entre estas identidades proyectuales – identidades que asumen la formación de un proyecto (nacional, en este caso) – y algunas enunciaciones de mapuchidad, entre las cuales figura la bandera, es destacado en el texto “Resistencia del Pueblo-Nación Mapuche, Rebelión en Wallmapu” (selección por parte de Editorial Aún Creemos en los Sueños de artículos publicados en *Le Monde Diplomatique* entre 2011 y 2013). Este texto cuenta de 58 páginas, tiene un valor entre los 2.000 y los 3.500 pesos chilenos y su amplio acceso, en tanto es vendido en ferias “artesanales” permanentes e itinerantes, “fechas importantes para los Pueblos Indígenas (ver nota 172), comercio establecido, entre muchas otras instancias, lo convierte en uno de los archivos con mayor difusión con respecto a las condiciones de posibilidad del Pueblo Mapuche y su relación antagónica (como uno de los elementos principales en su proceso de re-producción de su diferencia cultural). En el texto mencionado Pairican comenta que la CAM “Señaló en un primer eje que el neoliberalismo era un modelo perjudicial para el pueblo mapuche, por ende, era viable resistirlo. Con ello, la utilización de la violencia política como mecanismo para desarrollar los planteamientos nacionalitarios conformaron parte de un aspecto integral en la recuperación efectiva de los territorios. La CAM denominó a este proceso ‘Control Territorial’, el cual conjugaba la crítica al modelo, la recuperación de la tierra, la gestación embrionaria de poder como eje para la autodeterminación y el desarrollo integral del militante indígena. Todo esto como parte de la reconstrucción del *Wallmapu* simbolizado en la bandera nacional creada por el Consejo para el Quinto Centenario” (Pairican 2012 [2013]: 24)

La reconstrucción del *Wallmapu* se presenta así como acción desestabilizadora, alejada de la sensibilidad folklórica, instaurando “la gestación embrionaria del poder como eje para la autodeterminación”, proceso que alejaría a las enunciaciones de mapuchidad del paradigma monista estatal-nacional, ejercicio posible de realizar debido al nódulo de mapuchidad soberano denominado “Control Territorial”, simbolizado en la bandera nacional creada por el Consejo para el Quinto Centenario. El poder desde donde se depende la posibilidad de autodeterminación, en tanto acción dinámica que en el espacio contemporáneo se compone de individuos y objetos opuestos a la sensibilidad patriótica (gongoriana, monista) estaría representado por el hecho que “la nueva generación de militantes ha nacido bajo una bandera nacional, propuestas políticas, diarios mapuche, literatura tanto en historia como en poesía. Por ende, hablamos de generaciones que se han “mapuchizado” en los 20 años de transición democrática” (*Ibíd.*: 25).

Lo anterior dejaría a las enunciaciones políticas de mapuchidad como acciones performáticas de poder que conjuran y conjugan la dimensión doble de la representación, aquella que designa la existencia de un poder político propio que posibilita la existencia de la representación de dicho poder en un portavoz o *vertreten* y, a su vez, la cualidad de dicho poder para adquirir una “materialidad repetible” (*sensu* Foucault 2003) posible de ser representado de manera mimética, o *darstellen* (Spivak 1998).

La dimensión doble de la representación política mapuche contemporánea, y el lugar del *Wenifoye* en dicho ejercicio, también es destacado por Hector Llaitúl en la misma publicación comentada, quien ve en los pueblos originarios en general y en el mapuche en particular “un nuevo tipo de sujeto histórico que levanta proyectos propios de emancipación ancestral” lo cual se expresa en una progresiva afirmación identitaria y nacional, punto de consenso asumido por las diversas organizaciones que plantean reivindicaciones históricas, lo cual nos ha permitido lograr algo fundamental para este proceso, que es posicionar a la Nación Mapuche en el ámbito internacional. Es en este contexto que la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) ha creído necesario asumir la bandera mapuche como elemento simbólico, sin embargo, sigue planteando que es el territorio la

La bandera mapuche en tanto problema formal referido a la diferencia cultural en general, y a la diferencia nacional en particular, apuntaba a la exclusión de la política mapuche de la vida nacional chilena, a la lucha por el reconocimiento, su rechazo por parte del Estado y, subsecuentemente, de la sociedad civil. El *Wenufoye*, por ende, representaba una esfera de las enunciaciones de mapuchidad puntual asociada a una identidad mapuche que se construía performáticamente como aporte diferenciado a la frontera antagónica, y no como un “ser mapuche” total y esencializado. En este sentido, la bandera no refería automáticamente a una totalidad de “lo mapuche”, ni su carrera icónica o hegemónica alcanzaban a transformar su presencia en un homologado que designe “aquí, mapuche”, sino un indicio – potente, pero no totalizador- de la presencia de “lo mapuche” asociado al campo antagónico, principalmente. En otras palabras, la bandera mapuche – entre *circa*. 2000 a 2010- podía aludir a un ser mapuche extenso y difuso, pero siempre político y antagónico, representando dicha esfera de “lo mapuche” y no una igualación o identificación total con quien la usa y expone.

El que la bandera no haya referido de manera automática a una suerte de totalidad de “lo mapuche” es fundamental para la efectiva operación de representación (de un conglomerado político, en este caso) en tanto

“For objects to be able to exteriorize and represent their possessors in circulation, they also must in some way be detachable from them. Like Mauss, Simmel saw possessions as extensions of the self: when a person acquires property, ‘the sphere of the individual extends beyond its original limits, and extends into another self which, however, is still ‘his’ (1990 [1907] :323). This capacity for ‘extension’ exists only to the degree that the object is not fully identified with the subject. It follows from this double character of objects that the subject must engage actively with them, that possession is a form of action (Simmel 1990 [1907] :302-5). (Keane 2001: 75).

La manera en que la bandera “representaba” era posicionándose activamente en la relación mapuche-exclusión estatal como elemento formal de mapuchidad, en donde dicha exclusión queda de manifiesto en los usos no-estatales de la bandera, y en el debate sobre su lugar al interior del aparato estatal. Sin embargo, al poco tiempo de transcurrido el Dictamen y la celebración del Bicentenario que le sucedió, el Senado de Chile aprobó el uso de la bandera chilena en cualquier día del año (desde agosto del 2011). Aquel acontecimiento motivó a la “Red por los Derechos Educativos y Lingüísticos de los

Pueblos Indígenas de Chile”¹⁷⁰ a iniciar la “Campaña por un Chile Pluricultural. Uso de todas las banderas indígenas”, para lo cual hicieron pública una carta enviada a diversas alcaldías en donde solicitaban “izar y usar los emblemas indígenas junto a la bandera chilena, como muestra explícita su interés por la protección, difusión y cultivo de la diversidad cultural de los pueblos indígenas”¹⁷¹ tanto en eventos públicos y especialmente en “fechas importantes para los pueblos” indígenas¹⁷².

La campaña no suscitó ningún tipo de oposición, noticia o controversia, produciendo que en muchas inmediaciones municipales comenzaran a aparecer “banderas indígenas” sin inconvenientes, y estableciéndose una noción general que acepta izar el *Wenüfoye* en prácticamente cualquier instancia sin debate alguno sobre su función o calidad representativa.

La gran mayoría de las posibles controversias con respecto a la bandera quedaron sanajzadas en el 2014¹⁷³, año en que la Municipalidad de Maipú decidió exhibirla de manera permanente. Al respecto, Contraloría volvió a pronunciarse, declarando que “la

¹⁷⁰ Instancia de la sociedad civil indígena, en la que participan los pueblos originarios Mapuche, Aymara, Quechua, Rapanui, Kawesqar, Likan antay, Yagan y Selknam).

¹⁷¹<https://ahoraliberacionca.files.wordpress.com/2011/08/campac3b1a-chile-pluricultural-con-todas-las-banderas.doc> recuperado el 14-05-2018

¹⁷² Estos son, según la carta publicada por la Red: Día Nacional de los Pueblos Indígenas, 24 de junio; Día Internacional de los Pueblos Indígenas, 09 de Agosto; Día Internacional de la Mujer indígena, 05 de septiembre; Día Mundial Contra la Discriminación Racial, 21 de marzo; Día Internacional de la Lengua Materna, 21 de febrero; Día Internacional de la Madre Tierra, 22 de abril.

¹⁷³ Los debates, como como aquel protagonizado por la concejala Solange Carmine, son escasos. Otra pequeña controversia generadas por negación de izar el *Wenüfoye* ocurrió en junio del 2017, también en Temuco, cuando el alcalde de dicha ciudad (Miguel Becker) se negó a la propuesta por el concejal José Luis Velasco, “quien solicitó que para el 24 de junio, con motivo del día nacional de los pueblos indígenas, se considerara el uso de la bandera mapuche en esta fecha a manera conmemorativa.”(<http://www.soychile.cl/Temuco/Politica/2017/06/21/471295/Becker-se-nego-a-izar-banderas-mapuche-y-de-la-diversidad-sexual-en-la-Municipalidad-de-Temuco.aspx>. recuperado el 17-05-2018).

autoridad edilicia enunciada se encuentra habilitada para izar, sin permiso previo, tanto la bandera nacional, como también aquella representativa de la etnia mapuche”¹⁷⁴.

La situación anterior ilustra las condiciones en las que el *Wenüfoye* comenzó a insertarse, al expandirse ya no como problema formal sobre el lugar que la bandera puede jugar en el espacio contemporáneo sino como referente a una totalidad mapuche, alimentando la aceptación neoliberal multicultural de “lo mapuche” en tanto diferencia cultural despolitizada. Con esto no pretendo postular que el objeto analizado perdiese todas sus cualidades que le permitieron, y le permiten hasta hoy, posicionarse como un agente en la construcción de la frontera antagónica y el proyecto nacional mapuche. Sino más bien sostengo que la apertura del objeto describió una escisión entre sus usos políticos y aquellos posibles de funcionar como referente (vacío) de “lo mapuche”.

Ejemplo de lo anterior es el abandono de antiguas cualidades de la bandera, como por ejemplo su asociación con un territorio en tanto enunciación de diferencia cultural territorial. Posterior a los primeros dos años de la década de los 2010 comenzaron a aparecer *Wenüfoye* afuera del *Wallmapu* (y de la zona central de Chile, centro del poder estatal y cívico con el cual el Pueblo Mapuche ha establecido gran parte de sus relaciones en su historia contemporánea). El 6 de diciembre del 2012 asumió como alcalde de la ciudad de Coyhaique Alejandro Huala Canumán en un acto cívico que contempló “la Ceremonia de instalación de la bandera Mapuche como símbolo permanente del Concejo Municipal” (Fig 55)¹⁷⁵. La expansión geográfica de la bandera fuera de *Wallmapu*, característica actual de su exitosa carrera icónica, ha sido presenciada, en el transcurso de esta investigación, entre murales de Copiapó y jardines infantiles en Puerto Natales (Fig 54) y durante la celebración del *We Tripantu* en la gobernación de Aysen¹⁷⁶, entre otros.

¹⁷⁴<http://www.contraloria.cl/LegisJuri/DictamenesGeneralesMunicipales.nsf/DetalleDictamen?OpenForm&numero=57658&ano=14> recuperado el 17-05-2018.

¹⁷⁵ <https://www.coyhaique.cl/portalmunicipalidad/noticias.php?id=9318> (recuperado el 10-11-2016).

¹⁷⁶ <http://www.eldivisadero.cl/redac-33660> (recuperado el 10-11-2016). Cabe destacar la existencia de una migración histórica durante todo el siglo XX de mapuche desde la Región de Los Lagos, especialmente desde Chiloé insular y continental, la cual se acrecentó desde el último cuarto del siglo XX (Gundermann, Gonzáles, de Ruyt 2009) . La adscripción étnica de estos grupos humanos, sin embargo, parece ser de data reciente



Figura 54, de izquierda a derecha, arriba a abajo: Ceremonia mapuche inaugurando nueva alcaldía, 2012. Abajo, de izquierda a derecha: Twitter de Gabriel Boric (26-06-2016) indicando presencia de Wenüfoye en Puerto Natales; mural en Copiapó con leyenda de “mapuche resiste” en esquina superior izquierda (tomada por autor en septiembre 2017); exterior de verdulería en Salamanca (tomada por autor en Agosto 2018).

La expansión fuera de *Wallmapu* parece ser coincidente además con el inicio de las apariciones del *Wenüfoye* en el mundo del deporte, haciendo referencia a una totalidad de “lo mapuche” antes que hacia aspectos particulares de la materialidad de la bandera en su otrora inseparable asociación a la frontera antagónica. Si bien ha sido el fútbol donde la bandera ha encontrado su contexto más prolífico, una de sus primeras menciones es la consignada por el diario *El Austral de Valdivia* en una entrevista a la estudiante de cuarto medio y karateka Constanza Pérez Ñanco a raíz de su participación en el “mundial de

karate” en Punta del Este a fines del 2010, en donde ella asistió portando una bandera mapuche¹⁷⁷.

Posteriormente, en el 2012, se jugó el “Campeonato nacional de futbol de pueblos originarios”, resultando su primer encuentro en una victoria del equipo “La Araucanía” frente a “Aymara”¹⁷⁸; un segundo partido, en donde también salió victorioso el equipo “La Araucanía” fue versus “los Pehuenches”¹⁷⁹. En ambas fotografías que acompañan el reportaje periodístico del evento figura la bandera, primero siendo “desfilada” al inicio del partido contra el cuadro “Aymara” y luego siendo sostenidas por “el seleccionado Pehuenche antes de ir al torneo” (Fig 55), destacando nuevamente la ausencia de una posible relación entre el enunciado étnico “Pehuenche” con la bandera correspondiente a dicha Identidad Territorial.



Figura 55, de izquierda a derecha: Equipo “Araucanía”; Equipo “Pehuenche”.

¹⁷⁷ En la entrevista y sobre la bandera, Constanza Pérez declaró “Yo creo que todos pertenecemos a la etnia mapuche, pero la gente no lo quiere reconocer por ignorancia. Yo tengo apellido mapuche y aunque quisiera no podría negarlo, cosa que no quiero. Me siento orgullosa de pertenecer al pueblo mapuche y por eso llevé la bandera. Cuando nos formamos por países, todos con sus banderas, yo fui con la bandera mapuche.” La prensa no consiga registro gráfico de dicha instancia. http://www.australvaldivia.cl/prontus4_notas/site/artic/20110330/pags/20110330000620.html recuperado el 16-05-2018.

¹⁷⁸<http://www.soychile.cl/Temuco/Deportes/2012/06/20/99769/Seleccion-mapuche-comenzo-ganando-en-nacional-de-futbol-indigena.aspx> recuperado el 16-05-2018.

¹⁷⁹ <http://www.soychile.cl/Temuco/Deportes/2012/06/21/100072/Seleccion-mapuche-derroto-a-Pehuenches-en-el-Nacional-de-Futbol-Indigena.aspx> recuperado el 16-05-2018.

Al año siguiente Gonzalo Fierro, capitán del equipo de fútbol Colo-Colo, comenzó a portar una jineta que recogía y combinaba elementos del *Wenufoye* (Fig 57.), lo que el jugador llamó “el estilo mapuche”¹⁸⁰. El hecho - además de referir a los posibles efectos deportivos y apolíticos que la bandera podría haber comenzado a producir en tanto el objeto “nos dio resultados y nos trajo un triunfo (ver Nota 180) - ilustra como el *Wenufoye* expandió tanto su campo de uso como su capacidad para plasmarse sobre una gran plétora de superficies nunca antes vista. Es posible que la jinete wenufoyética haya sido la antecesora de las vestimentas wenufoyética no oficial de Colo-Colo que comenzaron a aparecer en las calles, redes sociales y canales comerciales desde el 2015¹⁸¹ en adelante¹⁸² (Fig 56).

¹⁸⁰ Sobre la jineta, Fierro declaró: “Me dio por hacer una jineta con el estilo mapuche, yo soy una persona que lleva apellido mapuche, mi familia es toda del sur y me gustó el modelo que confeccioné y se mandó a hacer quedó bastante linda y la ocupé para el clásico y nos dio resultados y nos trajo un triunfo”, indicó. “Mi origen es mapuche y mi señora igual, y me siento muy orgulloso de pertenecer a esto y también me siento orgulloso por ser de Colo Colo y lo que representa para la sangre araucana”, añadió el ex Flamengo (<https://www.alairelibre.cl/noticias/deportes/futbol/colo-colo/gonzalo-fierro-me-siento-orgulloso-por-mi-origen-mapuche-y-por-ser-de-colo-colo/2013-11-20/154435.html> recuperado el 16-06-2018). Por otro lado, cabe destacar que a Fierro se le tejió una manta o *makuñ* como parte de la serie “Rituales”, realizaciones audiovisuales de la cadena deportiva ESPN que resaltan cierta mixtura entre el fútbol y diversas muestras culturales latinoamericana. En los casi tres minutos y medio se asocia al club Colo-Colo con distintas enunciaciones de mapuchidad, destacando cualidades de Fierro que lo acercaría a la posición de *lonko*, lo cual quedaría representado en el regalo de una manta (<https://www.dalealbo.cl/video-sangre-mapuche-gonzalo-fierro-fue-no/> recuperado el 16-06-2018). La jineta de Fierro no es la única jineta que refiere al Pueblo Mapuche. En octubre del 2016 Esteban Paredes, capitán de Colo-Colo, estrenó una jineta de capitán que en su reverso tiene la leyenda “Equipo del pueblo, sangre araucana. Fuerza, garra pasión. Dios bendiga a los que defienden esta camiseta” (<http://www.adnradio.cl/noticias/deportes/el-mensaje-que-esconde-la-jineta-de-capitan-de-colo-colo/20161017/nota/3276378.aspx> recuperado el 16-05-2018)

¹⁸¹ <https://www.dalealbo.cl/foto-as-se-vera-una-camiseta-de-colo-colo/> recuperado el 16-05-2018

¹⁸² Si bien las tres prendas – polera y los dos polerones- han sido ampliamente observados en el transcurso de esta investigación, las fotografías han sido extraídas de la web Mercadolibre.cl. La polera de https://articulo.mercadolibre.cl/MLC-459895938-camiseta-mapuche-colo-colo-adulto-_JM; el primer polerón de https://articulo.mercadolibre.cl/MLC-436296429-poleron-mapuche-colo-colo-_JM, y el segundo polerón de https://articulo.mercadolibre.cl/MLC-455976972-poleron-mapuche-blanco-colo-colo-2018-_JM. Todas las fuentes fueron recuperadas el 16-05-2018. La web El Periscopio consigna la existencia de otra polera de Colo-Colo, sin embargo, corresponde solo a su diseño “virtual” compartido a través de redes sociales. De su diseño destaca una asociación minimalista con el *Wenufoye*, en donde los colores de la bandera son los únicos elementos del ícono. El creador la describió como “Camiseta Col- Colo 2018, con los colores de la Bandera Mapuche en sus mangas y cuello”, a lo cual agregó “#Marichiweu #VamosColoColo”. <http://www.elperiscopio.cl/deportes/foto-exploto-la-camiseta-de-colo-colo-para-el-2018-que-revento-las-redes-sociales/> recuperado el 17-06-2018.



Figura 56, de izquierda a derecha, de arriba abajo: Jineta de Gonzalo (noviembre del 2013); polera mapuche de Colo-Colo no oficial (2015); poleron de Colo-Colo no oficial (circa 2015); Polerón Colo-Colo no oficial (circa. 2018).

Para la segunda versión del “Campeonato nacional de futbol de pueblos originarios” (septiembre del 2014) Nelsón Coliñir, presidente de la Asociación Regional de Pueblos Originarios (ANPO) que organizó el evento, declaró que la ocasión “no sólo será de encuentro deportivo, sino también de desarrollo cultural, con danza religiosidad y deportes ancestrales”, entre las cuales destacó la exhibición del deporte mapuche “lonko tum, similar a la lucha olímpica” (El Austral: 06-9-2014: 17). La imagen que ilustró la nota periodística de la instancia deportiva fueron tres jugadores sosteniendo una bandera mapuche (Fig 58). En octubre del año siguiente “Galvarino se tituló monarca del fútbol mapuche a punta de penales”, en el marco de un torneo organizado por la “Asociación regional de los hijos de la tierra”, torneo que tenía por objetivo definir los cuatro mejores equipos de la zona para conformar una selección que dispute el Campeonato Nacional de la ANPO en noviembre (El Austral 10-10-2015: 18). Independiente que la foto que acompaña la nota periodística recién señalada sea la misma utilizada para el evento del año anterior (pero con acercamiento diferente, ver Fig 58.), el *Wenüfoye* fue usado por la prensa para ilustrar instancias étnico-deportivas; de hecho, la bandera mapuche no solamente se exponía en los partidos referidos al “futbol indígena”, sino también a nivel nacional en

tanto el diario *El Austral* anunciaba en su portada “Choque de líderes. Se intensifica la venta de entradas para el duelo entre los albiverdes y Cobreloa” (El Austral 02-10-2015) mostrando a la hinchada de Deportes Temuco y su relación con la bandera (Fig 57).



Figura 57, arriba, de izquierda a derecha: Segunda versión del “Campeonato nacional de futbol de pueblos originarios” (septiembre 2014); Final del torneo organizado por “Asociación regional de los hijos de la tierra” de cara a la tercera versión del “Campeonato nacional de futbol de pueblos originarios” (octubre 2015); izquierda: Hinchada de Deportes Temuco retratada en portada de El Austral (octubre 2015).

Cabe destacar que el futbol “de los pueblos originarios” en general, y el mapuche en particular, adquirirían por esos años expectativas inusitadas de la mano de Jean Beausejour, jugador de la selección chilena con ascendencia haitiana y mapuche, quien declaró su deseo de “hacer una especie de ‘Selección de Wallmapu’, como lo hacen en Andalucía, Cataluña, para no despertar sino mantener el sentimiento mapuche. Me encantaría antes de retirarme jugar un partido con la ‘Selección de Wallmapu’. Sería mi sueño”¹⁸³. En mayo del 2016 el jugador fue elegido por la presidenta Bachelet (2014-2018) como “observador” en las

¹⁸³<http://www.theclinic.cl/2014/12/11/jean-beausejour-habla-de-su-sueno-armar-la-seleccion-de-wallmapu/> recuperado el 16-05-2018.

discusiones referidas a los derechos y necesidades del Pueblo Mapuche en el marco de los debates con respecto a una nueva constitución del país (Fig X¹⁸⁴). La asociación entre el jugador, su pertenencia al Pueblo Mapuche y el *Wenüfoye* quedó graficada en su entrevista para el programa “El Cubo” (ChileVisión, 24 de Agosto del 2017), en donde abundan las imágenes de la bandera cuando el jugador se refiere a diversas temáticas mapuche (Fig 58).



Figura 58, de izquierda a derecha: Beausejour en calidad de “observador” de proceso constituyente (2016); Beausejour en programa El Cubo (2017).

Finalmente, el Pueblo Mapuche y su bandera estuvieron presentes en el partido de futbol más largo de la historia, iniciativa de la compañía Entel dirigida a conseguir que Chile destituyera a Inglaterra en el Record Guinness respectivo¹⁸⁵. Para el evento se constituyó “una delegación de 12 jugadores, quienes viajaron desde la Región de La Araucanía” para enfrentarse en un momento del extenso partido a un equipo de Isla de Pascua¹⁸⁶. La delegación mapuche posó con su camiseta compuestas con motivos “étnicos”, tralilonkos y el *Wenüfoye* (Fig 59).

¹⁸⁴<http://elpinguino.com/noticia/2016/05/16/jean-beausejour-participo-de-dialogo-constituyente> y <http://www.elgrafico.com.ar/2016/05/17/C-9739-jean-beausejour-vida-y-obra-del-hombre-que-quiere-boca.php> .ambas referencias recuperadas el 16-05-2018.

¹⁸⁵<https://www.pasionfutbol.com/noticias/Es-Record-Guinness-En-Chile-se-jugo-el-partido-de-futbol-mas-largo-de-la-historia-20160523-0002.html> recuperado el 16-05-2018. La vestimenta de los retratados muy posiblemente fue una elección consciente para la fotografía en cuestión, en tanto los jugadores de cada equipo tenían que vestir camisetas oficiales de Entel correspondientes al partido (ver <https://www.rt.com/sport/344126-longest-football-match-ever/> recuperado el 16-05-2018).

¹⁸⁶ <http://www.proarauca.com/futbolistas-mapuche-participan-del-partido-de-futbol-mas-largo-del-mundo/> recuperado el 16-05-2018.



Figura 59: Delegación de La Araucanía para Record Guinness

En suma, el *Wenufoye* se insertó de diversas maneras en el mundo del fútbol; su presencia en otros deportes, si bien escasa, ha podido ser pesquisada en la web en otras dos ocasiones. La primera, similar a su mención en el 2011, fue en marzo del 2014 cuando “Las seleccionadas nacionales de Karate, Lorena Salamanca y Gabriela Bruna, ambas Medallas de Oro y Daniela Lepin, Medalla de Bronce, dedicaron este fin de semana sus triunfos deportivos en los Juegos Sudamericanos Santiago 2014 al Pueblo Mapuche y su lucha por sus derechos”¹⁸⁷ posando tanto con la bandera como con lo que parece ser una polera wenufoyética (Fig 60). En otra ocasión, ahora en el 2017, la atleta angolina Anita Rico “luego de consagrarse campeona atlética nacional de marcha olímpica en la ciudad de Arica, subió al pódium sonriente y mostrando en toda su magnitud la bandera del Pueblo Mapuche”, declarando que “me siento orgullosa de mis raíces, me siento orgullosa de la fuerza que me da ser mapuche” a lo que inmediatamente agregó que lo anterior “no quiere decir que yo solidarice con ningún tipo de violencia, quiero que eso quede claro, de ningún

¹⁸⁷ Sobre su triunfo, Lepin señaló que “Esto es para el Pueblo Mapuche. Por mis venas corre sangre Mapuche”, además de referirse a sus antiguos enfrentamientos con la karateka peruana Alexandra Grande que en “las dos oportunidades que nos habíamos encontrado antes ella siempre había salido victoriosa... la fuerza de mi pueblo me ayudó a derrotarla esta vez” (“<http://meli.mapuche.org/spip.php?breve862> recuperado el 16-05-2018).

lado, de ningún tipo, pero si soy una orgullosa descendiente mapuche”¹⁸⁸. El reportaje fue acompañado con una foto de Rico mostrando un *Wenüfoye* (Fig 60).



Figura 60, de izquierda a derecha: Daniela Lepin Salamanca (izquierda) y Gabriela Bruni Piutrin (derecha) en Sudamericanos Santiago 2014; Anita Rico mostrando *Wenüfoye*.

4.4. Politización, despolitización, multipolitización.

Los ejemplos deportivos comentados permiten acercarnos a ciertas transformaciones políticas del objeto estudiado. Si bien algunas de las apariciones del *Wenüfoye* durante el período podrían ser catalogadas como cercanas a una “despolitización”, concepción binaria de lo “político” frente a lo “a-político que implica ciertas precauciones, me interesa por un lado destacar la continuidad del *Wenüfoye* como enunciación política de mapuchidad, como también indicar una transformación novedosa en la bandera, transformación centrada en su exposición asociada a disputas políticas no-mapuche, o no específicamente étnicas.

El primer elemento - continuidad en la exposición de la bandera como enunciación política de mapuchidad - queda graficada, desde el fútbol, en la declaración que difundió el “Club Social y Deportivo Colo-Colo” en septiembre del 2017 a raíz de los “cuatro comuneros mapuche que cumplen más de 110 días de huelga de hambre, debido a una detención preventiva que supera el año de extensión” y de los “allanamientos y detenciones masivas a dirigentes de comunidades indígenas”, todo con la esperanza que “Chile esté a la altura del

¹⁸⁸<http://www.malleco7.cl/extranet/frames/noticia.php?var=Anita%20Rico:%20%20E2%80%9Csoy%20orgullosa%20de%20ser%20descendiente%20mapuche%20%20%20D> recuperado el 17-06-2018.

gran desafío de la integración, respetando la autodeterminación de los pueblos que habitan en este territorio”¹⁸⁹. La declaración apunta al rechazo de la discriminación efectiva por parte del Estado chileno a individuos del Pueblo Mapuche, e invoca el dialogo como la herramienta de relación entre las partes en conflicto denotando la posibilidad de convivencia desde una fotografía que no enaltece ninguna bandera por sobre las demás (Fig 61), es decir, sin inclinarse hacia la construcción de la frontera antagónica desde la diferencia cultural sino como llamado a la armonía por parte de un agente de la sociedad civil.

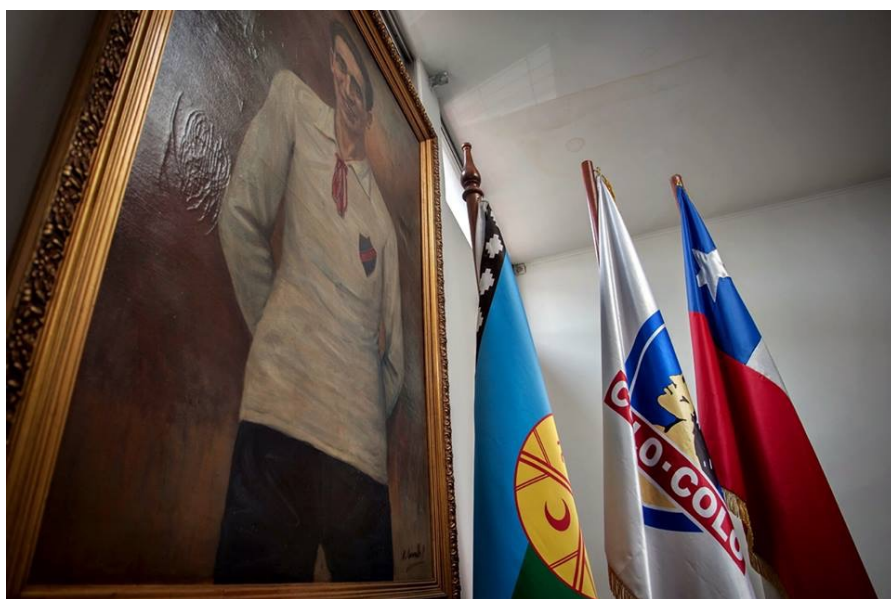


Figura 61: Fotografía que acompaña declaración.

Colo-Colo también nos entrega un temprano ejemplo de la novedosa posibilidad política del *Wenüfoye*, la de ser expuesta como enunciación de diferencia política no específicamente mapuche, ilustrado en la exposición de una bandera mapuche asociada a una bandera palestina sobre un lienzo de la barra de dicho equipo en febrero del 2014¹⁹⁰. El binomio bandera palestina-mapuche ha sido un motivo recurrentemente observado en

¹⁸⁹ <https://www.facebook.com/colocolocsd/photos/a.1400997400141761.1073741828.1398607540380747/1965839456990883/?type=3&theater> recuperado el 17-05-2018.

¹⁹⁰ <https://www.publimetro.cl/cl/grafico-chile/2014/02/23/mensaje-apoyo-palestina-que-exhibio-barra-colo-colo.html> recuperado el 16-08-2016

diferentes manifestaciones “mapuche” como “no-mapuche”; ejemplo de lo anterior es la bandera palestina presente en la marcha conmemorativa del asesinato de Matías Catrileo durante el 2015¹⁹¹, en la conmemoración de los 67 años de la Nakba¹⁹² ese mismo año por la Municipalidad de Recoleta o siendo exhibida en parches por un manifestante en la marcha del 12 de octubre del 2016 (Fig 62).



Figura 62, de izquierda a derecha, de arriba abajo: Barra de Colo-Colo exhibiendo lienzo con banderas mapuche y palestina; marcha en conmemoración a asesinato de Catrileo, bandera palestina siendo portada en esquina superior derecha; público asistente a conmemoración de Nakba, en donde vemos banderas palestinas y un vendedor con banderas mapuche; manifestante en marcha del 12 de octubre, Santiago, con parches de ambas banderas en mochila (fotografía en posesión de autor).

¹⁹¹La presencia del *Wenufoye* se aprecia en el registro visual https://www.youtube.com/watch?v=3sY9KvP_oiw desde el minuto 1.18'. Recuperado el 18-05-2018.

¹⁹² Nkaba, o “desastre”, es el hito que marcó el inicio de la pérdida del poder que ejercían los palestinos en los territorios del mandato Británico Palestino, desastre vivió desde el éxodo en tiempos actuales. Durante la conmemoración tocó el grupo Sol y Lluvia; su vocalista, en un momento, comienza a un confuso discurso sobre la opresión y el poder, declarando que “...es así como trabaja el poder, es así como trabajan los que tienen el poder del dinero ..ocultando las verdades, y a medida que la verdades las vamos conociendo los pueblos nos vamos volviendo mucho más fuerte y mucho más sanos”...y luego dice “la consecuencia, la tremenda... para resistir... que es la misma que han tenido nuestros hermanos mapuche, en sus territorios”, y comienza la canción mientras el video enfoca a un asistente en el público que agita una de las banderas mapuche de la Fig X, posiblemente adquirida esa misma noche. (<https://www.youtube.com/watch?v=uxZUjKlaezA>, detalle en min 41,30’ a 43.02. Recuperado el 19-11-2017).

Entre otras apariciones políticas no mapuche en que el *Wenufoye* ha estado presente puedo citar las manifestaciones dirigidas a la destitución del sistema de jubilación controlado por las Administradoras de Fondos de Pensiones, tanto en la región de La Araucanía como en Santiago consignadas durante el año 2016¹⁹³ y 2017¹⁹⁴ (Fig 63). Además de las manifestaciones No+AFP, la bandera también fue enarbolada en un “banderazo mapuche” en el frontis de Casa Central de la Universidad de Chile “como parte de las manifestación contra la reforma educacional”¹⁹⁵ en junio del 2016, y pesquisada en el “sitio” a La Moneda protagonizado por trabajadores del sector público en noviembre de ese mismo año, quienes exigían un reajuste salarial¹⁹⁶ (Fig 64).



Figura 63: Izquierda marcha No+AFP (Santiago, 2016, fotografía facilitada por Rolf Foerster); derecha, arriba, marcha No+AFP (Santiago, 2017); derecha, abajo, marcha No+AFP (Temuco, 2016).

¹⁹³ Imágenes de la manifestación en Temuco No+ AFP” https://www.facebook.com/pg/RedDefensaTerritorios-676030592501025/photos/?tab=album&album_id=859554964148586. (recuperado el 18-05-2018).

¹⁹⁴ “Hinchada Mapuche Antifascista - Garra Blanca [Colo Colo] hoy presentes en la marcha NO + AFP”. Destaca en fotografía una de las pocas apariciones a una “bandera mapuche” “de Lautaro”, similar a aquella producida por el pintor (Ver Fig. 3)<https://www.facebook.com/BarraBravasChile/posts/1307507542696323:0> recuperado el 18-05-2018.

¹⁹⁵ <http://www.mapuche.info/?kat=3&sida=6744> recuperado el 18-05-2018.

¹⁹⁶ <http://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2016/11/17/fotos-la-moneda-queda-sitiada-por-trabajadores-del-sector-publico/> recuperado el 18-05-2018



Figura 64, de izquierda a derecha: Sitio de La Moneda (noviembre 2016); banderazo Casa Central UCH (junio 2016).

En definitiva, sobre la variedad política del *Wenufoye* post-2010, creo que gran parte de sus condiciones de posibilidad pueden ser asociadas a:

1) una totalidad mapuche no específicamente política, es decir, una potencialmente infinita variedad de identidades individuales y colectivas agrupadas de diferentes formas al interior del “Pueblo Mapuche” o su apoyo a la existencia de dicho pueblo, en donde el *Wenufoye* no aparece (por posibilidad y/o intención) como elemento inserto en disputas por economías de poder en el espacio chileno contemporáneo;

2) una totalidad mapuche específicamente política, es decir, una gran diversidad de identidades y colectivos (mapuche y no-mapuche) hegemonizada (*sensu*. Laclau) en torno enunciaciones de mapuchidad que apuntan a la construcción de una frontera antagónica (cercano a Goicovich 2012, ver Nota 86), principal campo de acción del *Wenufoye* desde *circa*.1999-2010;

3) una totalidad política no específicamente mapuche, es decir, una gran diversidad de identidades y colectivos en donde pueden aparecer algunas enunciaciones de mapuchidad cercanas a la construcción de la frontera antagónica específicamente mapuche (Goicovich 2012) pero donde estas no cumplen un rol hegemónico.

Los elementos anteriores - indicios del sendero político del objeto analizado – junto a la gran proliferación de objetos *wenufoyéticos* y el desplazamiento de la bandera desde un referente político-geográfico asociado a su exposición en el *Wallmapu* (o en Santiago) hacía

una apertura en diversos sectores del territorio chileno, son elementos que describen el proceso de desformalización (ver Nota 168) de la bandera mapuche.

La desformalización de la bandera en el espacio chileno contemporáneo podría ser considerado como una forma en que el proyecto nacional mapuche se hace presente; en efecto, el que muchos mapuche y no-mapuche se relacionen de manera activa y variada con el *Wenüfoye*, y las múltiples apreciaciones positivas que escuché con respecto a la proliferación de la bandera durante un Taller de Danza Mapuche (Recoleta, 2016¹⁹⁷), podrían ser reflejo de la mayor presencia de lo mapuche en estas latitudes, una suerte de avance en el estado de desarrollo de las relaciones interétnicas en la sociedad chilena actual que vislumbra un espacio para un nacionalismo mapuche. Podría argumentarse que dicho nacionalismo, en tanto proceso en construcción, ha llegado a una situación en que es reconocido por gran parte de la sociedad chilena y mapuche actual, dejando la proliferación de *Wenüfoye* como una forma en que el Pueblo Mapuche se hace presente sin necesidad de enunciarla mediante aclamaciones fervorosas o grandes debates sobre su uso¹⁹⁸.

En otras palabras, que veamos *Wenüfoye* sin aspavientos en taxis, adornando computadores o en carcasas de celulares (Fig 65) podría ser un fenómeno cercano al set teórico descrito por Billing (1995) como “nacionalismo banal”, el cual permitiría un sentimiento nacional mapuche que es constantemente desplegado en los diversos usos no directamente políticos del ícono referido.

¹⁹⁷Si bien observé y conversé con muchos vendedores y consumidores de *Wenüfoye* entre el 2016 y el 2018 en diversas instancias, las apreciaciones positivas sobre el estado actual de la bandera mapuche mencionadas se desprenden de diversas conversaciones con compañeros (mapuche y no-mapuche) del Taller de Danza Mapuche, impartido por la Organización Mapuche Lof We Newen Amuleaiñ (Recoleta) en las inmediaciones de la Municipalidad de Recoleta (Santiago), del cual formé parte durante toda su versión correspondiente al 2016.

¹⁹⁸ Por otro lado, podría argumentarse (como posibilidad) que la situación del Pueblo Mapuche permite el uso de emblemas considerados como nacionales sin necesidad de establecerlos bajo enunciaciones fervorosas, un nacionalismo que desde un principio no hace grandes exclamaciones patrióticas. No creo que dicho escenario hipotético describa el movimiento en torno a la revalorización y/o re-emergencia del fenómeno indígena en general, y mapuche en particular. En este sentido, gran parte de las enunciaciones de mapuchidad nacional se expresan de manera fervorosa.



Figura 65. De izquierda a derecha, y abajo: taxi en Santiago centro, con *Wenufoye* junto a restos de bandera chilena (diciembre 2016); Computador con impresión del *Wenufoye* siendo cargador en un rincón del teatro de la Corporación Cultural de Recoleta (julio 2016); carcasa de celular *wenufoyética*, Corporación Cultural de Recoleta (noviembre 2016). Fotos en posesión de autor.



Lo anterior sería coherente con la cualidad del nacionalismo banal que implica la exposición de “agentes” (símbolos, iconos, objetos, personas) nacionales que, como ya fue mencionado, “no están ahí para atraer nuestra atención, sino que forman parte del escenario y confieren a las escenas una apariencia de autenticidad” (*Ibíd.*: 50). La percepción banal del mundo material implica un grado de *humildad* (Miller 2005) que los objetos solo tienen cuando están insertos en una *sensibilidad* (Bozal 1985) que les permite pasar desapercibidos, no causar ningún tipo de reordenación en las condiciones de posibilidad de, en este caso, percepción sobre discursos nacionales.

La bandera chilena expuesta diariamente frente a la casa de gobierno de Chile no llama constantemente la atención en tanto se asumen que las condiciones histórico-políticas posibilitan una sensibilidad nacional particular emanada de la presunción del carácter estable del Estado-Nación chileno; como sabemos, las condiciones sobre las que se han desarrollado históricamente las enunciaciones de mapuchidad en general, y las políticas en particular, están muy alejadas de dicha estabilidad. El proyecto nacional mapuche, aunque

sumamente heterogéneo, cuestiona dicha estabilidad al presentar demandas en torno a la reordenación en ciertas¹⁹⁹ relaciones de poder emanadas principalmente desde el Estado chileno, re-ordenación que implica(ría) una desestabilización en la sensibilidad imperante.

En este sentido, se desprende la posibilidad de diferenciar, al menos teóricamente, usos del *Wenüfoye* que al no apuntar a una desestabilización de la sensibilidad imperante caerían en un espacio a-político al interior la red de relaciones socio-materiales en donde se inserten. No es mi intención generar un dispositivo clasificatorio o escudriñar en las formas puntuales de relación entre la bandera mapuche y una multiplicidad de subjetividades personales, subjetividades que podrían experimentar un sentimiento nacional mapuche que apunte hacia una re-estructuración en las relaciones interétnicas y estatales al contemplar el *Wenüfoye* ondeando en el fondo de un set televisivo o durante el Día del Campesino (Fig 66).



Figura 66. De arriba abajo: Final de Teleserie “Pobre Gallo” (Canal Mega) en donde “Lincoyan” (personaje de origen mapuche) se casa “en una linda ceremonia mapuche” con Camila (no-mapuche) . La ceremonia está dividida en el “lado del novio”, a la derecha, en donde vemos múltiples marcadores materiales de mapuchidad, y el “lado de la novia” a la izquierda, en donde vemos marcadores materiales de chilenidad. Dicha división se reproduce al fondo del set, en donde a cada lado correspondiente vemos una bandera chilena alado de un *Wenüfoye*. (<http://www.mega.cl/teleseries/pobre-gallo/capitulos/30602-revive-el-ultimo-capitulo-de-pobre-gallo.html>); Día del Campesino,

¹⁹⁹Por ejemplo, muchas enunciaciones de mapuchidad podrían ser calificadas como políticas si en algún nivel se relacionan con los tres principios fundamentales descritos por Goicovich (2012): la recuperación de las tierras ancestrales, la preservación de su *ethos* cultural, y la reinstalación de su autonomía política.

A pesar de los muy variados e incommensurables sentimientos individuales que pueden despertar los diversos usos del *Wenufoye*, creo que la separación de la carrera icónica de la hegemónica acaecida en momentos cercanos al 2010 permitió que la bandera trascendiera su relación con una comunidad de personas que fijaban disputas por economías de poder como elemento fundamental en sus enunciaciones identitarias en general, y de mapuchidad en particular. Esta situación creó un contexto general desde donde es posible que muchas enunciaciones de mapuchidad asociadas a la bandera mapuche sean expresadas reproduciendo la sensibilidad de un Estado (mono) nacional ya constituido y que no requiere disputar economías de poder desde la diferencia cultural para su existencia, lo cual dista de ser el contexto mapuche contemporáneo²⁰⁰ y, por ende, dejaría al *Wenufoye* como símbolo de una nación imaginaria que clama discursos políticas de mapuchidad pero sin pretensión de verdad (*sensu* Foucault).

En definitiva, actualmente el *Wenufoye* es un agente heterogéneo que expandió sus usos y su materialización en el mundo. Ejemplo de lo anterior son las apariciones de la bandera como elemento importante en la demarcación de una “frontera antagónica” en conflictos políticos no-mapuche, alejándose de la especificidad²⁰¹ que caracterizó su biografía hasta *circa*. 2010. Por otro lado, el *Wenufoye* también comenzó a ser expuesto como potente enunciación de mapuchidad no antagónica, anterior aspecto muy importante en la biografía de la bandera desde su inauguración, en octubre 1992, pero que adquirió un papel fundamental desde una fuerte unión entre su carrera icónica y los inicios de su carrera hegemónica, durante la primera década del siglo XX. La no necesaria asociación entre un antagonismo y el ícono mapuche es coincidente con su reconocimiento gubernamental, lo que potenció la carrera icónica de la bandera, transformándose esta en un ícono de “lo

²⁰⁰ Sobre el contexto general del Pueblo Mapuche contemporáneo y su cualidad de Pueblo, Nación u otro tipo de organización que le de sustento como agente a la par y/o cercano al Estado chileno y la amplia soberanía que éste último ejerce sobre el primero, basta recordar que a la fecha Chile no reconoce, constitucionalmente, la existencia de un Pueblo Mapuche al interior de sus límites geográficos.

²⁰¹ Dicha especificidad (lo político-mapuche), cabe recordar, era bastante heterogénea, en tanto funcionaba como elemento “hegemoneizante” (domesticación de diversidades sobre un demanda insatisfecha o un set acotado, en torno a la cual las diversidades se agrupan).

mapuche”, referente a una totalidad escencializada materializada en un objeto que puede bastar para declarar presencia mapuche en quien la usa o por quienes la exponen.

El *Wenüfoye* ya no sería un problema formal de la diferencia cultural, es decir, un agente activo en espacios de relaciones interétnicas en general, y entopolíticas en particular, que explicita formal y directamente dicha diferencia; sería, en cambio, un objeto desformalizado, no sujeto a debate sobre sus usos y exposiciones y, por ende, acorde a una cierta sensibilidad que no produce extrañeza o reflexión al ser usado y/o expuesto (no “reordenan el mundo”, según Bozal 1987), situación que permite utilizar un *Wenüfoye* sin precondiciones materiales, sociales o legales, y su venta ampliamente difundida y promocionada en múltiples espacios, desde las calles santiaguinas hasta en la prensa (Fig 67).

BANDERAS CHILENAS
ESTRELLA BORDADA

PRECIOS X MAYOR + IVA	
60x90	\$ 918
90x135	\$ 1.458
100x150	\$ 1.610
120x180	\$ 2.240
140x210	\$ 2.690
200x300	\$ 4.400
60x100	\$ 531
90x150	\$ 873

DESPACHO A REGIONES
LLAME DESDE CELULARES
23- 273-4300

LLAME GRATIS **800 204 200**
AV. VICUÑA MACKENNA 4525
San Joaquín
WWW.MERIGGI.CL

Figura 67: Aviso publicitario de venta de Banderas Chilenas, en donde además se promoción la venta de bandera mapuche (La Tercera 02-08-2018: 14). Fotografía facilitada por Sandro Maino.

Lo anterior, sin embargo, no es una descripción acabada del *Wenüfoye*. Si bien existe un espacio abierto al cual la bandera se ha plegado -espacio en gran medida constituido por

dinámicas de mercado que posibilitan un éxito icónico suficiente como para ser plasmado en ropa interior o expuesto como parte de una colección de abre-botellas en cocinas santiaguinas (Fig 68)- también existe una dimensión del *Wenufoye* que sigue funcionando como enunciación política formal de mapuchidad.



Figura 68, de izquierda a derecha: Calcetines wenufoyéuticos a la venta en tienda “La Pituka” por tres mil pesos (Barrio Italia, Santiago, 2017). Material facilitado por Ana María Mocarquer. Fotografía en posesión de autor; abrebotella wenufoyéutico, parte de colección de abrebotellas “del mundo” observado en departamento en Los Leones (Providencia, Santiago, 2018). Fotografía facilitada por Antonia Krebs.

La persistencia de la dimensión político-formal de la bandera es observable, a todas luces, en las declaraciones de Aucán Huilcamán en fechas cercanas al We Tripantu del 2017. Sobre la necesidad de regular el ícono el *werken* del Consejo de Todas las Tierras dijo:

“Le recuerdo a todos que la bandera mapuche tiene por objeto exclusivo de acompañar el proceso de libre determinación mapuche y la restitución de las tierras (...) no es para uso folklórico, ni su uso en las instituciones públicas y tampoco para los municipios”²⁰².

²⁰²Además, Huilcamán expresó que solicitaría a Contraloría derogar el decreto del 2010 que autorizó su uso en Municipalidades, aludiendo que dicha institución “no tiene ningún derecho ni autoridad sobre la bandera mapuche” como también recordó que por ser el responsable de la bandera “fui sometido durante seis meses a prisión en la cárcel de Temuco 1992”. (<http://www.soychile.cl/Temuco/Sociedad/2017/06/21/471402/Aucan-Huilcaman-pedira-a-Conatroloria-prohibir-el-uso-de-la-bandera-mapuche-de-su-autoria.aspx> recuperado el 21-06-2017). Los dichos del *werken* no fueron escuchados por el precandidato presidencial Alejandro Guillier, quien a finales del 2017 propuso la obligatoriedad de la presencia del *Wenufoye* en los actos de connotación nacional (chilena). La editorial de El Mercurio se sumó a las críticas a la propuesta (críticas también esgrimidas por Aucán Huilcamán, entre otros), recordándonos que “La Constitución reconoce únicamente como emblemas nacionales a la bandera nacional, al escudo de armas de la República y al himno nacional. En la disposición siguiente establece que el Estado de Chile es unitario. Por lo mismo, no cabe la imposición obligatoria de la bandera mapuche ni de otras en todos los actos de connotación nacional como lo propone el candidato presidencial” (El Mercurio 17-12-2017: A2).

Lo anterior no apunta a una responsabilidad de Aucán para con un cierto “retorno” político del ícono desde 2017, sino a la puesta en evidencia de una agencia propia del *Wenüfoye* independiente de sus, en teoría, legítimos creadores y/o controladores, pérdida de control que a su vez se corresponde con una transversal afirmación política de la bandera, la cual es continuamente enunciada desde diversas esferas y por múltiples agentes a lo largo de la biografía del objeto. En otras palabras, para muchos la bandera puede aparecer desprovista de su materialidad de pendón, pero no de su referente a una masa de iguales demostrando un ímpetu político de diferencia cultural mapuche. Dicho ímpetu, si bien muy heterogéneo en sus discursos, se nutre de un set de prácticas en donde actualmente el *Wenüfoye* continua estando presente, tanto en convocatorias a manifestaciones públicas y sus realizaciones (Fig 69 y 70), siendo expuesta o directamente referida por políticos mapuche famosos (Fig 71²⁰³), o en declaraciones personales en espacios comunitarios mapuche²⁰⁴.

²⁰³ Ver Nota 169 (final), en donde se contextualizan dichos de Hector Llaitul: Es en este contexto que la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) ha creído necesario asumir la bandera mapuche como elemento simbólico, sin embargo, sigue planteando que es el territorio la condición básica para el ejercicio de nuestros derechos políticos, sociales y culturales”(Llaitul 2011 [2013]: 34).

²⁰⁴ Durante la primera sesión del Taller de Baile Mapuche (versión 2016, Recoleta, Santiago) se explicaron conceptos de la “cosmovisión” mapuche en relación a diversos elementos materiales (instrumentos musicales, vestimenta y adornos corporales, principalmente) que los participantes usaríamos en el transcurso del año. La bandera mapuche no había sido traída por los organizadores, pero una *lagmien* (hermana) desplegó una y la puso al centro de la mesa, lo que fue agradecido tanto por la organización como por los asistentes. Finalizando la primer jornada, otra *lagmien* pidió la palabra y comentó, emocionada, lo mucho que le gustaba poder ver la bandera allí, ya que ésta “representa para mi todas mis luchas, todas mis pérdidas...todo el futuro de nosotros los mapuche, que tenemos que luchar por nuestra bandera” (abril 2016).



Figura 69, de izquierda a derecha: Convocatoria “Jornada de Movilización” 6 de abril 2016²⁰⁵, en donde el fondo del afiche es el *Wenufoye*; Convocatoria “Jornada de Movilización” 6 de septiembre 2017²⁰⁶, en donde se aprecia *Wenufoye*.



Figura 70, de izquierda a derecha: Manifestante en marcha 12 de octubre 2016, Santiago; Manifestantes en marcha 12 de octubre 2017, en donde se aprecia profusión de *Wenufoye*. Fotografías en posesión de autor.

²⁰⁵<http://rivalmedios.org/2016/04/04/jornada-de-movilizacion-en-valparaiso-no-a-la-criminalizacion-de-la-lucha-mapuche/> (recuperado el 10-12-2017)

²⁰⁶<https://www.laizquierdadiario.mx/Convocan-a-movilizacion-para-exigir-libertad-para-machi-Linconao> (recuperado el 10-12-2017)



Figura 71. Héctor Llaitul en fotografía para entrevista a DiarioUchile, portando *Wenüfoye* en chaqueta (Mayo 2018²⁰⁷).

Dichas apariciones, además de alejarse de la noción de “objeto despolitizado”, apuntan a cierta tendencia por acotar las posibles expresiones o sentidos asociados a la bandera (la declaración de Huilcamán es el más claro ejemplo), a delimitar la agencia del objeto. La bandera sería la representación de “mis luchas y mis pérdidas” (ver Nota 204), es decir, un campo de la experiencia cercano al antagonismo o a la transformación social, o “reconocimiento de pueblo pero con tierras” en tanto bandera como representante de una positividad territorial (ver Nota 167 y 169).

Por otro lado, la dimensión mercantilizable de la Bandera también podría estar comenzado a ser objeto de formalización en tanto algunos comerciantes en “eventos indígenas”²⁰⁸ solamente comercializan la bandera como pendón, entre algunos otros pocos objetos wenüfoyéticos, manifestando que se debe guardar un cierto “nivel de respeto” frente al emblema y comentándose, con distintos grados de molestia, sus apreciaciones frente a la proliferación de objetos wenüfoyéticos, como poleras, imanes, entre otros.

²⁰⁷<http://radio.uchile.cl/2018/05/20/hector-llaitul-si-alfredo-moreno-nos-pide-una-propuesta-la-vamos-a-llevar/> (recuperado el 20-05-2018)

²⁰⁸ La información asociada a este nota al pie corresponde, principalmente, a diversos eventos organizados por la “Oficina de Pueblos Indígenas” de la Municipalidad de Recoleta a los que asistí, entre el 2016 y el 2018.

El escenario descrito es coincidente, además, con las primeras apariciones de textos académicos que refieren a la bandera, como el trabajo de José Ancán (2015, 2018); al respecto, también es ilustrador el papel que cumple la bandera en algunas caratulas de libros sobre temática mapuche, la mayoría de los cuales han sido producidos desde una vereda política explícita y en donde se utilizan el icono entre los elementos materiales que configuran una escena gráfica sobre el Pueblo-Nación Mapuche (Fig 72).

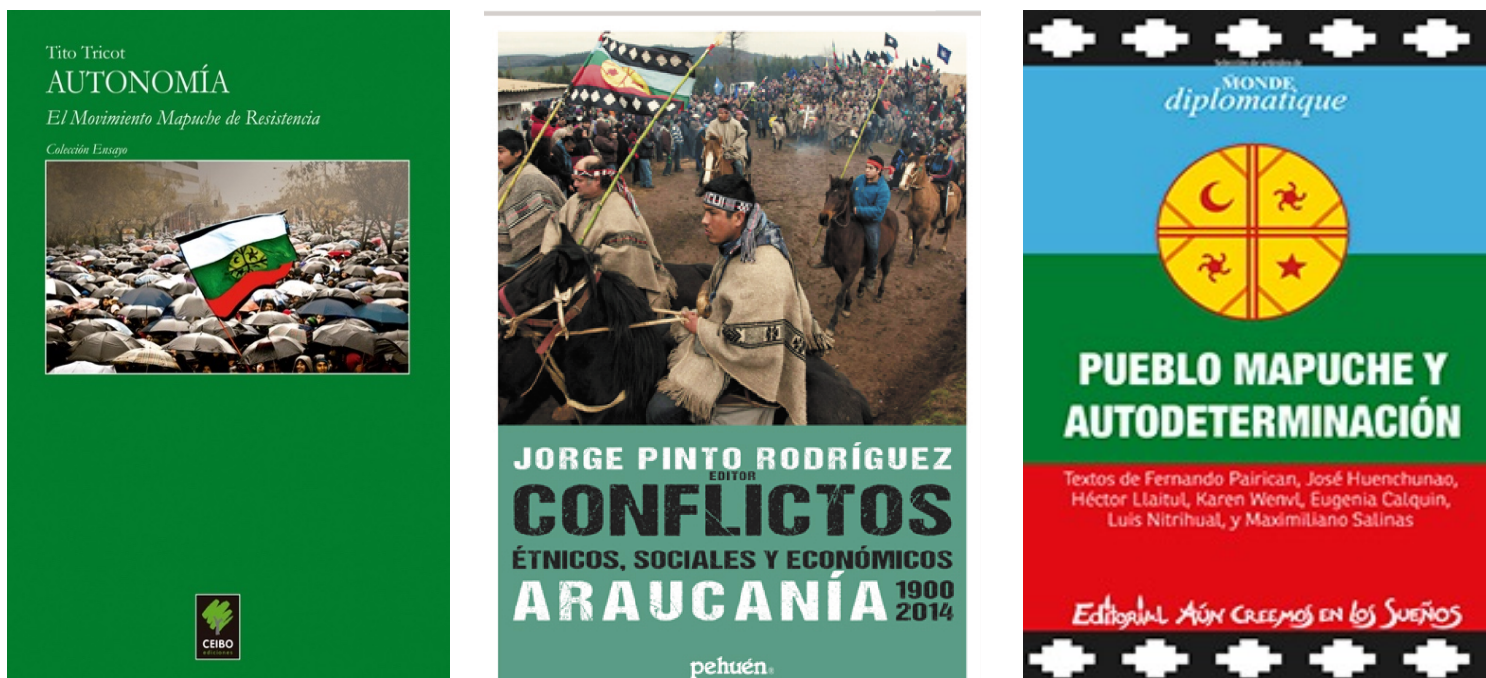


Figura 72, de izquierda a derecha: *Autonomía. El Movimiento Mapuche en Resistencia* (de Tito Tricot, 2013)²⁰⁹; *Conflictos étnicos, sociales y económicas. Araucanía 1900-2014* (Ed. Jorge Pinto, 2015)²¹⁰; *Pueblo Mapuche y Autodeterminación* (Varios autores, 2016)²¹¹.

²⁰⁹<http://www.ceiboproducciones.cl/?product=autonomia-el-movimiento-mapuche-de-resistencia> (Recuperado el 19-08-2017).

²¹⁰<https://tienda.pehuen.cl/collections/pensamiento-mapuche-contemporaneo/products/conflictos-araucania-1900-2014> (Recuperado el 19-08-2017)

²¹¹<https://editorialauncreemos.cl/producto/pueblo-mapuche-y-autodeterminacion/> (Recuperado el 19-08-2017)

Conclusiones

El ejercicio recién expuesto intentó ser un aporte a las reflexiones en torno a las condiciones de posibilidad del Pueblo Mapuche, analizando como un objeto particular- el *Wenüfoye*- se ha ido relacionando con diversas enunciaciones políticas de mapuchidad.

Para dar luces sobre la problemática planteada pretendí dotar de cierta profundidad histórica a la aparición de la bandera, intentando ir más allá de su condición particular de “bandera nacional”, resaltando sus cualidades con respecto a la relación entre diversas enunciaciones de mapuchidad con otros objetos a lo largo de la historia política mapuche del siglo XX. En otras palabras, al intentar vaciar de contenidos *a priori* el objeto analizado para poder abarcar las formas que adopta y sus efectos (Holbraad 2012), fue necesario aproximarse a la historia de los objetos mapuche durante el siglo XX y desde allí comenzar a evaluar la existencia de un lugar de inserción particular de la bandera en dicha historia.

Durante el proceso constructivo de una “genealogía material” política mapuche contemporánea, proceso que se mantiene aún abierto y a la espera de nuevas investigaciones frente a los aportes que en este trabajo intenté esbozar, es posible dibujar ciertas transformaciones acaecidas a lo largo del siglo XX. Si bien gran parte de las fuentes secundarias consultadas no se enfocan en los aspectos materiales de la política mapuche - reproduciendo el paradigma que designa a la agencia humana como único elemento importante de las relaciones sociales en general y de las diferencias en el ejercicio del poder en particular- fue posible conceptualizar distintas formas de encuentro entre mapuchidad política y diversos objetos.

Un primer momento, iniciado al finalizar la década de 1910, indica que las enunciaciones políticas de mapuchidad se valieron de un alto acervo material como forma de reafirmación identitaria (los objetos en las llamadas “costumbres de la raza”). La utilización de marcadores materiales de mapuchidad fueron ampliamente utilizados en la arena política, aunque siempre insertos en un ambiente que no remarcaba una diferencia cultural radical,

creando un contexto propicio para que convivieran elementos considerados “chilenos” junto a los “araucanos”, en donde estos últimos no generan asombro o re-ordenación en la “sensibilidad” (Bozal 1987) vigente. Lo anterior, sumado a los avatares propios del racismo imperante en la época, dificultó la emergencia de carreras icónicas de objetos mapuche en el campo político.

Aquellas posibles pero dificultosas carreras icónicas se vieron constreñidas por lo que ha sido llamado la “izquierdización del movimiento mapuche” desde aproximadamente 1953, momento de descenso en la utilización de objetos en las enunciaciones de mapuchidad identificado en la gran mayoría de las fuentes secundarias consultadas. En dicho período las enunciaciones políticas de mapuchidad giraron en torno al binomio “progreso como lo deseado/pobreza como lo destacado”, es decir, al deseo de conseguir objetos modernos y/o productivos frente a la incapacidad de materialización mapuche, antes que una mapuchidad desde la diferencia cultural. En dicho escenario es la ausencia de calzado el elemento material más destacado.

Posteriormente, la dictadura de Pinochet promovió un espacio de proliferación de enunciaciones de mapuchidad consideradas “folklóricas”, las que debían ser vistas como apolíticas por parte del régimen. Esto permitió el incremento de diversas representaciones de diferencia cultural en espacios públicos, siempre que estas fuesen “objetivas”. Para lograr la objetividad buscada se tuvo especial cuidado en velar por la “ancestralidad”, designando ciertos objetos como “auténticos” mediante la regulación de su estilización en particular y promoviendo cierta visión acotada de los “pueblos naturales” en general, para no traicionar valores considerados como propios de la nación, parámetros delimitados por especialistas y no por los sujetos que expresaban dicha diferencia. Es probable que así se hayan remarcado las aún presentes exigencias de “autenticidad” y “ancestralidad” a las formas posibles de enunciar mapuchidad en general, y de los objetos mapuche en particular, aunque los alcances y efectos de aparatos dictatoriales en las enunciaciones de mapuchidad que le sucedieron aún requieren ser profundizados.

A pesar de los esfuerzos del gobierno de Pinochet, muchas de las enunciaciones materiales de mapuchidad asociadas al folklore chileno eventualmente pudieron ser politizadas, fenómeno observable desde (al menos) las acciones de los Centros Culturales y Ad-Mapu y cristalizado a todas luces en el episodio de la “manta de Santos Millao” (1983). La politización de enunciaciones “auténticas” y “ancestrales” es coincidente con la llamada re-emergencia indígena de América Latina, lo que para el caso mapuche se tradujo en un movimiento político ungido con renovadas fuerzas proveniente de la revitalización y resignificación de un set de prácticas y discursos que resaltaban las particularidades culturales mapuche. Ya entrando en la última década del siglo XX el escenario político y cultural mundial en general, y chileno en particular, propició un “contexto favorable” (Ancán 2015) que incentivó la reivindicación de una agenda política propia sin la importancia que hasta entonces jugaba la política partidaria. Fue en dicho contexto favorable que el Consejo de Todas las Tierras insertó su agenda política; en este sentido, la creación del *Wenüfoye* es coherente con la transnacionalización de la política mapuche en tanto forma de representar al “Pueblo Nación Mapuche” en un contexto globalizado y frente a otros “pueblos indígenas”; pero a su vez llama la atención que el proceso político-creativo realizado por esta organización se saltara las exigencias de ancestralidad y autenticidad para producir un objeto novedoso y moderno no anclado a la materialización de mapuchidad tradicional (pre Ocupación de la Araucanía).

El *Wenüfoye* inició su existencia como un objeto eminentemente político mapuche. Su biografía inicial estuvo fuertemente ligada a las acciones del Consejo de Todas las Tierras, el distanciamiento de parte de la política mapuche con respecto a las organizaciones que pactaron con el gobierno de Chile en Nueva Imperial, el rechazo a las celebraciones del “V Centenario” junto a posteriores 12 de octubre y a la represión gubernamental (hacia el Consejo, principalmente). Todos los elementos mencionados se ligaron, discursivamente, bajo el deseo de aproximarse a un “plano natural” mapuche, enunciándose una nación natural o una naturaleza nacional materializada en la bandera. Fue desde dichos espacios que la capacidad icónica de la bandera fue resaltada, componente potenciado por su circulación en menciones de prensa e incluso gráficamente a raíz de las tomas universitarias promovidas por la organización universitaria *We Kintun*. Por otro lado, es posible que su

comercialización fuese muy reducida, manteniéndose ciertos tamaños y fibras que aludían al objeto “bandera” clásico, posible de ser portada por una persona.

Posteriormente, durante los últimos años del siglo XX, a la carrera icónica del *Wenüfoye* se le sumó el inicio de una incipiente (pero creciente) carrera hegemónica (*sensu*. Laclau). La bandera comenzó a exceder las acciones del Consejo, instaurándose de a poco como un objeto político mapuche general asociado a la demarcación de una frontera étnico-antagónica amplia, construida en torno a la yuxtaposición de variados elementos, tales como la recuperación de tierras ancestrales, respeto al *ethos* cultural mapuche y reinstalación de autonomía política (Goicovich 2012).

La capacidad hegemónica de la bandera se manifestó cuando otros agentes no-mapuche comenzaron a explicitar variadas demandas en torno a la transformación del sistema capitalista-neoliberal a través de la causa mapuche, sobre todo con posterioridad a la instauración de la violencia política recíproca (pero desigual) entre el gobierno chileno y organizaciones mapuche inauguradas con las quemadas de camiones de Lumaco (finales de 1997) y la materialización de un modelo social que prioriza el desarrollo económico frente al respeto por la diversidad cultural y el medio ambiente con la construcción de Ralco. El *Wenüfoye* fue un potente marcador de la frontera antagónica en formación, la cual permitió agrupar una diversidad de identidades que, como declaró Millabur durante la masiva marcha de 1999, “hicieron suya la causa del pueblo mapuche”.

La carrera hegemónica del *Wenüfoye*, por otro lado, es coincidente con su apertura material; en efecto, durante la década del 2000 este objeto superó su materialidad de estandarte, comenzando a ser plasmando en diversos objetos (“wenüfoyéuticos”) lo que facilitó el proceso de subjetivación política desde la manifestación pública de diferencia cultural necesario para la construcción de la frontera antagónica.

La carrera hegemónica, en conjunto a la icónica y la apertura material de esta, permitieron una efectiva y explícita representación de “lo mapuche”, alimentando un campo discursivo que permitió albergar una diversidad de subjetividades en el plano público-político. El

Wenüfoye se transformó así en un activo agente hegemónico, es decir, un objeto que permitía la evaluación de agencia compartida y facilitaba el agrupamiento de estas en disputas políticas. Dicho ejercicio era realizado desde la invocación de diferencia cultural no necesariamente asociada al anterior plano natural mapuche ni a su expresión en indicadores materiales acordes a la sensibilidad ancestral, sino que desde una mapuchidad estructurada en torno a la cercanía política contemporánea, a la comunión posible frente a la negación.

El proceso descrito se desplegó a través de toda la primera década del siglo XXI, momentos en que el *Wenüfoye* comenzó a ser uno de los principales marcadores materiales de mapuchidad, utilizado como alusión general a “lo mapuche” pero siempre desde el plano político. Su mercantilización creció de la mano con su expansión material, sin embargo, dicho crecimiento fue lento en tanto la asignación de valor de la mercantilización de la diferencia cultural poseían – aún posee- férreas exigencias ancestrales y artesanales, cualidades difíciles de aplicar a la bandera.

El *Wenüfoye* adquirió nuevas características desde el año 2010 en adelante. Uno de sus movimientos más significativos es la escisión entre la otrora inseparable carrera icónica de su condición política en general, y de su carrera hegemónica en particular. Postulé que los fundamentos de dicha escisión fueron producidos, en gran medida, por una relación entre un cambio cualitativo en la expansión material del objeto en cuestión junto a la aceptación de la bandera por parte del gobierno de Chile como emblema representativo de la “etnia” mapuche.

La aceptación del *Wenüfoye* por parte del gobierno de Chile facilitó la introducción de este objeto en una gran cantidad de instancias no-mapuche, no-antagónicas y/o gubernamentales; al mismo tiempo, dicho acontecimiento extendió una legitimidad y una legalidad que permitió que en muchas instancias públicas y privadas la bandera mapuche remplazara a la chilena, como también que ambas ondearan juntas. La multiplicidad de espacios y contextos en donde comenzó a ser expuesto el *Wenüfoye* se vio alimentado por una proliferación en la variedad y cantidad objetos wenüfoyéuticos y un impulso en la

carrera icónica de la bandera, lo que generó una capacidad virtualmente infinita para la creación de imágenes y /o mercancías asociadas al ícono.

En definitiva, la biografía del *Wenüfoye* estaría marcada, desde el 2010 en adelante, por un proceso de desformalización: la expansión e inserción en diversas dinámicas socio-materiales de la bandera ya no refiere necesariamente a la explicitación formal de diferencia cultural en general, y una diferencia étnico-antagónica en particular – diferencia que apuntaba a la exclusión política mapuche del proyecto nacional chileno, a la lucha por el respeto y el reconocimiento frente al rechazo por parte del Estado y de la sociedad civil- sino sería un referente a una totalidad mapuche, en muchos casos ajena a disputas por economías de poder y marcado por una ausencia de debate sobre el lugar de la bandera en el mundo contemporáneo. Lo anterior se ve reflejado en las muchas apariciones del *Wenüfoye* en el mundo del entretenimiento y el espectáculo, la explosión de objetos wenüfoyéuticos, la venta al por mayor de la bandera y su desplazamiento político-territorial.

La desformalización del *Wenüfoye*, sin embargo, no significa que este objeto dejase de ocupar un sitio en muchas e importantes enunciaciones de mapuchidad que apuntan a la disputa por economías de poder. La presencia de la bandera sigue incomodando a la sensibilidad patriótica mono-nacional chilena, además de ser utilizada profusamente en diversas manifestaciones públicas de descontento social y en la expresión de demandas por transformaciones en las formas de interacción entre el Estado chileno y otros agentes (mapuche especialmente) desplazados de la toma de decisiones que les afectan.

Por otro lado, el *Wenüfoye* es continuamente exhibido como indicador de presencia mapuche en diversos espacios sobre el cual se mantienen heterogéneas formas de control (desde las acciones de Control Territorial de la CAM hasta la presencia de organizaciones étnicas al interior de las Municipalidades), junto a manifestaciones culturales que van transformando la percepción sobre las condiciones de posibilidad de la mapuchidad contemporánea.

También es destacable la presencia de la bandera en el espacio cotidiano (y a veces privado) de muchas personas, quienes al mantenerla en sus ropas, al interior de sus hogares, tatuada en sus cuerpos, en imágenes en sus redes sociales, carcasas de sus celulares entre un sin fin de objetos y lugares de exposición mantienen presente una reclamación y reivindicación política. Y si bien las formas de relación entre el *Wenüfoye* y aquellas reclamaciones y reivindicaciones puede tomar muchas formas, algunas posiblemente catalogables como “banales” (*sensu* Billing), aprecié intentos y/o manifestaciones por acotar el lugar de la bandera, tanto desde su comercialización hasta el lugar y rol que el emblema mapuche debe jugar en el presente y futuro de dicho pueblo.

El camino que tomará el *Wenüfoye* en el futuro no es materia de este trabajo. Posiblemente su expansión en diversos objetos, canales de transmisión y comunicación, formas de uso y sentidos asociados se diversifique, al menos por un tiempo.

Aquella diversificación, característica importante en la biografía del objeto analizado, presenta una de las principales problemáticas metodológicas a las que me vi enfrentado en el desarrollo de este trabajo. Al principio designe un objeto de estudio (el *Wenüfoye*) que se presentaba como delimitado, dejando un set de datos manejable: “archivos” de prensa, por un lado, y apariciones de la bandera en “fuentes mapuche” (*Aukiñ* y *Azkintuwe*) por otro; además, como la temporalidad de estudio abarcaba desde la creación del *Wenüfoye* “hasta la actualidad”, pareció necesario complementar el estudio con observaciones en tiempo presente, lo que incluyó el trabajo durante casi todo el 2016 con los profesores y alumnos del Taller de Danza Mapuche en Recoleta junto a apariciones de objetos *wenüfoyéticos* que pude pesquisar entre el 2016 y el 2018.

Sin embargo, a dichas pesquisas se le fueron sumando conversaciones callejeras, observaciones de distintos medios audiovisuales, la presencia de la bandera en manifestaciones públicas, lanzamientos de libros, etc...En otras palabras, durante el curso de la investigación los contextos de aparición, riqueza y diversidad del objeto de estudio se iba develando, pero simultáneamente las fronteras de este se difuminaban. Y si bien este trabajo se enmarcó dentro de una ecología de prácticas teórico-metodológicas universitarias

relativamente definidas, lo que obliga a designar un universo de datos delimitados ¿como ignorar las múltiples apariciones del *Wenüfoye* en diversas páginas de Facebook y otras redes sociales? Desestimar la importancia de estos “archivos” significaría perder gran parte de la complejidad contemporánea de la bandera mapuche y, al mismo tiempo, preestablecer como data la aparición del *Wenüfoye* “en redes sociales” sería una pretensión tan extensa como fútil. Lo mismo es aplicable a la exposición de la bandera en otros lugares de Internet que no son prensa, como webs de organizaciones (mapuche y no-mapuche), sitios deportivos y registros en YouTube, entre otros; por otro lado, no considerar el sin número de datos “etnográficos” con los que distintas personas contribuyeron a la construcción de esta tesis hubiese limitado las subsecuentes interpretaciones tanto como ignorar las banderas que pude ver durante diversos viajes (laborales, extra-tesis).

En definitiva, me topé con un problema de límites que creo necesario explicitar y consignar. Al describir “el *Wenüfoye*” intenté obtener datos de la mayor cantidad de fuentes para ilustrar la complejidad del objeto analizado, complejidad creciente frente a la multiplicación de archivos (objetos, en este caso) que influyen en las condiciones de posibilidad de diversos fenómenos interétnicos.

Además, los esfuerzos por describir lo más acabadamente posible un objeto de estudio, sin muchas precondiciones de observación, me pareció relevante dado los diversos lugares en donde se expresan actualmente enunciaciones de diferencia cultural. Si nos enfocamos en la reproducción de las fronteras étnicas en Isla de Pascua, ¿como dejar de lado la ausencia o presencia de la bandera Rapa Nui en las camisetas de futbol de la selección isleña? Si nos centramos en el set de prácticas que delimitan lo que puede ser considerado como medicina mapuche, ¿que información podemos obtener de los textos escritos en el reverso de las cajas de *lawen* (hierbas medicinales) ampliamente comercializadas actualmente, muchas de las cuales presenta consignas que yuxtaponen reivindicaciones nacionales, naturales y medicinales? Y para entender la etnopolítica en San Pedro de Atacama quizá sea conveniente considerar los afiches de la plaza, augurios de posibles identificaciones atacameñas con un “lickanstyle” (Fig 73).



Figura 73, de izquierda a derecha: Reverso de caja de “hierbas medicinales” comprado en Temuco, 2016, en donde se lee “El Té de la Machi, es una mezcla de hierbas procedentes de la Región de la Araucanía chilena, la tierra del pueblo Mapuche. La sabiduría de estas mujeres, hacen de esta deliciosa bebida, un elixir de eterna juventud y fortaleza, la misma que caracteriza a esta valerosa etnia” (fotografía en posesión de autor); Imagen de jugador con camiseta de selección de futbol Rapa Nui en partido versus Colo Colo, Agosto 2009²¹²; Afiche colocado en diario mural de la plaza de San Pedro de Atacama, mayo 2018 (fotografía en posesión de autor).

Con lo anterior me gustaría resaltar, puntualmente, que al intentar pensar a través de la observación del *Wenüfoye*, sin separar metodológicamente la observación, análisis y producción de datos (escritura), fui construyendo una definición particular del *Wenüfoye*, propuesta en esta páginas. Creo, sin embargo, que dicha construcción presenta un alto nivel de verisimilitud y cercanía con el mundo contemporáneo, lo que tampoco impide que la propuesta sea permeable y perfectible. A la fecha no he visto, por ejemplo, volantines wenüfoyéuticos, lo que no significa que estos no existan (o que no vayan a aparecer en el tiempo próximo). En este sentido, el *Wenüfoye* presentado es la descripción de lo que se alcanzó a abarcar entre el 2016 y el 2018, operación que para asegurar cierto nivel de exhaustividad requirió una constante re evaluación de aquello que se consignaba como datos, sobrepasando las fuentes escogidas durante los primeros momentos de la investigación.

²¹² <https://worldfootball.forumfree.it/?t=41691549> (recuperado el 10-06-2017). Más información en <https://www.cdf.cl/cdf/recuerdos-cdf/a-ocho-anos-del-duelo-rapa-nui-vs-colo-colo/2017-08-05/105200.html> y <https://www.emol.com/noticias/deportes/2009/08/05/370380/copa-chile-colo-colo-golea-a-rapa-nui-en-historico-duelo.html>. Archivos recuperados el recuperado el 10-06-2017.

El ejercicio descriptivo tuvo dos objetivos o pretensiones, principalmente. Primero, en tanto ejercicio teórico-metodológico, me plegué a otros esfuerzos que buscan dotar de una mayor notoriedad al mundo de los objetos, reconociendo las limitaciones de diversos aspectos del paradigma que separa radicalmente a los humanos de las cosas para pensar el mundo contemporáneo; en dicho paradigma las subjetividades humanas parlantes sostienen que las cosas son contenedores y/o representan su subjetividad, mientras jamás admitirían que a veces son ellos los representantes de ciertos objetos. Y si bien ir tras las trazas de agencia distribuida entre “humanos” y “cosas” puede parecer un mero ejercicio teórico, ocurre que la atención en antropología usualmente no ha estado allí donde aparecen los objetos, sino siempre preocupados de la subjetividad y simbolismo humano, dificultando nuestra aproximación y capacidad de actuar en la realidad actual²¹³ y, por ende, a la disputa por economías de poder y reordenación de las condiciones de posibilidad de las relaciones entre diversos agentes del aquí y el ahora.

Y es en dicha reordenación que las relaciones entre mapuchidad y otras enunciaciones (chilenas, nacionales, regionales y públicas) son relevantes, en tanto el Pueblo Mapuche es depositario de un poder singular al interior de las fronteras de Chile. Creo que a medida que el Pueblo Mapuche va ejerciendo más poder aumentan las posibilidades de re pensar la manera en que nos relacionamos con *el otro*; y, al mismo tiempo, el Pueblo Mapuche gana poder a medida que proyecta la forma en que sus consignas se materializa en el mundo. Explicitar dicho movimiento ha sido la segunda pretensión de este trabajo. Me parece que el *Wenufoye* es una de aquellas materializaciones, un objeto poderoso que ha alimentado y alimenta importantes espacios de mapuchidad sin ser presa de las exigencias de ancestralidad y autenticidad, exigencias que pesan sobre los llamados “pueblos indígenas”

²¹³ Para una aproximación introductoria, en español, de aquella importancia, ver I. Martínez de Albeniz (2008) El tamaño importa. Política multiescalar en entornos post-humanos. *Política y Sociedad*, 2008, Vol 45 (3): 29-43. El autor explicita la interfaz antropomórfica y humanista del entendimiento político, sosteniendo que “en sociedades complejas como las actuales es perentorio elaborar interfaces (no meras representaciones, sino representaciones habitables) más sofisticadas del cuerpo político, pues las representaciones convencionales que seguimos manejando de forma tan contumaz como acrítica no contribuyen sino a la sublimación de una forma caduca de concebir lo político”.

predeterminando gran parte de sus futuros. En este sentido, me pareció importante resaltar un proceso político-creativo que dio luz a un objeto material moderno y contemporáneo; por otro lado, quizá dicho proceso podría ser replicado, en tanto producto de la acción colectiva consciente, frente a la pregunta ¿Cuál irá siendo la materialización, la *forma* que adoptará el proyecto mapuche?

Actualmente presenciamos un gran dinamismo en los movimientos políticos mapuche, los que están alimentados, en gran medida, por enunciaciones sobre el pasado mapuche y enunciaciones en torno a múltiples formas de violencia. Dichos movimientos podrían verse fortificados y/o vigorizados por las reflexiones sobre las posibles materializaciones del futuro del país mapuche. ¿Cómo serán los proyectos habitacionales mapuche, cual podría ser su forma y particularidad? Si consideramos que la imaginación es uno de los fundamentos para desarrollar expectativas de vida futuras ¿Con que jugarán los *pichipeñi* y *pichilagmien* en *Wallmapu*? Será con un musculoso y aguerrido Galvarino, quien blandiendo sus hojas corta la carne del invasor español de antaño, o con una nueva figura nacida bajo el contexto actual de las luchas contra la opresión?

La pregunta por la *forma* que irá adoptando el proyecto mapuche es harina del costal del futuro. Actualmente, dirán muchos, hay materias más urgentes. Sin embargo, si es verdad lo que muchos teóricos dicen con respecto a los objetos (que estos tienen *poder*), los objetos creados podrían ser armas en la disputa de lo posible. El *Wenüfoye* es ejemplo de lo anterior. Quizá presenciamos el momento indicado para la proliferación de creación material mapuche, objetos nacidos desde “la conciencia de los propios mapuche, para determinar si estamos dispuestos a aceptar que el futuro de un Pueblo sea neutralizado” (Aukiñ N°4 1991: 08).

Bibliografía.

Alvarado, I. y Guajardo, V. (2011) *Mantas y mantos. Cubrir para lucir*. Dirección de bibliotecas, archivos y museos DIBAM. Santiago

Aravena, A. (2002) Los mapuche – warriache: procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, Siglos XVI-XX*, Guillaume Boccara (Editor), pp. 359-385, Abya Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito – Lima.

(2003) El rol de la memoria colectiva de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños* N°26: 89-96.

Antileo, E., Luis C., Calfío, M., Huinca, H. (2015) *Awükan Ka Kuxankan zugu Wajmapu Mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Aldea, R. (1902) *Los araucanos y sus costumbres*. Santiago, Ahumada 51.

Augusta, F. (1910) *Lecturas Araucanas*. Editorial San Francisco, Padre Las Casas.

Ancán, J. (2007) Venancio Coñuepan: ñizol longko, líder regional, hombre de Estado. Resplandor y eclipse de la Corporación Araucana en medio siglo de organización indígena en el sur de Chile (1938-1968). En C. Zapata (compiladora), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Editorial Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

(2015) “Lo que nos hace llamar distintos...” Tradición e iconos de etnicidad en el reencuentro del Consejo de Todas las Tierras de Chile y la Confederación Mapuche Neuquina de Argentina (1990-1992). En M.P. Bajas y M. Alvarado (eds) “*Dentro y fuera de cuadro*” (119-146). Pehuén. Santiago.

Ancán, J. Calfío, M. (1998) El Retorno al País Mapuche. Reflexiones preliminares para una utopía por construir. *III Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile. A. G. Temuco.

Appadurai, A. (1986) Introducción: Las mercancías y la política del valor. En A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), México, pp. 17–87.

Aranda, G. y Salinas, S. (2005) Identidades y nuevos conflictos. *Estudios Internacionales*. Vol 38 (149): 77-97.

Aylwin, J. (1998) Prologo. En R. Morales (Ed) *Ralco. Modernidad o etnocidio en territorio Mapuche*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco. Pp 11-18

(2000) Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. *Revista Perspectivas (Departamento de Ingeniería Industrial, Universidad de Chile)*, vol. 3, N° 2(277-300).

Báez, C. (2001) Así fueron, así son. Así fuimos, así somos. De base de datos, fotografías del mundo *mapuche* y otros relatos. En *Mapuche. Fotografías del Siglo XIX y XX. Construcción y Montaje de un Imaginario* (M., Alvarado, Mege, P y Báez, C Eds). Pehuén Editores, Santiago de Chile.

Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. F. C. E. México.

Bascope, J (2009) *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. Santiago, Colibrís editores.

Bengoa, J (1985) *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Ediciones Sur, Santiago

(1999) *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el siglo XX*. Editorial Planeta. Santiago.

(2000) *La emergencia indígena en América latina*. Santiago de Chile y México: Fondo de Cultura Económica.

(2009) ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?. Cuadernos de antropología social, (29), 07-22.

Bhabha, H. (2000 [1990]) Narrando la nación. En A. Fernandez (Ed) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires. Ediciones Manantial.

Billing, M. (1995) *Banal Nationalism*. Londres, Sage.

Boccaro, G. (2007) Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial. IIAM/Universidad de Chile, San Pedro de Atacama/Santiago.

Bourdieu, P. (1977) Crítica social del juicio del gusto. En *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. España, Madrid. Taurus. pp 97-113.

Bozal, V. (1987). *Mimesis: las imágenes y las cosas*. Madrid: Visor.

Buchli, V. & Lucas, G. (2001). The absent present: archaeologies of the contemporary past. En V. Buchli & G. Lucas (Eds), *Archaeologies of the Contemporary Past* (pp. 3-18). London. Routledge.

Caniuqueo, S. (2004) *Alejandro Lipschutz*. UCSH Santiago de Chile

Caniuqueo, S. (2006). Siglo XX en *Gulumapu*. De la fragmentación del *Wallmapu* a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978. En Marimán, P., S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil (Eds). *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (129-218). LOM, Santiago.

(2010), *Movimiento Mapuche y la recuperación de la autonomía en el contexto colonialista chileno: 1813-2006*, en ÑUKE MAPUFÖRLAGET, Bicentenario del Estado Chileno. Balances del colonialismo en el pueblo mapuche. Tufachi bicentenario, mapuche Kúpaf kagekey, 2010. Recurso electrónico. Disponible en: http://www.mapuche.info/wps_pdf/ActasColoquioMapuche2010.pdf

Callahan, R. (1999) The liberty Bell. From commodity to sacred object. *Journal of Material Culture* Vol. 4(1): 57–78: 57–78.

Cañas Pinochet, A. (2013 [1908]) El gillatún de Trairaico de 1891.). CUHSO. CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD JULIO 2013: 3(1) : 127-132

Crow, J. (2013) *The mapuche in modern Chile: a cultural history*. Gainesville, University Press of Florida, 2013.

Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2012). *Etnicidad S.A.*. Buenos Aires: Katz.

Course, M. (2017) *Mapuche ñi mogen. Persona y sociedad en la vida Mapuche rural*. CIIR Centro de Estudios Intercultural e Indígenas. Pehuén Editores. Santiago.

Elgenius, G. (2007) The Origin of European National Flags. En *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America* (Ed. T. H. Eriksen y Richard Jenkins). 14–30. London and New York: Routledge.

Eriksen, T. y Jenkins R.(2007) *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge.

Deleuze, G. (1986), *Foucault*, Paidós, Barcelona.

Díaz Meza, A. (2010 [1907]). *En la Araucanía. Breve relación del último Parlamento Araucano de Coz-Coz en 18 de enero de 1907*. Revista Chilena de Literatura , Abril 2010: 0: 77 . Recuperado de <http://www.revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/9137/9139>

Del Pozo, J. (2002). *Historia de América Latina y del Caribe 1825- 2001*. Santiago. LOM editores.

Faron, L. (1969) Los mapuche: su estructura social. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Esther, K (2006). *La batalla por el folklore*. Tesis para optar al grado académico de Licenciada en Historia, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad de Santiago de Chile. Santiago.

Foerster, R (1983). *Martín Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche*.

(1998) Zapato y deseo mimético entre los Huilliches de San Juan de la Costa. *III Congreso de Antropología*. Colegio de antropólogos de Chile A. G, Temuco.

(2002) Sociedad mapuche y sociedad chilena. La deuda histórica *Polis 2* 2002.

(2008). Una aproximación a las identidades territoriales y su nexa con el Estado: el caso "lafkenche". *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Foerster, R. y Menard, A (2009) *Futatrokikelu: Don y autoridad en la relación mapuche-wingka*, *Atenea*, 499: 33-59

Foerster, R. y Montecino, S. (1988) Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970), Ediciones CEM, Santiago de Chile.

Foster, R. (2006). Tracking globalization: commodities and Value in motion. En C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands & P. Spyer (Eds). *Handbook of material culture* (pp 285-302). Londres. Sage Publications.

Foucault, M. (2003) *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno

García de la Huerta, M. (1999). *Reflexiones Americanas. Ensayos de Intrahistoria*. LOM Ediciones. Santiago.

Gay, C. (2018) *Usos y Costumbres de los Araucanos*. Traducción y edictos por D. Milos. Editorial Taurus. Santiago.

Geertz, C. (1973 [1969]) Cuatro fases del nacionalismo. En *La invención de la nación. Lecturas de la identidad desde Herder a Homi Bhabha* (Comp. A. Fernández Bravo). Ediciones Manantial, 2000. Buenos Aires.

Gell, A. (2016) *Arte y Agencia: una teoría antropológica*. Paradigma Indicial Ediciones. Buenos Aires.

Goicovich, I. (2015) Campos conceptuales, perspectivas de análisis y ciclos históricos en el estudio del movimiento mapuche (1870-1990). En *Conflictos étnicos, sociales y económicos. Araucana 1900-2014* (Editado por J. Pinto). Pehué Editores. Santiago.

Gonzales, M. (2016) *Los mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.

Grebe, M. E. (1973) El Kultrún mapuche: un microcosmo simbólico", *RMCh*, XLVI/123-124 (julio-diciembre), pp. 3-42.

(2000) *Culturas Indígenas de Chile: un estudio preliminar*. Pehuén Editores, Santiago de Chile.

Grebe, M., Pacheco, S. Y Segura, J. (1972) Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional*, 1972, Vol. 14, p. 46-73.

Gilbert, J. (1997). De la vía chilena al socialismo al modelo neoliberal de libre mercado. *Center for Latin American Studies*: 61-81.

Guevara, T. (1908). *Picolojia del pueblo araucano*. Imprenta Cervantes, Santiago.

(1910) *Los araucanos en la revolución de independencia*. Imprenta Cervantes, Santiago.

(1913) *Las últimas familias y costumbres araucanas*, Imprenta Cervantes, Santiago.

Gutiérrez, A. (1929), *Dibujos Indígenas de Chile*, Imprenta Universitaria, Santiago de Chile

Gutiérrez, P. (2017). Revelaciones de archivo: representación y autorrepresentación del pueblo Mapuche en algunas manifestaciones teatrales chilenas a partir de 1940. *Palimpsesto* Vol. VIII, N° 11 (enero-junio, 2017): 191-205. Universidad de Santiago de Chile.

Gundermann, H. (2013) Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile . *Alpha (Osorno)*, (36), 93-108

Gunderman, H., Gonzáles, H. y Ruyt, L. (2009) Migración y movilidad mapuche a la Patagonia argentina. *Magallania (Punta Arenas)*, 37(1), 21-35.

Hale, C. y Millaman, R. (2006) Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the "Indio Permitido" . En: D. Sommer (ed.). *Cultural Agency in the Americas*. Durham: Duke University Press. pp. 281-304.

Harman, G. (2011) *The Quadruple Object*. Zero books. London.

Holbraad, M (2011) Can the Thinkg speak?. *OAC Press. Working papers series #7*. UCL. London.

Ingold, T (2013) *Making. Anthropolgy, archeology, art and architecture*. Abingdon: Routledge.

Instituto Nacional de Estadísticas (2017). Resultados censo 2017. <https://resultados.censo2017.cl/> (recuperado el 04-05-2017).

Jaskulowski, K. (2015) The magic of the national flag. *Ethnic and Racial Studies*. Routledge.

Jocelyn-Holt, A. (1986) *La idea de Nación en el pensamiento liberal chileno del siglo XIX*, Opciones, 9: 67-88

Julio, P. (2012) *El conflicto Estado Mapuche, 1900-1960*, UNIVERSUM, 27: 167-189.

Kopytoff, I. (1986) . La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso. En A. Appadurai, (Ed). *La vida social de las cosas* (pp 89-124). México. Editorial Grijalbo.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. FCE. Buenos aires.

Latcham, R (1924) *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago.

Latour, B. (1993). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Le Bonniec, F. (2002). Las identidades territoriales, o Como hacer historia desde hoy día. En R. Morales (comp). *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*. Temuco, IEI-UFRO, Ediciones Escapate, pp: 31-49.

Lincopi, C (2016). *Mapurbekistán. De indios a mapurbe en la capital del ryno. Racismo, segregación urbana y agencias mapuches en Santiago de Chile*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia y Memoria. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Plata

(2017) ¿Qué pueden temer los winka si los mapuche nos unimos? Raza, clase y lucha sindical mapuche. Santiago, 1925-1980. *CUSHO* 27 (2): 121-151.

Mallon, F. (2004) *La sangre del Copihue. La comunidad mapuche de Nicolás Ailio y el Estado chileno, 1906-2001*. LOM Ediciones. Santiago.

Mariman, J (1995), La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam, en url <http://www.mapuche.info/>, última consulta diciembre de 2017.

Marimán, P., S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil (2006) *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, LOM, Santiago.

Manquilef, M. (1911) *Comentarios del Pueblo Araucano (La Faz Social)*. Anales de la Universidad de Chile. CXXVIII: 3-60

Martínez, C (2009) Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990). *Estudios sociológicos*. XXVII: 80, 2009.

Martínez y Caniuqueo (2011) Las políticas hacia las comunidades mapuche del gobierno militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983. *VERIVERSITAS*, 1 (1): 145-185.

Mege, P. (2001) Rewe y Clava, Signos Mapuches: Estrategias de Acción Icónicas de las Organizaciones Mapuches. *IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Mella, M. (2011) *Movimiento Mapuche en Chile 1977-2000. Un estudio por medio de la prensa escrita*. Tesis para optar al título de Antropóloga. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Departamento de Antropología. Santiago.

Menard, A. (2009) Pudor y representación. La raza mapuche, la desnudez y el disfraz. *AISTHESIS* No 46 (2009): 15-38

Menard, A. (2011), *Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina AIBR*, Revista de Antropología Iberoamericana, 3: 315-339

Menard, A. y Pavez, J. (2005) *Documentos de la Federación Araucana y del Comité Ejecutivo de la Araucanía de Chile*. En Anales de Desclasificación / vol. 1: La derrota del área cultural n° 1 / 2005

Millalén, J. (2012) Taiñ mapuchegen. Nación y nacionalismo Mapuche: construcción y desafío del presente. En *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco

Miller, D. (1987) *Material Culture and Mass Consumption*, T.J. Press, Gran Bretaña

(2005) Introduction. En (D. Miller, Ed.). *Materiality*. Duke University Press.

(2010) *Stuff*. Cambridge: Polity.

(2012) *Consumption and its Consequences*. Cambridge: Polity.

Moesbach, E. (1930) *Vida y costumbres de los araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

(1944 [1991]) *Voz de Arauco. Explicación de los nombres indígenas de Chile*. Editorial Millantu. Temuco.

Morales R. (1998) *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Pewenche*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Temuco.

Munizaga, C. (1960) *Vida de un Araucano. Lorenzo Ayllapán*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile.

Muñoz, O. (1995). *Los inesperados caminos de la modernización económica*. Santiago. Editorial Universidad de Santiago.

Muñoz, C (2001). Historia de la Dirección general de deportes y recreación : las políticas estatales de fomento al deporte : Digerder 1948 – 2001. Departamento de Comunicación Social, Instituto Nacional de Deportes de Chile (Chiledeportes), Santiago.

Nahuelpan, H. (2013) Las “zonas grises” de las historias Mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Volumen 17, N° 1. Santiago.

Namuncura, D (1999), *Ralco, ¿represa o pobreza?*, LOM Eds., Santiago.

Neal, L. (2014) The ideal democratic apparel: t-shirts, religious intolerance, and the clothing of democracy. *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 10:2, 182-207`

Palacios, N. (1918) *Raza chilena. Libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Santiago: Ed. Chilena.

Palma, G. (1984) Chile 1914-1935: de economía exportadora a sustitutiva de importaciones. *Colección estudios CIEPLAN* 12: 61-88.

Pairican, F. (2012) Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994). *SudHistoria*, n°4: 12- 42.

(2014) *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Ediciones Pehuén, Santiago de Chile

(2017). *La biografía de Matías Catrileo*. Ediciones Pehuén, Santiago de Chile.

Pavez, J. (2008) *Cartas Mapuche siglo XIX*. OchoLibros y CoLibris, Santiago de Chile.

Pinto, J. (2003) *La formación del Estado, la nación y el pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Editorial DIBAM, Santiago.

(2012). El conflicto Estado: Pueblo Mapuche, 1900-1960. *Universum (Talca)*, 27(1), 167-189.

Pinto, A. (1954) *Antecedentes sobre el desarrollo de la economía chilena 1925-1952*,. Santiago. Editorial del Pacifico S.A.

Presley, A., Jenkins, M. (2011) The T-shirt: canvas for signs of the times. *International Journal of Fashion Design, Technology and Education*, 4:2, 141-150

Rancière, J. (2007) *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu

Renan, E. (1882) ¿Qué es una nación?. Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000, 53- 66.

Retamozo, M. y Stoessel, S. (2014). El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea *Estudios Políticos*, 44, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, pp. 13-34.

Richards, P (2016). *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación. 1990-2010*. Lom Editores. Santiago.

Salazar, G. (2003). *Historia de la acumulación capitalista en Chile (apuntes de clase). Curso dictado en el campo de prisioneros políticos Tres Álamos 1976*. Santiago. LOM Ediciones.

Samaniego, A. (2007) Mentalidades Políticas *Wingkas ante la 'Comunidad Agraria Inalienable y el Pueblo Mapuche (de Ibáñez a Ibáñez, 1927-1958)*. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 11: 141-165.

Schiappa, E. (2003 [1953]) *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*. University of South Carolina Press. Columbia, South Carolina.

Sepúlveda, B. y Zuñiga, P. (2015) Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile, *Revista de Geografía Norte Grande*, 62: 127-149

Spivak, G. (1998) ¿Pueden hablar el sujeto subalterno? *Revista Orbis Testius*, 6: 175-235.

Vergara, J. , Gundermman, H., Foerster, R. (2005) Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994). *Atenea (Concepción)*, (491), 71-85.

Diarios y revistas:

Aukiñ. Publicación perdiódica *Aukiñ Wallmapu Ngulam* Consejo de Todas las Tierras). 1990-2002.

Azkintuwe. Periódico Nacional Mapuche. 2003-2010.

El Mercurio. Octubre 1990-2017
El Austral (Temuco). Octubre 1990-2017

Kollautun N°1, 1983. Publicación de Ad-Mapu. En *archivo maria wenu*.

Revista DIGEDER. 1978-1980. Material disponible en Biblioteca Nacional. Hemeroteca, Santiago de Chile.