



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
**UNIDAD IZTAPALAPA**  
**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**  
**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Mujeres Mapuche en Resistencia: Racismo y Violencias de Género en las  
Políticas del Estado Chileno (1990 - 2018)**

Carola Andrea Pinchulef Calfucura

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Alicia Castellanos Guerrero

Asesores: Dr. Gilberto López y Rivas

Dra. Marianela Díaz Carrasco

Ciudad de México,

Marzo, 2021

## ÍNDICE

Agradecimientos.....	p. 6
Dedicatoria .....	p. 7
Introducción .....	p. 8
Planteamiento de investigación .....	p. 8
Metodología .....	p. 13
Justificación .....	p. 26
Estructura de la tesis .....	p. 29
Capítulo I. Derechos y políticas de Estado: mujeres y pueblo mapuche .....	p. 32
1. La democracia chilena: un proceso de erosión .....	p. 32
1.1. El uso de la Ley N° 18.314 contra el movimiento mapuche: el fantasma del terrorismo se instala en el sur de Chile .....	p. 38
1.2. Movimiento mapuche y políticas públicas en el contexto neoliberal .....	p. 45
2. <i>Wallmapu</i> : un territorio histórico en disputa .....	p.54
2.1. La perspectiva estadística de los pueblos en Chile: la invisibilización de la especificidad de las mujeres .....	p. 55
2.2. El reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas: la asignatura pendiente del Estado .....	p. 57
3. Los ciclos históricos de la relación Estado chileno y pueblo mapuche .....	p. 63
3.1. El re-surgir del movimiento mapuche.....	p. 67
3.2. Las demandas del movimiento mapuche bajo los gobiernos de la Concertación .....	p.70
4. La agenda política en materia indígena durante la democracia (1990-2018) ...	p. 75
4.1. La política indígena 1990-1994: Patricio Aylwin Azócar .....	p. 78
4.2. La política indígena 1994-2000: Eduardo Frei Ruiz-Tagle .....	p. 84
4.3. La política indígena 2000-2006: Ricardo Lagos Escobar .....	p. 87
4.4. La política indígena 2006-2010: Michelle Bachelet Jeria .....	p. 90

4.5. La política indígena 2010-2014: Sebastián Piñera Echeñique.....	p. 93
4.6. La política indígena 2014- 2018: Michelle Bachelet Jeria .....	p. 95
5. La participación política de mujeres mapuche en los albores de la democracia	p.100
5.1 Convergencias y tensiones entre mujeres mapuche y mujeres feministas .....	p. 103
5.2 Mujeres mapuche articulando resistencias en espacios del SERNAM .....	p. 105
5.3 Los cimientos de la agenda de género indígena en palabras de la ex concejera presidencial de los pueblos originarios en la era de Bachelet .....	p. 109

Capítulo II. La desterritorialización del pueblo mapuche y la imposición de la política neoliberal sobre su territorio: de la propiedad comunitaria a la propiedad

privada en las comunidades .....	p. 115
1. Las formas ancestrales de la propiedad comunitaria mapuche .....	p. 118
1.1 “Pacificación” de la Araucanía: la ocupación militar estatal del <i>Wallmapu</i> .....	p. 128
1.2 La constitución de la propiedad privada en tierras mapuche y la propiedad mapuche .....	p. 132
1.3 La instauración de la violencia colonial en el <i>País Mapuche</i> .....	p. 135
2. La Reforma Agraria en la Araucanía y las tierras mapuche .....	p.139
2.1 La Reforma Agraria bajo el gobierno de Jorge Alessandri Rodríguez (1962-1964) .....	p. 140
2.2 La Reforma Agraria bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1965-1970) .....	p. 142
2.3 La Reforma Agraria bajo el gobierno de Salvador Allende Gossens (1971-1973) .....	p. 144

2.4 “Las corridas de cerco”: la Contra Reforma Agraria y la “revancha” de los latifundistas contra el movimiento mapuche.....	p. 150
3. Neoliberalismo, extractivismo y multiculturalismo en el territorio mapuche histórico .....	p. 153
3.1 La política territorial del neoliberalismo en la Araucanía .....	p. 160
3.2. Los impactos económicos, ambientales, económicos y sociales de la industria forestal, la privatización de los recursos hídricos y la instalación de megaproyectos de generación de energía eléctrica en el territorio de las comunidades mapuche .....	p. 165
4. La migración mapuche campo-ciudad y el retorno al territorio mapuche histórico: mujeres mapuche tejiendo redes, memoria y resistencia en Santiago .....	p. 172
4.1 La presencia mapuche en la urbe santiaguina .....	p.175
4.2 Mujeres mapuche y territorio .....	p.178
4.3 Las resistencias de los liderazgos de mujeres mapuche .....	p. 181
 Capítulo III. La incursión pública de los liderazgos de mujeres mapuche: historias, violencias y resistencias en el <i>Wallmapu</i> .....	p. 188
1. Hacia una conceptualización de la violencia a través del proceso de ocupación y despojo del territorio mapuche .....	p. 191
1.1 La ocupación y el despojo en los territorios indígenas .....	p. 205
1.2 Mujeres mapuche: actoras políticas y transformación social .....	p. 210
1.3 La emergencia de las mujeres mapuche: se respiran nuevos aires de resistencias .....	p. 215
2. El impacto de los proyectos extractivos en la construcción política y praxis de mujeres mapuche .....	p. 220
2.1 Berta y Nicolasa: las hermanas Quintreman Calpán en defensa del territorio mapuche <i>pehuenche</i> .....	p. 220
2.2 La <i>machi</i> Francisca Linconao: defensora del territorio simbólico .....	p. 223
3. Los liderazgos de mujeres mapuche: entre la violencia y la acción política .....	p. 225
3.1 La acción política de otro registro .....	p. 228
3.2 Mujeres mapuche NO permitidas .....	p. 232

Capítulo IV. Racismo y violencias de género interseccionales: análisis, rostros y reflexiones .....	p. 239
<i>El enfoque interseccional para el caso de las mujeres mapuche</i> .....	p. 241
1. El <i>continuum</i> de las violencias coloniales contra las resistencias de mujeres mapuche .....	p. 248
1.1 La continuidad del asalto colonial en el <i>Wallmapu</i> y el sostenimiento de las categorías socialmente construidas .....	p.254
1.2 El racismo en esa <i>ruka</i> llamada Chile .....	p. 257
1.3 ¿Porqué hablar de racismo sistémico para el caso de las mujeres mapuche? .....	p. 269
2. Historias de racismo en el marco de los conflictos territoriales.....	p. 278
2.1 Mujeres en la política local de la Araucanía .....	p. 279
2.2 Violencia racista contra los cuerpos de mujeres mapuche .....	p. 293
▪ Asesinato empresarial en el <i>Wallmapu</i> : el caso de Macarena Valdés Muñoz .....	p. 294
▪ Parir con grilletes y esposada de manos: el caso de Lorenza Cayuhan Llebu .....	p. 301
▪ Violencia racista en Temuco: el caso de las hortaliceras mapuche .....	p. 306
3. <i>Relatos en diálogos</i> : repensando las violencias en torno al fogón .....	p. 313
▪ Temuco, la ciudad fuerte que vigila y excluye .....	p. 316
Conclusiones .....	p. 322
Bibliografía .....	p. 343

## Agradecimientos

Agradezco a todas las mujeres y los hombres que hacen parte del movimiento social mapuche y a las mujeres, de manera específica, quienes me han permitido a través de los años y los viajes al *Wallmapu* desarrollar y fortalecer mi identidad-*warriache* como mujer mapuche urbana en Santiago y en otros rincones del mundo. Asimismo, conocer y reconocer las riquezas y las particularidades que nos caracterizan como pueblo, que ha experimentado históricamente el racismo sistémico y las violencias múltiples del Estado, de las instituciones sociales principales y de la sociedad chilena. El racismo es nefasta, y pienso que requiere de un compromiso ético de cada una de nosotras y nosotros para su combate.

Agradezco a las personas de las diferentes partes del *Wallmapu*, pero de manera especial a las mujeres y a los hombres que participaron de esta investigación. Agradecimientos especiales van a Flora Collonao, Marina Pichún, Rafael Pichún, Pascual Pichún, Emilia Coñumil, Sara Huenchupil, Ingrid Conejeros, Ruth Caicheo, Onésima Lienqueo, Ana Llao, Isabel Cañet, Anita Epulef, Eva Maldonado, María Hueichaqueo, Sergio Caniuqueo y Rubén Collio, por el apoyo, la disposición y el cariño que me brindaron el tiempo que permanecí en el territorio, un territorio que pese a estar invadido de plantaciones de pinos y fuerzas policiales manifiesta su majestuosidad mediante la valentía y la resistencia que levantan mujeres y hombres en su defensa todos los días.

Agradezco de manera particular a mi directora Alicia Castellanos y mis asesores Marianela Carrasco y Gilberto López y Rivas por su apoyo, sus lecturas, consejos y comentarios a través de todo el proceso doctoral, al posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM-I por sus gestiones burocráticas durante mi paso por el programa. A CONACYT por financiar este proyecto.

*A la memoria de mi Kuku, abuela paterna, Isabel Quiliñan...*

*2 de febrero de 2021.*

*A mi familia, en especial a mis padres, mis hermanos, mis sobrinos y a mi compañero por apoyarme infinitamente todos los días.*

*A mis amigas y amigos, los de siempre y los de ahora por el cariño, la contención, el respeto, los diálogos y las críticas, y a todas las demás personas que han llegado a mi vida y me han enseñado a través de sus palabras y sus acciones, de la valentía y la humildad.*

## INTRODUCCIÓN

### Planteamiento de investigación

Esta investigación analiza el racismo y las violencias de género interseccionales, que se manifiestan en el Estado y en los espacios mapuche<sup>1</sup> contra los liderazgos de mujeres en resistencias a la ocupación y al despojo del *Wallmapu*, la defensa de los derechos colectivos del pueblo mapuche y los derechos de género de las mujeres indígenas, desde su especificidad en el sur del Chile. Este análisis, se desarrolla a través de dos lentes teóricos; esto es, el racismo estructural y la perspectiva interseccional, ambos enfoques me permiten observar las violencias de género como violencias imbricadas, que viven las mujeres mapuche en la Región de la Araucanía.

Según Stavenhagen, el concepto de racismo estructural “trata de la discriminación que permea la sociedad en su conjunto, no como un acto intencional de algunos hacia otros, sino como consecuencia de un proceso histórico y de la manera en que operan las estructuras sociales, pero sobre todo se refiere a la forma en que los grupos discriminados se insertan en el conjunto de la economía y la sociedad” ( Stavenhagen, 2012: 253-254).

Mara Viveros, por su parte, señala que “la interseccionalidad se ha convertido en la expresión para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricación de las relaciones de poder” (Viveros, 2016: 2). En este sentido, el uso y alcance teórico de esta perspectiva me permite observar y evidenciar el *continuum* de las violencias que enfrentan las mujeres mapuche en general y los liderazgos de mujeres, de manera específica, de la zona de la Araucanía en procesos de resistencia y defensa territorial, defensa de los derechos colectivos del pueblo mapuche y los derechos de género desde su especificidad. No obstante, este enfoque también presenta sus limitaciones, particularmente, para el caso de las mujeres indígena. A este respecto, Aída Hernández, plantea una reflexión crítica a la noción de interseccionalidad.

Por el contexto específico en que surge la propuesta, no se exploraba la dimensión epistemológica, ni las construcciones de sentido en torno a la persona, la justicia y el

---

<sup>1</sup> La palabra “mapuche” se utiliza en singular como plural en la lengua mapuche, mapudungun. Por lo tanto,

resarcimiento, de las mujeres cuyas vidas eran marcadas por esas intersecciones de violencias. El concepto de interseccionalidad, permite dar cuenta de la manera imbricada en que funcionan los sistemas de opresión, pero resulta limitado para entender desde contextos indígenas, otras formas de ser y estar en el mundo, que parten de sentidos de persona que van más allá del cuerpo físico (Hernández, 2020: 10).

Esto es, los sistemas de opresión de raza, género y clase en interacción simultánea configuran contextos de desigualdad social contra las mujeres mapuche. Sin embargo, estas desigualdades no solo se manifiestan en el cuerpo físico de las mujeres indígenas, sino que también el cruce de la violencia racista, clasista y patriarcal se extiende a la base simbólica del pueblo mapuche, la tierra; y, por tanto, al territorio que habitan las mujeres, sus familias y comunidades. De ahí que estos dos enfoques teóricos, el racismo estructural y la perspectiva interseccional, permiten comprender el porque que las violencias múltiples que viven las mujeres mapuche en Chile no son comparables con la violencia que viven los hombres mapuche que forman parte estos territorios racializados, como es el caso de las comunidades indígenas del *Wallmapu*.

Parto de la hipótesis de que, el racismo y la violencia patriarcal se manifiestan abiertamente con la incursión pública de los liderazgos de mujeres mapuche en la defensa del *Wallmapu*, los derechos colectivos –territoriales, políticos, lingüísticos, culturales, infancia indígena– y los derechos de género indígena frente al Estado y en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche. Desde mi posición de investigadora mapuche, mi objetivo es identificar cuáles son las violencias de género interseccionales y las políticas de carácter racista que el Estado chileno ejerce contra las mujeres en resistencia por la ocupación y defensa de los territorios en el sur del país.

La participación de las mujeres mapuche en la esfera pública se configura desde diferentes espacios que vincularán a la comunidad y las organizaciones locales, nacionales e internacionales. De modo que, la contribución de las mujeres a la lucha de pueblo no se centrará únicamente en la política formal, por el contrario, las indígenas desplegarán identidades múltiples en términos de participación política, por ejemplo, se involucran como dirigentas en las sedes comunitarias de los sectores rurales donde residen, lideran los proyectos sociales y productivos implementados por el gobierno local en sus comunidades,

representan a sus zonas rurales en organizaciones mapuche del ámbito rural, se desenvuelven como dirigentes sindicales en instituciones sociales; esto es, en los centros educativos, universidades, colectivos culturales, juntas de vecinos, organizaciones de mujeres, enarbolando su identidad mapuche, son representantes locales ante el concejo municipal de sus sectores (rural y urbano), entre otras. De ahí que resulta relevante indicar las características y los matices que conserva la participación de los liderazgos de mapuche en Chile.

#### Pregunta general

¿Cuáles son las violencias de género interseccionales y las políticas de carácter racista que el Estado chileno ejerce contra las mujeres por la defensa de los territorios en el *Wallmapu*<sup>2</sup>, la defensa de los derechos colectivos y los derechos de las mujeres desde su especificidad indígena?

#### *Preguntas específicas:*

- ¿Cómo se normalizan y legitiman el racismo y las múltiples violencias en el Estado, en las principales instituciones sociales y en la estructura de la sociedad contra los liderazgos de las mujeres mapuche?
- ¿Cuáles son las formas que adopta el racismo y la violencia de género en los discursos y acciones que el Estado, sus instituciones y funcionarios ejercen en respuesta a la resistencia que despliegan las mujeres mapuche? ¿Qué las distingue de las prácticas que el Estado adopta previo a este período de incursión pública o emergencia de liderazgos de mujeres mapuche?
- ¿En qué circunstancias cobra relevancia la visibilidad pública de los liderazgos de mujeres mapuche en la lucha de pueblo?

---

<sup>2</sup> Territorio mapuche histórico.

- ¿Cómo las dirigencias femeninas mapuche posicionan actualmente una agenda con demandas específicas de género frente al Estado y frente a otras luchas de mujeres que las invisibilizan?

### Objetivo general

Analizar las violencias de género interseccionales y el racismo estructural en el período de marzo de 1990 hasta marzo de 2018, que el Estado ejerce hacia las mujeres mapuche en resistencia en contra de la ocupación y el despojo territorial del *Wallmapu*, el reconocimiento de sus derechos colectivos como pueblo mapuche, los derechos de género a partir de su especificidad como mujeres indígenas en el sur de Chile.

### *Objetivos específicos*

- 1- Analizar cronológicamente la relación entre el Estado y el pueblo mapuche para explicar, a través de los hitos históricos el porqué de la escalada de la violencia contemporánea en la zona conflicto territorial y la incursión pública de los liderazgos de mujeres mapuche, a partir de la década de los noventa.
- 2- Analizar cómo el racismo y la violencia de género se configuran y normalizan en el Estado a través de prácticas sistémicas de ocupación y despojo territorial del *Wallmapu*. Estas prácticas ponen de manifiesto la represión y, a su vez, reducen el ejercicio de los derechos de las mujeres indígenas.
- 3- Analizar el contexto en el que se desenvuelven las múltiples formas de participación que ejercen las mujeres mapuche que están liderando procesos de resistencia – defensa de derechos colectivos, contra la violencia de género– en el *Wallmapu*. El propósito es evidenciar el proceso de criminalización de la disidencia y el endurecimiento del sistema penal contra mujeres y hombres de las comunidades mapuche en conflictos con el Estado y particulares chilenos y colonos con intereses políticos y económicos en la región.

- 4- Analizar el racismo en intersección con otras violencias a través de casos concretos de resistencia que ejercen las mujeres mapuche en interacciones con el Estado y dentro de sus comunidades de origen.

## Hipótesis

1- La violencia racista y las violencias de género que se visibilizan contra las mujeres mapuche desde el Estado y en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche, se manifiesta abiertamente con la incursión pública de los liderazgos femeninos en procesos de recuperación y defensa territorial, la defensa de los derechos colectivos del pueblo mapuche y los derechos de género de las mujeres indígenas desde su especificidad en el sur del país.

2- La instauración de las múltiples violencias contra las mujeres mapuche, sus familias y sus comunidades, responde a la imposición del “nuevo” orden neoliberal bajo el régimen de Augusto Pinochet, que se materializa a través del cambio de matriz productiva en el país y, vinculada a ella, la consolidación del modelo forestal en las regiones del sur y, posteriormente, la llegada de las empresas de generación de energía eléctrica en el *Wallmapu*.

3- La experiencia de los liderazgos de mujeres mapuche de las comunidades en conflicto territorial es particularmente significativa. Este grupo de mujeres, desde el retorno a la democracia; en la década de los noventa, desarrollará un proceso de empoderamiento al interior de sus comunidades de origen y fuera de ellas, que las volverá muy activas y visibles en el espacio de la vida pública nacional. La incursión pública de las dirigentas en los años de 1990, responde a manifestar frente al Estado y los espacios mapuche su oposición al desarrollo de proyectos extractivos en sus territorios; y, por tanto, demandarán su reconocimiento de derechos territoriales, colectivos, a la autodeterminación y autonomía del *Wallmapu*. En este proceso, se exterioriza el racismo y las formas diversas de violencia estatal y la violencia que experimentan en los espacios mapuche, hacia sus cuerpos y sus resistencias. Estas violencias múltiples serán denunciadas por las propias mujeres mapuche.

En este sentido, las mujeres cuestionarán abiertamente las tradiciones y las costumbres indígenas, en términos de sus derechos y los roles que les han sido asignados históricamente en lo doméstico. Igualmente, se referirán y denunciarán la violencia intrafamiliar y la violencia sexual de la que son víctimas en estas esferas, apelando a la importancia que juegan como mujeres en la sociedad mapuche; y, por tanto, en la lucha de pueblo.

4- Las políticas públicas y las políticas de Estado neoliberal al negar la diversidad cultural, ponen de manifiesto el racismo y las múltiples violencias que operan contra el pueblo mapuche, esta situación repercutirá en la dificultad del ejercicio de derechos de los liderazgos de mujeres indígenas en procesos de resistencia territorial, defensa de los derechos colectivos y contra la violencia de género. En este sentido, la profundización del racismo agudizará las múltiples opresiones que opera contra estas últimas, mediante el perfeccionamiento que dan los gobiernos democráticos al modelo neoliberal, al legado de Pinochet, los últimos 30 años.

## **Metodología**

### Metodología, método y técnicas

La metodología a través de la cual se construye esta investigación, es de carácter cualitativa, el método utilizado fue la etnografía. Dentro del método etnográfico se hizo uso de dos técnicas de investigación: la entrevista a informantes claves y la observación de campo.

La etnografía se ha asociado históricamente a la antropología; y, por tanto, al trabajo de las y los antropólogas/os –relacionada con comunidades indígenas–, “quienes a menudo recurren a la etnografía como parte de su práctica e identidad disciplinaria” (Restrepo, 2016: 16). No obstante, “esta ideas sobre la etnografía y el trabajo de los antropólogos no son del todo precisa. Es más, hoy la etnografía no es solo utilizada por los antropólogos ni se limita a los estudios de las comunidades indígenas” (Restrepo, 2016: 15). Por ende, se puede afirmar que el método etnográfico se ha extendido a otras áreas de las ciencias

sociales y a otras disciplinas como la mercadotecnia. Por tanto, su uso en el presente no es de exclusividad de la antropología ni está abocada a desarrollar estudios únicamente con poblaciones indígenas, como fue en sus inicios. Siguiendo a Restrepo,

la etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas) (Restrepo, 2016: 16).

Entonces, los alcances del método etnográfico es lo que lo diferencia de otros tipos de descripción. Por lo tanto, lo que busca un estudio etnográfico es describir un contexto determinado a partir de las tensiones que se generan entre prácticas y significados para un grupo de personas específicas sobre un asunto en particular. “La articulación entre las prácticas y los significados (...) permite dar cuenta de algunos aspectos de la vida de unas personas sin perder de vista cómo éstas entienden tales aspectos de su mundo” (Restrepo, 2016: 16).

En este sentido, mi interés a través de esta investigación, que tiene como protagonistas a las mujeres mapuche; quienes enfrentan el racismo y las violencias de género interseccionales sistémicas del Estado, es desarrollar una etnografía crítica; y, por tanto, que se desmarque de los estudios antropológicos de carácter instrumental desarrollados por el estado cuando de grupos sistemáticamente excluidos se trata, como es el caso del pueblo mapuche. En Chile, la elaboración de las políticas públicas se sustenta en una extensa actividad antropológica y etnográfica. Sin embargo, la disciplina se presta en un número importante de casos para la reconstrucción de los “Otros”, “Otros” que son definidos y asumidos sin historia y/o memoria autónoma.

De ahí la relevancia de enmarcar este estudio en una metodología cualitativa crítica que aborde al pueblo mapuche y a las mujeres, de manera específica, como sujetas de derechos a partir de la memoria de los pueblos indígenas. “Como punto de partida, entendemos la memoria como la práctica social de “traer el pasado al presente”” (Ramos, 2011: 132). En este sentido, mi ejercicio fue recuperar de manera escrita las voces de mujeres mapuche; y, por tanto, sus memorias, sus historias permeadas por el *continuum* de

la violencia que enfrentan desde el Estado y en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche. En el caso particular de las mujeres indígenas, sus relatos de resistencias son situados no solo en los márgenes de la comunicación verbal mapuche, sino que también en los escritos que dan cuenta de la lucha territorial histórica del pueblo mapuche. Por ende, como se podrá apreciar a lo largo de esta tesis, las voces de las mujeres mapuche no solo están invisibilizadas en la historia oficial chilena, sino que también en las narraciones de la contra-historia del pueblo mapuche.

Por tanto, a partir de esta difuminación en ascenso que enfrenta el rol desempeñado por las mujeres en la sociedad mapuche, me parece pertinente preguntar, ¿dónde están las mujeres vinculadas a las luchas territoriales, la defensa de los derechos colectivos del pueblo mapuche y sus derechos de género desde su especificidad?

Este vacío, ha sembrado la tensión, la sospecha y la emergencia entre las investigadoras mapuche y no mapuche interesadas en estudiar el lugar social de las mujeres en la sociedad mapuche, por ejemplo, Margarita Calfio Montalva las últimas dos décadas a través de sus artículos –“Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia”, “Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989)” y “*Weychafe zomo*. Mujeres mapuche: resistencias, liderazgos y vocerías en dictadura”– busca no solo dar cuenta sobre la participación de las mujeres en la lucha de pueblo bajo el régimen militar, sino que también pondrá de manifiesto la invisibilización que se hace de estas últimas en el Estado y en las esferas políticas mapuche.

Otra de las publicaciones que pondrá su atención sobre las luchas y los liderazgos de mujeres, editado el 2013, es el libro “Mujer Mapuche. Historia, persistencia y continuidad”, desarrollado por cuatro investigadoras mapuche; Francisca Quilaqueo, Anaiza Catricheo, María Teresa Huentequero y Lorena Ñancupil, quienes se proponen dar una mirada histórica respecto a la condición social de la mujer mapuche desde los primeros intentos de invasión sobre el territorio ancestral mapuche y, posteriormente la invasión militar estatal del *Wallmapu*. Asimismo, estas autoras buscan evidenciar a través de las voces de las propias mujeres no solo las violencias que enfrentan, sino que también sus memorias relacionadas a sus liderazgos y participación en diversas instancias políticas.

La ausencia de estos liderazgos femeninos indígenas también lo destaca Elisa García Mingo; investigadora española, en su libro de 2017, “*Zomo newen*. Relatos de mujeres

mapuche en su lucha por los derechos indígenas”. En esta publicación, la autora hace un directo llamamiento a los investigadores mapuche respecto a la “invisibilización analítica” que padecen las mujeres y sus resistencias; por los derechos colectivos y derechos de género indígena, en sus escritos. Además, de manifestar que las indígenas no solo deben resistir las diversas violencia y discriminaciones cotidianas al interior de sus comunidades de origen y fuera de ellas, sino que también luchan contra las dinámicas de las institucionales estatales y sociales, que subestiman insistentemente su diversidad cultural y su diferencia de género indígena.

En este contexto, se enmarca mi interés como investigadora mapuche por enfatizar las memorias, las historias de las mujeres al interior de la sociedad mapuche y en la vida nacional pública, de manera específica. Si bien en la retórica de este pueblo originario se hace mención respecto al rol desempeñado por las mujeres, particularmente, en lo concerniente al desarrollo y al fortalecimiento de la cultura, en la práctica a las indígenas no se las visibiliza en ningún ámbito. Tanto así, que las mujeres están diluidas en el proyecto político mapuche. Aun, esta ausencia se manifestará en el término pueblos indígenas donde se sobreentiende que las mujeres están nombradas, sin embargo sus voces no están presentes.

En este sentido, la antropología feminista juega un papel clave al preguntarse: ¿Dónde están las mujeres?, y sobre el hacer de las mujeres; y, por tanto, en la generación de estudios críticos respecto a la experiencia femenina en la cultura patriarcal, pero también a través de “algunas claves epistemológicas y las innovaciones en la metodología y en el trabajo de campo (...) para el desarrollo de la disciplina como para las investigaciones orientadas por la teoría de género” (Castañeda, 2006: 35-36).

La presencia creciente de feministas en distintas disciplinas y áreas del conocimiento trajo consigo la entrada de voces críticas, deconstructivas y propositivas que contribuyeron a evidenciar el carácter androcéntrico de la ciencia y sus formas de trabajo (...) En [este] proceso, la confluencia entre dos ámbito de pensamiento abierto e interdisciplinarios, la antropología y el feminismo, mostró ser, además de estimulante provocadora (Castañeda, 2006: 36).

Esto es, las antropólogas feminista no solo dan reconocimiento a la existencia de las mujeres a través de su visibilización en las investigaciones, sino que también cuestionan el carácter androcéntrico de la disciplina por considerar las experiencias de los hombres como el equivalente de la sociedad en su conjunto. Asimismo, se denunció la violencia racista, clasista, patriarcal, “el etnocentrismo occidental y el colonialismo que subyacían el contenido teórico, epistemológico con que había conducido la antropología, aun cuando reportaba “casos” basados en la observación de las mujeres”” (Castañeda, 2006: 37).

Por ende, las antropólogas a través del método etnográfico buscaron ir más allá de la descripción para comprender la especificidad de las mujeres. De este modo, demostraron que ser mujer no radicaba en una cualidad entendida como natural, sino en la subordinación en que transcurren sus vidas; y, por tanto, en el lugar que ocupan las mujeres en la pirámide social. Igualmente, insistieron “en el poder desestructurador y deconstructivo de cuestionar todo lo que aparece como “natural” cuando del ser mujer y hombre se trata” (Castañeda, 2006: 41). De ahí que las antropólogas feministas insten a la propia disciplina a generar conocimiento novedoso a través de investigaciones interdisciplinarias, que puedan dar cuenta mediante una relectura crítica de la realidad social en su conjunto; y, por tanto, considere la diversidad cultural y la multiplicidad de sujetos. De este modo, la antropología feminista se plantea:

transformar de manera radical la manera de hacer trabajo junto con una resignificación de la etnografía. En este proceso se distinguen al menos cuatro hechos relevante: a) El reemplazo de informantes hombres por informantes mujeres; b) La selección de temas específicos de la experiencia de las mujeres que no podrían ser rastreados más que a través de ellas mismas; c) El reconocimiento de las interacciones entre mujeres en el campo de la investigación empírica; d) El desmontaje de las posturas esencialistas en torno a las identidades de género (Castañeda, 2006: 37).

En consecuencia, la propuesta de la investigación feminista crítica es desarrollar estudios antropológicos que sitúen a las mujeres como sujetas de derechos y no como una voz más dentro de los mismos. De ahí la importancia de generar innovaciones metodológicas y técnicas en el trabajo de campo, que permitan comprender en profundidad las experiencias

de las mujeres en general y las mujeres indígenas, de manera específica, en contextos sociales y culturales particulares.

Con base en estos breves apuntes sobre la antropológica feminista, planteo mi interés por resaltar mediante este estudio el uso de algunos elementos de la metodología feminista crítica, que conecto con la metodología cualitativa y el método etnográfico mediante las técnicas de la entrevista a informantes claves y la observación de campo y su relación a la noción de la memoria, con el objetivo de dar énfasis a las voces de las mujeres mapuche como sujetas y no mediante un ejercicio de ventriloquía; que centra su atención en relatar las prácticas y conocimientos de las mujeres mapuche, desde una mirada etnocéntrica y sociocéntrica; y, por tanto, sin comprender –por falta de sensibilidad o bien desinterés de la o el investigador– el entramado de relaciones complejas que experimentan en lo cotidiano las mujeres al interior de sus contextos indígenas y fuera de estos.

En el caso de la entrevista a informantes claves, centro especial interés en considerar las ideas propuestas por Marcela Lagarde y Teresa del Valle con relación a las investigaciones feministas; esto es, tener la disposición de modificar los procedimientos empíricos convencionales para dar paso a metodologías consensuadas acorde a los objetivos que implican un estudio centrado en la categoría de género. En este sentido, me interesa abordar la idea de los “hitos” de las experiencias de las mujeres mapuche como sugieren ambas autoras. A este respecto, Lagarde señala la importancia de abordar la transgresión, ya que permite evidenciar los hitos “que han marcado la posibilidad de transformación de la vida, la situación y condición de las mujeres” (Castañeda, 2006: 43). Por su parte, Del Valle, plantea los hitos:

como momentos importantes en la elaboración de la memoria social, entendida ésta como “...una manera de acceder a la comprensión de los mecanismos del poder a través del conocimiento constructivo del pasado (...) Así, en el estudio de la memoria se vinculan los hitos (aquellos momentos que las mujeres identifican y seleccionan como importantes porque introdujeron una reorientación en sus vidas), las encrucijadas (momentos de cruce en las experiencias), las articulaciones (momentos en que se vinculan las diferentes encrucijadas) y los intersticios (momentos en que las mujeres encuentran la forma de resolver situaciones difíciles). Todos ellos devienen ejes articuladores del recuerdo, que a la vez es el que da sustancia de la experiencia (Castañeda, 2006: 43).

De ahí la importancia de establecer la relación entre la metodología de investigación y la idea de la memoria, particularmente, en lo que respecta a las entrevistas a profundidad a los liderazgos de mujeres mapuche en resistencia por los procesos de recuperación y defensa territorial, los derechos colectivos del pueblo mapuche y los derechos de género desde su especificidad. En este sentido, situar las voces de las mujeres como sujetas a partir de la memoria social, la memoria heredada, permite configurar sus vivencias y conocimientos del presente en relación con su pasado en términos del *continuum* de la violencia que experimentan en lo cotidiano, desde el Estado y en los espacios mapuche. Siguiendo a Connerton, “[l]as imágenes que conforman nuestras memorias vehiculizan sus propias relaciones y asociaciones con eventos, objetos y emociones del pasado, y son estas conexiones las que, a su vez, se entretajan con los eventos, objetos y emociones del presente” (Connerton como se citó en Ramos, 2011: 133).

En consecuencia, “la memoria es entendida como marco de interpretación constituidos por experiencias temporales localizables en el espacio” (Ramos, 2011: 133). En el caso de las narraciones de la contra-historia mapuche, en su intento por reivindicar su “lucha de pueblo” frente al Estado y la sociedad chilena mediante la memoria colectiva, que se entiende como “un cuerpo organizado de expectativas basadas en el recuerdo que, incluso en momento de revolución y cambio social, necesita ser presupuesto para hacer inteligibles y comunicables las innovaciones que se desean introducir” (Ramos, 2011: 133), ha subvalorado el rol desempeñado por las mujeres en esta resistencia. Si bien puede que no fuera esa la intención, relegar a las sombras la lucha ejercida por las mujeres, sin embargo la postergación que se mantiene de sus derechos y demandas de género en el proyecto político mapuche genera suspicacias entre las propias mujeres. Aun, la persistencia que se visibiliza entre los líderes por invisibilizar los liderazgos femeninos en los espacios mapuche.

De igual manera, la memoria como práctica social de transmisión en el caso del pueblo mapuche, ha permitido poner a disposición de mujeres y hombres que forman parte de este pueblo originario, los acontecimientos que han marcado la experiencia de vida de sus antepasados, por ejemplo, los eventos que dan cuenta de la violencia colonial que se mantienen y que enfrentan como pueblo indígena por parte del Estado y los colonos

nacionales y extranjeros, con el objetivo de apropiarse de sus territorios. Asimismo, la memoria como práctica social de transmisión, buscará dar cuenta de que las violencias que se manifiestan al interior de la sociedad mapuche y que afecta a las mujeres, de manera específica, es consecuencia de una mala práctica adquirida en el transcurso de la colonización, violencias que se afianzaron tras la ocupación militar estatal del *Wallmapu*.

Por ende, reconocer los hitos de las experiencias de las mujeres mapuche enfrentadas al racismo y las violencias de género interseccionales a través de ellas mismas y mediante la memoria, permite conocer y dar sentido a sus experiencias pasadas en el presente, reconstruir sus procesos individuales y colectivos en la lucha de pueblo y generar transformaciones a partir de sus resistencias en las esferas donde se disputa el poder y la toma de decisiones tanto en el Estado como en la sociedad mapuche.

#### *Entrevista a informantes claves y observación de campo*

Desde el año de 2013, me he volcado a investigar la situación social que enfrentan *pu*<sup>3</sup> *zomo weichafe*<sup>4</sup> en Chile, particularmente, las mujeres indígenas asentadas en la zona sur del país. Gran parte del trabajo de campo para este proyecto lo realicé, durante siete meses continuos, entre diciembre de 2017 y junio de 2018. Sin embargo, en el mes de septiembre de 2020, surgió la posibilidad de entrevistar a Rubén Collio, compañero y padre de los hijos de la fallecida dirigente; defensora del territorio y de las aguas del río Tranguil, Macarena Valdés Muñoz. Esta entrevista se registró en audio y video a través de la plataforma digital ZOOM, particularmente, por dos motivos, por un lado, la pandemia por el Covid-19, que ha obligado a adoptar nuevas formas de comunicación e intercambio de información, con el objetivo de mantener ciertos cuidados de salud, por ejemplo, la sana distancia social y, por otro lado, los kilómetros que separan a la Ciudad de México –lugar donde resido– de la ciudad de Panguipulli, Región de Los Ríos, sur de Chile, localidad donde viven Rubén junto a sus hijos.

---

<sup>3</sup> El *pu* es el equivalente en español al artículo definido en plural. No obstante, la partícula *pu* en *mapuzungun/mapudungun* se usa tanto para femenino como masculino.

<sup>4</sup> Mujeres guerreras.

Durante este período de trabajo de campo realicé un total de dieciocho entrevistas cualitativas a profundidad, las cuales fueron registradas a través de grabaciones de audio. Las entrevistas realizadas fueron en su mayoría a mujeres mapuche con trayectorias de militancia política en espacios de participación múltiples; esto es, cumplen el rol de dirigentes en sus comunidades de origen y fuera de ellas, organizaciones y asociaciones mapuche mixtas y de mujeres, movimientos de mujeres y feministas, partidos políticos como el Partido Socialista de Chile y el ex partido político mapuche *Wallmapuwen* y, también, como representantes en los concejos municipales del gobierno local en la Araucanía.

De un total de catorce mujeres mapuche entrevistadas, once de ellas residen en diferentes localidades de la IX Región de la Araucanía, dos dirigentes habitan: una en el municipio de Ancud en la X Región de Los Lagos y la otra en la ciudad de Paillaco en la XIV Región de Los Ríos y una reside en la Región Metropolitana. Los territorios ubicados en la zona sur –la Araucanía, Los Lagos y Los Ríos–, de donde provienen la gran mayoría de las dirigencias mapuche que accedieron a participar de esta investigación, se encuentran amenazados por forestales o megaproyectos de generación de energía eléctrica. Las cuatro entrevistas restantes fueron realizadas a hombres mapuche, dos de ellos hermanos y ex presos políticos mapuche –hijos del fallecido *longko*<sup>5</sup> Pascual Pichún Paillalao<sup>6</sup> de la comunidad Antonio Ñirripil *lof*<sup>7</sup> Temulemu de Traiguén–, sus detenciones se enmarcaron en el conflicto territorial que mantuvo la comunidad de Temulemu con la empresa forestal Mininco. También contemplo la visión del historiador, investigador y ex integrante de la Comunidad de Historiadores Mapuche, Sergio Caniuqueo Huiricapán, sus aportes me permiten enriquecer la lectura sobre la historia oficial chilena y la contra-historia de la narrativa mapuche, respecto a la relación entre el pueblo mapuche y Estado. La entrevista a Rubén Collio resulta fundamental como testimonio de primera fuente sobre el “sicariato empresarial” en el caso de Macarena Valdés, y cómo se manifiesta el racismo a través de la

---

<sup>5</sup> Principal autoridad sociopolítica del lof (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006: 275).

<sup>6</sup> Este conflicto también privó de libertad al *longko* Pascual Pichún en el año 2003, quien fue condenado junto a otros mapuche por Ley Antiterrorista. Sin embargo, en el año 2014 la Corte Interamericana de Derechos Humanos dictaminó que la sentencia de la justicia chilena respondió a un acto de discriminación racial, arbitraria, con el objetivo de criminalizar la protesta social mapuche en el marco del conflicto territorial.

<sup>7</sup> Espacio territorial limitado por espacios naturales tales como ríos, montes, bosques y conformado por familias emparentadas, patrilinealmente, poseen un origen y descendencia común (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006: 275)

negación de la justicia estatal para esclarecer su asesinato, mediante la criminalización a la demanda social mapuche, la criminalización de la pobreza y la criminalización social contra los liderazgos de mujeres mapuche en procesos de resistencia territorial.

Por último, la entrevista realizada el 18 de enero de 2021, a María Hueichaqueo Epulef; Docente Electivo *Kimunche* de la Facultad de Medicina Veterinaria y Pecuaria de la Universidad de Chile, Coordinadora Nacional de la Mesa de Mujeres Indígena y ex Concejera Presidencial Indígena durante el Segundo gobierno de Michelle Bachelet, responde para conocer el trabajo desarrollado por veinticuatro lideresas indígenas, de los nuevo pueblos originarios, en el proceso de construcción de la primera Agenda de género indígena, durante la última administración de Bachelet. Esta iniciativa fue levantada por un grupo dirigentas mapuche y patrocinada política y económicamente por el gobierno de Michelle Bachelet.

Elegí realizar entrevistas en profundidad porque estaba interesada en conocer a partir de sus memorias cómo fueron desarrollando la praxis dirigencial las mujeres mapuche en la lucha de pueblo. Asimismo, mi interés era identificar, a través de sus relatos, el racismo y las múltiples violencias que marcan sus vidas en las interacciones con el Estado, pero también como estas violencias son reproducidas en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche, lideradas, en su mayoría, por hombres. En este sentido, resulta significativo para mí que las mujeres mapuche entrevistadas identifiquen y denuncien, claramente, el racismo estructural y las diversas violencias, que las afectan y desafían a través de las resistencias que ejercen. Incluso, que se refieran abiertamente a la violencia doméstica, la violencia sexual y las prácticas machistas, que experimentan en la sociedad mapuche.

Realicé también trabajo de campo etnográfico, que incluyó conversaciones informales con las actoras y actores involucrados en la problemática de investigación previo a la realización de las entrevistas a profundidad, observaciones de campo en seminarios sobre las violencias contra las mujeres mapuche, reuniones con colectivos sociales en Temuco, reuniones de autoconvocatorias de mujeres mapuche en la ciudad de Temuco; para abordar las violencias que enfrentan desde el Estado y en los espacios mapuche, acompañé una marcha en apoyo a las hortaliceras mapuche que fueron brutalmente reprimidas por agentes policiales del Estado en la ciudad de Temuco; tras la

ordenanza municipal expedida por el alcalde comunal en el mes de mayo de 2018, asistí al Encuentro Intercultural de Organizaciones Sociales del Wallmapu Patagonia en la localidad de Panguipulli, asistí a la escuela de verano de la comunidad autónoma de Temulemu en la localidad de Traiguén. En Santiago asistí a seminarios, conversatorios, lanzamiento de libros y otros eventos organizados por organizaciones mapuche y de la sociedad civil, que abordaron la situación del pueblo mapuche, particularmente, de las comunidades en procesos de recuperación y defensa territorial. Además, de dedicar tiempo para ver los programas de televisión de análisis de la realidad nacional los domingos, que en ese entonces, abordaban constantemente el conflicto entre el Estado y las comunidades mapuche.

Estas instancias de observación de campo, fueron valiosas en términos de ofrecerme una importante oportunidad para confirmar o bien aclarar las inquietudes que surgieron en las conversaciones con las dirigentes mapuche, respecto al racismo y las múltiples violencias que enfrentan como mujeres indígenas en las interacciones con el Estado, pero también para profundizar respecto a la invisibilidad que enfrentan las resistencias de los liderazgos de mujeres en las narraciones de la contra-historia mapuche. Por último, recopilé numerosas fuentes secundarias, entre ellas, publicaciones (libros), investigaciones y artículos académicos, documentos elaborados por organizaciones mapuche y medios de comunicación, que abordan la problemática entre el Estado y el pueblo mapuche, los derechos indígenas, la participación política de las mujeres y las luchas y las violencias que afectan en la cotidianidad indígenas.

Las entrevistas fueron realizadas en su mayoría en la IX Región de la Araucanía, pero en diferentes localidades; esto es, en Traiguén, Temuco, Ercilla, Curarrehue y Villarrica. En la XIV Región de Los Ríos, específicamente, en la ciudad de Panguipulli se concretaron dos del total de las entrevistas a las dirigentes mapuche, estas se grabaron el día del cierre del Encuentro Intercultural de Organizaciones Sociales del Wallmapu-Patagonia. Las dieciséis entrevistas restantes se realizaron en lugares establecidos por las y los entrevistados; esto es, en cafés, comunidad de Temulemu, casa-negocio de una de ellas y las dos últimas a través de la plataforma ZOOM. La mayoría de las entrevistadas y todos los entrevistados hombres se presentaron con sus nombres. En el caso de las mujeres, solo

una entrevistada solicitó expresamente en el momento del *nüxam*<sup>8</sup> que su nombre no fuese revelado y que los temas abordados quedaban en un ámbito de la confianza.

La elección de algunas actrices fue de manera intencional, pero también hice uso de la técnica de la “bola de nieve”; esto es, en algunos casos tuve el interés de seleccionar a mujeres mapuche dirigentas con una larga trayectoria de participación en espacios sociales y políticos diversos y, en otros casos, las propias entrevistadas me ayudaron a contactar a otras mujeres para que las entrevistara. Asimismo, conté con la ayuda de mis *lamngen*<sup>9</sup> que he conocido en este largo caminar desde el año 2005, momento en que inicia mi despertar identitario como mujer mapuche urbana en la ciudad de Santiago de Chile. Mi recorrido se ve motivado por conocer la situación social que enfrentan *pu lamngen* en interacción con el Estado y el rol que desempeñan al interior de la sociedad mapuche. Las *lamngen* me brindaron momentos valiosos de conversaciones y reflexiones para mi investigación, además, me actualizaron, desde sus perspectivas, respecto al racismo y las múltiples violencias que señalan se mantienen; y, por tanto, enfrenta la participación de *pu zomo* en la lucha de resistencia y defensa territorial en el *Wallmapu*. Estos diálogos informales se generaron en un ambiente marcado por el re-encuentro con viejas amistades; y, por tanto, de confianza y cariño. Durante mi trabajo de campo residí en la ciudad de Villarrica IX Región de la Araucanía y viajé regularmente en autobús para trasladarme a los diferentes municipios de la región y fuera de ella.

De las catorce mujeres mapuche entrevistadas, el denominador común es su participación en espacios diversos politizados, esta incorporación está motivada por el contexto de violencias múltiples y racismo estructural que enfrentan, que es transversal a sus familias y comunidades. En otros casos, surge en ellas la necesidad de sumarse a la defensa de los diversos derechos indígenas, a través de diferentes resistencias como son: los procesos de restitución de tierras, la defensa de los territorios afectados por megaproyectos, la protección de las semillas y la alimentación mapuche, la protección a la infancia

---

<sup>8</sup> Conversación. Es el medio mediante el cual se produce la interacción entre las personas, resultando un permanente proceso de recreación y traspaso mutuo de conocimiento en los más variados temas (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006: 275).

<sup>9</sup> Hermana. En *mapudungun* se utiliza la palabra *lamngen* entre las mujeres, ya sea, para referirse o hacer referencia a otra mujer u hombre en espacios mapuche. Su uso es recurrente en instancias comunitarias y de organizaciones indígenas, con el objetivo de entablar una relación de respeto, hermandad y cariños entre indígenas y no indígenas que son partícipes en estos encuentros.

indígena; que se ve vulnerada a consecuencia del conflicto histórico de ocupación y despojo territorial que desata el Estado contra el pueblo mapuche, la revitalización del *mapuzungun/mapudungun*, las manifestaciones abiertas de racismo en el Estado, en todas las instituciones sociales principales y en la estructural de la sociedad chilena. En el caso de las mujeres indígenas, estas violencias se agudizan cuando las categorías de discriminación socialmente construidas de raza, género y clase, operan de manera conjunta configurando contextos de injusticias y desigualdades sociales, que afectan en mayor medida la vida de las mujeres mapuche, especialmente las mujeres que encarnan las resistencias del conflicto territorial en el *Wallmapu*.

De las catorce mujeres, diez son profesionales y cuatro son jefas de hogar. Estas últimas se incorporaron a espacios organizativos comunitarios a partir de los hechos de violencias que quebrantaron la cotidianidad familiar de su comunidad de origen, como es el caso de Flora Collonao y Marina Pichún Collonao, ambas forman parte de la Comunidad Autónoma de Temulemu, que fue duramente reprimida producto de la recuperación territorial que emprendió a mediados de los años noventa. En el caso de Eva Maldonado y Ruth Caicheo, se incorporaron a los espacios organizativos mapuche, con el propósito de defender los bienes comunes naturales de sus territorios, a través del rol de *werken*<sup>10</sup> de sus zonas para generar redes con otros territorios, también, amenazados por megaproyectos y en defensa de la vida en sus espacios comunitarios

En cuanto a los cuatro hombres entrevistados, dos de ellos son integrantes de la Comunidad Autónoma de Temulemu; Pascual y Rafael Pichún Collonao, quienes vivieron en carne propia la persecución política, la criminalización social y judicial y el encarcelamiento, a consecuencia de apoyar y emprender reacciones de recuperación territorial en favor de su grupo familiar y su comunidad. En el caso del investigador mapuche Sergio Caniuqueo Huircapán, el interés de contar con su participación responde a su visión integral en su rol de historiador sobre: la trayectoria política del movimiento mapuche durante la dictadura y el rol de los hombres y mujeres en este período histórico que vivió Chile, además de su perspectiva como integrante del movimiento político mapuche sobre el histórico conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche y los conflictos latentes. En el caso de Rubén Collio, su historia familiar marca un precedente

---

<sup>10</sup> Vocería, mensajera/o.

respecto al primer caso de sicariato que podría estar configurándose en Chile contra mujeres defensoras de los derechos de la naturaleza.

### **Justificación**

La relevancia de esta investigación responde a la situación de vulneración sistémica, sostenida y permanente en el tiempo de los derechos indígenas, la criminalización a la demanda social mapuche y, vinculado a ello, las numerosas injusticias sociales que se manifiestan como parte del *continuum* de las violencias coloniales que enfrentan los el pueblo mapuche en Chile y las mujeres, de manera específica, en la lucha histórica de este pueblo originario. En el marco de este contexto de violencias múltiples, se manifestará públicamente las resistencias de las mujeres mapuche en procesos de recuperación y defensa territorial, la defensa de los derechos colectivos, quienes a su vez demandarán al Estado sus derechos de género con base en la etnicidad. Sin embargo, las resistencias de las mujeres se ven confrontadas abiertamente desde el retorno de la democracia, en la década de 1990, al racismo estructural y a las violencias de género interseccionales desde el Estado.

El objetivo de estas violencias estatales, la ocupación y el despojo del territorio histórico mapuche, que se manifiesta como una constante; y, por tanto, la criminalización a la disidencia de los liderazgos femeninos y la criminalización de la pobreza, que simbolizan las mujeres y sus familias que forman parte de las comunidades que se oponen tajantemente al extractivismo. De ahí que las dirigentas mapuche desde la institucionalidad estatal y las élites políticas-empresariales de la Araucanía, son vistas como el nuevo “enemigo interno” de la política de desarrollo impuesta para las regiones del sur Chile.

No obstante, las resistencias encabezadas por mujeres mapuche evidenciará que sus aportes se mantienen en los márgenes de la lucha de pueblo; y, por tanto, se insiste en invisibilizar el rol de las mujeres en los relatos mapuche. Esto es, la contribución de las mujeres estará permeada por la negación constante del Estado y el movimiento político mapuche por silenciar sus voces, a pesar de que ellas desde siempre forman parte de esta histórica y conflictiva resistencia por la demanda frente al despojo territorial y los derechos colectivos del pueblo mapuche. El sesgo que se manifiesta frente a la participación de las mujeres mapuche en los diferentes territorios, pone en evidencia que la incursión de las

mujeres en el espacio público simboliza la resistencia de *pu zomo* (las mujeres) no permitidas en la retórica y la contra-historia de las narrativas mapuche. En consecuencia, la lucha política y cultural que desarrollan desde siempre las mujeres se mantendrá en las sombras, mientras se insista –desde los espacios mapuche liderados principalmente por hombres– en perpetuar la idea de que el lugar que les ha sido destinado por la tradición, no es compatible con el rol de mujer permitida y transmisora del conocimiento mapuche.

Sin embargo, los liderazgos de mujeres que se han posicionado en la primera línea del conflicto territorial mapuche desafiando al Estado y a las empresas transnacionales, enfrentan, al igual que los hombres mapuche, el racismo y otras múltiples violencias desde las instituciones estatales, pero estas no son abordadas desde la especificidad de género por el movimiento político mapuche. Aun, no existe una posición de rechazo ni de sanción, al interior de las organizaciones que concentran una mayoría de dirigencias masculinas, respecto a la violencia doméstica, la violencia sexual y la discriminación de género que se manifiesta en los espacios mapuche.

En el caso de las mujeres, las violencias múltiples que experimentan se potencian por medio del cruce de las categorías de opresión de raza, género y clase, que actúan simultáneamente contra ellas, configurando escenarios de desigualdad social desde el Estado a través de: la represión policial, la persecución política, la criminalización social y judicial, la violaciones sistemática de los derechos humanos y derechos colectivos y las violencias de género –simbólica, físicas, psicológicas, patrimonial y sexual– por su condición de mujeres, mujeres indígenas y mujeres indígenas pobres. Frente a estos escenarios de opresiones múltiples sistemáticas, las mujeres se atreven a golpear la mesa para denunciar y desafiar las violencias que emanan de la autoridad del Estado y de los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche. Las mujeres en el transcurso de la última década, aproximadamente, repararán sobre la necesidad de poner un alto a la violencia doméstica, la violencia sexual y la discriminación de género, que viven en las esferas indígenas, apelando a la importancia que ellas tienen como mujeres al interior de la sociedad mapuche y en la lucha de pueblo.

La importancia de desarrollar entre las mujeres mapuche –lugar desde donde me posiciono– y no mapuche y activistas en organizaciones de mujeres y feministas investigaciones que den cuenta de la invisibilización de las mujeres indígenas, no solo en la

historia de sus pueblos, sino que también en los análisis epistemológicos en las ciencias sociales, es posicionarlas como sujeto político en la historia oficial chilena y la contra-historia de las narrativas mapuche. En este sentido, la relevancia de este estudio responde a situar a las mujeres mapuche en una senda política y no desde un abordaje folclorizante, – por visualizarlas como responsables de dar continuidad a la memoria colectiva y la identidad mapuche– Por lo tanto, sacar las resistencias de las mujeres de los márgenes de la lucha de pueblo posibilita no solo mostrar las características y los matices que presenta la participación de las indígenas en la historia del pueblo mapuche –hoy desconocida–, sino que también permitirá visibilizar el racismo en sus diversas formas, las violencias de género interseccionales y las exclusiones sistemáticas, que se mantienen vigentes en los espacios que logran acceder, lugares donde posicionan una agenda con demandas específicas de género frente al Estado y frente a otras luchas de mujeres que las invisibilizan.

Por ende, mi interés particular en desarrollar este estudio responde a mi localidad identitaria; esto es, me sitúo como mujer e investigadora mapuche urbana comprometida con la situación social que enfrentamos las mujeres indígenas en Chile en el marco del racismo y las violencias de género múltiples que recaen, principalmente, sobre los liderazgos de las mujeres mapuche.

En este sentido, mi involucramiento directo e indirectamente en espacios de organizaciones mapuche, desde en el año 2005 al 2011, me permitió evidenciar el vacío deliberado al interior del movimiento político mapuche respecto a mostrar interés en la construcción de la participación política de las mujeres y cómo estas vinculan y visibilizan sus luchas y resistencias comunitarias con organizaciones indígenas y de mujeres a nivel nacional e internacional. De igual modo, el rol político que desarrollan las mujeres en las comunidades y organizaciones mapuche y en organizaciones sociales, movimientos de mujeres y feministas, en los que participan, es subvalorado por las dirigencias masculinas. Por el contrario, hay muchos hombres mapuche que mantienen la idea de que “las mujeres deben cuidar la casa y de los hijas/os”, mientras ellos participan de los *xawün*<sup>11</sup> para “salvar” al pueblo mapuche de las violencias que ejerce el Estado. Esta idea, junto a otras

---

<sup>11</sup> Reunión, junta o encuentro encabezada por el o los logko y en los cuales se ventilan y resuelven asuntos variados de interés colectivo: político, de justicia, religioso, entre otros (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006: 278).

que refirieron hombres, las escuché en el cierre de un encuentro entre organizaciones mapuche y organizaciones sociales en el mes de mayo del año 2018—. Aun, luego de oír esta declaración durante la clausura del encuentro, esta fue aplaudida fervientemente, no solo por hombres, sino que también por mujeres mapuche participantes. ¡Mi sorpresa fue enorme! No podía creer lo que estaba oyendo y el apoyo que recibía de hombres y mujeres. Sin embargo, ello me pone a pensar en lo pedregoso que resulta en el pleno siglo XXI la incursión de las mujeres en los espacios públicos y de toma de decisiones, sobre todo, cuando el problema latente sigue siendo la invisibilización de las jerarquías de género tanto en el Estado como en las esferas mapuche. En este sentido, las historias de participación política a través de “otras formas de hacer política” en el caso de las dirigentas, comprenden historias personales de resistencias frente a las expectativas que se manifiestan en lo comunitario y en las organizaciones indígenas, respecto al comportamiento que se espera que desarrollen las mujeres al interior de estos espacios.

En consecuencia, la participación de las mujeres mapuche en la lucha de pueblo se ve enfrentada a diversas dificultades y múltiples contradicciones, al momento de asumir su rol como portadora de una identidad particular y reproductoras del conocimiento cultural mapuche, pero también alzan la voz para cuestionar los esencialismos de su cultura y la manera en que estos son definidos por la tradición, sobre todo, aquellos que imponen prácticas excluyentes y discriminatorias contra su género. En otras palabras, las mujeres deben lidiar con la violencia machista que permea a hombres y mujeres mapuche. Además, deben hacer frente al capitalismo, al patriarcado y al racismo, tres sistemas de opresión que son consecuencia de las estructuras coloniales que se mantienen en el Estado. Estas, al operar de manera conjunta, favorecen la reproducción de las relaciones de poder social desiguales en las que se son situados los sujetos racializados, como es el caso de los liderazgos de mujeres mapuche.

## **Estructura de la tesis**

La tesis está estructurada en cuatro capítulos:

Capítulo I.

*Derechos y políticas de Estado: mujeres y pueblo mapuche.* En este capítulo, se reflexiona sobre los derechos y las políticas del Estado neoliberal concernientes a mujeres y pueblos indígenas, particularmente pueblo mapuche. No obstante, se evidenciará a través de estas políticas la negación de la diferencia cultural y de género; y, por tanto, la ausencia permanente de las experiencias y las demandas de las mujeres mapuche desde su especificidad. Se toma como punto de partida el camino de la transición democrática por acuerdo –que inició oficialmente el año 1989, tras ganar la opción del NO en el plebiscito realizado el 5 de octubre de 1988–, que significó el término de la dictadura militar; encabezada por Augusto Pinochet, hasta el segundo mandato no consecutivo de Michelle Bachelet Jeria (2014-2018).

## Capítulo II.

*La desterritorialización del pueblo mapuche y la imposición de la política neoliberal sobre su territorio: de la propiedad comunitaria a la propiedad privada en las comunidades.* En este capítulo, se presenta un análisis sobre el impacto que generó la política de estado neoliberal sobre el territorio ancestral mapuche y cómo esta política económica, impuesta durante el régimen militar de Augusto Pinochet, reactivó los antiguos conflictos al sur del Biobío. Es posible evidenciar los impactos del neoliberalismo sobre *Wallmapu* a partir de cuatro momentos: 1) La instauración de la propiedad agraria en la Araucanía y, vinculado a ella, el inicio de la ocupación del territorio mapuche histórico, 2) El proceso de la Reforma Agraria en la Araucanía que no consideró a la población mapuche rural como beneficiaria, 3) Los impactos territoriales bajo el modelo neoliberal a través del desarrollo de la industria forestal, la privatización de los recursos naturales y el despojo de los bienes comunes naturales para la generación de energía eléctrica, y 4) La migración mapuche a las grandes ciudades y, vinculada a ella, la creación de la política indígena urbana. Este recorrido, dará cuenta no solo la ocupación y el despojo histórico que enfrenta el pueblo mapuche, sino que también pone de manifiesto la invisibilización sistémica y sistemática que enfrenta la resistencia de los liderazgos de mujeres mapuche en procesos de recuperación y defensa territorial en el *Wallmapu*.

## Capítulo III.

*La incursión pública de los liderazgos de mujeres: historias, violencias y resistencias en el Wallmapu.* En este capítulo, se presentan las entrevistas realizadas a las mujeres mapuche, quienes a través de sus memorias, sus experiencias dan cuenta sobre la participación activa y pública de los liderazgos femeninos en instancias políticas diversas, los cuales, denuncian, reproducen la violencia racista y la invisibilización de las jerarquías de género. Estos relatos pondrán de manifiesto, que las mujeres se ven enfrentadas en mayor medida que los hombres al racismo y las violencias de género interseccionales, que se manifiestan en el Estado y en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche.

#### Capítulo IV.

*Racismo y violencias de género interseccionales: análisis, rostros y reflexiones.* En este capítulo, se analiza el racismo en sus distintas formas y las violencias de género interseccionales que se manifiestan contra las mujeres mapuche y los liderazgos femeninos, de manera específica, en los partidos políticos, en gobiernos locales estatales de la Región de la Araucanía y en sus luchas de resistencias socio territoriales. En este sentido, resulta relevante reflexionar sobre ¿cuál es el peso del racismo y la discriminación en el Estado y la sociedad chilena?

## **Capítulo I.**

### **DERECHOS Y POLÍTICAS DE ESTADO: MUJERES Y PUEBLO MAPUCHE**

En este capítulo se reflexiona sobre los derechos y las políticas del Estado concernientes a mujeres y pueblos indígenas y, en particular, pueblo mapuche<sup>12</sup>. Se toma como punto de partida el camino de la transición democrática por acuerdo –que inició oficialmente el año 1989, tras ganar la opción del NO en el plebiscito realizado el 5 de octubre de 1988–, la cual significó el término de la administración de Augusto Pinochet a la presidencia de Chile, y hasta el segundo mandato no consecutivo de Michelle Bachelet Jeria (2014-2018).

Es importante señalar que cuando se habla de la transición democrática que se manifestó en Chile y se le compara con el escenario Latinoamericano, esta tiene la particularidad de ser una transición por acuerdo; esto es, aunque no gobierne el dictador, la lógica dictatorial se mantiene. En otras palabras, la transición democrática por acuerdo en Chile resultó ser favorable a Augusto Pinochet. Al no cambiar los códigos estructurales del Estado, se mantiene vigente el andamiaje normativo de la dictadura con los sucesivos gobiernos. Teniendo en cuenta esta especificidad de la transición democrática chilena, resulta necesario también puntualizar que, al hablar de democracia en Chile, esta se enmarcaría en la teoría de la ciencia política que denomina democracia el momento en que se recupera las elecciones de un país a través del voto.

#### **1. La democracia chilena: un proceso de erosión**

En su uso descriptivo o analítico, “democracia” describe una forma específica de gobierno. [Por tanto], puede decirse que “democracia” significa literalmente “poder del pueblo”, es decir, una forma de gobierno en la que el poder político es de los muchos, en contraposición a todas las formas de gobierno en las que el poder es de uno o de pocos. La democracia es un régimen cuyo principio de legitimidad reside en que el poder legítimo de gobernar es del pueblo, es el gobierno del pueblo por el pueblo (Yturbe, 2007: 62)

---

<sup>12</sup> La palabra “mapuche” se utiliza en singular como plural en la lengua mapuche, el mapudungun. Por lo tanto, no me refiero a mapuches.

Sin embargo, Bobbio hará un alcance respecto a qué entiende por “el pueblo” la democracia, ya que señalará que:

“pueblo” es “un término descriptivamente vago y emotivamente ambiguo”. Parecería, a primera vista, que para la democracia, en tanto forma de gobierno en la que el poder es del pueblo, es fundamental comprender al pueblo como una unidad. Sin embargo, no hay nada más lejano de la realidad la representación del pueblo como una masa compacta de naturaleza homogénea (Yturbe, 2007: 62)<sup>13</sup>.

De modo que para evitar confusiones respecto a relacionar la democracia con regímenes populistas, los cuales no serían por definición democráticos. Norberto Bobbio propone redefinir la noción de democracia anteriormente señalada, de los modernos como:

“poder de los ciudadanos”, en tanto que dicho régimen se funda sobre el principio “una cabeza, un voto”. Es decir el sujeto activo de las democracias contemporáneas no es el pueblo tomado en su conjunto como una totalidad orgánica, sino que son los ciudadanos, tomados uno por uno, que tienen derechos políticos que los facultan a participar activamente en la toma de las decisiones colectivas (Yturbe, 2007: 64).

En este sentido, la democracia chilena es un caso interesante de análisis desde la perspectiva de participación ciudadana, sobre todo, si se piensa ¿quiénes fueron llamados a formar parte de esta democracia? ¿son todos los chilenos? ¿incluyendo mujeres y hombres de los pueblos indígenas? Entendiendo que “la participación ciudadana es, ante todo, una propuesta de igualdad y autonomía estrechamente asociada a los procesos históricos de construcción de democracia y fortalecimiento de la sociedad civil” (Molina, 1998: 106). Bajo este parámetro, parece ser claro que la democracia no ha alcanzado a amplios sectores medios y de las clases populares en Chile.

En estos grupos se presenta la preocupación sobre la erosión de la democracia, la cual prometió a “Chile, la alegría ya viene”<sup>14</sup>. Sin embargo, con el correr de las décadas,

---

<sup>13</sup> Para profundizar en el tema véase el texto “Pensar la democracia: Norberto Bobbio” de Corina Yturbe (2007).

<sup>14</sup> Nombre de la canción que se convirtió en el himno, más importante de la historia política del Chile, que derrotó a Augusto Pinochet en el plebiscito del 5 de octubre de 1988.

observan lo frágil y débil que se han tornado las instituciones democráticas del país, sobre todo, si se les compara con “[l]as democracias más antiguas que luchaban por garantizar un desarrollo económico y social equitativo y sostenible” (Instituto Internacional para la Democracias y la Asistencia Electoral, 2019: 5). En el caso de Chile, el desarrollo está orientado a ofrecer mayor rentabilidad a los grupos empresariales nacionales y extranjeros, ello a costa del encarecimiento de los bienes y servicios que la población paga con su salario.

En otras palabras, las instituciones neoliberales chilenas se encargaron de estructurar por medio de la democracia un tipo de gobernanza con base en serias políticas restrictivas para la población y políticas de seguridad, las cuales permitieron resguardar un tipo de desarrollo económico organizado en torno a la política de supremacía del mercado por sobre lo político y la política social (Robledo, 2020: 3). Dado que:

A finales de los años '70 y comienzos de los '80 tiene lugar un cambio fundamental al interior del gobierno militar, que reorienta la conducción económico y política hacia un paradigma neoliberal ortodoxo, íntimamente vinculado a los grupos económicos y al núcleo teórico y político neoliberal estadounidense. Tales grupos de interés utilizarán al país, durante todo el período dictatorial, como laboratorio de reformas estructurales monetarias, apelando a la necesidad no de restaurar, sino de refundar íntegramente el Estado, la economía y la sociedad (Toledo, 2005: 41).

Este proceso de refundación que se emprendió en el Estado, la economía y la sociedad, en un lapso de 30 años generó consecuencias sociales devastadoras para la población chilena, pero particularmente para los sectores populares, entre ellos los pueblos indígenas especialmente las mujeres mapuche del ámbito rural y urbano, y un amplio sector de la clase media. Estos grupos de la población fueron quienes asumieron no solo la degradación progresiva de los servicios básicos en salud, educación, vivienda, transporte público, entre otros, sino también el que Chile se insertara en las grandes articulaciones de la economía globalizada para permitir que la inversión extranjera continuara impulsando el llamado “desarrollo” en el país (Salazar, 2019).

A pesar del debilitamiento que experimentan los regímenes democráticos a nivel

mundial, su propagación va en aumento. Así lo indica el IDEA Internacional:

Si bien, en las últimas cuatro décadas, las democracias se han expandido notablemente a escala mundial, los años recientes se han visto marcados por declives en la calidad de las democracias, tanto las más antiguas como las más recientes. Si bien la idea de la democracia sigue movilizando a las personas en todo el mundo, las prácticas de las democracias actuales han defraudado y desilusionado a muchos ciudadanos y defensores de las democracias (Instituto Internacional para la Democracias y la Asistencia Electoral, 2019: 5).

El debilitamiento de las democracias, según el IDEA Internacional respondería al difícil panorama que enfrentan los gobiernos y representantes políticos que asumen la tarea que representa construir y fortalecer las instituciones democráticas con recursos restringidos, además de las limitaciones populistas que en muchos contextos ha dado lugar a enarbolar demandas excluyentes, sin tomar en consideración los principios democráticos<sup>15</sup> (IDEA Internacional, 2019).

En el caso de América Latina y el Caribe se registran los niveles más altos de desigualdad socioeconómica a escala mundial, esto se traduce en un acceso desigual al poder político. De igual manera, la región se posiciona en el primer lugar en materia de delincuencia, violencia y corrupción. Estos factores –forman parte de 12 parámetros que considera el IDEA Internacional para medir la calidad de la democracia en Latinoamérica– que debilitan no solo la confianza en la democracia, sino también incitan el malestar de la población contra la clase gobernante elegida en las urnas. Este descontento queda de manifiesto a través de la crisis de representación que enfrentan los partidos políticos, independiente de su ideología.

En consecuencia, y en el caso de Chile, esta crisis de representación política tendría su raíz en la dificultad que ha mostrado la clase política para adaptarse a los procesos de transformación que experimenta la sociedad y a las crecientes expectativas de los sectores medios y clases populares, que muestran su descontento hacia sus gobiernos por la falta de resultados a la hora de combatir la desigualdad social y los niveles de corrupción.

---

<sup>15</sup> Véase en la acepción del concepto de democracia estos principios, los cuales han sido llamadas por los autores “reglas del juego” o de “universales de procedimientos” en el Diccionario de Política bajo la dirección de Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino.

Asimismo, este malestar se advierte como una tendencia generalizada en la región y es lo que ha empujado a los ciudadanos de varios países de América Latina –que decide ejercer su derecho a voto– a elegir representantes políticos contrarios a los principios democráticos (IDEA Internacional, 2019: 34).

Por lo que se refiere a Chile, desde el 18 de octubre de 2019 (18/O), hasta la declarada pandemia del COVID-19 a inicios de marzo de 2020 –situación que paralizó la protesta social que emprendió el pueblo chileno y el pueblo mapuche contra el gobierno de Piñera, lo cual no significa que esta cesara–, el presidente de derecha y empresario Sebastián Piñera en su segundo mandato no consecutivo enfrentó por casi cinco meses masivas manifestaciones, las cuales iniciaron en la capital y se extendieron rápidamente a lo largo del país. La razón, un descontento social generalizado en el país a raíz de la profundización en el curso de las últimas tres décadas de la desigualdad social principalmente.

La protesta social convocó a amplios sectores medios y de clases populares a grandes marchas, cacerolazos, destrozos de infraestructura pública y privada, saqueos en supermercados y tiendas departamentales e incendios en estaciones del metro ubicadas en la capital. Los pueblos indígenas no se restaron, es así que se observará la presencia masiva de mujeres y hombres mapuche de grupos etarios diversos en las manifestaciones. Asimismo, la *wenufuye* tendrá una presencia activa en las concentraciones públicas, estas serán fervientemente enarboladas por la población en general. Por lo tanto, la aparición masiva de banderas mapuche formaran parte del paisaje en las protestas. Este escenario de violencia en Chile generó impacto a nivel nacional e internacional. En otras palabras, el país modelo del neoliberalismo en Latinoamérica, el país que hasta hace pocos días continuaba nombrándose “el jaguar de América Latina”, “el tigre latinoamericano”<sup>16</sup>; esto es, buscando su comparación con los llamados “tigres asiáticos” (Corea del Sur, Taiwán, Singapur y Hong Kong) para presumir de su pujante y estable economía, se encuentra sumido en una crisis política, con manifestaciones contra la precarización de la vida y las consecuencias sociales que ha dejado el neoliberalismo en las últimas tres décadas.

De modo que el estallido social del 18/O deja en evidencia no solo la profunda desigualdad social que enfrentan amplios sectores de la población en el país, sino que

---

<sup>16</sup> Véase el trabajo realizado por Robert Kennedy y Teresita Ramo (1999). Chile: ¿El tigre latinoamericano?

también revela que estamos en presencia de la antítesis de la democracia; esto es, la violencia generalizada al pueblo chileno. Cabe recordar que las mujeres, los hombres y la infancia de las comunidades mapuche en proceso de resistencia territorial enfrentan la violencia sistémica, sostenida y permanente en el tiempo desde el Estado. Por consiguiente, Sebastián Piñera está en la mira de los organismos de derechos humanos internacionales a raíz de las políticas represivas que está empleando su gobierno –contra la población que está en las calles manifestándose– para resolver la crisis social y política que atraviesa el país, desde mediados de octubre de 2019.

En cuanto a las formas diversas de violencia estatal empleadas durante el gobierno de Sebastián Piñera, entre ellas: la represión policial, la cual se mantiene desde el día uno de las manifestaciones, y la militarización del país durante los diez primeros días del estallido social, primero, imponiendo un Estado de Excepción Constitucional seguido de un toque de queda, esta violencia se ha caracterizado por contemplar el uso excesivo de la fuerza a través de armamento antidisturbios alterado, lo cual ha agravando el daño contra la población que ha salido a protestar en las concentraciones masivas que se llevaron a cabo, desde mediados de octubre de 2019 a mediados de noviembre de 2020. Las afectaciones que ha dejado la represión de Estado se comprueba a través de la elaboración de numerosos informes de organismos de derechos humanos que llevan un registro documentado –en un número considerable de casos– de las denuncias por mutilación de ojos en su mayoría, de jóvenes, golpizas y utilización negligente de armas antidisturbios con resultado de muerte por agentes policiales, persecución y secuestros por parte de funcionarios del Estado, además de la utilización de una antigua práctica de guerra empleada contra las mujeres; esto es, la violación.

Estas formas de violencia física, psicológica y sexual, que se vienen denunciando abiertamente contra el gobierno de Sebastián Piñera tras el estallido social en Chile, desde el 18/O, han sido los “medios o instrumentos” (Arendt, 2006) que han empleado tanto los llamados gobiernos progresistas y gobiernos de derecha, en contra de los movimientos sociales y movimientos indígenas que se han manifestado contra el neoliberalismo. Estas violencias estatales se observarán en aumento los últimos treinta años, particularmente, hacia el pueblo mapuche en la denominada zona del conflicto, desde finales de la década de 1990, hasta la actualidad.

Así lo denuncian las mujeres y los hombres mapuche, quienes con el correr de los años no solo ven subvalorada su identidad indígena por el Estado, sino que también transgredidos sus derechos que como colectividad originaria tienen garantizados en el sistema internacional, al ser Chile un país firmante de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas de 2007 y al haber ratificado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

### 1.1 El uso de la Ley N° 18.314 contra el movimiento mapuche: el fantasma del terrorismo se instala en el sur de Chile

A pesar que el Estado chileno se declara abiertamente un país democrático, es posible evidenciar a treinta años de removido al presidente de la dictadura, que se mantienen marcos jurídicos del régimen de Augusto Pinochet que resultan perniciosos para el movimiento indígena y, en particular, contra el pueblo mapuche. Los ejemplos en la materia son, por un lado, la vigencia de la Constitución de 1980, la cual se mantiene sin reconocer la existencia de los pueblos indígenas y la Ley 18.314<sup>17</sup>, que sanciona conductas terroristas, ambas dictaminadas en dictadura. De esta forma, se evidencia lo nocivo que resultó el golpe de estado no solo para los procesos sociales puestos en marcha por Salvador Allende, ex presidente del Partido Socialista de Chile, sino que también para los movimientos sociales aliados al Partido de la Unidad Popular<sup>18</sup>, entre ellos, el movimiento mapuche de la época. Así lo describe José Marimán:

El contexto en que se desarrollan las luchas mapuche en los 1980s es el de “Guerra Fría”. Un mundo bipolar en que se enfrentaban dos proyectos civilizatorios modernos: el capitalismo versus el socialismo. El país estaba bajo una dictadura militar desde comienzo de los 1970s (...) La dictadura se encargó de reprimir duramente el movimiento social en los 1970s, de manera que todo tipo de organización sospechosas de no compartir las ideas de quienes secuestraron el Estado fueron reprimida y disueltas. Las organizaciones mapuche no

---

<sup>17</sup> La Ley 18.314 que “determina conductas terroristas y fija su penalidad”, se dictó el año 1984, y fue cuestionada por diversos motivos; entre otros, por su inconstitucionalidad. En el año 1991 fue modificada por la Ley N° 19.027, y en el año 2002 fue nuevamente modificada para adecuar su aplicación a la Reforma Procesal Penal (Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 2003: 239).

<sup>18</sup> Coalición de partidos de izquierda, el cual apoya la candidatura presidencial de Salvador Allende.

escaparon a ese proceso, especialmente aquellas que se habían beneficiado de la experiencia de izquierda (Marimán, 2014:80).

Si bien la represión en su máxima expresión la padecieron abiertamente los disidentes al régimen de Augusto Pinochet, esta también afectó de alguna manera al resto de la población. Esto es, en términos de la limitación y escasez de alimentos, la restricción a libertades civiles, un alto índice de cesantía a raíz del cierre de fabricas, entre otras prohibiciones.

En el caso de las dirigencias de mujeres y hombres mapuche, su descontento con el régimen militar se mostró rápidamente a raíz del proceso de recuperación de tierras ancestrales que quedó trunco en septiembre 1973, el cual dejó de manifiesto que las pérdidas territoriales que experimentan desde 1927 hasta finales de 1970 las comunidades mapuche no tienen retorno. Por lo tanto, la defensa de la tierra comunitaria, el núcleo simbólico del pueblo mapuche, es lo que impulsará el temprano resurgir de las movilizaciones indígenas en el sur del país en plena dictadura, “que ya en el 1978 emerge con un claro discurso de derechos como pueblo y recuperación de todas las tierras” (Toledo, 2005: 38).

Con base en los antecedentes históricos recopilados por Toledo, estos darán cuenta sobre el tono que guía la relación del movimiento político mapuche; que se vio favorecido con las leyes de Reforma Agraria impulsada por el gobierno de Allende, el Estado en dictadura y la sociedad civil chilena. Asimismo, se observará en el transcurso de este período, la constitución del pueblo mapuche como sujeto político. Caniuqueo, siguiendo esta idea, argumenta que:

[l]os militares, una vez instalados en el gobierno, vislumbraron que los mapuche son un sujeto social que busca autorepresentarse. Así lo pudieron evidenciar en el saludo y felicitaciones a la[s] nuevas autoridades de gobierno, por parte de la Confederación de Sociedades Araucanas y Antonio Chihuailaf Huenulef, presidente de la Sociedad Moderna Araucanía (Caniuqueo, 2006; Martínez y Caniuqueo; 2011), quienes buscaron presentarse frente a los militares, señalando que ellos eran sujetos organizados y con capacidad de plegarse a ellos, o interlocutores válidos para negociar por el pueblo mapuche (Caniuqueo, 2014: 50).

Para Caniuqueo, el respaldo público que entregó la Confederación de Sociedades Araucanas y la Sociedad Moderna Araucanía a los militares, respondería a una estrategia política que tuvo el objetivo de establecer una confianza y abrir una relación con el nuevo régimen estatal. No obstante, a la muestra de apoyo político entregado por los representantes indígenas, estos “siguen planteándose como pueblo mapuche extendiendo a las nuevas autoridades los temas considerados claves para su desarrollo, centrados en la educación y lo productivo ligado al tema de la tierra, la base material para mantenerse como sociedad” (Caniuqueo, 2006: 196).

Caniuqueo añade que,

[a]sí como había mapuche que planteaban su lealtad hacia la Junta Militar otro sector importante comenzaba a sufrir los embates del autoritarismo. Cabe mencionar el trabajo Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía: Una aproximación Étnica del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica, que nos permite apreciar que la muerte y la desaparición poseen aspectos fuertes para la cultura [mapuche]. Ya en la época de los 60’ y 70’, venía pronunciándose un discurso anticomunista en las comunidades, una visión contraria de lo que pudiera romper el orden bajo el cual vivían muchas comunidades (Caniuqueo, 2006: 197).

Por ende, la represión estatal y estigmatización que se exterioriza contra el pueblo mapuche y su lucha en dictadura, es producto de las movilizaciones que llevaron adelante, mujeres y hombres, de un sector de las comunidades mapuche por la recuperación de las tierras ancestrales, durante el proceso de la Reforma Agraria, que inició en 1962 y concluyó formalmente en 1989. A este respecto, Toledo señala:

Después del 11 de septiembre de 1973, los mapuche fueron duramente reprimidos por las fuerzas armadas y latifundistas, acusados de “indios revolucionarios”. En los años ochenta los mapuche que defienden sus tierras serán reprimidos acusados de “comunistas”. Al inicio de la transición democrática en los años noventa, al exigir sus derechos, fueron acusados de “radicales”. Las últimas de las representaciones estigmatizantes de los mapuche, es la tipificación realizada por antropólogos y periodistas chilenos, que etiquetan al movimiento

mapuche contemporáneo como “etnonacionalistas”, aplicando esquemas conceptuales elaborados a propósito de conflictos de minorías nacionales separatistas del primer mundo. Correspondiente con estas representaciones intelectuales chilenas, la Fiscalía Penal ha construido la tipificación penal de las organizaciones tradicionales mapuches y sus jefaturas – lonkos, werkenes [y machis]– como “asociaciones ilícitas”, una amenaza a la seguridad de Estado, y calificado su demanda de territorios ancestrales como una finalidad “terrorista” (Toledo, 2005, 37).

La utilización de la Ley Antiterrorista N° 18.314, permitió a Pinochet castigar fuertemente la disidencia contra la dictadura, entre los grupos opositores al régimen se visualiza una fracción importante del movimiento mapuche “en su mayoría perteneciente a asentamientos de la reforma agraria” (Lillo, 2006: 228). En este sentido, la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación<sup>19</sup>, reconoció numerosos casos de –hombre y algunos de mujeres– mapuche detenidos desaparecidos y ejecutados políticos entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990.

No obstante, esta Ley sigue siendo aplicada pos dictadura en causas que involucran a dirigentes y dirigentes de las comunidades mapuche en resistencia por la defensa de los territorios. “El uso de la ley antiterrorista, si bien no ha implicado violaciones masivas y de lesa humanidad como en dictadura, ha sido difundido y denunciado como nunca antes” (Lillo, 2006: 228); esto es, su aplicación en causas relacionadas con la reivindicación de derechos territoriales vulnera, no solo los derechos humanos, sino también el derecho de los pueblos indígenas a su condición étnica (Lillo, 2006).

Es importante señalar que los avances y la transformación en el ámbito del derecho internacional es lo que insta a los estados a resguardar los derechos de la población indígena. En el caso de Chile, estas obligaciones se manifiestan a partir del año 2007, en adelante, a través de normas vinculantes como: la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada por Chile el 2007; la ratificación del Convenio 169 de la OIT, en septiembre de 2008; la Convención Interamericana contra toda

---

<sup>19</sup> “cuyo objetivo fue contribuir al esclarecimiento global de la verdad sobre las más graves violaciones a los derechos humanos cometidas entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990, ya fuera en el país o en el extranjero, si estas últimas tuvieron relación con el Estado de Chile o con la vida política nacional” (Programa de Derechos Humanos, subsecretaría de Derechos Humanos, Gobierno de Chile. Disponible en: <http://pdh.minjusticia.gob.cl/comisiones/> (Visitado, 4 de mayo de 2020).

forma de Discriminación e Intolerancia firmada el 22 de octubre de 2015, y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA de 2016.

En cuanto a la tipificación del delito de terrorismo en Chile, esta sigue la tendencia adoptada por la doctrina internacional, la Ley Antiterrorista no contempla una definición de terrorismo, sin embargo, los delitos terroristas se determinan por advertir un elemento subjetivo en el autor; esto es, la clara intención de infundir temor en la población a ser víctimas de acciones violentas o bien busca cambiar decisiones de la autoridad en una determinada materia (Lillo, 2006). Siguiendo esta misma línea es que se entenderá por terrorismo la definición entregada desde la Política, Bobbio circunscribe:

la práctica política de quien incurre sistemáticamente a la violencia contra personas o cosas provocando terror, la distinción entre este último y el terrorismo representa un punto de partida para el análisis de un fenómeno que a través de los siglos ha ido aumentando constantemente su peso político. De hecho se entiende por “terror” un tipo específico de régimen, o mejor dicho un instrumento de emergencia a que recurre un gobierno para mantenerse en el poder (Bobbio, Mateucci y Pasquino, 1991: 1567-1568)<sup>20</sup>.

Por lo que respecta a “[l]a Ley que sanciona conductas terroristas [en Chile, esta] fue aprobada en 1984 por la Junta Militar de Gobierno. En ella se establece una penalidad mayor que para los delitos comunes, así como una serie de restricciones al ejercicio de los derechos políticos” (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003: 240), además aumenta las facultades del fiscal a cargo de la investigación; esto es:

ampliación del plazo de detención del imputado a 10 días siendo la regla general de 24 horas sin necesidad de formalización del delito investigado; permite la reclusión en lugares especiales; mayores posibilidades de interceptación o registro de comunicaciones del imputado; restricciones al régimen de visitas carcelarias; prohibición de revelación de

---

<sup>20</sup> “Esta forma clásica de terrorismo, presenta algunas características fundamentales. 1]organización: el terrorismo no consiste en uno o varios actos independientes, sino que es la estrategia escogida por un grupo ideológicamente homogéneo, el cual lleva a cabo su lucha clandestinamente entre el pueblo, para convencer al cual recurre a 2]acciones demostrativas que tienen en primer lugar la función de ”vengar” a las víctimas del terror ejercido por la autoridad, y en segundo lugar la de “aterrorizar” a esta última, haciéndole ver que la capacidad de golpear el mismo centro del poder es el resultado de una sólida organización y 3] a una posibilidad más amplia de acción: el aumento de los atentados” (Bobbio et al., 1991: 1568).

identidad como, asimismo, que los testimonios se presten por cualquier medio idóneo que impida la identificación física formal (Lillo, 2006: 227).

Si bien el texto de la Ley Antiterrorista conserva sus principios fundamentales, esta ha sido objeto de modificaciones parciales en seis oportunidades; esto es, 1991, 2002, 2003, 2005, 2010 y 2011. El 23 de marzo de 2018, a doce días de inaugurado el nuevo gobierno de Sebastián Piñera y en su primera visita a la región de La Araucanía, este firmó una iniciativa para reformar nuevamente la Ley 18.314, con el objetivo de “fortalecer el combate contra la delincuencia y llevar paz a todo el país” (Gobierno de Chile, 23 de marzo de 2018). La primera modificación a esta norma tuvo la finalidad de armonizar su contenido en los tratados de derechos humanos (Lillo, 2006).

En cuanto a la represión policial y los juicios contra mujeres y hombres del movimiento político mapuche que reivindican derechos territoriales, como se señaló, datan de la dictadura. Sin embargo, los procesos judiciales por disputas de tierras y territorios desde la transición democrática por acuerdo, hasta el actual contexto, evidencian elementos distintivos de una administración a otra. Ello a raíz de las estrategias que emplean los gobiernos de turno a la hora de enfrentar la demanda territorial mapuche. La primera querrela por delito con carácter terrorista, fue interpuesta durante la administración de Ricardo Lagos. Así lo evidencia Rodrigo Lillo, abogado penalista y especializado en causas mapuche:

en el gobierno de transición de Patricio Aylwin se interpuso una querrela por delitos e usurpación, daños y asociación ilícita (esta última dirigida principalmente contra líderes del Consejo de Todas las Tierras que reivindicaban territorio y autodeterminación), por la cual 144 mapuches fueron condenados a distintas penas. Siendo Eduardo Frei Presidente de la República, el gobierno interpuso denuncias por delitos de Ley de Seguridad del Estado a propósito de la quema parcial de camiones madereros en una ruta interior de la Novena Región. Pero es a fines de 2001 que se inaugura esta nueva estrategia judicial para reprimir delitos cometidos por mapuches en el contexto de sus reivindicaciones territoriales (Lillo, 2006: 228-229).

En consecuencia, la aplicación de leyes de excepción en causas que involucra dirigentas y dirigentes de las comunidades en procesos activos de recuperación territorial, demuestran la estigmatización que existe hacia el pueblo mapuche y a su demanda social. De esta manera, la criminalización judicial contra los liderazgos de mujeres y hombres mapuche evidencian cómo se lesionan sus derechos individuales y cómo se vulneran sus derechos ante la justicia chilena, a través de sentencias desproporcionadas e injustas.

El propósito de hacer uso pos dictadura de esta norma, es poder contar con un instrumento legal que permita la persecución política y la represión policial contra el movimiento político mapuche a través de una rigurosa reglamentación. Al año de 2003, la Ley 18.314, se utilizó en la formalización de más de 27 mapuche bajo los cargos de asociación ilícita terrorista, y otras tantas causas por el delito de incendio terrorista, en la comuna de Ercilla, región de La Araucanía (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003). Hasta la inauguración del primer gobierno de Michelle Bachelet en marzo de 2006, se registraron siete juicios por Ley 18.314, de los cuales cuatro respondían a acusaciones de carácter terrorista<sup>21</sup>. Los hechos calificados como delitos terroristas en la norma responden a: “el incendio, las amenazas y la asociación ilícita terrorista, siendo juzgados de acuerdo al procedimiento establecido en la norma. Alrededor de 8 mapuche han sido condenados en estos juicios, mientras que en otros se optó por su absolución” (Lillo, 2006: 228).

Sin embargo, las reacciones emprendidas por las comunidades que forman parte del movimiento político mapuche que se enmarcan en procesos de recuperación territorial, no revisten en absoluto carácter terrorista, ya que los episodios de violencia en las regiones del Biobío y La Araucanía en nada se comparan con los atentados de Nueva York (2001), Madrid (2014), París (2015) o Londres (2017). No obstante, el Estado chileno, un Estado democrático; aplica la Ley Antiterrorista contra personas mapuche que, si bien han

---

<sup>21</sup> Al año 2005 se constata un total “de siete juicios, pero solo cuatro imputaciones de carácter terrorista: 1) incendio de casa habitación y amenaza a Juan Figueroa en la comuna de Traiguén, Novena Región; 2) incendio del fundo Poluco Pidenco de propiedad de Forestal Mininco, en la comuna de Collipulli, Novena Región; 3) incendio de retroexcavadora que desarrollaba trabajos en la central hidroeléctrica Ralco en la actual comuna de Ralco, Octava Región; y 4) asociación ilícita terrorista, que estaría tras estas acciones. Dos juicios –en los cuales los imputados resultaron absueltos– fueron anulados y debieron ser repetidos por resolución de la Corte Suprema; en los otros casos, los juicios no se han realizado al mismo tiempo para todos los imputados, debido a que algunos mapuche han rehuido la acción de la justicia, no presentándose ante los tribunales, alegando falta de garantías” (Lillo, 2006: 228).

cometido algún ilícito, estos no corresponderían a actos de terrorismo, ya que su objetivo implícito es una lucha social. En otras palabras, según el abogado Rodrigo Lillo,

los delitos por los que los mapuche han sido perseguidos y/o condenados (...) no admiten ninguna comparación con los atroces crímenes regulados en el Derecho Internacional Humanitario, por más amplio que se considere el terrorismo, ni graves que nos parezcan los delitos cometidos (...) [Esto significa] en la práctica que se está –mediante el juzgamiento como terrorista de una conducta que no lo es– estigmatizando una lucha legítima, como lo es la reivindicación territorial de un pueblo indígena (...) en definitiva se incurre en la cuestionada perspectiva de entender que un movimiento social implica terrorismo, transformando los problemas sociales en problemas de seguridad, con las consiguientes consecuencias para la democracia (Lillo, 2006: 233-234).

Así lo señalan numerosos informes de organizaciones de derechos humanos nacionales e internacionales, entre los que destaca el informe del Relator Especial de Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, con motivo de su misión a Chile en el año 2003. En lo que, respecto a los juicios por Ley Antiterrorista contra mapuche, las recomendaciones de Rodolfo Stavenhagen al Estado chileno indicaron:

69. Bajo ninguna circunstancia deberán ser criminalizadas o penalizadas las legítimas actividades de protesta o demanda social de las organizaciones y comunidades indígenas. 70. No deberán aplicarse acusaciones de delitos tomados de otros contextos ("amenaza terrorista", "asociación delictuosa") a hechos relacionados con la lucha social por la tierra y los legítimos reclamos indígenas (Rodolfo Stavenhagen, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas sobre su visita a Chile, 17 de noviembre de 2003).

## 1.2 Movimiento mapuche y políticas públicas en el contexto neoliberal

En la elaboración de programas y planes durante la democracia se constata, en el curso de las últimas tres décadas en Chile, que estos responden a creencias y regímenes<sup>22</sup> políticos, que no han considerado en su construcción los intereses de la mayoría de la población. Según Subirats y Gomá, esto respondería a que “[l]as políticas, en consecuencia, implican opciones de fondo enraizadas en valores, paradigmas e ideas” (1998: 14). Por lo tanto, estas políticas públicas no necesariamente estarían fundadas en una agenda en particular, ya que las prácticas de las políticas de Estado resultan transversales.

En el caso de los gobiernos de la Concertación<sup>23</sup>, la Nueva Mayoría<sup>24</sup>, la Coalición por el Cambio<sup>25</sup> y Chile Vamos<sup>26</sup>, estos regímenes políticos desde el retorno de la democracia hasta la actualidad, serán recordados como perpetuadores de políticas que atentaron contra el bienestar social de la mayoría y a favor de profundizar la desigualdad social en el país. En este sentido, la abstención del Estado queda de manifiesto a través de la generación de políticas públicas que no han respondido a las demandas de los sectores medios y clases populares, dejándolos sin protección frente al desequilibrio en la distribución económica y la justicia social (salud, educación, pensiones, vivienda, seguridad

---

<sup>22</sup> El concepto de régimen se desprende de la definición de legitimidad entregada por el Diccionario de Política de Norberto Bobbio et al. Se entenderá por el concepto de régimen “el conjunto de instituciones que regulan la lucha por el poder y de los valores que animan la vida de sus instituciones. Los principios monárquicos, democráticos, socialistas, fascistas, etc., definen algunos tipos de instituciones y de valores correspondientes, en los que se basa la l. del régimen. La característica fundamental de la adhesión al régimen, sobre todo cuando ésta se basa en la fe en la legalidad, consiste en el hecho de que los gobernantes y su política son aceptados en cuanto están legitimados los aspectos fundamentales del régimen, prescindiendo de las distintas personas y de las distintas decisiones políticas. De ahí que el que legitima el poder debe aceptar también el gobierno que se forme y actúe en conformidad con las normas y con los valores del régimen, a pesar de que no lo apruebe y hasta se oponga al mismo o a su política. Esto depende del hecho de que existe un interés concreto que mancomuna las fuerzas que acepta el régimen: la conservación de las instituciones que rigen la lucha por el poder. El fundamento de esta convergencia de intereses consiste en el hecho de que se adopta el régimen como plataforma común de lucha entre los grupos políticos, ya que estos últimos lo consideran como una situación que ofrece condiciones favorables para la conservación de su poder, para la conquista del gobierno y para la realización parcial o total de los propios objetivos políticos” (Bobbio, Mateucci, Pasquino, 1991: 863).

<sup>23</sup> La Concertación de Partidos por la Democracia (1988-2013), fue una alianza de partidos políticos de izquierda, centroizquierda y centro que gobernó en Chile durante los años de 1990 y 2010. La sucedió la Nueva Mayoría.

<sup>24</sup> La Nueva Mayoría, fue una coalición política que agrupó a un conjunto de partidos de centroizquierda y de izquierda entre los años 2013 a 2018.

<sup>25</sup> La Coalición de partidos de centroderecha integrada por la Unión Demócrata Independiente (UDI), Renovación Nacional (RN) y Chile Primero. La sucedió Chile Vamos en el año 2015.

<sup>26</sup> Chile Vamos, se fundó en el año 2015, es una coalición política que agrupa a partidos de centroderecha y derecha: Unión Demócrata Independiente (UDI), Renovación Nacional (RN), Partido Regionalista Independiente Demócrata (PRI) y Evolución Política (Evópoli). Desde el 11 de marzo de 2018 con la llegada de Sebastián Piñera a la presidencia en su segundo mandato no consecutivo, Chile Vamos se posiciona como la coalición oficialista en el país.

pública, protección a la infancia, derechos laborales, violencia doméstica, disminución de los índices de pobreza, entre otras).

En consecuencia, el debilitamiento del Estado comienza una vez instaurado el régimen militar en el país y, vinculado a ello, la imposición de un “nuevo orden” económico y nuevo modelo territorial, el cual contempla la liquidación de la propiedad comunitaria mapuche (sobre este tema se ahondará en el capítulo II). Esto es, “en Chile, desde 1973, se impuso por la violencia extrema un modelo neoliberal «de laboratorio», por la necesidad estratégica de demostrar, en el marco de la Guerra Fría, que la economía de mercado podía generar «desarrollo económico social» y no solo «subdesarrollo»” (Salazar, 2019). De esta manera, la junta militar, tomando en cuenta el complejo contexto político a nivel mundial, decide reorganizar la estructura del Estado, la economía y la sociedad. A partir de entonces, la política pública en Chile se entenderá como:

El resultado de la actividad de una autoridad investida de poder público y de legitimidad gubernamental. [Corresponde por lo tanto], a los actos y a los *no actos comprometidos* de una autoridad pública frente a un problema en un sector relevante de su competencia y se presenta como un programa de acción gubernamental en un sector de la sociedad o en un espacio geográfico (Meny y Thoenig, 1992: 89-90 citado por Flores, 2014).

De este modo, “al igual que en todo el país, las primeras políticas implementadas en la macroregión sur de Chile fueron la represión y disciplinamiento”<sup>27</sup> (Toledo, 2005: 38). Para el historiador Víctor Toledo, esta coacción hacia el movimiento mapuche respondería a una represalia impulsada por los latifundistas de la zona, simpatizantes al régimen militar, a raíz de las acciones de recuperación territorial que emprendieron durante el proceso de Reforma Agraria.

Por lo que respecta al proceso de transformación económica, política y social promovido por el gobierno militar, las regiones del Biobío, la Araucanía y Los Ríos, se vieron afectadas por una serie de políticas regionales, agrarias y macroeconómicas, inscritas en este sistemático programa neoliberal. En cuanto a las políticas sectoriales, fueron cuatro las que se implementaron en la macroregión sur: 1) la culminación de la

---

<sup>27</sup> Las regiones que comprende la macroregión sur son: Biobío (VIII), La Araucanía (IX) y Los Ríos (XIV).

Reforma Agraria, 2) la reforma de los regímenes de propiedad de las tierras indígenas, 3) la reforma de los regímenes de propiedad de los recursos naturales y 4) el fenómeno de la industria forestal, a través de un subsidio directo establecido en el Decreto 701 (Toledo, 2006).

Sin duda, los “efectos de estas medidas han sido complementarios y decisivos en la configuración regional y los conflictos étnico-territoriales” (Toledo, 2006: 48), vigentes en la denominada “zona roja mapuche”. Esta denominación forma parte de la estrategia emprendida por los medios de comunicación –cuyos dueños son de derecha y empresarios de la macroregión sur–, la cual va en sintonía con la acción del Estado; esto es, estigmatizar la demanda social indígena a través de la criminalización social explícita contra el movimiento mapuche.

Por tanto, la lucha territorial que enfrentan los liderazgos de mujeres y hombres mapuche se vuelve aún más crítica con el correr de los años, ya que las políticas de Estado implementadas en la macroregión sur se han centrado en reprimir sus acciones enmarcadas en las recuperaciones de tierras y la defensa de los territorios contra los proyectos extractivos de empresas nacionales y extranjeras. En cuanto a las políticas públicas hacia la población mapuche rural, en la IX Región de la Araucanía, hasta ahora han respondido, en la mayoría de los casos, a atender los escenarios coyunturales de violencia.

La estrategia del Estado en la IX Región ha sido recurrente; esto es, el ofrecimiento de programas sociales asistencialistas hacia los sectores rurales, las localidades más pobres de la región, con el objetivo de incitar la desmovilización de las comunidades en procesos de recuperación territorial y, con ello, generar un quiebre al interior de las comunidades, ya sea entre familias de una misma comunidad o bien entre las familias de comunidades distintas que demandan de manera conjunta tierras al Estado. En esta situación puntual, nuevamente cobra relevancia la estigmatización de la protesta social indígena, que busca representar a la población indígena como mapuche buenos y mapuche malos.

Las políticas públicas que no están centrada en contener episodios de violencia en la macroregión sur tampoco logran contrarrestar las necesidades de los sectores rurales. Esto a raíz de que, quienes legislan en representación de la región desconocen, en el terreno, el contexto en el que están insertas las comunidades mapuche, ya que cuando visitan a las familias en las comunidades, por lo general, en época de campaña electoral, comenten el

error de reinterpretar la realidad indígena desde una mirada occidental. Por lo tanto, no existe una comprensión de sus demandas tomando en consideración la diferencia cultural.

En otras palabras, las políticas públicas en los diversos ámbitos carecen de un enfoque interseccional en el contexto de un Estado plurinacional, como resulta ser el Estado chileno. En el caso particular de la política pública con perspectiva de género, esta tampoco ha contemplado en el transcurso de los gobiernos democráticos la pertinencia cultural; esto es, la invisibilidad del sujeto mujer mapuche está vigente. En cuanto a la denominada “agenda mujer”, presentada por el actual gobierno de Sebastián Piñera, de las 12 medidas que integran este programa ninguna está dirigida a las mujeres indígenas (Declaración pública de la Asociación de Abogadas Feministas en apoyo a hortaliceras mapuche, 4 de mayo de 2020).

En consecuencia, lo que resulta una urgente necesidad para las comunidades y las mujeres mapuche rurales, no lo es para los representantes políticos de la región de la Araucanía ni mucho menos es prioridad para las autoridades del gobierno central. De esta manera, se evidencia las limitaciones de las políticas públicas neoliberales al negar la diversidad cultural y al carecer de la pertinencia cultural étnica cuando esta está orientada hacia los pueblos indígenas, específicamente, al pueblo mapuche, además de la falta de recursos económicos y capital humano para atender las necesidades de la población indígena y la resistencia por parte de las autoridades políticas, para promover la participación de las mujeres que forman parte de las comunidades mapuche en los asuntos que las afectan directa o indirecta. Es así que la política pública destinada al pueblo mapuche manifiesta:

La insuficiencia de recursos destinados a su ejecución por el estado, la descoordinación existente entre los distintos organismos públicos involucrados en ella, e incluso entre distintas iniciativas y fondos existentes al interior de la CONADI, y la ausencia de una participación indígena en su definición y ejecución (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003: 280).

De esta forma, se ven vulnerados en Chile constantemente los derechos básicos que como ciudadanos de un Estado democrático deberían gozar los grupos minoritarios, entre ellos, el

pueblo mapuche, particularmente las comunidades indígenas, en el sur del país. Más grave aún, resultan las políticas del Estado en materia de desarrollo económico que se vienen impulsando paralelamente a las políticas sectoriales orientadas a los pueblos originarios, y en mayor medida, políticas públicas dirigidas a la zona de las comunidades mapuche.

En consecuencia, el Estado chileno, en un contexto de globalización económica, ha impulsado una política que ha favorecido a los proyectos de inversión privada, además de proyectos públicos de infraestructura a gran escala en los territorios que habitan las comunidades o bien en las tierras que son reclamadas por las mismas (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003).

Este escenario responde a que, en toda América Latina la política del despojo se presenta como el patrón a seguir por los estados, la cual afecta mayormente a los pueblos indígenas y sus territorios. Así lo evidencian las múltiples denuncias presentadas por las comunidades mapuche, desde 1990, a los órganos estatales correspondientes, respecto a lo que significa convivir en sus territorios con centrales hidroeléctricas, empresas forestales, empresas de piscicultura, vertederos, entre otros, proyectos de inversión presentes en la macroregión sur, específicamente, en la región de la Araucanía.

Una de las problemáticas y preocupación constante que se viven en la macroregión sur también conocida como *Wallmapu* es la contaminación ambiental, a raíz de la existencia de vertederos al interior de comunidades mapuche o bien cercanas a ellas; una realidad a la que se ven enfrentadas muchas familias indígenas como parte de lo cotidiano. El vertedero de la localidad de Boyeco en la ciudad de Temuco representa el caso más emblemático de la región de la Araucanía, ya que fue el más grande y el que afectó a un mayor número de comunidades.

El cierre del vertedero se concretó luego de 24 años de funcionamiento, desde 1992 al 2015, ello gracias a una larga lucha emprendida por 30 comunidades indígenas representadas por Angélica Catrileo, presidenta de la Mesa Territorial de Salud Mapuche, quien ha sido el rostro de esta resistencia que contó con el apoyo de organizaciones socio-ambientales nacionales. El cese de las actividades del basural de Boyeco representa un acto de justicia para el pueblo mapuche, según Angélica Catrileo “han sido casi 25 años de lucha de mucha gente que ha estado en diversas situaciones, principalmente de afectación, abandono, invisibilización” (Fundación Terram, 19 de diciembre de 2016).

Es indiscutible que el vertedero de Boyeco trajo consigo no solo la contaminación de todo su entorno, sino que también el desplazamiento forzado de la población, el aumento de la pobreza para las familias afectadas, los conflictos inter e intra comunitarios, la muerte “de Aquiles Rodrigo Epul Huitraqueo, un niño de 4 años habitante de la localidad que en agosto del año 2000 falleció por una septicemia o infección generalizada del organismo<sup>28</sup>” (Fundación Terram, 19 de diciembre de 2016). En otras palabras, el vertedero de Boyeco significó la constatación de la “violencia simbólica” (Bourdieu, 2000), “la violencia racista” (Wieviorka, 2006), un “racismo sistémico” (Feagin, 2006), un racismo estructural, racismo judicial, entre otras formas de violencia estatal contra el pueblo mapuche. Partiendo por la indiferencia frente a las denuncias entabladas por las comunidades mapuche afectadas, la búsqueda de soluciones y medidas de reparación. Seguido de las contradicciones de la política gubernamental cuando se contraponen asuntos socio-ambiental y desarrollo económico. Por tanto, las graves consecuencias económicas, sociales y culturales que estos proyectos de inversión han generado en el pueblo mapuche son de exclusiva responsabilidad del Estado (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003).

Según el Censo de Población y Vivienda del año 2017, Chile cuenta con una población indígena del 13% del total nacional. No obstante, el debate de la política pública con relación a los pueblos indígenas cobró especial relevancia a partir del año 2003. Si bien el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y Tribales (OIT), figuró en la agenda política de los partidos de la Concertación desde 1990, fue solo a mediados del primer gobierno de Michelle Bachelet; esto es, en el año 2008, que el Congreso Nacional de Chile aprobó su ratificación.

Sin embargo, la ratificación del convenio 169 en Chile estuvo antecedida por un contexto político y social de mucha efervescencia y expectativa frente a la novedad política que se avecinaba; esto es, a raíz del triunfo obtenido en las elecciones presidenciales para el período 2006-2010, por la primera mujer y candidata socialista a La Moneda<sup>29</sup>, Michelle

---

<sup>28</sup> “En un comienzo se vinculó el hecho a la infección de una herida provocada en las cercanías del vertedero, la Corte de Apelaciones -donde la familia del menor presentó un recurso de protección contra el municipio y la empresa concesionaria fundamentando la teoría- finalmente indicó que la muerte estuvo vinculada con las condiciones higiénicas del hogar donde vivía” (Fundación Terram, 19 de diciembre de 2016).

<sup>29</sup> Se le denomina a la casa presidencial del gobierno de Chile.

Bachelet Jeria. Pero el denominado “Gobierno Ciudadano” de la presidenta Bachelet se caracterizó por diversos escenarios de movilización social durante su mandato.

En este sentido, las movilizaciones que sacudieron al gobierno de la presidenta Michelle Bachelet durante la primera mitad de su administración fueron: la los estudiantes secundarios y la huelga de hambre emprendida por un grupo de comuneros mapuche recluidos en la cárcel de Angol, localidad ubicada en la provincia de Malleco, región de la Araucanía, entre estos se encontraba la activista mapuche Patricia Troncoso alias la “Chepa” enjuiciada –al igual que otros tres presos mapuche– por la Ley Antiterrorista. La huelga de hambre de los presos de Angol le costó a la jefa de Estado un emplazamiento en España, en su primera gira presidencial a Europa.

El premio Nobel de Literatura José Saramago fue quien en un acto público le señaló a la presidenta Bachelet: “Hágame el favor de mirar a los mapuche”, haciendo directa alusión a los presos políticos de la cárcel de Angol. Por tanto, será en el marco de este contexto social y político complejo generado por la huelga de hambre extrema que adoptan los presos de la cárcel de Angol, sumada la presión internacional, lo que permitirá durante la administración Bachelet el restablecimiento del debate respecto a la ratificación del Convenio 169 de la OIT.

La discusión en el Senado se reactivó a fines de 2007 en medio de una renovada discusión pública sobre la cuestión indígena marcada por una huelga de hambre de la activista Patricia ‘Chepa’ Troncoso, la repetición de situaciones de violencia en el sur y la designación por el Gobierno de un Comisionado Especial para los Pueblos Indígenas (Donoso, 2008: 7).

La ratificación del Convenio 169 de la OIT, el 15 de septiembre de 2008, en la era Bachelet, y 18 años después de asumido el compromiso por la Concertación por medio del ex presidente Patricio Aylwin Azócar en el año 1990, genera expectativa entre la población indígena al visualizar una salvaguardia para la protección de los derechos indígenas y sobre los recursos naturales que se encuentran en sus territorios ancestrales, ya que este convenio establece una serie de normas para el caso de los proyectos de inversión que puedan afectar directamente a las comunidades indígenas.

A pesar de que Chile ratificó el Convenio 169 OIT, recién en el año de 2008, este entró en vigencia el 1 de septiembre del año 2009, la situación en términos de protección de derechos colectivos y políticas públicas no ha mejorado para los pueblos originarios, pese a contar con mecanismos como la Consulta Previa, Libre e Informada, estipulada expresamente en este convenio, que obliga al Estado chileno a consultar a través de un procedimiento de buena fe; esto es, conforme al derecho internacional, a las comunidades mapuche que puedan verse afectadas de manera directa o indirecta por los proyectos de inversión privados o públicos en sus territorios.

Aunado a lo anterior, se suma una situación no menor que se manifiesta como una constante en la política de Estado hacia el pueblo mapuche, la insistencia de visualizar a la población mapuche en su totalidad en la ruralidad. Sin embargo, el Censo de Población y Vivienda en sus últimos tres estudios realizados los años: 1992, 2002 y 2017, ha revelado que existen más mapuche, particularmente más mujeres, en la Región Metropolitana que en la IX Región. Por lo tanto, pensar políticas de Estado hacia lo mapuche implica necesariamente, por un lado, desruralizar la concepción del mundo indígena (Donoso, 2008; Barrientos, 2014; Richards, 2016; Caniuqueo, 2019) y, por otro lado, revertir la tendencia de la política de Estado hacia las comunidades mapuche, que ha resultado en su ocupación y despojo territorial, en su pérdida cultural y en su empobrecimiento económico (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003).

Esta situación evidencia la vulneración de derechos colectivos que enfrentan los pueblos indígenas, a través de la política de Estado, la cual no está siendo entendida, específicamente, para el caso del pueblo mapuche en su fondo; esto es, se insiste, desde el retorno de la democracia hasta la actualidad, en desconocer la lucha territorial de este pueblo originario. Esta situación se entiende como “el resultado de un proceso histórico, en torno a temas que son centrales en la relación Estado/Sociedad y como tal constituyen visiones estratégicas” (Guardamagna y Cueto, 2013: 79) en la resolución de conflictos y su posible resurgimiento en el tiempo.

En este sentido, la política de Estado se entenderá como la manifestación más significativa de la capacidad de conducción, ya que forma parte de las estrategias centrales de un país y se sostienen más allá del color político-ideológico del gobierno. Transcenden la temporalidad de una gestión, la resolución de problemas de coyuntura y aún los de

mediano alcance para tratar de definir criterios que zanjen los problemas a nivel estructural (Guardamagna y Cueto, 2013).

No obstante, estos autores sostienen que la formulación de políticas de Estado no asegura la erradicación de los problemas para la cual fueron creadas. Para el caso mapuche, la definición y ejecución de la política de Estado implementada desde el inicio de la transición democrática por acuerdo, al no reconocer en la práctica la demanda histórica frente al despojo territorial, no solo permanecerá vigente el denominado conflicto, sino que también se insistirá en abordar lucha social indígena como un problema de pobreza y seguridad pública.

## **2. *Wallmapu*: un territorio histórico en disputa**

La verdadera pérdida territorial mapuche comienza en el momento en que el Estado chileno decide ocupar militarmente la Araucanía, en el mal llamado proceso de “Pacificación”, cumpliendo las órdenes del gobierno central a fin de satisfacer, por un lado, intereses económicos incorporando tierras para la agricultura –especialmente para la producción de– y por otro, intereses políticos: sentar soberanía en un territorio no sujeto a leyes chilenas, la necesidad de poblar con inmigrantes europeos para hacer producir económicamente esas tierras y, con ello, poner término al estado de barbarie de los indígenas, se decía entonces (Correa y Mella, 2010: 38).

El Estado chileno buscó y logró ocupar cada rincón del territorio histórico mapuche, con el propósito de desconocer la diferencia e identidad indígena que caracterizan a la IX Región y, posteriormente, homogenizar y unificar bajo una misma denominación a todos sus habitantes; esto es, chilenos.

A partir de este acontecimiento se da inicio al conflicto étnico territorial que mantiene vigente el Estado chileno con las comunidades indígenas de la macroregión sur. Ocupar militarmente el *Wallmapu* tuvo el objetivo de satisfacer los intereses del gobierno central en términos económicos, políticos y sociales (Correa; Mella: 2010). Hasta 1860, se reconoce que el pueblo mapuche gozaba de autonomía territorial y el Estado no poseía jurisdicción alguna sobre sus tierras. Es así que, el territorio mapuche se extendía por el

norte entre el río Biobío hasta más allá del río Toltén por el sur, en las cercanías de Valdivia (Pairicán, 2014).

## 2.1 La perspectiva estadística de los pueblos en Chile: la invisibilización de la especificidad de las mujeres

Según el Censo de Población y Vivienda de 2017, el pueblo mapuche es uno de los nueve pueblos originarios reconocidos por la Ley Indígena 19.253. La población mapuche es mayoritaria con relación a los ocho pueblos restantes. En el caso de las mujeres mapuche, estas representan un porcentaje mayor que los hombres del mismo pueblo; y, por tanto, del total de la población nacional; esto es, 17.574.003 habitantes, 2.185.792 son indígenas, y los mapuche representan un total de 1.745.147 personas; esto es, al 80% del total de los indígenas y al 9,9% del total nacional.

En este sentido, es posible señalar que el pueblo mapuche, particularmente las mujeres de este pueblo originario, a pesar de ser mayoría con relación a los hombres y a los ocho pueblos restantes, estas continúan siendo una minoría política al interior del Estado. Por otro lado, se evidencia en la política de Estado neoliberal la invisibilización de la especificidad de las mujeres en general y las mujeres indígenas, de manera específica; y, por tanto, la ausencia sistemática y sostenida en el tiempo de las mujeres mapuche en el Estado como sujetos políticos, que inciden en las transformaciones que experimentan sus territorios desde la dimensión política y estratégica de las mujeres indígenas. Esta situación responde al mantenimiento de una jerarquía socio racial, que ubica a los pueblos originarios y particularmente a las mujeres en los estratos más bajo de la pirámide socio racial. De ahí la negativa del Estado en reconocer la diversidad cultural y carecer de pertinencia cultural étnica y clasificar a las mujeres mapuche solo como un número estadístico.

Table 1.

POBLACIÓN NACIONAL, POBLACIÓN INDÍGENA Y POBLACIÓN MAPUCHE, CENSO 2017.		
POBLACIÓN NACIONAL	TOTAL POBLACIÓN INDÍGENA	<b>TOTAL POBLACIÓN MAPUCHE</b>
17.574.003	2.185.792	<b>1.745.147</b>

(100%)	(13%)	<b>(9,9%)</b>
Elaboración propia. Datos obtenidos de la página web del Instituto de Nacional de Estadística (INE) sobre el último Censo de Población y Vivienda de 2017.		

Con base en el mismo censo, de 1.745.147 personas mapuche, 883.906 son mujeres y 861.241 son hombres; esto es, el 50,7% y 49,3%, respectivamente.

Table 2.

TOTAL POBLACIÓN NO INDÍGENA V/S POBLACIÓN MAPUCHE POR SEXO, CENSO 2017			
HOMBRES N/I	MUJERES N/I	HOMBRES MAPUCHE	<b>MUJERES MAPUCHE</b>
7.740.748 (90%)	8.088.108 (90%)	861.241 (10%)	<b>883.906 (10%)</b>
Elaboración propia. Datos obtenidos de la página web del Instituto de Nacional de Estadística (INE) sobre el último Censo de Población y Vivienda de 2017.			

El segundo pueblo indígena mayoritario en número de población es el Aymara con 156.754 (8,9%), seguido de los diaguitas con 88.474 (5%).

Table 3.

LOS 3 PUEBLOS INDÍGENA MAYORITARIOS, CENSO 2017.		
<b>MAPUCHE</b>	AYMARA	DIAGUITAS
<b>1.745.147</b> <b>(9,9%)</b>	156.754 (8,9%)	88.474 (5%)
Elaboración propia. Datos obtenidos de la página web del Instituto de Nacional de Estadística (INE) sobre el último Censo de Población y Vivienda de 2017.		

Las regiones que concentran mayor población indígena son: la región Metropolitana, con un 4%, le siguen la región de la Araucanía con un 2%, la región de Los Lagos con un 1,3% y la región del Biobío con el 1%. La capital del país albergaría a la mayoría de los habitantes pertenecientes a las diferentes nacionalidades indígenas.

Tabla 4.

REGIONES CON MAYOR POBLACIÓN INDÍGENA, CENSO 2017					
Regiones	Total población indígena	% Población indígena	% Población nacional	Total población mapuche	Total población indígena
Metropolitana	695.116	32%	4%	<b>1.745.147</b>	2.185.792
La Araucanía	321.328	14,7%	2%		
Los Lagos	228.766	10,41,3%	1,3%		
Biobío	167.291	7,6%	1%		
Elaboración propia. Datos obtenidos de la página web del Instituto de Nacional de Estadística (INE) sobre el último Censo de Población y Vivienda de 2017.					

A pesar que la población indígena representa el 13% del total de la población chilena, desde el Estado no cesan los intentos por invisibilizar su presencia en la vida nacional. Ello se manifiesta a través de la negativa de reconocerlos constitucionalmente, pese al ofrecimiento de los sucesivos gobiernos en los últimos 30 años; esto es, la Concertación, la Nueva Mayoría, la Coalición por el Cambio y Chile Vamos. Es importante señalar que en cuanto al reconocimiento constitucional de carácter multicultural y plurinacional de la sociedad chilena no ha existido oposición (Donoso, 2008).

No obstante, el rechazo ha surgido por la utilización del término “pueblo” para nombrar a los diferentes grupos indígenas. Siendo los parlamentarios de Renovación Nacional (RN) y la Unión Demócrata Independiente (UDI), los principales detractores (Donoso, 2008), ya que entre los parlamentarios y varios políticos de diferentes bancadas ronda la idea de que término pueblo viene asociado al separatismo, a la demanda de autonomía que es una de las principales peticiones que vienen exigiendo al Estado el movimiento político mapuche, desde los años de 1990.

## 2.2 El reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas: la asignatura pendiente del Estado

Los pueblos indígenas en Chile continúan sin reconocimiento constitucional, que se viene prometiendo desde el término del régimen militar. A pesar de ser una de las promesas que incorporó el Acuerdo de Nueva Imperial suscrito entre Patricio Aylwin y los pueblos indígenas hace 29 años. Si bien han existido numerosas discusiones y debates desde la

década de 1990, hasta el segundo mandato de Michelle Bachelet (2014-2018), el reconocimiento ofrecido hasta entonces por el Estado no ha cruzado la barrera de lo cultural; esto es, la educación bilingüe, la salud intercultural, entre otros. Sin embargo, los pueblos indígenas y, en particular, el movimiento mapuche, exigen un reconocimiento político que permitiría no solo reconocer la plurinacionalidad y multiculturalidad presente en el país, sino que también la participación efectiva de los pueblos indígenas en la vida pública nacional, sobre todo, en los asuntos que les conciernen directamente. En el caso de las mujeres mapuche permitiría su incorporación, sin mayores trabas, a los espacios de representación y toma de decisiones en el Estado.

En consecuencia, la falta de reconocimiento político impide que los pueblos originarios cuenten con participación y representación política en el Estado y en las diferentes instancias de carácter estatal que elaboran la política indígena. Asimismo, a la fecha no existe una representación indígena que defienda los intereses de cada pueblo en los espacios de toma de decisiones; esto es, el Congreso Nacional de Chile<sup>30</sup>; lugar donde se votan los proyectos de ley que guardan directa o indirecta relación con los “planes de desarrollo públicos o privados a ser ejecutados en sus tierras o territorios colindantes” (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003: 17).

En cuanto a los proyectos de inversión en la región de la Araucanía, estos son vistos como una amenaza a la sobrevivencia cultural y material del pueblo mapuche. Es por esta razón que, se ha generado una fuerte resistencia por parte de las mujeres y los hombres de las comunidades amenazadas por los megaproyectos, a través de movilizaciones para defender lo que consideran les pertenece. A este escenario de lucha y resistencia indígena ha contribuido la escasez de políticas de Estado para frenar los grandes problemas económicos y sociales que afectan a los sectores rurales mapuche.

De modo que, la movilización emprendida por las organizaciones indígenas, las comunidades y las entidades territoriales, a raíz de los procesos de recuperación tierras y en contra de los proyectos de inversión en su territorio ha sido duramente enfrentada, no tan solo desde el empresariado forestal y agrícola de la Araucanía, sino también desde el Estado (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003). Este último, por su parte ha hecho:

---

<sup>30</sup> Es el órgano legislativo chileno. Este órgano está compuesto por una cámara de diputados y un senado.

eco de las reclamaciones del empresariado y los sectores más conservadores, ha reprimido duramente –a través de sus agentes policiales– las movilizaciones indígenas en esta parte del país, haciéndose responsable de actos de violencia desproporcionados en contra de los mapuche, que resultan lesivos a sus derechos fundamentales. Junto con ello, se ha hecho parte en la persecución judicial de quienes están involucrados en estas movilizaciones o hechos de violencia, solicitando al igual que el Ministerio Público, la aplicación en estos casos de leyes de legislación especial, como la ley antiterrorista y [la] ley de seguridad del estado, que vulneran el derecho al debido proceso y que resultan (...) en condenas desproporcionadas e injustas (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003: 280-281).

En cuanto a la vulneración de los derechos políticos de los pueblos indígenas, particularmente del pueblo mapuche, vinculado a la participación en los espacios de toma de decisiones se mantiene vigente desde la época de la dictadura. No solo enfrentan trabas burocráticas para la creación de partidos políticos indígenas, sino que también resisten la negativa del Estado de hacerlos partícipes en la definición de la política pública neoliberal, al negar la diversidad cultural, y la política indígena que los afecta directamente; esto es, en los asuntos de la vida pública nacional, en materia de protección de sus tierras y los bienes comunes naturales presentes en sus territorios.

De igual modo, se transgreden otros de sus derechos fundamentales como la integridad física y psíquica, la libertad, el acceso a la justicia. Incluso, la vida de las lideresas y los líderes que forman parte de las comunidades que están reaccionando en defensa de los territorios que están siendo amenazados por las políticas de desarrollo aprobadas por el Estado. Este escenario de violencia se intensifica a través de la invocación de la Ley de Seguridad Interior del Estado y la Ley Antiterrorista.

En cuanto a la utilización de leyes de excepción en causas mapuche, esta se inicia con el gobierno de Ricardo Lagos (2000-2006), y, posteriormente, su aplicación tendrá lugar en los dos mandatos no consecutivos de Michelle Bachelet (2006-2010/2014-2018), y en la primera administración de Sebastián Piñera (2010-2014). Sin duda, la responsabilidad del

Estado frente al uso exacerbado de la violencia en las movilizaciones mapuche, “está dada por el respaldo y/o tolerancia frente a los actos abusivos de las fuerzas policiales en contra de los mapuche (...) así como por su rol pasivo frente a las investigaciones que involucra a agentes policiales o a particulares que atentan en contra de los derechos mapuche” (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003: 257).

En lo que respecta a la lucha del pueblo mapuche, esta cuenta con una larga data de resistencia contra el Estado. Su lucha lo posicionó en la historia del país y otros pueblos indígenas como el único grupo étnico que logró salir de las sombras y que dobló, a través de numerosas batallas, los intentos de invasión de su territorio, en ese entonces, autónomo, por parte de la Corona española. Este hecho histórico le valió ser legitimado y poder establecer tratados con los españoles, quienes reconocieron y validaron la autonomía territorial del pueblo mapuche hasta 1860.

Sin embargo, la ocupación de la Araucanía es la que termina con la soberanía territorial mapuche y, vinculada a ella, se generan los primeros quiebres en el tejido social comunitario, entre ellos, la manifestación de la violencia estatal al interior de las comunidades, la desterritorialización de la población mapuche hacia las grandes ciudades y la naturalización de diferentes formas de violencia contra el cuerpo de la mujer indígena, desde lo mapuche y el Estado.

En cuando a la cantidad de tierras que están en la actualidad en manos del pueblo mapuche, las comunidades cuenta con un número significativamente menor de las tierras que ocupaba ancestralmente, a pesar de los procesos de restitución de hijuelas que fueron abiertos y a la creación del programa de compra de tierras como política de Estado, que fueron establecidos en la Ley Indígena 19.253 e implementados por la CONADI, para responder al reclamo de las comunidades. Sin embargo, ello no ha sido suficiente para resarcir la demanda frente al despojo territorial. Dado que sus tierras han pasado a formar parte de los fundos particulares, de empresas forestales o bien en ellos se han asentado megaproyectos, que dejaron al margen de los beneficios a las comunidades mapuche (Correa y Mella, 2010).

Es evidente que el *Wallmapu* se transformó en un territorio codiciado por el Estado, los hacendados de la zona de la macroregión sur y las empresas trasnacionales, que permanecen en constante disputa por la apropiación de las tierras y el saqueo de los bienes

comunes naturales de las tierras mapuche. Este escenario de ocupación y despojo desde el Estado puede entenderse desde la antropología del territorio, a partir de dos vertientes teóricas, la neoliberal y la de los teóricos del desarrollo (planificación regional). “[E]n la práctica, estas orientaciones se expresan a través de manifestaciones económicas que reducen y subordinan los territorios a intereses de tipo económico” (Ther; 2012: 1).

Por ende, la puesta en marcha de estas políticas en el territorio mapuche trae consigo numerosas historias de opresiones contra las comunidades indígenas. Estas violencias contra la protesta social indígena en activos procesos territoriales “ha sido utilizada como arma arrojada a la hora de incitar a la desaprobación ética de algunos determinados comportamientos sociales (...), o de justificar una respuesta adecuada y equiparable a esa presunta actitud” (González, 2000: 154). Esto es, la violencia estructural y la violencia racista a través de la represión policial han sido, desde siempre, la respuesta del Estado a las organizaciones y comunidades mapuche que han planteado su demanda frente al despojo territorial del que han sido objeto.

Esta represión estatal se evidencia por medio de la criminalización de la demanda indígena, la persecución política a los líderes o lideresas del movimiento mapuche y sus familias, el hostigamiento al interior de las comunidades por medio de los controles de identidad contra los integrantes de las comunidades en conflicto, los asesinatos a líderes y lideresas del movimiento mapuche por parte de agentes estatales, y la falta de garantías en los tribunales de justicia contra las personas mapuche involucradas en procesos que se enmarcan en la resistencia territorial.

Desde finales de los años de 1990, la persecución política recae sobre las autoridades políticas tradicionales del pueblo mapuche; esto es, a los/las *longko*<sup>31</sup> y los/las *machi*<sup>32</sup> de los territorios en conflictos territoriales. Esto evidencia a través de numerosas denuncias la existencia de un patrón de violencias que algunos autores denominan “racismo estructural” o “racismo sistémico” (Feagin, 2006; Richards, 2016) y violencia judicial (Escalante, 2015), desde el Estado contra el pueblo mapuche y su resistencia en un contexto que

---

<sup>31</sup> Principal autoridad sociopolítica del lof. Lof espacio territorial limitado por espacios naturales tales como ríos, montes, bosques y conformados por familias emparentadas, patrilinealmente, poseen un origen y una descendencia común (Marimán al et., 2006: 275).

<sup>32</sup> Autoridad socioreligiosa mapuche. Principal poseedor o poseedora de los conocimientos de la salud y la medicina (Marimán al et., 2006: 275).

manifiesta las enormes desigualdades que enfrenta la población mapuche (Informe Visita de Expertos caso Juana Rosa Calfunao, 28 de octubre de 2018).

Por tanto, la manifestación de prácticas racistas y otras formas diversas de violencia estatal hacia las dirigentas y los dirigentes mapuche y su resistencia, se comprenden en un contexto donde “la violencia aparece como generada primeramente desde el Estado a través de su institucionalidad para ejercer dominación sobre sus tierras y recursos familiares, etc.” (Pérez, 2009: 219). Esto es, el Estado es consciente que la lucha del pueblo mapuche es territorial.

En este sentido, se comprende que la conservación del territorio histórico es de suma relevancia para los mapuche, ya que es la base de su cultura para su preservación en el tiempo. En cambio, lo que el Estado no concibe es la forma en que opera la visión conjunta de lo cultural y lo material en lo mapuche en términos de su relación con el entorno y de relaciones interpersonales. Siguiendo a José Millalén; historiador y especialista en temas de cosmovisión, historia y cultura mapuche,

el mundo Mapuche, es decir, los elementos constitutivos de su cultura material y espiritual, comenzando por un espacio territorial claramente establecido y en cierta medida delimitado, se hallaba ya estructurado, a su manera claro y donde la horizontalidad en sus relaciones internas parece darle una singularidad no siempre comprendida (Millalén, 2006: 17).

En consecuencia, las resistencias de mujeres y hombres mapuche está centrada en dos dimensiones, primero, la defensa del territorio histórico y los bienes comunes naturales y, segundo, su derecho colectivo a existir como pueblo indígena con una identidad étnica diferenciada a chilena. Esta identidad está regida por autoridades ancestrales, cuya organización responde a un carácter político y social tradicional. Desde esta perspectiva, la sobrevivencia del *Wallmapu* implica necesariamente para la sociedad mapuche poder convivir con la naturaleza de manera respetuosa y en equilibrio con las fuerzas naturales que lo gobiernan.

Sin duda, territorio y autoridad-ancestral resultan ser dos nociones indisociables de la organización social mapuche, en las cuales se entrelaza “el elemento religioso con las distintas manifestaciones y expresiones el conocimiento mapuche” (Millalén, 2006: 17). No

querer considerar este razonamiento al momento de formular la política de Estado y las políticas públicas neoliberales hacia el pueblo mapuche responde a que, “generalmente se ha buscado entender la política mapuche desde un parámetro colonial chileno, es decir, desde las premisas de los partidos políticos, de las ideologías de los grupos hegemónicos de izquierda o derecha y no desde la experiencia histórica mapuche” (Barrientos, 2014: 16).

Por ende, mientras el Estado y una parte importante de la sociedad chilena no acepten que la demanda de restitución de las tierras ancestrales mapuche y la defensa de los territorios, en la macroregión sur, se enmarca en un conflicto generado por el propio Estado, se insistirá en la judicialización y criminalización de la lucha social indígena. De igual modo, los estallidos de violencias en la zona se mantendrán vigentes como parte de las reacciones de resistencias que mujeres y hombres de las comunidades y una fracción del movimiento mapuche han asumido, para ser escuchados y, al mismo tiempo, desafiar a la autoridad y mostrar inconformidad contra las instituciones del Estado, que insisten en desentender el origen del conflicto en el sur del país.

### **3. Los ciclos históricos de la relación Estado chileno y pueblo mapuche**

La efervescencia a raíz del momento histórico que se vivió en Chile pre y post plebiscito permite afirmar que, en el periodo de análisis que contempla esta investigación 1990-2018, existieron avances, retrocesos y estancamientos en materia indígena; esto es, la historia de encuentros y desencuentros entre el Estado y el movimiento político mapuche evidencia el “otro trato” que nada tiene que ver con el comprometido reconocimiento constitucional ofrecido por casi todos los gobernantes que han dirigido La Moneda ni con el respeto ni la participación en la vida pública nacional ni mucho menos con la restitución efectiva del territorio indígena.

Al contrario, serán las violencias coloniales que están imbricadas en el Estado, que han cambiado en el tiempo, hoy se expresarán en formas nuevas, como respuesta a la protesta social indígena. En consecuencia, serán estas viejas estructuras transformadas en violencias contemporáneas o nuevas violencias las que asaltarán a las comunidades mapuche en la macroregión sur a través de la política de Estado punitiva y las políticas

públicas neoliberales de carácter racistas, que justificarán la criminalización y la securitización de la política del despojo en los territorios indígenas.

Esta política de *securitización* a la que se hace referencia se ha traducido en Chile en la aplicación de leyes de excepción, tales como Leyes de Seguridad Interior del Estado y Leyes Antiterroristas, destinadas a reprimir a los movimientos sociales e indígenas y sus respectivos dirigentes. El objetivo: resguardar la propiedad privada, restaurar el orden público y la seguridad nacional (Yáñez, 2007: 11).

Estas violencias contemporáneas o nuevas violencias van dirigidas a los liderazgos de mujeres y hombres mapuche y no mapuche que están en defensa de los territorios. Por lo tanto, bajo el marco de esta política de securitización es que se entenderá por violencias contemporáneas o nuevas violencias, la violencia física y simbólica que se materializa por medio de las acciones de ocupación y de despojo desde el Estado, los latifundistas y las empresas nacionales y transnacionales de las tierras indígenas a través de la instalación de megaproyectos extractivistas.

Estas acciones de ocupación y despojo traen consigo: procesos de militarización en comunidades mapuche, la legitimación del uso excesivo de la fuerza y la utilización de armamento por agentes policiales del Estado, montajes policiales; para deslegitimar los procesos de resistencia mapuche, la sequía y contaminación de los afluentes a los que acceden las comunidades, la intromisión de semillas transgénicas en territorios indígenas, entre otras, afectaciones que están menoscabando la vida en las comunidades mapuche y la de sus integrantes en términos sociales, económicos, físicos y psicológicos. Estas violencias contemporáneas o nuevas violencias se manifiestan y van en aumento en la medida que se consolida y perfecciona, por medio de los gobiernos democráticos, el legado de Pinochet; esto es, el neoliberalismo en Chile.

Así, la historia de la Araucanía está llena tanto de narraciones de despojo y violencia como de ambivalentes políticas de inclusión y asimilación forzada de los mapuche a la sociedad chilena. Junto a la política pública, desde temprano se han articulado estrategias desde la política indígena para contrarrestar la acción de la institucionalidad oficial (Barrientos, 2014: 12).

Por ende, la presencia de los actores mapuche en la política nacional como un sector propositivo y crítico del Estado, ha sido una constante, desde los inicios de su interacción con la república (Barrientos, 2014). No obstante, su visibilidad ha cobrado fuerza desde el golpe de Estado a través de la creación de organizaciones culturales y políticas, confederaciones, afiliación a partidos políticos, el trabajo colaborativo con organizaciones no gubernamentales de derechos humanos, además de establecer redes a nivel internacional con organizaciones indígenas que padecen la violencia de Estado.

Sin embargo, desde la perspectiva occidental, la participación política mapuche no es comprendida ni quiere ser comprendida en su forma de operar, al ser la horizontalidad un elemento primordial a la hora de establecer relaciones de carácter político. Asimismo, para el entendimiento y llegar a acuerdos entre grupos distintos. En el caso de la participación política que ofrece el Estado chileno al pueblo mapuche, particularmente a las mujeres, esta transita por una relación de constante ambivalencia, la cual parte de considerar a las indígenas ciudadanos de segunda categoría dentro de un Estado neocolonial.

El Estado chileno se presenta como “un sistema que marca su presencia y su relación con los pueblos indígenas desde la lógica del vencedor de una guerra, y, por ende, desde la ocupación y el sometimiento del derrotado, y no desde la inclusión política de nuevos ciudadanos y agentes locales a la orgánica oficial” (Barrientos, 2014: 12-13). En este sentido, la participación política que exige el movimiento mapuche en la vida pública nacional tiene como principal obstáculo la coerción y la violencia de Estado, a raíz del sostenimiento de las estructuras y las relaciones de poder social desiguales entre el pueblo mapuche y el Estado, que inicia con la ocupación militar estatal del *Wallmapu* y se agrava en dictadura. Momento en el que se da inicio a un nuevo proceso militar de etnocidio<sup>33</sup> por medio de la asimilación forzosa de los indígenas a la cultura nacional chilena. Por ende, en el año de 1978, se impone una nueva política indigenista de división de reservas<sup>34</sup>, nombre

---

<sup>33</sup> El primero intento de eliminar la identidad indígena del territorio chileno se emprende con el mal denominado proceso de “Pacificación” de La Araucanía, entre los años de 1860 al 1883 en la frontera del Biobío al sur. Este proceso de Ocupación militar en La Araucanía fue una guerra de exterminio y aculturación contra la población mapuche y sus tierras, con el objetivo de tener soberanía sobre el territorio histórico mapuche, wallmapu.

<sup>34</sup> “(...) entre los años de 1930, cuando comenzó el proceso de divisorio al interior de los Títulos de Merced, y 1965 se perdieron alrededor de 100 mil hectáreas mapuche, por diversos motivos: compra y venta de derechos

con el que se conocían antiguamente las tierras comunitarias mapuche, que operó con ideas geopolíticas, militares y neoliberales, que inferían que el mercado se encargaría de resolver “la cuestión” mapuche. Esto es, porque las tierras divididas una vez más pasarían a formar parte del mercado.

El razonamiento del régimen militar fue liquidar la tierra comunitaria restante y, a su vez, la vida comunitaria mapuche. Así, lo exponía el proyecto inicial del decreto ley: “dejarán de ser tierras indígenas e indígenas sus habitantes”, esto es, que al liquidarse esas reservas no tienen esas tierras ninguna característica especial en referencia a otras propiedades del país. Y agregaba que jurídicamente caducaba la categoría indígena” (Bengoa, 2007: 262). Los militares estaban convencidos de que entregando títulos de propiedad privada a las familias mapuche se generaría automáticamente un mercado de tierras; esto es, algunos venderían y otros comprarían terrenos. De esta manera, se solucionaría el conflicto indígena en el sur del país, ya que se tenía la creencia de que muchas familias mapuche abandonarían el campo, y las empresas del rubro forestal se harían cargo de estas tierras productivas.

Si bien el proceso de división de comunidades no se pudo frenar, sí se logró impedir que existiera de manera legal un mercado de hijuelas resultantes por un periodo de 20 años. A este respecto, Sergio Caniuqueo señala: “en los 80’ la dictadura de Pinochet había aprobado la venta de tierras y la figura de arriendo a 99 años, pero tuvo que echar pie atrás tanto por la presión de los mapuche detractores como de los colaboradores del régimen” (Canuqueo, 4 de junio de 2019). Siguiendo a Canuqueo,

la dictadura no sería un sistema hermético o totalmente hegemónico, todo lo contrario: necesita de pactos sociales que toleren el orden dictatorial, es por ello que no hay una anulación de todas las instituciones que pudieran representar resistencia, ni cooptación de sus autonomías, por el contrario, es una forma de tener sensibilidad de lo social de manera monitoreada (Canuqueo, 2014: 53)

---

comunitarios, arriendos a 99 años, hipotecas a los derechos territoriales, etc., Todo ello incidirá en múltiples conflictos territoriales” (Correa; Mella, 2010: 155), los cuales se mantienen vigente en la actualidad.

Por tanto, las tierras divisas ya no podían ser vendidas en forma legal dentro de un plazo menor a dos décadas, según la clausula estipulada en la redacción final del Decreto Ley 2.568 de 1979 (Bengoa, 2007). Sin embargo, es de conocimiento público que un número significativo de las hijuelas se traspasaron entre personas mapuche y no mapuche a través de compraventa ilegales. De igual modo, se realizaron contratos de arrendamiento a 99 años por un valor insignificante. Todo ello se llevó a cabo a pesar de que existía una ley que prohibía este tipo de situaciones. Respecto a estos y otros impactos del orden neoliberal sobre el territorio y la desterritorialización del pueblo mapuche profundizaré en el siguiente capítulo.

### 3.1 El re-surgir del movimiento mapuche

El antropólogo José Bengoa (2007), por su parte, señalara que este nuevo proceso de división de las comunidades mapuche durante la dictadura militar en el año de 1978, se identifica como el inicio de una nueva emergencia indígena en Chile. Por esta razón, el temprano resurgir del movimiento mapuche bajo la dictadura “emerge con un claro discurso de derechos como pueblo y recuperación de todas las tierras” (Toledo, 2005: 38). La característica principal que guía este discurso al termino de los años de 1970, es la reafirmación de la identidad mapuche. Es así que aseveraba Bengoa:

Se inauguraba un nuevo discurso indígena marcado por la separación del mundo mapuche del mundo huinca [*winka*] (...) Los ochenta y noventa estarán marcados por la diferencia entre mapuche y chilenos. El despojo condujo a acentuar la visión de distancia, de la separación, de la exclusión (Bengoa, 2007: 264-265).

La separación entre la sociedad mapuche y la sociedad *winka*<sup>35</sup> es la que da inicio a partir 1978, a los debates relacionados al conflicto mapuche que están sujetos a la demanda de restitución de las tierras usurpadas. La demanda frente al despojo territorial cobrará especial relevancia en período de campaña electoral, no solamente al interior del movimiento político mapuche, sino que también entre los futuros candidatos a La Moneda.

---

<sup>35</sup> Son los chilenos y extranjeros; es decir, los no mapuche.

Las distintas coaliciones políticas que han gobernado el país han considerado la demanda de tierras de las comunidades mapuche en sus programas de gobierno, sin embargo, estas promesas no se han cumplido en su totalidad.

Si bien este es un dilema antiguo y es el que da origen a las fricciones entre el Estado y las comunidades mapuche de la Araucanía, ha cobrado importancia contingente desde la década de los noventa hasta ahora, por la esperanza de los distintos sectores indígenas y de la sociedad civil de que los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia cambiaran la realidad de pobreza, abandono y discriminación que históricamente habían sufrido (Barrientos, 2014: 13).

En este camino, la reivindicación por tierras ha avanzado a una reivindicación por territorio y la demanda por autonomía y autodeterminación a transitado hacia una configuración etnonacional (Levil, 2009: 122). Esta idea de etnacionalismo o nacionalismo étnico, es impulsada por el discurso de las organizaciones políticas mapuche, entre ellas, las organizaciones comunitarias, la coordinadora de identidades territoriales y las organizaciones indígenas urbanas, especialmente, por el surgimiento de nuevos actores indígenas. Estos nuevos representantes son los intelectuales mapuche, quienes hacen su aparición en la escena pública nacional a partir de 1990, centrando su atención en la generación de nuevos discursos políticos y su difusión hacia el Estado y la sociedad *winka*.

Estos intelectuales mapuche son en gran mayoría hombres. Por ende, la invisibilidad de las mujeres de la participación política, las resistencias frente a las reivindicaciones en la lucha de pueblo y en los espacios intelectuales no solo se reflejará al interior movimiento político mapuche, sino que también en la contra-historia de los relatos mapuche. La nueva facción del movimiento político mapuche, integrada por hombres y mujeres, inserta en la academia, volcará sus esfuerzos en producir investigación cualitativa sobre los procesos reivindicativos del pueblo mapuche. Su accionar no solo opera en contextos de reflexión o creación intelectual, sino también se desenvuelven en espacios sociales y políticos mapuche (Levil, 2009).

Por consiguiente, a partir de 1990, se da inicio a lo que podría denominarse una nueva etapa en el movimiento político mapuche; esto es, comienzan a tomar forma el

pensamiento intelectual autonomista mapuche (Marimán, 2014). Esta fase se identificará por el largo proceso de resistencia territorial que se desarrolló, que se toma la agenda política a partir de la mitad de la década de los noventa. El rumbo que emprende este proceso reivindicativo del movimiento mapuche tuvo directa relación, no solo con el contexto social y político de la época, sino que también con la organización que lo encabezó. Así lo evidencia Ximena Levil, al referirse al contextos político y organizacional mapuche.

En el transcurso de la [década de los años noventa], organizaciones y representantes del pueblo mapuche han ido reformulando sus estrategias políticas y también se han dedicado a revisar y a reescribir su historia, con lo cual se estaría reelaborando una conciencia identitaria que va en dirección a resignificar ámbitos importantes del quehacer cultural, de la noción de territorio y de la dinámico social de este pueblo (Levil, 2009: 123).

Al proceso de movilización que se gestó a mediados de los años de 1990, en torno a la reivindicación territorial contó con el apoyo de numerosas organizaciones políticas territoriales mapuche de la macroregión sur, a este proceso también adhirieron organizaciones asentadas en otras regiones del país. El apoyo fundamental lo entregaron las organizaciones localizadas en la Región Metropolitana; esto es, las organizaciones mapuche urbanas.

A este respecto Ximena Levil, refiere sobre los aliados de la resistencia y la movilización que lideró el movimiento mapuche en el sur del país, “[I]a movilización de los noventa, cuya reivindicación principal giró en torno a la tierra fue llevada adelante por comuneros mapuche organizados a la manera tradicional o bien al amparo de organizaciones que estaban presentes en distintas ciudades del país” (Levil, 2009: 125). En este sentido, es posible afirmar que el referente político indígena de mayor transcendencia en el ámbito urbano de la década de 1990, fue la *Meli Witran Mapu*<sup>36</sup>, esta organización mapuche prestó un importante y sostenido apoyo hacia las comunidades de la macroregión sur. Hasta el año 2010, la *Meli Witran Mapu* encabezó en la Región Metropolitana las

---

<sup>36</sup> En mapudungun, hace referencia a “las cuatro direcciones que unidas en cada espacio, en cada *lof*, representan la manifestación visible de la cultura mapuche” (Marimán et al., 2006: 276).

convocatorias y las movilizaciones, sumando a personas indígenas y no indígenas en apoyo de las comunidades mapuche del sur.

Recordemos que, según el Censo de Vivienda y Población del año 1992, la población mapuche se concentraba mayoritariamente en la capital; esto es, el 44,1% (409.274) del total del pueblo mapuche, y solo un 15,4% (142.921) se mantenía en la IX Región. Este escenario evidencia que, la población indígena a pesar de permanecer la gran mayoría en los centros urbanos mantiene un compromiso y apoyo para con las comunidades que continúan luchando por la restitución de las tierras usurpadas, que en su mayoría continúan en manos de las empresas forestales y de los agricultores de la Araucanía.

### 3.2 Las demandas del movimiento mapuche bajo los gobiernos de la Concertación

La llegada de Patricio Aylwin Azócar a La Moneda abre esperanzas para distintos sectores de la sociedad, particularmente, para los que se vieron violentados durante el régimen militar. En el caso de los pueblos indígenas rondó la ilusión de un mejor futuro, ya que el período de 1990, se avizoró como esperanzador en términos de los compromisos que podrían llegar a buen término entre la dirigencia del movimiento político mapuche y el presidente electo.

Por esta razón, inaugurada la transición democrática por acuerdo se da inicio a la discusión del cuerpo legal de la futura ley indígena que, se pensó vendría por fin a reconocer la situación y existencia de los pueblos originarios en Chile. Por lo tanto, la aprobación de la Ley Indígena 19.253, en el año 1993, llevó a pensar a un sector de dirigentes y dirigentes mapuche que se estaba próximo a un momento histórico en el país en términos de diálogo entre los pueblos indígena y el Estado; y, por tanto, el reconocimiento efectivo de la composición plurinacional del Estado chileno estaba . Así lo manifestó José Bengoa:

[a]llí en ese año 90, hubo un ejercicio práctico de democracia. La democracia había llegado materialmente a los indígenas en la forma de abrir un espacio de debate. Bien valió la pena. Fue un gran proceso intelectual en que cada cual planteó sus ideas y de manera ordenada y

respetuosa se fue llegando a un enorme consenso sobre lo que debiera ser la relación entre el Estado chileno y los pueblos indígenas en la última década del siglo (Bengoa, 2007: 288).

En este sentido, la aprobación de la Ley Indígena 19.253, y, vinculada a ella, el compromiso de poner en funcionamiento la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, para promover, coordinar y ejecutar, los planes del Estado sobre la política indígena, se visualizó como el primer paso en la restauración de la relación entre el pueblo mapuche y el Estado. Esta ley, que señala representar a los indígenas, aborda los siguientes temas:

[n]ormas sobre protección, fomento y desarrollo de “etnias indígenas”, fundamentándose en el reconocimiento a la diversidad cultural y étnica; el reconocimiento jurídico de las comunidades; el fomento a la participación, la discriminación positiva; la protección y ampliación de las tierras indígenas; la focalización de recursos del Estado para el desarrollo; la creación del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas; la conciliación y arbitraje; el reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas; el desarrollo de un sistema de educación intercultural bilingüe; mecanismos de autoidentificación de indígenas urbanos y migrantes (Toledo, 2006: 99).

Adicionalmente, esta Ley se convirtió en el primer cuerpo legal en Chile que se comprometió, en teoría, a resguardar y reconocer jurídicamente a los pueblos indígenas y sus territorios. Sin embargo, la Ley 19.253, más que favorecer a la población para la cual se creó resultó en letra muerta, ya que los gobiernos de izquierda y de derecha intencionalmente ignorarán la norma, para favorecer la implementación de proyectos de desarrollo extractivista en los territorios indígenas. Además, el peso jurídico que goza la Ley 19.253, y la Ley del Medio Ambiente 19.300, es menor en comparación con otros estamentos jurídicos que rigen en el país. En consecuencia, “[l]a rigurosa liberalización de los regímenes de propiedad promovida desde el período dictatorial se aplica, no solo a la política de tierra, sino a la totalidad de la gestión de los recursos naturales. Entre los años 1978 y 1981, se preparan y aprueban los nuevos cuerpos legales que regulan el derecho de propiedad sobre los recursos” (Toledo, 2005: 67). En cuanto a la actividad forestal en Chile:

[e]l modelo forestal vigente ha distorsionado el mercado de suelos, los regímenes hídricos de cuencas y los ecosistemas. Para las comunidades, tales impactos se traducen en el desplazamiento forzoso de poblaciones empobrecidas. Las empresas forestales tampoco generan relaciones de complementariedad con las comunidades mapuche ni ofrecen nuevas fuentes de trabajo para ellas. Tales asentamientos son meramente extractivos, sin arraigo, con cuadrillas móviles de personal técnico, obreros especializados y guardias armados, que usualmente se comportan con una agresividad y prepotencia. En la práctica, el enclave forestal actúa como un ejército de ocupación exógeno y depredador (Toledo, 2005, 65).

En materia de la privatización de los recursos hídricos y megaproyectos de generación de energía hidroeléctricos en el país, “también existen graves impactos del régimen liberal en la gestión, propiedad y acceso a los recursos hídricos. De acuerdo al Código de Aguas de 1981, las aguas son bienes de nacionales de uso público y el estado puede otorgar a los particulares el derecho de aprovechamiento de ellas” (Toledo, 2006: 70). Un ejemplo emblemático de este aprovechamiento se evidenció “[e]n territorio mapuche, los principales impactos de la concentración y privatización del agua se vinculan al desarrollo de grandes proyectos hidroeléctricos, generando una fuerte oposición de las comunidades. Tal fue el caso de la construcción de las centrales hidroeléctricas Pangué y Ralco” (Toledo, 2005: 71).

Por consiguiente, los esfuerzos concentrados de las comunidades en conflicto territorial y el movimiento mapuche, de la época, se disiparon en los inicios de la transición democrática por acuerdo, en la búsqueda de compromisos de parte de la autoridad para encontrar solución a las demandas mapuche. Las demandas centradas en tierras y territorio se verán fuertemente obstaculizadas, particularmente, en el transcurso del gobierno de Eduardo Frei, quien en materia económica privilegia el desarrollo de proyectos energéticos en los territorios indígenas (Barrientos, 2014). “La construcción de la represa Ralco en la comuna del Alto Biobío, VIII Región, fue el ejemplo más gráfico de la política modernizadora compulsiva en territorio Mapuche llevada a cabo por los partidos de la Concertación” (Pinchulef, 2014: 66). Ciertamente, la importancia del caso Ralco desde el punto de vista político y simbólico se enmarca en el *test* de evaluación que las comunidades mapuche quisieron tomar al gobierno de la Concertación, para verificar la efectividad del

llamado al diálogo y el restablecimiento en la relación del Estado de Chile con el pueblo mapuche (Roberto Celedón<sup>37</sup>, 2005 documental “Apaga y vámonos”).

Sin duda, la instalación de las centrales de paso Pangué y Ralco<sup>38</sup> en el corazón del territorio mapuche *pehuenche* –un lugar fronterizo emblemático, ya que esta frontera representó durante tres siglos la autonomía que gozaba el pueblo mapuche previo al proceso de ocupación militar de la Araucanía– tuvo de parte del Estado una clara intención y lo logró; esto es, señalar a las comunidades en conflicto, al movimiento mapuche y la sociedad chilena, que la política de Estado no va a negociar su plan modernizador para proteger los recursos naturales y los bienes comunes naturales que se encuentran en los territorios indígenas. De esta manera, las presas de Pangué y Ralco marcan un precedente respecto al patrón de despojo que se evidenciará en adelante en el país y que también será visible en toda América Latina, ya que:

[e]l despojo capitalista de la naturaleza se ha convertido en uno de los signos distintivos –y trágicos– de nuestra época. América Latina es una de las regiones del planeta más ricas en biodiversidad y, no casualmente, se constituye como uno de los principales destinos de la privatización y mercantilización de los bienes naturales a manos de corporaciones transnacionales y Estados (Composto y Navarro, s/f: 1).

En cuanto al proceso de privatización y mercantilización del recurso agua en el país, este responde a una política de Estado en materia energética que visualiza en este recurso vital una fuente de energía renovable y barata. En el caso de Chile, este recurso se concentra mayoritariamente en los territorios que habitan las comunidades indígenas. Sin embargo, el Estado dispone de este recurso natural por ser patrimonio del país y desconoce el derecho que gozan las comunidades indígenas sobre los recursos naturales y los territorios que habitan (Painemal, 2016).

---

<sup>37</sup> Roberto Celedón fue uno de los abogados que participó en la defensa de las familias mapuche Pewenche del Alto Biobío, VIII Región contra Enel ex Endesa España.

<sup>38</sup> “La idea de hacer represas en diversas partes del territorio nacional y proveer de energía al sistema eléctrico central se inicia en los años ochenta, en plena dictadura. El contexto estaba marcado por la imposición de un modelo económico neoliberal, que insertaría al país en el mercado mundial, por medio de la explotación de materias primas y el aprovechamiento de los recursos naturales. Por otro lado, se encontraba el intento de reducir las dimensiones del Estado por medio de la privatización de las empresas estatales, entre ellas Endesa” (Painemal, 2009: 75).

En este sentido, las fricciones que comienzan a resurgir en la relación movimiento político mapuche y Estado en el transcurso de los años de 1990, responde a la falta de pronunciamiento respecto al reconocimiento de derechos y la demora del nuevo gobierno, de la transición democrática por acuerdo, en ratificar el Convenio 169 de la OIT, – compromisos fueron adquiridos por Patricio Aylwin candidato a la presidencia de la Concertación– aunado, al marco de privatización y mercantilización de los bienes comunes naturales en la macroregión sur. En otras palabras, la falta de avances en materia de protección de los territorios indígenas y la resistencia contra la participación de los indígenas en la política pública nacional, echó por tierra una parte de lo pactado a través del Acuerdo de Nueva Imperial en 1989, entre organizaciones indígenas y el candidato a La Moneda Patricio Aylwin, en la ciudad de Nueva Imperial, región de la Araucanía.

Por ende, los pueblos indígenas a pesar de contar desde el año 1993, con una legislación específica en el país, esta ha demostrado no ser suficiente para resguardar los derechos colectivos e individuales de la población indígena. Asimismo, los acuerdos en materia de derecho internacional firmados por el Estado de Chile, tampoco han logrado la correcta protección de los derechos colectivos del pueblo mapuche, ya que las recomendaciones realizadas al Estado en términos de la necesidad de adecuar su legislación para que esté en armonía con los instrumentos de derecho internacional, no han sido consideradas por este último.

En otras palabras, la desprotección de los territorios indígenas en Chile contra los proyectos y megaproyectos extractivistas respondería a que la política de Estado con base en el actual sistema económico no funciona porque produce enormes desigualdades. Por lo tanto, es incompatible con el resguardo los bienes comunes presentes en los territorios que habitan las familias mapuche. En otras palabras, las resistencias que ejercen los liderazgos de mujeres que forman parte de las comunidades en activos procesos socio territoriales en el *Wallmapu*, están directamente relacionados con el perfeccionamiento que dieron los regímenes democráticos; esto es, los llamados gobiernos progresistas y gobiernos de derecha al neoliberalismo.

Los años de lucha y resistencia que han desplegado las mujeres y los hombres del movimiento político mapuche en dictadura y democracia contra este sistema económico; y, por tanto, en defensa del territorio ancestral, les ha significado lidiar con la persecución

política, la represión policial e incluso han perdido la vida en este conflicto que fue creado por el propio Estado. Las consecuencias más graves de la resistencia han recaído, especialmente, en los integrantes –mujeres, niñas, niños, adolescentes, jóvenes y adultos de las comunidades en conflicto. Sin embargo, la estigmatización a la lucha social indígena la ha asumido el conjunto del pueblo mapuche.

En este sentido, la lucha y resistencia del movimiento mapuche contra la política de desarrollo que se apostó en todo el país afectando de manera particular los territorios indígenas, demanda al Estado a adoptar un nuevo modelo económico que se desmarque de las bases de la desigualdad social para ser compatible con los derechos humanos y de la naturaleza y, a su vez, invita a la sociedad chilena a exigir a las autoridades una política de Estado económica que sea inclusiva y sostenible.

El actual modelo económico ha dado suficientes muestras respecto a lo nocivo que ha resultado el llamado desarrollo en la macroregión contra un sector del pueblo mapuche, cuyo sustento económico se basa principalmente en la producción agraria de sus tierras. Asimismo, su fortalecimiento social y cultural responde a la preservación del territorio histórico, *Wallmapu*. Sin embargo, los proyectos de inversión no solo se han apoderado de las tierras indígenas productivas, sino también de los bienes comunes naturales. En el caso de las utilidades generadas por estos proyectos y megaproyectos de las empresas nacionales y extranjeras, en ningún caso han otorgado beneficios a las comunidades mapuche, por el contrario, han sido una fuente de conflicto, violencia racista y nuevas formas de violencia estatal a los derechos humanos de las mujeres y los hombres y las tierras mapuche.

#### **4. La agenda política en materia indígena durante la democracia (1990-2018)**

Patricio Aylwin (1990-1994), Ricardo Lagos (2000-2006), Michelle Bachelet; en sus dos administraciones no consecutivas (2006-2010) / (2014-2018), y Sebastián Piñera (2010-2014), estos presidentes y esta presidenta establecieron acuerdos con dirigentes y dirigentes indígenas, particularmente, con liderazgos de mujeres y hombres del movimiento político mapuche. Estos compromisos se anunciaron públicamente y apuntaban al restablecimiento del diálogo con los pueblos originarios, con el propósito de dar énfasis en sus agendas a la política indígena, particularmente para resolver el conflicto histórico que arrastra el Estado

con el pueblo mapuche en el marco del despojo territorial. Ciertamente, Eduardo Frei (1994-2000), fue el único candidato que no fijó un pacto previo con el movimiento indígena ni con las organizaciones mapuche. De un total de seis mandatos presidenciales que se registran iniciada la democracia, desde 1990 al 2018.

En cuanto a los gobernantes que celebraron compromisos con los liderazgos de mujeres y hombres indígenas e hicieron público sus discursos, según el análisis de James Scott, estos discursos tienen el objetivo “de dar una apariencia de unanimidad entre los grupos dominantes y de consentimiento en los subordinados” (Scott, 2000: 81). En este sentido, el que parte de la dirigencia mapuche celebrara la posibilidad de que las demandas social indígena pudieran encontrar salida, y se establecieran medidas reparatorias en el Estado para saldar la postergación de la que han sido objeto, demuestra que existió voluntad de ambas partes para negociar el rumbo que debía emprender la política indígena, en curso de estos gobiernos.

La lógica de establecer acuerdos previos entre los futuros candidatos a la presidencia y la dirigencia indígena significó, en los distintos momentos, tanto para los pueblos originarios y la sociedad chilena que siguió de cerca los acontecimientos, que se abría una puerta o bien una pequeña ventana para el re-encuentro entre ambos mundos. Del lado mapuche, entre la dirigencia menos escéptica se ofreció un voto de confianza al momento de creer en la palabra<sup>39</sup> de la clase política, sobre todo, una vez que se genera el primer acercamiento entre el futuro mandatario Patricio Aylwin Azócar y una parte de las lideresas y los líderes indígenas. Ese momento graficó estar de frente a la posibilidad de sentar las bases del diálogo que se prometió una vez concluida la dictadura.

De esta manera, y siguiendo los planteamientos de James Scott, la disposición al diálogo por parte de la clase política con grupos sociológicamente minoritarios y/o racializados, como es el caso del pueblo mapuche, tuvo el propósito de asegurar su poder al interior del Estado. Esto es, encontrar la forma de mantener los desacuerdos y los conflictos internos lejos del cuestionamiento y la mirada pública que pudieran debilitar su imagen

---

<sup>39</sup> En lo mapuche antiguamente la lógica que rigió los acuerdos entre mapuche o comunidades indígenas fue por medio de la palabra. Es así que cualquier compromiso entre mapuche o comunidades se mediaba únicamente por un acuerdo verbal. En la actualidad, esta tradicional sigue cobrando relevancia para los mapuche aunque solo sea en términos simbólico. Sin embargo, cuando se han establecido compromisos entre mapuche y autoridades políticas cobra relevancia la palabra y el papel; es decir, se exige la firma de un documento escrito para darle valor oficial a lo pactado tanto en el ámbito público como privado.

(Scott, 2000). En otras palabras, el candidato presidencial aseguró su entrada a La Moneda no solo con el respaldo ciudadano opositor al régimen de Pinochet, sino que también con el apoyo de la dirigencia indígena, específicamente, con la aprobación de una parte del movimiento político mapuche, por ejemplo, entre los liderazgos de mujeres, de la época, resonarán los nombres de: Ana Llao, Lucy Traipe, Isolde Reuque, por nombrar solo algunas.

Cabe señalar, que los representantes indígenas que presenciaron la firma del primer Acuerdo de Nueva Imperial con el candidato de la Concertación Patricio Aylwin Azócar, el 1 de diciembre de 1989, en la ciudad de Nueva Imperial, IX Región, fueron los que estuvieron dispuestos a trabajar y trabajaron en el documento que sentó los lineamientos para la elaboración de la Ley 19.253, que comprometía la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI. Esta Ley tiene como misión proteger los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas. Sin embargo, una vez proclamada la norma no solo se evidenció estar socavando las intenciones del anunciado diálogo, sino que también visibilizó quiebres importantes al interior de las organizaciones mapuche y entre las distintas organizaciones indígenas y el gobierno.

De los motivos que incidieron en el quiebre interno de las organizaciones y entre la dirigencia del movimiento político mapuche, uno tiene directa relación con el documento que se aprobó como Ley Indígena en el Congreso de Chile. La disconformidad que generó en el pueblo mapuche la Ley aprobada en el año 1993, termina por pasarle la cuenta a los dirigentes y las dirigentas firmantes del Acuerdo de Nueva Imperial, específicamente, a los representantes mapuche por aprobar una legislación en materia indígena que no protege debidamente los derechos de la población para la cual fue elaborada. Así lo recuerda la dirigente Ana Llao Llao; werkén<sup>40</sup>, de la organización mapuche Ad Mapu, al momento de reflexionar respecto a lo que se vivió en ese primer llamado a diálogo por parte del candidato de la transición, Patricio Aylwin Azócar.

[Si bien], teníamos clarito nuestro norte (...) donde teníamos que estar y eso fue lo que hicimos y fuimos leales a eso, para poder eliminar esos dos decretos ley [el 2.578 y el 2.750, ambos decretos planteaban la liquidación de la propiedad comunitaria indígena].

---

<sup>40</sup> Palabra en mapudungun que significa mensajero.

Necesariamente teníamos que tener una nueva ley y empezamos el 86', y, ahí empezó la 19.253, que es la Ley Indígena. Por eso a mí me duele a veces cuando hay algunos lamngen que fácilmente dicen: "Ah esa Ley no sirve", pero si supieran que tuvimos que salir con una alternativa para poder eliminar esos dos decretos ley de la dictadura, no fue fácil (Entrevista a Ana Llao-Llao, 18 de mayo de 2018).

La *werkén* Ana Llao no tiene problemas en reconocer que la Ley Indígena no fue la mejor opción a la que se pudo optar, pero también señala no estar arrepentida de haber aceptado el documento final que dio paso a la ley. Ciertamente, la legislación no considera las demandas de fondo de los pueblos indígenas ni mucho menos representa los intereses del pueblo mapuche, sin embargo, Ana Llao es enfática en señalar que no existía otra alternativa. En otras palabras, las opciones eran dos: aceptar lo que les terminó ofreciendo el gobierno de Patricio Aylwin Azócar o quedarse con las manos vacías. Esto último, era impensable, no solo por el trabajo invertido por las organizaciones, sino porque a pesar de no lograr una Ley Indígena acorde a las necesidades de los pueblos originarios, las dirigentas y los dirigentes que aprobaron el decreto, seguían convencidos que aún existían posibilidades para resguardar los derechos colectivos del pueblo mapuche.

#### 4.1. La política indígena 1990-1994: Patricio Aylwin Azócar

Un año antes de hacer oficial el término de la presidencia de Augusto Pinochet, proceso que concluyó el 11 de marzo de 1990, e iniciado el proceso de la transición democrática en Chile, se firmó el 1 de diciembre de 1989, el Acuerdo de Nueva Imperial entre el postulante a la presidencia Patricio Aylwin Azócar y representantes de los pueblos mapuche, aymara y rapa nui, en la ciudad que lleva el mismo nombre. Bien lo saben los dirigentes indígenas y las pocas mujeres mapuche que participaron de la reunión en la ciudad de Nueva Imperial. La firma del acuerdo se visualizó como el inicio del camino a la anhelada reconciliación entre el Estado y el pueblo mapuche, y como era de esperarse, generó un ambiente de mucha expectativa en el comienzo de la democracia (Bengoa, 2007). Así lo señaló el representante del candidato a la presidencia y promotores del encuentro:

El acta que se firmaría poseía varios puntos, pero los principales consistían en que el Gobierno se comprometía a enviar al Parlamento una reforma a la Constitución de la República que reconociese formal y solemnemente a los Pueblos indígenas de Chile. Además, se comprometía al envío de una nueva Ley Indígena y creación de una comisión con participación indígena para que la preparara (Bengoa, 2007: 285).

Por ende, una vez electo el presidente Patricio Aylwin; candidato del Partido Demócrata Cristiano (PDC), se llevaron adelante una serie de encuentros entre la dirigencia indígenas de los tres pueblos participantes con el propósito de consensuar en términos generales la relación que se establecería pos dictadura con el Estado, particularmente, con el actual presidente. De los dirigentes mapuche que presenciaron la firma del Acuerdo de Nueva Imperial destacó la participación de la dirigente Ana Llao; quien se integró a finales de los años de 1970, a la organización Ad Mapu, organización que se hizo presente en el encuentro y firmó el acuerdo que se estableció con el presidente de la transición democrática. En este sentido, cobran relevancia los entramados que se vivieron en el momento considerado histórico por el movimiento mapuche y la sociedad chilena, el camino a la democracia y la reconciliación entre el Estado y los pueblos originarios, desde la visión de la única mujer que formó parte de las negociaciones previas, durante y posteriores, a la firma del Acuerdo de Nueva Imperial con el fallecido ex presidente Patricio Aylwin Azócar. Así lo recuerda Ana Llao:

Cuando ganó el NO, obviamente nosotros como organización social (...) teníamos que participar, también, en los procesos políticos que se venían en camino, y esos procesos políticos que se venían en camino supuestamente era la “democracia”. Supuesto porque yo hasta ahora no veo democracia en el 2018, ¡Que se grabe! Yo no veo democracia para nosotros, para el pueblo mapuche, pero nosotros soñábamos porque para estas cosas hay que ser utópicos de repente, hay que soñar. Así, fue cuando firmamos el compromiso de Imperial el 89’, fui la única mujer presidente nacional de la organización mapuche Ad Mapu que firmó el compromiso de Imperial para poder hablar que íbamos a tener una ley indígena, la Ley 19.253, y un ministerio indígena (Entrevista a Ana Llao-Llao, 18 de mayo de 2018).

La reflexión de la única mujer que tuvo la difícil misión de representar al pueblo mapuche y firmar el acuerdo que buscaba poner fin a décadas de postergación a la que han sido confinados los pueblos indígenas, evidencia en su mirada y voz, la frustración, el malestar y la desilusión que significaron para ella apostar por una negociación donde lo único real fue depositar su confianza y luchar hasta el final por la promesa de un mundo mejor para su pueblo. En este sentido, Ana Llao reconoce que soñar a estas alturas le resulta un tanto difícil y mucho más confiar en los políticos y en la gente que los rodea. Sin embargo, también indica que su lucha como mujer mapuche en beneficio de su pueblo se mantiene firme a pesar de las constantes decepciones acumuladas, tras cinco décadas de acompañamiento en los diversos procesos de resistencia mapuche.

No obstante, durante la administración de Patricio Aylwin Azócar se evidencia la aprobación de la mayor cantidad de políticas relacionadas a los pueblos indígenas; esto es, de un total de doce proyectos ingresados siete fueron aprobados, y seis correspondieron a iniciativas del ejecutivo y solo una fue una propuesta parlamentaria (Fernández, 2017). A través de estos datos se puede inferir que existió el compromiso por parte del ex presidente Patricio Aylwin por incluir en su agenda de gobierno las demandas indígenas, que, recordemos, fueron comprometidas en el Acuerdo de Nueva Imperial.

En este sentido, resulta relevante considerar el escenario político y social que atravesaba el país, en esos años, para comprender el protagonismo mostrado por el presidente de la transición democrática en política indígena. Igualmente, se debe considerar el contexto internacional en términos de las luchas indígenas que se estaban librando en Latinoamérica, desde finales de los años de 1980. Las demandas indígenas en la década de los años 1990, se enmarcaron en un discurso de derechos colectivos e identidad étnica diferenciada (Bengoa, 2000; Toledo, 2006; Pairicán, 2014).

Entre las manifestaciones indígenas que se registraron durante la última década del siglo XX, se destacaron: las masivas marchas indígenas en Bolivia desde finales de 1980, el levantamiento del movimiento indígena ecuatoriano (1990), las movilizaciones indígenas en rechazo a la celebración de los 500 años del descubrimiento de América (1992), y el levantamiento indígena zapatista (1994). Sin embargo, una de las primeras expresiones de esta emergencia indígena se visualiza en “Ginebra, durante el año de 1989, donde la Organización Internacional del Trabajo adopta el Convenio 169” (Fernández, 2017: 7), que

aboga por los derechos de los pueblos indígenas en diversas áreas al interior de los Estados nacionales, desde la óptica del derecho internacional.

De los compromisos adquiridos por el presidente de la transición en el Acuerdo de Nueva Imperial, como lo señalaron José Bengoa y Ana Llao se registran: el envío al parlamento de una reforma a la Constitución para el reconocimiento de los pueblos indígenas, la creación de una nueva ley indígena, la creación de un ministerio que regule los temas indígenas, además de la ratificación del Convenio 169 de la OIT. A cambio, las organizaciones indígenas, en su mayoría mapuche, se comprometían a direccionar sus demandas por la vía institucional, a participar en la elaboración de proyectos, a ser participes de esta nueva institucionalidad, además de apoyar electoralmente la candidatura de Patricio Aylwin (Bengoa, 2007; Fernández, 2017).

Sin embargo, la nueva relación que se estaba gestando entre el Estado y el pueblo mapuche prontamente se vio mermada con el correr de los meses y las evasivas que encontró la promesa de reconocimiento constitucional y de derechos por la administración de Patricio Aylwin. La justificación del gobierno para no llevar adelante esta parte del acuerdo preestablecido con la dirigencia mapuche apuntó a que la demanda de reconocimiento no era viable por ahora, ya que el país estaba saliendo de una dictadura. Por lo tanto, antes de poder reconocer la diversidad étnica del país en la Constitución se requería restablecer las bases de la política chilena que asentara la llamada democracia, tras 17 años de dictadura. Así lo recuerda la dirigente Ana Llao:

Hablábamos ahí del reconocimiento constitucional. Hablábamos del ministerio indígena, ministerio indígena que pasó a llamarse CEPI, después de CEPI Corporación Nacional de Desarrollo indígena. Estábamos hablando de ministerio indígena y ahí nos dijeron: Miren, saben que venimos saliendo de una dictadura militar, los políticos, porque aquí la clase política es la que siempre nos ha engañado a nosotros. Venimos saliendo de una dictadura militar no podemos hablar de que ustedes van a tener ministerio indígena, que van a tener reconocimiento constitucional, déjenos que nos armémonos un poquito, que nos acomodemos en el gobierno y todo, y, ya conversamos” (Entrevista a Ana Llao-Llao, 18 de mayo de 2018).

Si analizamos la respuesta entregada por el Estado a la dirigencia indígena respecto a la negativa de dar inicio al debate político sobre el reconocimiento constitucional, es posible inferir que el compromiso asumido por Patricio Aylwin jamás contempló esta posibilidad, sobre todo, cuando se argumenta la necesidad de restablecer las bases de la política chilena antes de generar cambios en la Constitución. Tal vez, esta negativa se visualizó mucho antes de firmar el Acuerdo de Nueva Imperial, pero al momento de la firma no fue relevante mencionarlo para el futuro presidente. Lo paradójico de esta situación es que han transcurrido tres décadas, desde el término del régimen militar, y la negativa por otorgar reconocimiento político a los pueblos indígenas se mantiene. Desde entonces, han sido cinco gobiernos de seis, los que han mantenido el ofrecimiento y ninguno, hasta la fecha, ha logrado cumplir con la promesa de reconocimiento.

En cuanto al ofrecimiento de una nueva ley indígena, bastó la promulgación de la Ley 19.253, en el año 1993, para que el momento histórico de unidad y cohesión, que relatan las y los protagonistas indígenas y no indígenas respecto a lo que se vivió aquel primero de diciembre en la ciudad de Nueva Imperial, se desvaneciera. Los conflictos internos organizativos, entre organizaciones y comunidades, sumado al descontento que generó la omisión de los intereses del pueblo mapuche, al no ver representadas sus demandas de derechos colectivos en el único instrumento legal que hasta entonces se pensó vendría a reconocer el carácter plurinacional y multicultural del Estado chileno. Además, de visualizar en la Ley Indígena el primer paso para la resolución del conflicto territorial que arrastra el Estado con las comunidades mapuche. En otras palabras, la falta de credibilidad del Estado y la clase política termina echando por tierra el trabajo y el esfuerzo desarrollado por los líderes y lideresas mapuche durante la década de 1990.

En consecuencia, las iniciativas de ley elaboradas y enviadas por el gobierno de Aylwin representaron solo el diez por ciento de un total de 120 políticas, desde la administración de Aylwin hasta el segundo mandato de Bachelet. Por ende, los 120 proyectos de ley enviados al Congreso Nacional en los primeros seis mandatos presidenciales a contar del retorno de la democracia, según el estudio de Fernández (2017), se distribuyeron en cinco ejes temáticos; esto es, Políticas Públicas (23), Institucionalidad (17), Derechos Colectivos (36), Tierras (15) y Patrimonio Cultural (29).

Por último, en este gobierno es de relevancia manifestar que el único instrumento legal con el que cuentan los pueblos indígenas resultó neutro en términos de género; esto es, en el transcurso de la discusión para la elaboración de la normal que llevaron adelante las organizaciones indígenas de los pueblos: mapuche, aymara y rapanui, no consideraron relevante transversalizar la perspectiva de género en la Ley Indígena. Sin embargo, la Ley 19.253, estipula una mención explícita hacia las mujeres indígenas en el Título VI, el cual hace referencia a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, en su párrafo 1 concerniente a su naturaleza, objetivos y domicilio. De esta manera, el Artículo 39 y su letra c rezan:

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena es el organismo encargado de promover, coordinar y ejecutar, en su casa, la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional. Además le corresponderán las siguientes funciones (...) c) “Incentivar la participación y desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer (Ley Indígena 19.253, 2009: 19-20).

En consecuencia, los derechos que garantiza la Ley 19.253, a las mujeres de los diversos pueblos indígenas que forman parte del territorio chileno, se reduce al trabajo conjunto de dos institucionalidades que carecen de peso político en términos de toma de decisiones y elaboración de políticas públicas en sus respectivas materias. Ambas instituciones dependieron políticamente del ex Ministerio de Planificación y Cooperación, hoy Ministerio de Desarrollo Social. En el caso de la CONADI mantiene su dependencia con el Ministerio de Desarrollo Social, y el Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género (SernamEG), desde el 2016 goza de autonomía.

No obstante, la descoordinación entre ambas instituciones ha sido una constante y así lo denuncian las mujeres mapuche usuarias de estos servicios y personal administrativo de CONADI, quienes argumentan que el desinterés en la materia radica en el Ministerio de Desarrollo Social. En esta institución de Estado emana la disposición de no cumplir con lo dispuesto en la ley ni tomar con seriedad las problemáticas específicas que afectan a las mujeres indígenas ni mucho se evidencian logros para dar soluciones y reparación de las

mismas. Por ende, la falta de recursos para la contratación de profesionales especializados en temas de género y multiculturalidad, se identifica como la debilidad en el correcto desarrollo de las funciones de CONADI y SernamEG para “incentivar la participación y desarrollo integral de la mujer indígena”.

#### 4.2. La política indígena 1994-2000: Eduardo Frei Ruiz-Tagle

El gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle se recordará por el trato indiferente que manifestó hacia los pueblos indígenas, particularmente con el pueblo mapuche. Recordemos que fue el único presidente que no generó un acercamiento con la dirigencia indígena en momento de campaña electoral; y, por tanto, su llegada a La Moneda se caracterizó por la actitud desafiante con la que enfrentará las demandas de restitución territorial a las comunidades en conflicto en la macroregión sur.

Lo crucial en esta administración es el punto de inflexión en la historia de la relación Estado y movimiento mapuche; esto es, la voluntad de diálogo que mostraron Patricio Aylwin y la dirigencia indígena y que se materializa en el Acuerdo de Nueva Imperial con la llegada de Frei Ruiz-Tagle evidencia no solo el fracaso del pacto de Nueva Imperial, sino también el quiebre en las relaciones con el movimiento mapuche (Toledo, 2005). El respaldo que entregó el presidente Eduardo Frei al neoliberalismo, legado del gobierno militar, a través de la construcción de la central hidroeléctrica Ralco en territorio mapuche *pehuenche* contradice la Ley 19.253, cuyo propósito es proteger el patrimonio tangible e intangible del pueblo mapuche. Por ende, el nivel de conflictividad que se vive en la zona sur responde al maltrato que reciben de parte del Estado las familias de las comunidades y el movimiento político mapuche. Así lo evidencia Víctor Toledo:

[l]os ciclos del movimiento indígena [estos] han irrumpido ante fuertes presiones del Estado, aun en situaciones poco propicias para la protesta social. A fines del siglo XX, esto ocurrió durante la dictadura militar, en 1979; y durante la transición democrática, desde 1997. El error fue el mismo: en el primer caso, desarrollar una política compulsiva de división de las comunidades; el segundo caso impulsar megaproyectos, centrales hidroeléctricas y la expansión forestal (Toledo, 2005: 9-10).

Por tanto, los conflictos indígenas que se manifestaron en la administración de Eduardo Frei Ruiz-Tagle, desde 1997, tienen directa relación con los megaproyectos que desplegaron los principales grupos económicos que operan en el país en conjunto con inversionistas transnacionales, como fue el caso de ENDESA España actual ENEL y sus centrales hidroeléctricas Pangue y Ralco construidas en la región del Biobío en zona mapuche *pehuenche*.

El accionar reivindicativo que inicia una parte significativa de las comunidades mapuche de la provincia de Malleco que formarán parte del movimiento político mapuche, generó la inmediata respuesta represiva del Estado no siendo percibida por el movimiento mapuche. Nadie imaginó que la quema de tres camiones de Forestal Arauco de propiedad del grupo Angelini en el año 1997, llevaría al intendente de la Región de La Araucanía Óscar Eltit a solicitar a través de un escrito presentado en la Corte de Apelaciones de Temuco, la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado. Ni mucho menos se pensó que este hecho marcaría simbólicamente un hito histórico en la relación entre el Estado chileno y una parte del pueblo mapuche. (Pairican, 2014).

En consecuencia, el presidente Eduardo Frei, en el año 1999, establece una comisión asesora en temas de desarrollo indígena e inicia diálogos comunales, con el objetivo de contener los focos de violencia que se registran en el sur del país, que se enmarcan en el proceso de recuperación territorial iniciado por las comunidades y el movimiento político mapuche. Esta iniciativa presidencial tiene como resultado, ese mismo año, la celebración del Pacto por el Respeto Ciudadano, que compromete al gobierno a disponer recursos para la compra de tierras para las comunidades mapuche que la demandan y la ratificación del Convenio 169 de la OIT (Fernández, 2017).

En lo concerniente a propuestas enviadas al Congreso Nacional por el gobierno de Eduardo Frei en materia indígena, se evidencian ocho iniciativas de ley y solo dos fueron aprobadas en su administración. Por tanto, de un total de ocho proyectos de ley solo dos corresponden al ejecutivo y, el resto, fueron políticas presentadas por parlamentarios de la bancada oficialista, la Concertación, y otras en coautoría con parlamentarios de oposición. Las políticas aprobadas en este período presidencial fueron: 1) la regulación para la entrega

de tierras en Isla de Pascua y 2) una ley de matrimonio civil que permite a las personas indígenas oficializar las ceremonias en su lengua indígena (Fernández, 2017).

No obstante, durante el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle se evidencia, a través del envío de un proyecto de ley, que se mantiene la idea entre algunos parlamentarios del oficialismo y la oposición de realizar una modificación a la Constitución para reconocer la existencia de los pueblos indígenas en la Carta Magna, además la iniciativa contempló otorgar escaños reservados a los pueblos indígenas en el Congreso Nacional. Este proyecto aún permanece en los archivos del Congreso (Fernández, 2017).

No obstante, el 25 de octubre de 2020, se aprobó a través de un plebiscito el cambio de la Constitución, legado de Pinochet. Esta modificación es consecuencia del estallido social del 18/O, que movilizó durante cinco meses al pueblo chileno. La crisis económica, social y política que enfrenta el país dará cuenta de la precarización de la vida en la que se encuentra sumida la mayoría de la población los últimos 30 años. La redacción de la nueva Carta Magna posibilitó no sin dificultades, la aprobación de los escaños reservados a los diez pueblos indígenas, el pueblo mapuche, por ser mayoría, le corresponden siete de un total de 17.

En consecuencia, se advierte la funcionalidad que adquieren las políticas públicas en este período presidencial en materia económica, con el objetivo de profundizar en el ordenamiento territorial iniciado en dictadura en todo el país, particularmente, en la macroregión sur. De este modo,

[l]os cambios económicos-espaciales no son socialmente neutros. En rigor, lo que resulta de ellos son comunidades y personas que pierden o ganan, en medio de públicas o calladas contiendas. La reestructuración política y económica también genera el colapso de los imaginarios territoriales, que les dieron sentido e identidad. En dicha reestructuración, destaca el papel activo de grandes empresas y del Estado; la violencia simbólica del discurso oficial (Toledo, 2005: 19).

Por ende, los cambios económicos y espaciales en la macroregión sur, específicamente, en las tierras que son ocupadas por las familias mapuche bajo el gobierno de Frei Ruiz-Tagle pone en evidencia no solo la pérdida territorial en manos de los grupos económicos

predominantes con el apoyo del Estado, sino también la violencia racista simbólica en el discurso del Estado contra las comunidades asentadas en la zona del conflicto territorial.

#### 4.3. La política indígena 2000-2006: Ricardo Lagos Escobar

Patricio Aylwin no fue el único presidente que ofreció reconocimiento constitucional a los pueblos originarios, esta promesa incumplida fue la conclusión que emanó de la Comisión Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas que convocó el ex mandatario Ricardo Lagos el año 2001. El objetivo de la comisión fue realizar un análisis histórico de la relación Estado y pueblos indígenas, particularmente con el pueblo mapuche. Adicionalmente, esta delegación debía elaborar una propuesta para restablecer dicha relación.

Por consiguiente, en el marco de esta misión se implementa durante ese mismo año el Programa Multifase de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas; esto es, el Programa Orígenes. El objetivo, fortalecer las áreas de desarrollo productivo indígena a través de proyectos comunitarios, productivos y culturales, además de entregar capacitación y asistencia técnica a la población indígena rural. Cabe destacar que, la ejecución del Programa Orígenes responde a la idea de que los problemas de la población indígena, particularmente, de las zonas rurales guardan directa relación con la pobreza que las aflige. En cuanto al financiamiento el programa se contó con recursos públicos y un aporte del Banco Interamericano de Desarrollo, BID (Fernández, 2017).

Durante el gobierno de Ricardo Lagos el nivel de conflictividad se mantuvo en la macroregión, el proceso de recuperación territorial emprendido en 1997, por las comunidades mapuche no cesó, pese a las promesas de diálogo y proyectos de ley comprometidos por el mandatario en el marco de su gestión. Sin duda, el quiebre entre el movimiento político mapuche y el Estado era una realidad desde la administración de Eduardo Frei Ruiz-Tagle, y el asesinato de Alex Lemún Saavedra el 12 de noviembre de 2002, lo reafirmó.

La muerte de Alex Lemún se enmarca en una ocupación territorial que emprendió la comunidad Aguas Buenas en el fundo Santa Alicia de propiedad de Forestal Mininco, comuna de Angol, VIII Región del Biobío. Su deceso se genera a raíz de una bala que

impacta en la cabeza del joven mapuche y que fue disparada por el mayor Marco Aurelio Treuer, quien formaba parte del Grupo de Operaciones Policiales Especiales que buscaba desalojar al grupo de comuneros mapuche del predio de la empresa forestal.

La Comisión Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas resolvió el año 2003, que se debía dar reconocimiento constitucional a los pueblos originarios y garantizar mayores derechos y autonomía para ellos. Además, señalaba que las propias comunidades podrían elegir a sus representantes en el Parlamento, posibilitar la participación de los indígenas en los gobiernos locales; y, por tanto, en la toma de decisiones con respecto a la elaboración de las leyes que los afecten cultural o territorialmente. De igual manera, el informe planteó que se debía otorgar mayores derechos territoriales y traspasar las tierras a las comunidades que pudieran demostrar la propiedad ancestral sobre ellas. Finalmente, se recomendó la creación de un Consejo de Pueblos Indígenas para garantizar la participación jurídica de los pueblos en el Estado. Sin embargo, el trabajo de la comisión presidida por Patricio Aylwin quedó en nada, una vez que el presidente Lagos envió al Congreso Nacional, a finales del año 2004, un proyecto de ley sobre pueblos originarios, que pasó por alto las recomendaciones de la comisión. En consecuencia, la idea de re-establecer la relación entre el Estado y los pueblos indígenas nuevamente fracasa, repitiéndose la historia del gobierno anterior.

No obstante, en el año 2004, se instaurará la Política Indígena del Nuevo Trato. Los temas que aborda son: el respeto de los derechos de los pueblos indígenas (a través de un reconocimiento constitucional, la participación política y la ratificación del Convenio 169 de la OIT), el desarrollo con identidad (centrado en programas de desarrollo productivo teniendo presente la diferencia cultural), y la adecuación de Estado a la diversidad cultural (esto es, la creación de instituciones interculturales (Fernández, 2017).

Durante este período presidencia, se contabilizan un total de 15 proyectos de ley que son enviados al Congreso Nacional. De estas 15 iniciativas, solo cuatro serán aprobadas en este mandato, y dos de ellas corresponden a políticas elaboradas por el ejecutivo. En este sentido, los proyectos aprobados tienen relación con: 1) la creación de un espacio costero marítimo para las comunidades mapuche “administración [que] es entregada a asociaciones de comunidades indígenas, cuyos integrantes han ejercido el uso consuetudinario de dicho espacio”, y 2) un proyecto de ley que plantea la creación de políticas pública en el área

sanitaria, para incorporar el enfoque de salud intercultural en aquellas comunas con un alto índice de población indígena. Los otros dos proyectos aprobados, corresponden a iniciativas parlamentarios, estos son: 1) una modificación a la Ley Indígena 19.253 para incorporar al pueblo diaguita como grupo originario con derechos que la ley otorga, y 2) la creación de una comisión permanente de pueblos indígenas, etnias y patrimonio cultural en la Cámara de Diputados (Fernández, 2017).

El texto enviado sobre el reconocimiento indicaba que “la Nación chilena es una e indivisible”, además agrega que la ley “garantizará el derecho a conservar, desarrollar y fortalecer la identidad, idiomas, instituciones y tradiciones espirituales, sociales y culturales de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional” (Pinto y Parra, 2008). En consecuencia, el reconocimiento ofrecido por Ricardo Lagos a los pueblos indígenas era cultural no político. Por tanto, una nueva decepción para el mundo indígena, particularmente, para el movimiento político mapuche, que vio esfumarse nuevamente la posibilidad de que el Estado reconociera y resarciera la usurpación del territorio ancestral mapuche. Según Toledo, esto respondería a que:

[d]urante el período de Frei-Lagos, el modelo primario exportador se profundizó, al mismo tiempo de blindarse jurídicamente por medio de los TLC [Tratados de Libre Comercio firmados por Chile]. Efecto directo fue la demanda de la industria forestal en un aumento anual de 100 mil hectáreas de plantaciones. Además, se realizaron nuevas reformas a los regímenes de propiedad sobre los recursos naturales (suelos, aguas, pescas) y de la propiedad intelectual. Este cuadro tendrá implicancias graves para los pueblos indígenas, sobre sus espacios, patrimonio cultural, derechos territoriales y derechos propietarios, de no mediar salvaguardas a sus territorios y un estatuto de garantías a sus derechos colectivos (Toledo, 2005: 79).

En este sentido, es probable que la legislación indígena 19.253, poco pueda hacer por el reconocimiento de derechos colectivos, territoriales y patrimonio cultural, como lo demostró frente a la construcción de las centrales hidroeléctricas Pangué y Ralco en el Alto Biobío, en el transcurso de los años 1990, sobre todo, si la legislación y las políticas públicas neoliberales que legitiman el actual modelo económico están por encima de la Ley Indígena. Tal vez sea posible contar con algunas salvaguardas, aunque no en un corto

plazo; esto es, apoyándose en los tratados que ha firmado el Estado a partir de 2007, en materia de resguardo de los derechos colectivos del pueblo mapuche. Igualmente, otra salvaguarda es el cambio urgente del actual sistema económico en Chile, que demostró no ser funcional porque evidencia las enormes desigualdades sociales en un sector mayoritario de la población, particularmente en el pueblo mapuche. El estallido social del 18/O así lo manifestó a través de las masivas marchas que se tomaron las calles de todo el país por la precarización de la vida y las consecuencias sociales que ha dejado el neoliberalismo a su paso.

#### 4.4. La política indígena 2006-2010: Michelle Bachelet Jeria

Durante el gobierno de Michelle Bachelet se evidencia una activa participación legislativa por parte de la presidenta en materia indígena; esto es, se presentaron al Congreso Nacional un total de 29 proyectos de ley, ocho iniciativas fueron de la mandataria y 21 correspondieron a propuestas parlamentarias. Sin embargo, las leyes aprobadas fueron solo tres, entre ellas, un mensaje presidencial y dos mociones. El mensaje presidencial hace referencia a un proyecto de ley sobre el desarrollo del turismo en diferentes modalidades como el etnoturismo (Fernández, 2017).

Las mociones aprobadas correspondieron a la creación de una comisión permanente sobre asuntos indígenas en la Cámara de Diputados, que se acogieron a la ratificación del Convenio 169 de la OIT, que se concretó en septiembre de 2008. No obstante, en el transcurso del gobierno de Bachelet la promesa de reconocimiento a los pueblos indígenas no desiste; esto es, se evidencia el envío de tres proyectos de ley en esta materia, dos corresponden a la presidenta y una propuesta parlamentaria de un partido de la oposición. Esta última iniciativa apuntó a reconocer el carácter multicultural de Chile, pero se negaba a otorgar derechos políticos a los pueblos indígenas (Fernández, 2017).

Los conflictos y las violencias que se vivieron en la macroregión sur enmarcados en el proceso de recuperación territorial, durante este período presidencial, no fueron menores y generaron impacto a nivel nacional e internacional. La inauguración del gobierno de Michelle Bachelet estuvo marcada por la huelga de hambre que iniciaron cuatro presos políticos mapuche de la cárcel de Angol, Región del Biobío, entre ellos, se encontraba la

“Chepa” Patricia Troncoso; activista mapuche. Los presos de Angol fueron condenados por el delito de incendio terrorista al fundo Poluco-Pidenco. La extrema medida adoptada por los comuneros y la “Chepa” le costó a la mandataria un llamado de atención en su primera visita a Europa. Por ende, Chile se vio fuertemente cuestionado en el transcurso de esta administración en materia de derechos humanos y en materia de desprotección de los derechos de los pueblos originarios en el plano del derecho internacional.

En consecuencia, numerosas organizaciones de derechos humanos nacionales e internacionales centraron su mirada en lo que estaba aconteciendo en Chile contra el pueblo mapuche, entre ellas, la Federación Internacional de Derechos Humanos y el Relator de la ONU para los derechos indígenas, Rodolfo Stavenhagen. Este último, envía una carta a la presidenta Bachelet en abril de 2006, para instarla a desarrollar los esfuerzos necesarios que permitan dar una pronta solución a la situación de los presos (El Mostrador, 2 de mayo de 2006). Los presos políticos mapuche en este caso mantuvieron una huelga de hambre extrema por un total de 112 días, depuesta luego de que el gobierno aceptara las condiciones que se exigían para ello.

De igual modo, durante este gobierno dos jóvenes mapuche fueron asesinados por agentes estatales pertenecientes al Grupo de Operaciones de Policías Especiales (GOPE), ambos pierden la vida de un disparo en la cabeza mientras participaban de un proceso de recuperación territorial mapuche en la macroregión sur. La muerte de Matías Catrileo Quezada (24 años), el 3 de enero de 2008, tiene relación con la toma del fundo Santa Margarita del agricultor Jorge Luchsinger en la localidad de Vilcún, Región de la Araucanía. Cabe destacar que, este fundo estaba custodiado por agentes policiales desde el 2001, como parte de las medidas amparadas en la Ley Antiterrorista. El deceso de Jaime Mendoza Collio (24 años), el 12 de agosto de 2009, tiene relación con la toma del fundo San Sebastián en la ciudad de Angol, Región de la Araucanía. En ambos casos, se intentó acreditar por parte de la policía la legítima defensa, señalando que habían sido emboscados por los jóvenes. Sin embargo, tras largas investigaciones se logró determinar la responsabilidad de los agentes del Estado, que actuaron haciendo uso de violencia innecesaria.

La llegada de Michelle Bachelet a La Moneda, el 11 de marzo de 2004, significó para el movimiento político mapuche la posibilidad de restablecer el diálogo con el Estado. Esta

vez se trataba de llegar a acuerdo con la primera mujer presidenta que gobernaría en el país socialista, madre soltera y víctima de la dictadura de Augusto Pinochet. Igualmente, la elección de Bachelet se visualizó como una nueva oportunidad para conseguir el anhelado reconocimiento para los pueblos indígenas.

Sin embargo, el compromiso de reconocimiento asumido por la mandataria al poco tiempo de inaugurada su gestión se eclipsó, visualizándose nuevamente como una promesa incumplida por el Estado chileno. No obstante, su programa de gobierno proponía impulsar urgentemente el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios y dar alto rango estatal a las políticas indígenas, a través de la creación de una Subsecretaría de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Planificación, ninguna de estas dos propuestas fue aprobada durante su mandato (Pinto y Parra, 2018).

Un hecho significativo que se vivió en materia indígena durante la primera administración de Bachelet, fue la ratificación del Convenio 169 de la OIT, en septiembre de 2008, que entró en vigencia un año después de su aprobación. Esta política obliga al Estado a proteger los derechos de los pueblos indígenas, además lo insta a poner en marcha el proceso de la Consulta previa, libre e informada, culturalmente adecuada y vinculante cada vez que se presente un escenario legislativo o administrativo que pueda afectar a las comunidades indígenas directa e indirectamente cultural o territorialmente. Sin embargo, con el correr de los años, las comunidades y el movimiento político mapuche denuncian que la consulta no ha logrado el efecto para el que fue creado, argumentando acciones de mala fe en su aplicación. Esto es, señalan que se ejecuta entre cuatro paredes y sin considerar a la totalidad de los afectados o bien su aplicación solo se considera en situaciones de alto impacto para las comunidades involucradas.

El Pacto Social de la Multiculturalidad, otro de los compromisos asumidos por Bachelet en su primer gobierno, se orientó en tres ejes fundamentales: 1) derechos y representación política indígena, en el que se planteó, entre otras cosas, la inclusión de representantes indígenas en el Congreso Nacional y en los Consejos Regionales; 2) se refiere al desarrollo integral de los pueblos indígenas, el cual profundiza las políticas de tierras, agua, salud, educación y cultura; y 3) hace referencia a la multiculturalidad; esto es, cambia el enfoque de la relación con los pueblos originarios para que, no solo sea el Estado, sino también la sociedad en su conjunto la que asuma como suyos los derechos de

representación, participación e inclusión de los pueblos hermanos indígenas (Centro de Políticas Públicas, 2009).

En consecuencia, el Pacto Social de la Multiculturalidad prometía importantes avances en materia indígena, sobre todo en su primer eje, al hacer mención de la inclusión de los indígenas en el Congreso Nacional. Igualmente, comprometía su desarrollo integral y reconocer la multiculturalidad presente en el país a partir del cambio en la relación entre Estado y sociedad chilena con los pueblos originarios. Los anuncios de la presidenta fueron bien recibidos, sin embargo, nada de ello logró materializarse. Lo único concreto durante su primer gobierno fue la ratificación del Convenio 169 de la OIT, a raíz de la presión internacional que obligó al Estado a atender los derechos colectivos y territoriales del pueblo mapuche, a consecuencia de la movilización extrema que llevaron los presos políticos de la cárcel de Angol.

#### 4.5. La política indígena 2010-2014: Sebastián Piñera Echeñique

De los proyectos de ley enviados al Congreso Nacional en el período de Sebastián Piñera, se contabilizaron un total de 24, de las que solo dos propuestas corresponden al ejecutivo y 22 a iniciativas parlamentarias. Los proyectos aprobados fueron solamente tres, entre ellos, las dos propuestas del presidente. Estas leyes se centran en el ámbito cultural y de reforma a la institucionalidad; esto es, el primero corresponde al cambio de nombre de un museo y el segundo apunta a una modificación a la Ley Indígena 19.253, estableciendo una dieta para los Consejeros de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y la Corporación de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA). En cambio la iniciativa parlamentaria, esta establece una comisión permanente de pueblos indígenas en la Cámara de Diputados (Fernández, 2017).

El Plan Araucanía, su propuesta de campaña para la IX Región, contempló cinco ejes: 1) indígena, 2) educación, 3) salud, 4) economía y desarrollo productivo, 5) infraestructura y conectividad de la región de la Araucanía. Este plan se ratifica en julio de 2011, durante un encuentro en la Araucanía, entre el presidente Piñera y los empresarios de la zona. Para su financiamiento se contempló 400 millones de dólares, el objetivo fue

“estimular el crecimiento económico de la región más pobre de Chile [para] convertirla en la séptima región más competitiva y desarrollada para el año 2022” (Fernández, 2017: 12).

Sebastián Piñera también ofreció reconocimiento a los pueblos indígenas en su primer mandato, posteriormente, en su segundo gobierno no consecutivo 2018-2022, reiterará la promesa ofrecida hace 30 años por Patricio Aylwin. Cabe destacar que, en el transcurso de las últimas tres décadas, se han elaborado 11 propuestas de ley que buscan dar reconocimiento a los pueblos indígenas, no obstante, ninguna ha logrado ser aprobada en el Congreso Nacional.

En este sentido, abogados y expertos mapuche en esta materia son enfáticos en señalar que la mayoría de las propuestas de reconocimiento presentadas hasta hoy caen en el error de vaciarlo de contenido político; esto es, mantienen la idea de no reconocer a Chile como un Estado pluricultural. Igualmente, ignoran la demanda de autodeterminación que vienen exigiendo desde la transición democrática por acuerdo el movimiento político mapuche (Pinto; Parra, 24 de septiembre de 2018). Si comparamos la discusión en torno al reconocimiento de los últimos años con el debate del año de 1990, sin duda resultarán preocupantes las palabras utilizadas por Isolde Reuque, dirigente mapuche de la organización Ad Mapu, cuando se refirió a la dignidad del pueblo mapuche en momentos que se desarrollaban los diálogos que buscaban establecer consensos sobre la elaboración de una nueva ley indígena en el inicio de la democracia.

La cuestión mapuche no es solo un saco de trigo más o menos, un saco de abono más o un crédito menos. Hay que ir al fondo del asunto. Hay que ver como un pueblo es respetado, un pueblo que reivindica lo que es y ha sido la forma de ver su futuro, la manera de sentir, su propia cosmovisión (Isolde Reuque, como se citó en Bengoa, 2007: 289).

La intervención de Isolde Reuque, en el mes de noviembre de 1990, tuvo la intención de exigir al “[p]residente de la República una reforma constitucional que reconociera la existencia de los pueblos indígenas de Chile. Fue la primera y central reivindicación de carácter político” (Bengoa, 2007: 289) que acordó la dirigencia mapuche en su conjunto. El reconocimiento constitucional será una demanda sostenida y permanente en el tiempo. Si bien esta petición hoy no representa la importancia de aquellos años, su significado sigue

cobrando relevancia entre los mapuche, por ser “una reivindicación simbólica pero de enormes consecuencias prácticas, sobre todo en una sociedad tan legalista como la chilena” (Bengoa, 2007: 289).

Por ende, la reflexión de la dirigente Isolde Reuque en el año de 1990, resulta atemporal y pasa factura, no solo al movimiento mapuche, sino también al Estado chileno, al no existir avances en materia de derecho indígena comparado para los pueblos originarios en términos de reconocimiento y autodeterminación; y por tanto, lo que es realmente importante a 30 años de la primera promesa de reconocimiento de los pueblos indígenas es discutir sobre ¿qué tipo de reconocimiento se está dispuesto a otorgar a los pueblos? Sobre todo, si se piensa en la posición monolítica del Estado; esto es, cuando se mantiene firme la idea de pensar a Chile como una “Nación única e indivisible”.

Un hecho significativo que aconteció durante este período presidencial y que conmocionó al movimiento mapuche, especialmente, a los liderazgos de mujeres en defensa de los territorios en el *Wallmapu*, fue la muerte inesperada y en extrañas circunstancias de Nicolasa Quintreman Calpán, quien será recordada por liderar y representar la lucha de las cinco mujeres que se resistieron a permutar sus tierras a Endesa España para la construcción de la central hidroeléctrica Ralco, a finales de los años de 1990. La forma en que muere la *papay* (mujer mayor) Nicolasa trascendió que su edad le jugó una mala pasada; esto es, sus problemas de visión la hicieron caer “voluntariamente” a la misma presa contra la que ejerció resistencia y, posteriormente, inundó sus tierras.

#### 4.6. La política indígena 2014-2018: Michelle Bachelet Jeria

En la actividad legislativa en materia indígena en el transcurso del segundo mandato no consecutivo de Michelle Bachelet, se contabilizan un total de 32 proyectos de ley enviados al Congreso Nacional, cinco iniciativas correspondieron a la presidenta y 27 fueron proyectos parlamentarios. Sin embargo, en esta gestión no se aprobará ninguna de las propuestas despachadas al órgano legislativo (Fernández, 2017).

No obstante, el programa de gobierno de Michelle Bachelet comprometió políticas para el mundo indígena, particularmente para el pueblo mapuche en cuatro áreas específicas, entre estos ejes está el de reformas políticas, legislativas e institucionales; esto

es, en primera instancia contempla la activa participación indígena en el proceso de debate y decisión de la Nueva Constitución, con el propósito de garantizar la idea de un Estado plurinacional que reconozca sus derechos colectivos. Igualmente, impulsaba la creación del Ministerio Indígena, conferir el rango de ministro al director de la CONADI y la creación del Consejo de Pueblos Indígenas, autónomo y representativo de los diferentes pueblos indígenas presentes en el país, a través de tres proyectos de ley que enviaría al Congreso el primer año de su gestión. Además, la presidenta señaló que en su gobierno se iban adecuar los marcos regulatorios en las diversas materias para que entren en armonía con el Convenio 169 de la OIT (Programa de Gobierno de Michelle Bachelet 2014-2018, 2013).

La política de tierras y aguas indígenas hacía referencia a dar mayor jerarquía a las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), a través de un nuevo y mejor ordenamiento territorial. La restitución de tierras a las comunidades mapuche señalaba la búsqueda de mecanismos alternativos para la compra de tierras y saldar la deuda pendiente en esta materia, además de destinar recursos para la protección de estos bienes comunes ancestrales. De igual modo, se prometió estudiar las denuncias sobre contaminación y los asuntos de impacto ambiental que están afectando a las tierras indígenas (Programa de Gobierno de Michelle Bachelet 2014-2018, 2013).

En materia de orden público y defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas, la presidenta señaló que no se utilizaría la Ley Antiterrorista en su gobierno para reprimir la lucha social indígena. Igualmente, se comprometió a la creación de una comisión compuesta por representantes de la sociedad chilena y de pueblos indígenas para revisar las causas judiciales sujetas a esta normativa, además, planteaba investigar las denuncias de violencias y abuso policial en la zona de las comunidades mapuche y rapa nui. Por último, proponía dar atención a las familias indígenas y no indígenas de las zonas rurales que se vieran afectados por la violencia en la región de la Araucanía (Programa de Gobierno de Michelle Bachelet 2014-2018, 2013).

En políticas sectoriales, se comprometió garantizar que los pueblos indígenas estuvieran representados en las políticas públicas. De esta forma, los programas ministeriales podrán ser flexibilizados tomando en consideración las características de cada región y pueblo indígena. En educación, se señaló que se impulsaría la intercultural, y en salud se daría especial atención a programas de salud interculturales. En la población rural

se implementaría un Programa de Desarrollo Indígena, considerando su diferenciación cultural, y en el ámbito urbano se desarrollarían políticas efectivas para la población indígena (Programa de Gobierno de Michelle Bachelet 2014-2018, 2013).

No obstante, estas propuestas de Bachelet, en su gran mayoría no se materializaron. Si bien se implementaron procesos de Consulta indígenas, estas fueron en temáticas de interés nacional, como fue la creación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, que logró aprobarse a través de la Ley 21.045. También, la consulta a los pueblos indígenas sobre la Asamblea Constituyente, se enmarcó en el proceso a nivel nacional que buscaba cambiar la Constitución. Así, esta promesa tampoco logró aprobarse en esta administración. Sin embargo, los esfuerzos evidenciaron no solo la voluntad de este gobierno para cambiar la Carta Magna que se impuso en dictadura, sino también la voluntad ciudadana de participar en este proceso. Igualmente, este diálogo ciudadano permitió que la población expresara su aprobación respecto a declarar a Chile un Estado plurinacional.

Los conflictos que se perciben en la macroregión sur y que se enmarcan en la recuperación territorial y defensa de los territorios bajo la presidencia de Michelle Bachelet, no fueron aislados. En consecuencia, la mandataria, el 23 de junio de 2017, implementa un paquete de medidas para contener el clima de violencia en la Araucanía, que se denominó “Plan de Reconocimiento y Desarrollo Araucanía (PRDA) y abarcó temáticas de: 1) políticas de reconocimiento a los pueblos indígenas, 2) planes de desarrollo productivo regional y territorial y 3) apoyo a las víctimas de la violencia en la región” (Fernández, 2017: 13).

Sin duda, este Plan puso en marcha tres de las cuatro áreas que la jefa de Estado señaló serían sus compromisos en materia indígena, especialmente, con las comunidades mapuche para intentar saldar la deuda histórica que el Estado arrastra con ellas. La activa participación que desplegó la presidenta Bachelet en materia legislativa respecto a los asuntos indígenas, esto es, los 32 proyectos de ley que se enviaron al Congreso Nacional buscaban dar una rápida respuesta a los compromisos pendientes del Estado con las comunidades mapuche. Sin embargo, los altos índices de violencia que se registraron en la región de la Araucanía a mediados de 2017, demandaron una rápida acción por parte del gobierno de Bachelet en la IX Región, escenario que evidenció, no solo la tensión existente

en la relación de la jefa de Estado con el movimiento mapuche, sino también, puso de manifiesto los desacuerdos al interior de La Moneda frente en el manejo del conflicto mapuche en el sur del país.

En la persecución policial que enfrentó el movimiento político mapuche durante el gobierno de Michelle Bachelet, destaca la denominada “Operación Huracán” –nombre con el que se conoció públicamente la investigación llevada a cabo por Carabineros de Chile bajo el amparo de la ley de inteligencia–. Esta operación, efectuada en septiembre del año 2017, involucró a ocho comuneros mapuche que estaban implicados en una supuesta asociación ilícita terrorista en el sur del país. Sin embargo, en enero de 2018, finalizando la administración de Michelle Bachelet, el Ministerio Público determinó que la Unidad de Inteligencia Operativa Especial de Carabineros habría manipulado las pruebas presentadas en contra de integrantes de la cúpula de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) y Weichan Auka Mapu. Por lo tanto, se determinó que todo fue un montaje y se abrió una investigación en contra de la policía para determinar que existió falsificación de instrumento público y obstrucción a la investigación.

Los gobiernos de Ricardo Lagos, Michelle Bachelet, Sebastián Piñera y Michelle Bachelet cargan con sangre mapuche; esto es, en el transcurso de estas cuatro administraciones, los liderazgos de mujeres y hombres mapuche que forman parte de las comunidades en activos conflictos enfrentan la persecución política y la represión policial del Estado. Asimismo, el empleo de la violencia innecesaria por parte de agentes policiales estatales ha enlutando a una parte de las comunidades indígenas que han emprendido procesos de recuperación de tierras y defensa de territorios. Las muertes violentas de hombres mapuche han generado impacto y el rechazo de la población en general y la inmediata reacción del movimiento indígena, a través de movilizaciones para denunciar las violencias permanentes ejercidas por el Estado contra las comunidades mapuche. Igualmente, el movimiento político mapuche honra la valentía de los *weichafe*, de los guerreros, que han perdido la vida en las reacciones de resistencia, enalteciendo sus nombres en el tiempo, además de exigir justicia.

En caso de las muertes violentas que han afectado a mujeres mapuche, a la fecha se conocen dos eventos de esta naturaleza, el deceso fue por inmersión de la *papay* Nicolasa Quintreman Calpán (23 de diciembre de 2013), y el Sicariato empresarial de Macarena

Valdés Muñoz (16 de agosto de 2016). No obstante, la respuesta de las organizaciones mapuche ha caído en el hermetismo en cuanto a exigir que se aclaren sus muertes y reclamar justicia en el caso de Valdés. Las muertes de estas dirigentas responden a otras características con relación a las muertes de los hombres; quienes han sido asesinados por policías del Estado. Las muertes de Nicolasa y Macarena se enmarca en el conflicto territorial mapuche, bajo los gobiernos de Piñera y el segundo mandato de Bachelet, respectivamente.

Estos decesos generarán indignación en la sociedad en general y rechazo frente a la violencia que enfrentamos las mujeres por el hecho de ser mujeres, especialmente, las violencias que sufrimos las mujeres indígenas, además de movilizaciones exigiendo se aclare las circunstancias de la muerte de Macarena Valdés y justicia para ella y su familia. Estas manifestaciones, a diferencia de los llamados a movilizarse por la muerte de los *weichafe*, son apoyadas en su mayoría por mujeres indígenas y no indígenas pertenecientes a organizaciones ambientalistas, de derechos humanos y feministas. En el caso del movimiento mapuche; esto es, organizaciones mixtas lideradas en su mayoría por hombres, no ha existido un pronunciamiento público ni mucho menos se evidencia un respaldo permanente como movimiento mapuche a las diferentes acciones que lleva a cabo la familia de Macarena Valdés exigiendo la verdad respecto a su muerte.

Queda de manifiesto la ausencia que mantiene el movimiento político mapuche con relación a los temas que involucran a las mujeres indígenas. De igual modo, las acciones de resistencias que ejercen los liderazgos femeninos no cuentan con el apoyo que merecen sus luchas activas y públicas en defensa de los territorios. Por ende, “[l]a invisibilización de las mujeres en la historia pasada y presente del pueblo mapuche no es otra cosa que la consecuencia directa de las violencias múltiples que recaen sobre la experiencia femenina indígena” (Pinchulef, 2018: 204).

A este respecto, Héctor Nahuelpan plantea que la omisión constante de las mujeres en la historia del pueblo mapuche, respondería a que:

en nuestro esfuerzo por “reconstruir nuestra historia”, en ocasiones también hemos emulado las lógicas de la historiografía nacionalista y colonialista que hemos criticado y con la cual disputamos significados y representaciones sobre el pasado y el presente en nuestros días[; y,

por tanto,] esta contrahistoria, tiene como rasgos fundamentales la elaboración de un meta-relato homogéneo y universalizante, ‘políticamente correcto’, que utiliza como base la categoría de pueblo, que privilegia la presencia de líderes o autoridades mapuche masculinas, desvaneciéndose en el actuar de éstos y sus discursos, las identidades de mujeres, niños, niñas, *champurrias* o *kuñifal* (Nahuelpán, 2013: 23-24).

Por ende, los relatos de lucha y resistencias que emergen y se transmiten de lo mapuche han centrado la historia a partir de una lógica esencialista y, a su vez, selectiva, que ha resultado nociva para la vida de las mujeres mapuche; y por tanto, no solo se ha desplazado a las indígenas de los espacios políticos mapuche reservados para los hombres, sino que también la narrativa ha restado agencia política a los espacios y las actividades que concentran la fuerza femenina en las comunidades, organizaciones y en la lucha de pueblo. De este modo, recrear la historia:

que se desarrolla en las comunidades, concebidas como focos de ‘tradición’ y preservación de una ‘cultura mapuche’, habitualmente imaginada en términos estáticos, que incluso ignora el origen colonial de éstas vinculado al despojo y la reducción territorial, a la vez que descuida cómo la ‘tradición’ es re-elaborada y re-inventada constantemente en su interacción con relaciones de poder presentes y contingentes (Nahuelpán, 2013: 24).

En otras palabras, sobre la narrativa mapuche o esta contrahistoria –de la que hace mención Nahuelpán– recaería la responsabilidad no solo de romper con las violencias coloniales en la sociedad mapuche, sino también de aceptar que estas violencias afectan gravemente a las mujeres indígenas, y a todo su entorno; esto es, familia, comunidad y pueblo. De ahí la relevancia de atender consecuentemente la erradicación y reparación de las opresiones múltiples en los espacios mapuche.

## **5. La participación política de mujeres mapuche en los albores de la democracia**

Las mujeres mapuche han buscado abrirse espacios y posicionado no sin dificultad en la vida política del país a través de procesos políticos locales y regionales, con el propósito de generar resistencias y cambios al interior del ámbito comunitario y organizativo respecto al

rol que juegan como mujeres en las instancias mapuche. “Resistencia, en el sentido estricto, es la capacidad de todo sujeto de enfrentar el ejercicio del poder, de intentar salirse del juego, de escabullirse o de hacerle trampa al poder. Se ha considerado normalmente activa, si bien común en el mundo actual, a la resistencia pasiva, la no acción como respuesta” (Zárate, 2012: 150).

Siguiendo a Margarita Zárate, las historias personales de resistencias que enfrentan las dirigentas mapuche al interior de sus comunidades y fuera de ellas les permitiría establecer una forma especial de resistencia consigo mismas, a través de la contención que ejercen contra los ataques del exterior y que transformarán en energía que liberarán para afectar el afuera. En este sentido, las mujeres no solo resisten a las embestidas externas, sino que también mantienen “un continuo enfrentamiento de diálogo, acto y lucha entre las partes que constituyen el adentro. (...) La resistencia se encarna en los cuerpos, base física y material de los sujetos” (Zárate, 2012: 150).

Un ejemplo de la resistencia, es la participación diligente que logran las indígenas como actoras políticas opositoras al régimen militar, esta fue destacada, constante y visible en el ámbito público. Igualmente, su contribución en el período de la transición democrática por acuerdo y los albores de la democracia, se registró más activa. En este sentido, Patricia Richards afirma, la incorporación de las dirigencias femeninas a la vida nacional respondería a que “las transiciones a la democracia en los países del Cono Sur crearon la oportunidad para que los ciudadanos, incluso las mujeres, negociaran el contenido de esa democracia” (Richards, 2002: 267).

La resistencia de mujeres y hombres mapuche durante la dictadura generó esperanzas en que las reivindicaciones, entre ellas, la recuperación territorial, el reconocimiento político y los derechos colectivos, serían atendidas una vez recuperada la democracia. Por lo tanto, las dirigentas una vez que entran en interacción con instituciones del Estado y en otros espacios políticos serán enfáticas en señalar a los interlocutores que sus luchas se enmarcan en la demanda de pueblo. De esta manera, los liderazgos de mujeres no perdieron la oportunidad que abrió el camino de la transición por acuerdo para recordarle al Estado la deuda histórica que mantiene vigente con el pueblo mapuche. Asimismo, expusieron los intereses específicos de su género a través de la única institución que hasta el retorno a la

democracia resultó alcanzable para las mujeres y para las dirigentas mapuche; esto es, el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM).

La creación del SERNAM<sup>41</sup>, este servicio tuvo la misión de "colaborar con el poder ejecutivo en el desafío y coordinación de políticas públicas que pongan fin a los niveles de discriminación que afectan a las mujeres en los ámbitos familiar, social, económico, político y cultural" (SERNAM, 1998 como se citó en Richards, 2002: 267). En consecuencia, el SERNAM para llevar a cabo su labor convocó a las organizaciones feministas y movimiento de las mujeres, en su mayoría pobladoras, entre ellas, a un grupo de dirigentas mapuche interesadas en sumar el componente étnico en la política de género que buscaba delinear el gobierno de transición.

Sin embargo, es sabido que las mujeres mapuche en espacios del Estado experimentan el entronque de la violencia racial, clasista y patriarcal simultáneamente. En este sentido, su capacidad de agencia les permite movilizar acciones de resistencias que ejercerán contra las opresiones múltiples que se manifiestan en estas instituciones públicas, con el objetivo de validarse frente a los otros y otras mujeres no indígenas, especialmente, ante funcionarios del Estado. En el caso de la incorporación de las dirigentas mapuche en las mesas de trabajo encabezadas por el SERNAM, institución estatal que tuvo la tarea de recoger los lineamientos para la política de igualdad de género a través de un trabajo conjunto entre las actoras de la sociedad chilena y las representantes del Estado. No obstante, esta labor no estuvo exenta de violencias contra las dirigentas mapuche. Los reclamos interpuestos por las mujeres indígenas manifestaron sus preocupaciones; esto es, que sus intereses no estaban siendo considerados o bien eran mal interpretados por las mujeres feministas blancas y de clase media (Richards, 2002).

Esta situación y sentimiento es sostenido y permanente en el tiempo entre las lideresas indígenas de varios países de América Latina, no sentirse representadas por la lucha de los feminismos ni por las feministas ni mucho menos por organizaciones de mujeres que abrigan causas en nombre de las mujeres indígenas y no indígenas pobres. En

---

<sup>41</sup> El Servicio Nacional de la Mujer fue el organismo creado por el gobierno de Patricio Aylwin Azócar para promover la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres a través de la Ley N° 19.023, la cual fue publicada el diario oficial el 3 de enero de 1991. Su creación fue el resultado de la recuperación de la democracia y de la participación política y social de las mujeres. El SERNAM desde el 10 de junio de 2006, tres meses después de asumir la presidencia en su primer mandato Michelle Bachelet, pasó a ser el Ministerio de la Mujer y Equidad de Género.

este sentido, las mujeres mapuche pondrán en tensión permanente la insistencia de un sector de los feminismos en encasillar los intereses de las indígenas desde una visión hegemónica.

Sin embargo, no hay nada más alejado de la realidad que pensar y creer que las prioridades y luchas que enarbolan las mujeres feministas blancas, de clase media y urbanas, son las mismas que inquietan a las mujeres indistintamente. Por ende, las dirigentas mapuche evidenciará con preocupación que no existe interés de los feminismos por prestar la debida atención al discurso de la diferencia de género; y, por tanto, no se le da importancia al lugar desde donde se posicionan las mujeres indígenas para actuar de cara a sus intereses. Asimismo, las dirigentas darán cuenta que al mantenerse vigentes las estructuras coloniales en la base del Estado, en las instituciones sociales principales y en la sociedad, estas visibilizan el cruce histórico de la violencia racial, clasista y patriarcal en los espacios que dicen trabajar en su erradicación; y, por tanto, estas violencias serían retratadas por mujeres que se encuentran en posiciones de privilegio respecto a las mujeres mapuche.

### 5.1 Convergencias y tensiones entre mujeres mapuche y mujeres feministas

Las prácticas cotidianas y de resistencias que ejercen en diversos escenarios las mujeres mapuche, se caracterizarán por sus procesos organizativos, desde donde desafiarán los discursos dominantes en torno al género que surgen en las esferas feministas y en el Estado, para ser resignificados a través de la articulación de sus luchas y resistencias desde la identidad étnica. En este sentido, los liderazgos de mujeres configuran desde la diferencia sus subjetividades frente a los hombres mapuche, las mujeres no indígenas feministas, el Estado y las organizaciones de mujeres indígenas en América Latina, sus luchas por los derechos colectivos e individuales, los derechos territoriales y los derechos de género.

Por tanto, parte de las resistencias de las dirigentas es posicionarse desde la identidad mapuche como sujeto político válido frente al Estado, la sociedad chilena, específicamente, los colectivos de mujeres no indígenas y feministas. En esta senda de lucha harán una espacial “invitación” a los movimientos de mujeres y feministas, y a los líderes hombres para que desistan de la idea de subestimar la capacidad de agencia de las mujeres mapuche.

Este emplazamiento responde a que los liderazgos de mujeres indígenas identifican como causa principal de los desacuerdos entre ellas, las agrupaciones de mujeres no indígenas y un sector de las organizaciones mapuche donde la mayoría son hombres, que en estas esferas, donde militarían las indígenas, se mantienen las prácticas de violencias coloniales, por ejemplo, en las organizaciones mapuche donde es común que las vocerías se depositen en los dirigentes hombres. Mientras que en los espacios de mujeres y grupos de feministas— en su mayoría no indígenas—, las prácticas paternalistas tienen a replicarse al momento de re-victimizar a las mujeres mapuche en situaciones de violencia. Asimismo, la crítica de las mujeres mapuche hacia estos colectivos se extiende al papel protagonista que jugarían las mujeres feministas en la resistencia de las mujeres mapuche; y, por tanto, no están entendiendo que su rol como mujeres no indígenas es de acompañamiento en los procesos de lucha liderados por mujeres indígenas, no de ventriloquía. Un ejemplo de esta práctica colonialista de ventriloquía, se sintetiza en el siguiente diálogo:

Un día, conversamos dentro un grupo feminista de cómo descolonizamos nuestras prácticas. Discutimos, reflexionamos, dudamos, pensamos en posibilidades, hay acuerdo, no hay, sigue la conversación. Más tarde, una feminista de otro colectivo se acerca y me cuenta que con su grupo decidieron ir a una ciudad pequeña del sur a trabajar con mujeres, que como excusa contrataron a una ñaña para un taller de *witral*/telar mapuche, pero que le hacen taller de género a las mujeres, que tienen que abrir sus ojos. No me digan que le doy color (que exagero) (Angélica Valderrama Cayumán, reflexión extraída de su muro de la red social Facebook, mayo de 2018).

Este relato, no me cabe duda, se repite en numerosos espacios de participación donde transitan las mujeres mapuche. Así lo confirmará Isabel Cañet; quien acumula una larga experiencia de participación en espacios diversos politizados, que inicia en su etapa educativo, posteriormente, participará de esferas indígenas y organizaciones sociales heterogéneas. Estas últimas son las que recordará como un mal sabor de boca, sobre todo cuando se ha visto enfrentada a mujeres no indígenas que intentan imponerle discursos desde la subjetividad feminista, para “guiarla” frente a la violencia que ellas observan en las costumbres mapuche. A este respecto, Isabel refiere:

[l]as mujeres mapuche tenemos los ojos abiertos hace rato, somos mujeres en resistencia, somos un pueblo en resistencia y estamos tratando de levantar nuestra propia discusión interna. En este sentido, somos nosotras las que tenemos mucho que decir (...) Y al mismo tiempo debemos evidenciar y denunciar estas prácticas colonialistas en los espacios que se den, sin importar en la vereda en que nos encontremos. Esta situación es transversal a todos los espacios, incluso en los espacios de participación política. Eso es lo que hay que cuestionar y ser crítica, asumiendo, a la vez, nuestra propia responsabilidad en el asunto y de incidir en los espacios en los que tenemos responsabilidad de acción (Isabel Cañet, conversatorio sobre la violencia de género desde la perspectiva de la mujer mapuche, 24 de mayo de 2018).

El sentir de Isabel se replica entre las mujeres mapuche que participan de diversas instancias políticas. De igual modo, lo es la incomodidad frente a la violencia que manifiesta haber percibido en ciertos espacios de mujeres no indígenas. Isabel añade:

También me he sentido discriminada en el movimiento de mujeres, mujeres chilenas, por el hecho de ser mapuche y también he sentido que mi lucha como mujer mapuche no está comprendida, entendida, desde el movimiento global de mujeres, creo que eso hay que decirlo (Isabel Cañet, conversatorio sobre la violencia de género desde la perspectiva de la mujer mapuche, 24 de mayo de 2018).

No obstante, Isabel señalará su voluntad de establecer los acuerdos necesarios para poder limar las asperezas que se generan en estos espacios. Es así que plantea: “en este sentido, nos unimos con las mujeres en general, con las mujeres chilenas, en el género y en la igualdad de condiciones para afrontar un diálogo horizontal porque de lo contrario se va replicando la misma dominación que se critica, que se cuestiona” (Isabel Cañet, 24 de mayo de 2018).

## 5.2 Mujeres mapuche articulando resistencias en espacios del SERNAM

La participación de las dirigentas en los espacios facilitados por el SERNAM tuvo la intención de posicionar un discurso de género anclado en la idea de la diferencia a través de la “visión de pueblo”, el lugar desde donde se posiciona la resistencia del pueblo mapuche.

El objetivo, oponerse al discurso de género presentado por el Estado. Si bien, sus reivindicaciones no se vieron reflejadas en el informe elaborado por el SERNAM ni en el direccionamiento de esta institucionalidad de Estado a lo largo del tiempo. Empero, se puede rescatar lo significativo que resultó el accionar político y diligente de las mujeres mapuche en su interacción con la instancia encargada de atender y revertir las desigualdades que enfrenta la población femenina.

Sobre el escaso progreso que mostró el SERNAM para atender las demandas de las mujeres mapuche, resulta relevante señalar que este no hubiera sucedido sin los esfuerzos de las propias dirigentas. No obstante, el resultado fue frustrante para las indígenas, ya que evidenciaron la apropiación de su discurso, no así de sus reivindicaciones (Richards, 2002). Sin embargo, la participación de las mujeres mapuche en las discusiones a través de debates, el consenso de ideas y la generación de propuestas, mostró al Estado, no solo la claridad política presente en su discurso, sino que también manifestó la habilidad manejada por las mujeres mapuche para argumentar que el planteamiento de igualdad de género presentado hasta ese entonces por el SERNAM, estaba restringido para las indígenas desde las metas del Estado (Richards, 2002).

Esto es, las dirigentas evidenciaron a inicio de los años 1990, que el Estado, al no reconocer la realidad plurinacional y multicultural del país, terminó echando por tierra todo intento realizado por las mujeres para que sus intereses y demandas enmarcadas en la noción de la diferencia desde la “visión de pueblo” fueran representadas de buena fe por el SERNAM. En consecuencia, el accionar del SERNAM se comprende en el marco de una estrategia instrumentalista hacia los grupos objetivos de mujeres; esto es, la política de género, al estar direccionada desde el Estado solo necesitaba a través de las mesas de trabajo evidenciar que la política de igualdad que entraría en vigencia contaba con el consentimiento de las representantes de los diversos sectores de las mujeres. Por lo tanto,

[e]l comportamiento del Sernam encaja con el modelo global del estado chileno en sus negociaciones con los Mapuche: se incorporan sus reivindicaciones solo en la medida en que no representen una amenaza al desarrollo nacional o a una identidad nacional chilena coherente. Se cumplen con ciertas demandas de ciertos sectores del movimiento Mapuche, mientras las demandas vinculadas con los derechos culturales colectivos, se ven excluidas.

De esta forma, el Estado (y el Sernam, en este caso) usan las políticas indígenas y de género para generar el consentimiento a sus metas socioeconómicas e ideológicas. No obstante, las mujeres Mapuche están conscientes de esta tensión y siguen buscando maneras eficaces de promover el reconocimiento y la reivindicación para si mismas y el pueblo Mapuche en general. (Richards, 2002: 268-269).

En este sentido, el proceder del SERNAM deja en evidencia su desconocimiento sobre la realidad cultural y social que experimentan los diferentes pueblos indígenas, entre ellos, el pueblo mapuche con relación a la sociedad mayoritaria. Igualmente, ignoró el peso político que arrastra la noción de etnicidad “como una división social básica, una estructura de poder, el centro de la lucha política y por tanto una fuerza fundamental que moldea las vidas de hombres y mujeres” (Zinn y Dill, 2000 como se citó en Richards, 2002: 271) en contextos culturalmente diversos. Por tanto, el SERNAM, al no considerar relevante la realidad diferenciada que enfrentan los diversos territorios y comunidades mapuche, terminó excluyendo el planteamiento político del discurso de las dirigentas.

Es evidente que abordar la noción de etnicidad resulta relevante para la construcción de las políticas públicas de género, sobre todo si existe la voluntad de considerar a las mujeres indígenas en dichos proyectos de ley. Así lo indica Patricia Richards:

[t]omar la etnicidad, no solo como un concepto vago de "diversidad", sino también como una relación fundamental e histórica que ha dado como resultado la depredación de la sociedad/cultura/nación Mapuche, así como la discriminación de hoy en día y el menosprecio de la cultura Mapuche, significaría un cambio radical en la manera en que el Sernam, el Estado, y la nación misma están organizados. Significaría, [además] el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas como parte del régimen de la ciudadanía, que actualmente se basa en los derechos individuales universales. (Richards, 2002: 293).

La idea de etnicidad que manejó el SERNAM no logró plasmarse desde la “visión de pueblo”, el lugar de donde parte el posicionamiento de la resistencia que ejercen los liderazgos de mujeres mapuche. La importancia de considerar esta localidad para las mujeres indígenas es porque involucra elementos de justicia y diferencia (Richards, 2002). En este sentido, el uso que se hace de la etnicidad desde el Estado a través del SERNAM es

completamente aditivo, ya que lo vacía de contenido y lo convierte en un elemento exótico y un adorno al proceso mayor. De modo que, las mujeres que participaron de las mesas de trabajo manifestaron no verse representadas en el plan de igualdad planteado por el Estado, hasta la primera década de 2000, ya que se insistió en señalar que las experiencias de opresiones múltiples, discriminación y otras formas de violencia, entre las mujeres son compartidas universalmente. Sin embargo, no hay nada más alejado de la realidad que la representación de las mujeres como un grupo homogéneo; y, por tanto, se enfrentan a las mismas violencias y en igual intensidad.

Aunado a lo anterior, cabe destacar que la participación política que alcanzan los liderazgos de mujeres mapuche en los años de 1990, evidencia el acompañamiento de las indígenas en los procesos de resistencias en la lucha de pueblo. Su participación en las mesas de trabajo dirigidas por el SERNAM y su incursión en otros servicios del Estado, les permite cuestionar con fundamentos el vacío que mantiene el Estado respecto a los temas indígenas y la situación específica que viven las mujeres en los distintos territorios, ello al no considerar la etnicidad ni mucho el género como ideas fundamentales en la construcción de las políticas públicas. Esta situación trae como consecuencia trabas en la participación de los pueblos indígenas, especialmente, la intervención de las mujeres mapuche en los asuntos de la vida local, regional, nacional y en la esfera internacional.

En este sentido, las mujeres mapuche son enfáticas en señalar que cualquier política pública que busque incorporar sus demandas de género, debe partir de una estrecha relación con la visión de pueblo. Sin duda, el activismo desarrollado por las dirigencias femeninas es lo que ha permitido retar al Estado respecto a su discurso de la igualdad. Indicando que en Chile no todas ni todos cuentan con los mismos derechos ni muchos menos las mujeres mapuche han logrado representación real en el Estado, dado que se mantiene la idea de pensar que las indígenas, independientemente de su posición social y condición étnica y racial, sufren las mismas violencias.

En consecuencia, no basta con reconocer la diversidad entre las mujeres de los diferentes pueblos indígenas y mujeres no indígenas si este reconocimiento no está acompañado de respuestas que consideren atender estas demandas desde la diferencia cultural (Richards, 2002). Por lo tanto, mientras se insista en la idea de restringir la participación de las mujeres en las instituciones del Estado a través de prácticas de

violencias patriarcales, racistas y de clase, los liderazgos de mujeres mapuche continuarán ejerciendo resistencia frente al racismo y las violencias múltiples que ejerce el Estado hacia ellas, sus familias y sus comunidades. En este recorrido surgirán otras instancias de diálogo con el Estado, donde los liderazgos de mujeres mapuche buscarán promover el reconocimiento de sus derechos colectivos y derechos individuales, además reivindicar sus demandas desde la identidad mapuche.

### 5.3 Los cimientos de la agenda de género indígena en palabras de la ex concejera presidencial de los pueblos originarios en la era de Bachelet

En el año 2017, durante la mitad del segundo gobierno de la ex presidenta Michelle Bachelet, María Hueichaqueo Epulef; dirigente mapuche urbana, fue nombrada Concejera Presidencial Indígena<sup>42</sup> ante el Concejo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Esto es, debía representar a la presidenta Bachelet en el concejo nacional de dicha corporación, compuesto mayoritariamente por hombres que forman parte de los distintos pueblos originarios reconocidos en la Ley Indígena 19.253, y que son elegidos por elección popular. María Hueichaqueo inicia su participación política en organizaciones mapuche en el año 1995, particularmente, en el ámbito urbano, en la Región Metropolitana. Actualmente, enero de 2021, es la Coordinadora Nacional de la Mesa de Mujeres Indígenas y forma parte de la organización *Taiñ Adkimn* ubicada en la comuna de La Pintana, en la ciudad de Santiago, desde su creación a mediados de la década de 1990.

En este camino político que abren las organizaciones mapuche, María refiere que se fueron generando diferentes instancias de participación y diálogo con el Estado, en ese dialogar, “en el año 2017, tuve un momento de participación más efectiva, fui nombrada Concejera Presidencial [Indígena], en el segundo período de la ex presidencia Michelle Bachelet. Este cargo era representar ante el Concejo Nacional de CONADI, donde (...) participan mayoritariamente hombres” (Entrevista a María Hueichaqueo Epulef, 18 de enero de 2021).

---

<sup>42</sup> Este cargo presidencial es de confianza; y , por tanto, su nombramiento depende exclusivamente de la mandataria o mandatario. En el caso de los concejeros indígenas elegidos por elección popular, igualmente son ocho representantes, quienes tendrán mayor autonomía en el desarrollo de sus gestiones.

De los ocho cupos para concejeros presidenciales indígenas, donde también son mayoría hombres, la ex presidenta nombró a tres mujeres, esta terna estaba compuesta por: Emilia Nuyado, la única diputada mapuche en el Congreso Nacional. Sofía Painequeo; quien tiene una vasta trayectoria de participación política en organizaciones mapuche. Luego estaba el nombramiento de María Hueichaqueo. A este respecto, María relata: “en su momento lo tomamos como en broma, decíamos ahí está la bancada feminista, en realidad no es que fuéramos feministas, sino que en el fondo lo que estábamos haciendo era ver como resaltábamos el rol que tienen las mujeres indígenas tanto en el movimiento indígena como en las organizaciones indígenas y, también, en cómo van desarrollando sus diferentes actividades en las comunidades y territorios (Entrevista a María Hueichaqueo Epulef, 18 de enero de 2021).

El camino no fue fácil comenta María, porque había que romper paradigmas; y, por tanto, realizar un trabajo previo de concientización entre los hombres que forman parte del concejo nacional de CONADI, respecto a los temas de género. De modo que, una vez desarrollado este trabajo recién es posible a plantearse objetivos para avanzar en la temática.

Primero, solicité formalmente que se creara la Comisión de Equidad de Género al interior del concejo porque estaban las demás comisiones estaba la comisión de tierras, la comisión de educación y cultura, la comisión de desarrollo, pero nada que estuviera vinculado a género indígena. Entonces los concejeros fueron muy solidarios y votaron a favor al igual que los concejeros de gobierno de ese momento y, se logra crear esta comisión de equidad de género, en donde los propios concejeros, el actual concejero José Millalén de la IX Región solicita que sea yo quien la presida. Entonces como había sido yo quien ingresa el petitorio, empezamos a trabajar, empezamos a crear estas reuniones de la comisión de equidad de género. Debo ser honesta y señalar que no todos los concejeros indígenas participaban, pero mayoritariamente sí participaban (Entrevista a María Hueichaqueo Epulef, 18 de enero de 2021).

Este primer paso generara numerosos talleres, seminarios, encuentros y algunos documentos relevantes respecto al tema de género desde la perspectiva de los pueblos indígena. En paralelo la oficina de CONADI Santiago estaba desarrollando junto a una

ONG, que estaba encabezada por una representante del pueblo aymara, un encuentro en el ex Congreso Nacional. A este respecto, María comenta:

fui en mi calidad de Concejera Presidencial Indígena, me di cuenta que casi todos los temas que se estaban tratando ahí, anteriormente, ya se habían tratado. Estamos hablando de la salud indígena, estamos hablando de la violencia institucional, estamos hablando de derechos humanos, estamos como volviendo atrás en todos los temas que eran relevantes para las mujeres indígenas. Ahí, en ese momento, resultó que fue invitada María Inés Salamanca de ONU Mujeres en Chile y estaba Ximena Montecinos Antiguay, que era la encargada de la unidad de desarrollo de la oficina de CONADI Santiago. Ahí conversando las tres mujeres, dijimos, aquí tenemos que avanzar, tenemos que dar un paso más al respecto, no podemos seguir hablando siempre de las mismas temáticas, haciendo documentos, al final esos documentos no están generando más acción que eso, que quedar en el papel. En ese momento, Andrea Antilén; una de las funcionarias profesionales de la unidad de desarrollo de CONADI nacional, saca una presentación en una de las comisiones y ahí nace, estando presente Emilia Nuyado y Sofía Painequeo y algunos concejeros indígenas, la necesidad de cómo nosotros dábamos un paso más (Entrevista a María Hueichaqueo Epulef, 18 de enero de 2021).

En este sentido, la presidenta de la comisión de género indígena solicita el marco de uno de los concejos nacionales de CONADI, el diseño de una ficha técnica con financiamiento para desarrollar tres acciones: 1) la creación de una mesa de trabajo con mujeres de los nueve pueblos indígenas, donde estuvieran representadas las diferentes regiones y territorios: 2) la creación de una agenda de género indígena y, 3) la realización de un encuentro nacional con representantes mujeres de todos los pueblos y territorios.

Por su parte, Hueichaqueo, refiere:

algo inédito en el país, porque nunca se había logrado de esa manera, o sea, poder desarrollar este encuentro, donde estuvieran todas las miradas, los territorios y, también, las propias experiencias de las mujeres que es muy valiosa. Por otro lado, pedimos a ONU Mujeres (...) que todas estas iniciativas se pudieran desarrollar con su colaboración. El concejo nacional lo aprueba nuevamente con una mayoría absoluta, todos pensaron que sí, que efectivamente se pudiera avanzar. A partir de ese momento, contando con recursos, los propios concejeros

empiezan a visualizar quién eran las mujeres, los territorios, que llevaban un trabajo de años, que tenían una experiencia, que tenían un discurso político, incluso, que tenían un trabajo territorial bastante fuerte (Entrevista a María Hueichaqueo Epulef, 18 de enero de 2021).

Los concejeros indígenas nacionales se encargarán de nombrar a las representantes de cada territorio, con el objetivo de conformar la mesa de mujeres indígenas a la brevedad. En total fueron 24 integrantes, quienes se reunirán en la ciudad de Santiago cada tres meses para trabajar en los lineamientos que darán cuerpo a la agenda de género indígena. Así lo señala la ex concejera presidencial indígena del gobierno de Bachelet:

lo primero fue conocernos porque somos de miradas diferentes, de territorios diferentes, de culturas diferentes, así que aprendimos a conocernos, aprendimos a respetar los discursos, pero por sobre todo valoramos mucho la experiencia de cada una. En ese valorarnos y respetarnos todas empezamos a hacer un trabajo, primero, de análisis bastante profundo, incluso, un análisis crítico respecto de cómo habían sido las iniciativas anteriores al respecto del trabajo de género indígena. Luego tuvimos muchas reuniones con ONU Mujeres también, donde planteamos que ONU tiene que ser parte activa del proceso. CONADI nacional, [por su parte,] se puso mucho más activa y proactiva respecto a lo que se debía trabajar y, para que estuviera la mirada de género indígena en todos sus proyectos. (Entrevista a María Hueichaqueo Epulef, 18 de enero de 2021).

Así, se fue avanzando, concretándose el primer encuentro nacional de mujeres indígenas en el mes de septiembre de 2017. Anterior a ello, se crearon ocho comisiones de trabajo que conformarán la mesa nacional de lideresas indígenas, estas reuniones trimestrales entre mujeres indígenas contó con la participación de invitadas externas; expertas indígenas y no indígenas, que fueron entregando herramientas a las lideresas para el desarrollo de sus comisiones y mesas de trabajo. Los ejes temáticos que se trabajaron como parte de las prioridades, demandas e intereses y siguiendo la agenda internacional para el desarrollo de las mujeres indígenas y sus pueblos, contemplo:

Derechos humanos y agenda legislativa; Derechos culturales (identidad, lengua, arte y patrimonio); Derechos, autonomía y empoderamiento económico (empleo y trabajo);

Derechos territoriales y ambientales y recursos energéticos; Derechos de participación política, liderazgos y vínculos institucionales; Derechos reproductivos y lucha contra la violencia; y Derechos de protección y uso de los sistemas biodiversos y soberanía alimentaria (Agenda Política para el Desarrollo de las Mujeres Indígenas en Chile, 2018: 15)

Estos temas finalmente quedarán plasmados en el documento final que dio cuerpo a la agenda de género indígena país. En este sentido, María refiere:

Chile, por primera vez tenía una agenda de género indígena. Al año, la Mesa Nacional de lideresas Indígenas siguió funcionando, sus diferentes temáticas. Al año siguiente se hizo el segundo encuentro nacional, ahí se definieron los temas centrales de la agenda de género. Ese mismo año, se estuvo capacitando a las lideresas (...) [por un lado] se quería fortalecer los liderazgos, por otro lado, poder incentivarlas o motivarlas a ocupar cargos, cargos de poder, porque de ahí se producen los cambios. Nos fue bastante bien (Entrevista a María Hueichaqueo Epulef, 18 de enero de 2021).

Como presidenta de la comisión de género indígena y Concejera Presidencial Indígena, María Hueichaqueo participó de una reunión con mujeres indígenas ecuatorianas a través de ONU Mujeres Ecuador, donde se presentó la iniciativa de la agenda de género indígena, además de referirse a la participación política de las mujeres, tema desarrollado en la mesa que integra. En este encuentro, también se mostró el trabajo desarrollado por mujeres aymara y licanantay; quienes participan de la mesa de derechos, autonomía y empoderamiento económico (empleo y trabajo). Según Hueichaqueo, la experiencia vivida en Ecuador evidenció que ONU Mujeres América Latina y el Caribe, era la primera vez que desarrollaba un trabajo conjunto con liderazgos de mujeres de pueblos originarios en la implementación de una agenda de género indígena; y, por tanto, esa primera experiencia había nacido en Chile. María afirma que, este trabajo fue reconocido entre las representantes de ONU Mujeres de la región, y añade: “ahí nos dimos cuenta del tremendo impacto que estaba generando este trabajo [iniciativa que había surgido en Chile]” (Entrevista a María Hueichaqueo Epulef, 18 de enero de 2021).

Con el término del gobierno de la ex presidente Bachelet, la representación asumida por María Hueichaqueo llegaba también a su término, el puesto en cuestión responde a un

cargo político de confianza de los presidentes. De modo que, a esta dirigente no le quedó más que solicitar a los concejeros nacionales de CONADI que no solo se mantuvieran el trabajo que se desarrollo, sino que también se fortaleciera con el apoyo de la Concejera Presidencial Indígena del nuevo gobierno. En lo que va del actual gobierno de Sebastián Piñera, la comisión de género indígena se mantiene en el concejo nacional de CONADI. En el caso de la mesa nacional de lideresas indígena, en esta nueva magistratura, desarrolla un trabajo más autónomo, ya no cuenta con el apoyo económico que se dispuso durante el anterior mandato presidencia. Por ende, algunas dirigentas se han restado de este trabajo al no contar con los medios para movilizarse y seguir participando. No obstante, de las 15 participantes que se mantienen, según la Coordinadora Nacional de la Mesa de Género Indígena, estas continúan trabajando en la socialización de la agenda de género. En este sentido, se han encargado de distribuir la agenda a los distintos servicios públicos para que tomen conocimiento y la relevancia de esta en la generación de las políticas públicas con enfoque de género, desde la pertinencia cultural y territorial de las mujeres perteneciente a los pueblos originarios.

## **Capítulo II.**

### **LA DESTERRITORIALIZACIÓN DEL PUEBLO MAPUCHE Y LA IMPOSICIÓN DE LA POLÍTICA NEOLIBERAL SOBRE SU TERRITORIO: DE LA PROPIEDAD COMUNITARIA A LA PROPIEDAD PRIVADA EN LAS COMUNIDADES**

En este capítulo se presenta un análisis sobre el impacto que generó la política neoliberal en el territorio mapuche histórico, y cómo esta política económica, impuesta durante el régimen militar de Augusto Pinochet, reactivó los antiguos conflictos al sur del Biobío. A partir de cuatro momentos estrechamente relacionados. El primero de estos tiene relación con la instauración de la propiedad agraria en La Araucanía y, vinculado a ella, el inicio de la ocupación del territorio mapuche histórico con la infiltración de la frontera<sup>43</sup> por parte de chilenos, y, posteriormente; la ocupación militar emprendida por el Estado chileno. En consecuencia, será el Estado el que decidirá en adelante sobre el destino de las tierras indígenas. Este hecho marcará el inicio del conflicto territorial vigente hasta nuestros días entre el pueblo mapuche, el Estado y los particulares, que no solo se verá enfrentado a la usurpación de sus tierras, sino también será radicado en pequeñas reducciones al interior del territorio ancestral.

El segundo momento apunta al proceso de la Reforma Agraria en la Araucanía, que no consideró a la población mapuche rural como beneficiaria. En consecuencia, las comunidades que se vieron afectadas por la expropiación y adjudicación de sus propiedades a particulares emprenden una fase de movilización por la recuperación del territorio. De esta manera, promueven sus demandas de restitución y ampliación de tierras a favor de las familias y comunidades mapuche ante el gobierno de turno y exigen ser incorporados al proceso. Cabe señalar que la Reforma Agraria chilena se caracterizó por no considerar la especificidad indígena, particularmente la mapuche; esto es,

Reforma Agraria en Chile pretendía beneficiar con el acceso a la tierra a los trabajadores agrícolas permanentes y a los inquilinos de los fundos. Este sector de la población social en la

---

<sup>43</sup> El concepto de infiltración de la frontera fue planteado por Arturo Leiva, en su libro “En el primer avance de la Frontera: Angol 1862”, Ediciones de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile, 1984 (Correa, Molina y Yáñez, 2005; Marimán, 2006).

Araucanía estaba compuesto mayoritariamente por población chilena o no mapuche, lo que redundó en que las comunidades mapuche quedaran marginadas del acceso a la tierra, al estar localizadas fuera de los fundos, colindantes en muchos casos, reducidas a pequeñas porciones de tierra, fruto del proceso reduccional a que habían sido sometidas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 11).

Por ende, se limitó a cambiar las relaciones al interior de las haciendas, entre dueños de los fundos y los inquilinos, y levantó la consigna “la tierra es para quien la trabaja”; esto es, para el campesinado, mientras que el pueblo mapuche reivindica el derecho a recuperar las tierras que les fueron usurpadas (Correa, Molina y Yáñez, 2005). Así, este capítulo aborda el proceso de la Contra Reforma Agraria; esto es, la pérdida de las tierras que habían sido recuperadas tras la lucha dada por los dirigentes y sus familias, entre ellas, las mujeres mapuche, de las comunidades indígenas y que fueron devueltas a sus antiguos propietarios no indígenas. Por último, aborda el proceso de “revancha” de los latifundistas contra la dirigencia y comunidades mapuche que se movilizaron en el transcurso de la Reforma Agraria.

El tercer momento contempla los impactos territoriales bajo el modelo neoliberal a través del desarrollo de la industria forestal, la privatización de los recursos naturales y bienes comunes naturales y los megaproyectos de generación de energía eléctrica en el *Wallmapu*. De este modo, los impactos que se visibilizan en territorio mapuche en términos económicos, ambientales y sociales, guardarían directa relación con la “acumulación por desposesión” (Harvey, 2005) que afecta particularmente a las tierras indígenas en gran parte de América Latina. Por tanto, a los conflictos activos entre comunidades mapuche, Estado y particulares, a raíz del despojo territorial que generó el proceso de ocupación militar de la Araucanía, nuevas formas de despojo se presentarán a través del tiempo y el patrón será el mismo; esto es, el Estado chileno elaborando políticas neoliberales para disponer de los territorios indígenas o bien asentar proyectos de desarrollo en tierras mapuche.

El cuarto momento hace referencia al fenómeno de la migración mapuche a las grandes ciudades y, vinculada a ella, la creación de la política indígena urbana considerando la realidad nacional; esto es, la población indígena en Chile, particularmente

la mapuche, se concentra mayoritariamente en los centros urbanos –no obstante, el pueblo mapuche representará una minoría política al interior del Estado—. En consecuencia, pensar lo indígena desde la institucionalidad estatal implicará necesariamente vincularlo con políticas públicas orientadas al ámbito urbano y rural por separado. El proceso de migración mapuche campo-ciudad guardará estrecha relación con la idea del retorno a la comunidad de origen o bien al interior del territorio histórico mapuche a largo plazo. En este sentido, la demanda de las comunidades frente al despojo territorial del que han sido víctimas, desde temprano trasciende a través del discurso que manejan las organizaciones mapuche urbanas. Igualmente, denuncian las diversas violencias y el racismo estructural o racismo sistémico del Estado contra las comunidades mapuche en conflicto con empresas del rubro forestal y proyectos extractivos.

En consecuencia, las tensiones que se mantienen vigentes al sur del río Biobío y que tienen como protagonistas a los liderazgos de mujeres y hombres de las comunidades mapuche en conflicto con el Estado y los particulares, encuentran respuestas en los numerosos intentos de ocupación que se dieron en el territorio mapuche histórico, en primera instancia, a través de la infiltración de la frontera y concluirá con el proceso de ocupación militar de la Araucanía. Cabe señalar que, el fenómeno de la infiltración de la frontera responde a que:

[e]l territorio mapuche, después del Parlamento de Tapihue, presenta condiciones para que los chilenos ingresen y se asienten en el territorio ultra Bío Bío, en lo que se denominará “*infiltración de la frontera*”, proceso que se caracteriza por el asentamiento de chilenos en el territorio mapuche en calidad de trabajadores, arrendatarios de campo o bien como propietarios de tierras compradas fraudulentamente (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 19).

No obstante, estos procesos de despojo territorial se mantienen en el tiempo de diversas formas, siendo la constante el intento del Estado por ocupar directa o indirectamente lo que resta del territorio mapuche histórico por medio de la instalación de proyectos extractivos, en las pocas tierras que quedan en manos de las comunidades y familias mapuche. En este sentido, la desterritorialización del pueblo mapuche es resultado de un patrón en el Estado chileno, la ocupación del territorio ancestral mapuche, que inicia con el remate de las

tierras, el proceso de colonización de chilenos y extranjeros en la Araucanía, la radicación de la población mapuche en comunidades con títulos de merced, un nuevo procesos de subdivisión de tierras comunitarias, la instauración de la propiedad privada entre la población mapuche rural, la llegada de diversos proyectos de desarrollo en las tierras indígenas y la privatización de los bienes comunes naturales en territorio mapuche.

Por consiguiente, el despojo territorial del que ha sido objeto el pueblo mapuche a partir del violento proceso de la ocupación militar de la Araucanía es lo que impulsará la movilización temprana, aunque este no será un proceso generalizado de las comunidades mapuche que se vieron afectadas contra el Estado. Durante la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria se visualizará el surgimiento de un movimiento mapuche reivindicando la recuperación de sus tierras ancestrales (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

La llegada de la noción de propiedad privada a la sociedad mapuche y los nuevos intentos de asimilación forzosa a la sociedad chilena de la población mapuche y sus tierras, a consecuencia de la imposición del neoliberalismo durante el régimen militar, sumarán nuevos conflictos a los ya latentes. Esta vez la tensión no solo se verá entre las comunidades, el Estado y los particulares, sino también al interior de las comunidades entre las familias mapuche.

Dado que la dictadura emprende un nuevo proceso de división de tierras comunitarias, las familias de las comunidades que habían logrado mantenerse unidas se vieron enfrentadas por la disposición que hace nuevamente el Estado sobre el destino de las tierras mapuche. En este contexto surge la categoría legal de Ausente; esto es, se consideró “Ausente” a toda persona mapuche que se encontraba al momento de su división fuera de la comunidad. Esta situación evidencia un proceso de migración mapuche a las grandes ciudades, entre ellas, Santiago, esta situación se sostiene en el tiempo.

## **1. Las formas ancestrales de la propiedad comunitaria mapuche**

*Al momento en que arriba a las australes tierras de la Capitanía de Chile el ejército español, hacia mediados del siglo XVI, el territorio mapuche que se extendía entre los ríos Limarí y Toltén se encontraba densamente poblado, no obstante, la dispersión de sus habitantes, causando con ello la primera sorpresa de las huestes hispanas*

(Correa y Mella, 2010: 19).

Los primeros cien años de guerra abrieron espacio al entendimiento político, para ello se estableció como línea fronteriza el río Biobío. Mientras tanto, el imperio español se embolsillaba para su soberanía nada menos que veinte millones de hectáreas entre los ríos Copiapó y Biobío fundando la Gobernación de Chile. La organización de la Colonia en estos espacios siguió las mismas pautas que en el resto de América, una sociedad piramidal estratificada racialmente, en cuya cúspide estaban los españoles y sus descendientes bastardos, los criollos. Su base estaba compuesta por la población Mapuche que no pudo escapar o continuar la resistencia, así como por la población negra. Entre ambos extremos terminaron ubicándose los mestizos (Marimán, 2006: 78).

De este modo, la primera frontera que se establece entre la sociedad mapuche y los españoles fue el río Maule, que se mantiene hasta los años de 1550. Esta frontera en la actualidad se localiza en la VII Región del Maule correspondiente a la zona central de Chile. El encuentro entre ambos grupos se enmarcó en todo momento en un ambiente de enfrentamiento “entre el invasor y el invadido” (Correa y Mella, 2010: 22). Por ende, se llevaron adelante numerosas batallas entre mapuche y españoles, ya que, así como continuaban los abusos continuaban los combates. De igual manera, se visualizaron triunfos y derrotas para ambos bandos que dejaron como resultado numerosos muertos hasta finales de 1598. De ahí en adelante se dará paso a la denominada “Guerra Defensiva”, la cual hace referencia al:

ideal impulsado por el misionero jesuita Luis de Valdivia (quien desde 1553 ingresaba libremente a la Araucanía para evangelizar y hablaba con facilidad el mapudungun) (...) Luis de Valdivia postulaba la prohibición de las malocas, el poblamiento de las ciudades y fuertes fronterizos, el fin del servicio personal indígena y a cambio de ello dejarlos transitar en libertad y crear las condiciones para reducirlos a pueblo, a fin de lograr su evangelización y, con ello, mantener una permanente vigilancia sobre los “fieles”, no solo religiosa, claro está (Correa y Mella, 2010: 25).

En este sentido, según los relatos de historiadores, la “Guerra Defensiva” buscó dejar atrás la violencia explícita de los combates entre mapuche y españoles. Sin embargo, ello no significó que los abusos contra la población indígena se volviera cosa del pasado, por el contrario, estos se mantuvieron latentes durante este proceso. Por tanto, la instauración de los parlamentos (acuerdos) entre las autoridades mapuche y los representantes de la corona española y, posteriormente, entre las autoridades indígenas y los representantes de la República de Chile, tendrán la clara intención de mantener el control sobre el pueblo mapuche y su territorio.

De este modo, la idea de reducirlos a pueblo para conseguir su evangelización tenía el propósito de poner en práctica “otro tipo de poder que ya no busca imponer por la fuerza o reprimir, sino más bien incitar, convencer, inducir pautas de comportamiento, transformar las costumbres e instaurar normas o una norma común y homogénea” (Boccara, 1996 como se citó en Correa y Mella, 2010: 25-26). Según Correa y Mella, ello respondería a que “la realidad indica que aparecen otros dispositivos de poder, los que no serían sino una continuación de la guerra por otros medios. Los parlamentos y la presencia de misioneros representan el “poder civilizador” como nuevo principio de sujeción: no desaparece la voluntad de someter al mapuche, se transforma” (Correa y Mella, 2010: 27).

En cuanto a la autonomía territorial mapuche será hasta mediados del siglo XIX, que el pueblo mapuche gozará de ella; esto es, el Estado chileno no ejercía ningún tipo de jurisdicción efectiva sobre sus tierras. De este modo, lo que se conoce como territorio histórico mapuche se extendía entre el río Biobío, por el norte, hasta más allá del río Toltén, por el sur, en las cercanías de la ciudad de Valdivia, actual región de Los Ríos. En consecuencia, el río Biobío se convirtió en la frontera territorial entre la República de Chile y el territorio mapuche histórico, *Wallmapu*.

La frontera territorial fue resultado del acuerdo que estableció el pueblo mapuche con las autoridades coloniales a través del Parlamento de Quilin, en el año de 1641, y que se mantiene durante todo el período colonial (Correa, Molina y Yáñez, 2005). La importancia de esta frontera no es menor, ya que significó que entre el río Biobío y el río Toltén existía un espacio territorial cuya jurisdicción no pertenecía a las autoridades españolas, sino a las autoridades mapuche. Será a partir de este Parlamento que las autoridades indígenas

comienzan a relacionarse con los representantes de la corona española como nación autónoma y soberana (Correa y Mella: 2010).

En los 10 millones de hectáreas ubicadas entre el *Biobío* y la isla de *Chiloé*, 28 fueron los *parlamentos* llevados a cabo entre españoles y *Mapuche*. En éstos se reconocía la soberanía de la *nación Mapuche* y a sus propias autoridades, se establecía un libre comercio en sus fronteras, y se sellaba la relación de aliados con la Corona. Hasta el último parlamento, efectuado en Negrete el año de 1803, se fueron reafirmando cada uno de los componentes del pacto, aun así la relación con los hispano-criollos no estuvo exenta de conflictos toda vez que por parte de estos se trató de imponer esquemas ajenos a la naturaleza del *pueblo mapuche*, como lo eran las imposición de vivir en pueblos, la monogamia y la creencia cristiana, también la justificación de guerras (requerimiento) para extraer mano de obra esclava, los que terminaron creando grados de inestabilidad que solo fueron vueltos a la normalidad por la práctica de parlamentar. El día 3 de marzo de 1803 en la localidad de Negrete las cosas estaban preparadas para lo que iba a ser (sin que nadie lo supiera) el último gran encuentro pacífico entre naciones soberanas (Marimán, 2006: 79)<sup>44</sup>.

En este sentido, resulta importante señalar que, en la sociedad mapuche, la oralidad jugó un papel relevante a la hora de buscar alianzas que les permitían actuar de manera coordinada, ya sea frente a otros mapuche o ante los *winka* (foráneos nacionales y extranjeros). Según el historiador Pablo Marimán, esto se debería a que “[l]a palabra desempeñaba un papel

---

<sup>44</sup> “Los *parlamentos* fueron manifestaciones de sociedades diferentes para entablar canales de entendimiento en aras de resolver sus conflictos pacíficamente. Aun así, para llegar a este tipo de práctica fue necesario un equilibrio desde el punto de vista militar, de lo contrario el afán imperial de imponerse por la fuerza sobre las sociedades indígenas, se hubiera concretado. Para que los parlamentos existieran como una expresión real y duradera, debía existir una práctica de tratar y negociar antes que imponer, así como mecanismos, rituales y ceremoniales que los impulsaran y legitimaran. Dificilmente esto podía provenir del mundo hispano cuya naturaleza imperial y práctica colonial encerraban la lógica de la imposición y la guerra, amparados en una religión universalista y totalitaria. Los Mapuche contaban con este tipo de prácticas, así es como los *parlamentos* fueron un gran *xawün* [reunión], que por lo visto ayudó a evitar el conflicto improductivo. La relación más fluida entre ambos pueblos, que generó en el terreno político los parlamentos, creó también las condiciones necesarias para regular lo que en los hechos se estaba dando: intercambio, negociaciones, comercio; situación que permitió a estas sociedades nutrirse de elementos culturales nuevos que terminaron por enriquecerlas bajo un clima que, si bien no estuvo exento de conflictos, proporcionó los mecanismos de regulación pacífica. Animales domésticos (vacunos, equinos, porcinos, y avícolas) se incorporaron a la economía *mapuche*, lo que con la introducción del trigo y otros cereales terminaron complementándose a las actividades mantenidas, así entonces la sociedad mapuche se reafirmó como agricultora, recolectora, ganadera, cazadora y comercial. Una poderosa industria del metal plata y el cuero fueron circulantes y medios apreciados para el intercambio” (Marimán, 2006: 80-81).

significativo a la hora de articular un solo cuerpo a todos los agregados sociales que conforman su mundo” (Marimán, 2006: 71).

De modo que, la importancia que cobran los 28 parlamentos celebrados entre las autoridades mapuche con representantes de la monarquía española a través del acto de parlamentar, que estuvo orientado a definir los pactos en términos políticos. Como se puede apreciar los parlamentos permitieron sentar las bases para la convivencia y el “respeto” en el uso y control del territorio mapuche, entre los años de 1641 y 1803.

Sin embargo, con la instauración del Estado-nación, un nuevo orden guio la relación entre mapuche y chilenos, el cual puso su atención “en la ley como instrumento regulador de una sociedad constituida ya no por súbditos, sino de ciudadanos cuya aspiración económica era la constitución de la propiedad privada individual” (Marimán, 2006: 81). Por ende, la creación del Estado-nación terminó restando validez a la figura del parlamento. Así lo evidenciará el Tratado de Tapiwe, último acuerdo celebrado por estos territorios autónomos, que se enmarcó en un pacto de unión y respeto entre el incipiente Estado chileno y autoridades tradicionales mapuche.

La formación del Estado-nación chileno implicó la adopción de un modelo cultural homogéneo en términos lingüísticos, jurídicos y religiosos; esto es, el criollo. La población mapuche y mestiza mantuvieron sus prácticas lingüísticas por casi todo el siglo XIX. Será a partir de la década del treinta, en adelante, que se buscará la homogeneización de los grupos subalternos al orden de los nuevos detentores del poder. De esta manera, la escuela tuvo un rol protagónico en la formación del grupo que posteriormente se conocerá como clase media, que se encargó de la administración institucional del Estado (Marimán, 2006).

De este modo, consumada la Independencia de Chile en el año 1818, por el denominado “padre de la patria” Bernardo O’Higgins, este ordenará extender los derechos de la ciudadanía a la población indígena a través del Decreto del 3 de marzo de 1819, que tendrá especial interés en la constitución de la propiedad indígena comunitaria ubicada en la zona central. Esta normativa afectó mayormente a los pueblos indios localizados al norte de la frontera del río Biobío, a través de la liberación de sus tierras a un mercado sancionado por las reglas de la propiedad individual que controlaban los latifundistas. Si bien este decreto no atentó sobre el territorio autónomo mapuche, su aplicabilidad marcará un precedente en el período de la república respecto a como se desentiende, a partir de

entonces, del estatus político-jurídico que gozaba el territorio soberano mapuche a través de los sucesivos parlamentos que estableció con la corona española (Marimán, 2006).

En este contexto, el 7 de enero de 1825, el nuevo Estado<sup>45</sup> chileno bajo el gobierno de Ramón Freire suscribe el Tratado de Tapiwe con las autoridades tradicionales del pueblo mapuche. Se acordaron 33 puntos, los cuales hicieron mención “a alianzas políticas y militares, comercio e intercambio de cautivos, controles de circulación (comercio, militar, civil)” (Marimán, 2006: 83). En lo concerniente a territorialidad y soberanía, se seguía reconociendo la independencia territorial y política del pueblo mapuche.

El texto firmado entre ambas partes señala en sus primeros artículos lo siguiente: “[e]l Estado se compone desde el despoblado de Atacama hasta los últimos límites de la provincia de Chiloé (art.2); Todos los que existen entre ambas líneas serán tratados como ciudadanos chilenos con goce de todas las prerrogativas, gracias y privilegios que les correspondan (art.3)” (Texto del Tratado de Tapihue de 1825 como se citó en Correa; Molina; Yáñez, 2005: 17). Igualmente, este documento establece la prohibición del ingreso de chilenos en territorio mapuche en su artículo 18, y será en su artículo 19 que se “reconoce formalmente la frontera territorial en el río Bío Bío, que separa dos espacios territoriales autónomos, denominados ‘el país’ y ‘la tierra’, donde ejerce jurisdicción las autoridades republicanas y mapuche, respectivamente” (Correa; Molina; Yáñez, 2005: 18).

Sin embargo, los artículos 3 y 19 que conforman el texto del Tratado de Tapiwe entran en contradicción, ya que el primero señala que todos quienes estén dentro de la demarcación territorial del Estado chileno; esto es, entre Atacama y Chiloé serán tratados como chilenos, lo cual incluía al territorio soberano mapuche. En este sentido, el reconocimiento de autonomía territorial que mantendría el pueblo mapuche de acuerdo a lo suscrito en este Tratado, según el art. 19, resultó ambiguo en teoría e irreal en la práctica.

Por ende, la ambigüedad que se manifiesta en este documento terminará facilitando la pérdida del *Wallmapu* a través de la aplicabilidad del art. 3, el cual reconoce a la población mapuche, los mismos derechos ciudadanos que al resto de los chilenos. En otras palabras, la población mapuche estaba habilitada para celebrar con ciudadanos chilenos “contratos,

---

<sup>45</sup> El movimiento de emancipación de las colonias que recorrió a toda América, se acompañó de una ideología liberal que tuvo en los principios de la revolución francesa –relacionados con igualdad, fraternidad y libertad– su gran inspiradora en la oposición que hicieron al absolutismo monárquico. (Marimán, 2006: 81).

compraventas o enajenaciones forzadas, a consecuencia de hipotecas o embargos que garantizaban el préstamos de dinero” (Correa; Molina; Yáñez, 2005: 19).

De este modo, la firma del Parlamento de Tapiwe evidencia conflictos latentes para el pueblo mapuche al generar las condiciones para la entrada y el establecimiento de chilenos en territorio indígena a través de la figura de trabajadores, arrendatarios de campos y, en el peor de los casos, como propietarios de tierras obtenidas de manera fraudulenta. Paralelamente a la llegada de chilenos a territorio mapuche, la cual fue denominada por el investigador Arturo Leiva “infiltración de la frontera”, se dará inicio a una nueva forma de ocupación de la Araucanía, esta vez la estrategia empleada por el Estado se materializa a través de una reglamentación jurídica específica que anexó “simbólicamente” el territorio soberano mapuche como provincia del territorio chileno. En consecuencia, se impuso la legislación nacional a las tierras indígenas y, vinculado a ella, los actos de constitución de la propiedad privada individual (Correa, Molina y Yáñez, 2005; Marimán, 2006).

Esta acción se llevó a cabo a través de la Ley de 2 de julio de 1852, que decreta la creación de la provincia de Arauco y autoriza al presidente de la República a reglamentar las fronteras y dar protección a la población indígenas subordinándola a las autoridades nacionales. No obstante, según la investigación de Correa, Molina y Yáñez (2005), la Ley de 1852, reafirma la existencia de un territorio indígena donde no existiría jurisdicción chilena. A este respecto, el historiador Sergio Caniuqueo plantea que:

desde 1790 hasta 1840, según el estudio de Leonardo León ya se consolidaba un mercado de la tierra; esto es, la propiedad al sur del Biobío. Hablamos de la zona de Arauco y Santa Bárbara. Aquí hay una propiedad que es consecuencia de actos de mala fe en distintos aspectos; esto es, hay *pu longko* engañados y hay *pu longko* que se hacen parte de los engaños. Entre 1800 a 1840 estos engaños se consolidan y se genera un mercado muy fuerte de la tierra. Hacia el año cincuenta, este mercado es tan fuerte que lleva a crear la Provincia de Arauco para legalizar las tierras compradas al interior del territorio indígena, pero también para que el Estado fuera garante de la propiedad privada. Hasta ese momento existían las ventas de tierra, pero la soberanía del territorio indígena se mantenía en manos de los mapuche no de los chilenos. Entonces, esa propiedad necesitaba contar con un respaldo estatal que protegiera la propiedad privada. Es por ello, que se crea la Gobernación de Arauco que, no solo es una entidad administrativa, sino que también tiene la facultad para celebrar

contratos de ventas. Estos contratos funcionan y permiten que mucha población sea desplazada de manera forzada tanto por la acción de chilenos como de otros *pu longko* que tenían la ambición de poder y de riqueza, entonces van despejando Arauco, es por eso que en Arauco existen pocas comunidades (Entrevista a Sergio Caniuqueo, 13 de junio de 2020).

Así, esta normativa estableció las formalidades para la celebración de contratos que guardaron relación con las propiedades indígenas en lo relativo a su disposición, uso y goce de las tierras. De igual manera, estas formalidades permitieron posteriormente restar validez a los derechos mapuche sobre el territorio autónomo. Por ende, el Decreto del 14 de marzo de 1853, es el que finalmente mandata la celebración de contratos sobre propiedades indígenas en la zona de Arauco. (Correa, Molina y Yáñez, 2005). En la actualidad la localidad de Arauco forma parte de los límites que comprenden la VIII Región del Biobío sur de Chile.

Cabe destacar que, esta legislación facilita los engaños contra la población mapuche con relación al despojo territorial del que fue objeto, desde mediados del siglo XIX, por parte de los usurpadores de tierras. En este sentido, la pérdida de una parte del territorio autónomo mapuche fue posible por medio de contratos simulados, arriendos fraudulentos, compraventas impagas y otras formas de usurpación, entre ellas, destaca la participación de autoridades del pueblo mapuche, “en la franja comprendida entre el río Bío Bío y el río Malleco y entre el río Bío Bío y el río Lebu” (Correa; Molina; Yáñez, 2005: 22).

En consecuencia, se instauró la propiedad agraria en el territorio mapuche. La creación de tres nuevos decretos con fecha 10 de marzo de 1854, 15 de enero y 17 de abril de 1856, se encargan de fortalecer el proceso que amparó la enajenación y el registro de los títulos de tierras a favor de los nuevos dueños no indígenas. A pesar de las numerosas denuncias entabladas por personas mapuche para impedir el traspaso de sus propiedades, ya que señalaban haber sido víctimas de engaño y de abuso por particulares (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

En consecuencia, la Gobernación de Arauco se crea con la finalidad de dar legalidad sobre los contratos que se hicieron durante toda la primera mitad del siglo XIX. El historiador Leonardo León trataba de demostrar que los mapuche sí firmaron contratos, por esos años

existían muchos *pu longko* que sabían leer y escribir. Por lo tanto, sabían de que se trataba todo ello. La crítica que se le hace a León es no haber reportado las quejas hacia la Intendencia de Concepción de los indígenas de Arauco en esa época. Asimismo, eso tampoco lo transversalizó con la situación de violencia que se generó en el período. Eso es para señalarte como se instala la propiedad privada en Arauco y Valdivia, y que José Bengoa lo documenta como una “ocupación espontánea”. Lo que dice León es que no fue una ocupación espontánea, sino que fue una ocupación donde existió violencia, desplazamiento y mala fe. Sin embargo, León en sus investigaciones no se ocupa de probar que hubo situaciones de despojo, él pasa por alto los actos de despojo territorial contra la población mapuche (Entrevista a Sergio Caniuqueo, 13 de junio de 2020).

La constitución de la propiedad particular en la localidad de Arauco, fue resistida por las comunidades mapuche que se vieron fuertemente afectadas por el despojo de sus tierras. Esta resistencia se planteó “restablecer la frontera en el Bío Bío, recuperar el territorio perdido y expulsar a los colonos chilenos” (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 22). Para ello, las comunidades mapuche aprovecharán el contexto de la Guerra Civil de 1859, que enfrentó a liberales y conservadores. Los mapuche darán su apoyo al bando liberal del sur. Sin embargo, finalizada la Guerra Civil, el resultado fue la derrota de los liberales y los aliados mapuche. Este contexto fue aprovechado por el Estado chileno para decretar una amnistía general y ocupar militarmente el territorio mapuche (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

Hasta aquí se evidencia un primer momento de la ocupación del territorio mapuche histórico, que iniciaría a finales del siglo XVIII. Así lo plantea el historiador Sergio Caniuqueo, quien indica que la ocupación de las tierras mapuche no comienza con la llamada “Pacificación” de la Araucanía, si no mucho antes. A este respecto, Caniuqueo plantea que la ocupación del territorio mapuche, se debe analizar en tres momentos.

Un primero momento, hace referencia a una ocupación que inicia con el desarrollo de un mercado de tierras a finales del siglo XVIII, aproximadamente de 1790, en adelante, el cual está registrado en las últimas investigaciones del historiador Leonardo León. Él señala que se abre un mercado de las tierras en la zona de Arauco principalmente, pero este mercado también se evidencia en el Alto Biobío (Santa Bárbara). Este mercado, básicamente, lo

componen *pu longko* mapuche relacionados con hacendados que tenían tierras dentro de la Provincia de Arauco, estos *pu longko* comienzan hacer venta de tierras y a expulsar a comunidades. Si bien estas comunidades en algún momento protestaron, ello no impidió que fueran desplazadas. El punto álgido de éste primer momento de la ocupación de la Araucanía, se da con la creación de la Provincia de Arauco. Por tanto, la Intendencia fue la encargada de regular todas estas ventas para proteger la propiedad privada en Arauco y Santa Bárbara, lo que es hoy Alto Biobío (Entrevista a Sergio Caniuqueo, 13 de junio de 2020).

Cabe señalar que a la fecha no se contaría con un relato fehaciente que permita explicar el momento exacto en que se da inicio a la ocupación del territorio mapuche histórico. Sin embargo, las investigaciones de algunos historiadores mapuche de las últimas tres décadas, sobre el conflicto mapuche actual, permiten afirmar que esta no iniciaría en el año 1862, si no que aproximadamente en el año de 1790<sup>46</sup>. Este antecedente manejado por historiadores mapuche permitiría entender que el proceso al que el Estado llamó la “Pacificación” y que en realidad fue la “ocupación militar” de la Araucanía, no aparezca en los libros e investigaciones históricas con un único año de registro; esto es, algunos textos señalan el año 1860, otros en 1861 y otros en 1862, así lo confirma Caniuqueo. Del mismo modo, tampoco se contaría con la información que permita explicar porqué el Estado chileno decide poner fin a los acuerdos establecidos con las autoridades mapuche. Así lo deja entrever el historiador Pablo Marimán, cuando señala:

[a]lgo medió en la clase política chilena de la primera mitad del siglo XIX, para ir convenciéndose de romper los tratados contraídos con sus “aliados hermanos” mapuche. Lo que no hizo España en 163 años de entendimiento político a través de 28 Parlamentos (1641-1803), el nuevo Estado chileno lo pulverizó en los veinte años que distan entre la corrida de

---

<sup>46</sup> Esta ocupación se transforma en los años de 1850 a 1860 en compra de haciendas por parte de la élite valdiviana (chilenos y alemanes). Ellos hacen esta primera ocupación tanto al norte (Arauco) como al sur (Valdivia). Esta primera ocupación el antropólogo José Bengoa la denominó la “ocupación instantánea”, emprendida por chilenos pobres que tenían “solo una ranchita” lo cual no es cierto, ya que existen los contratos notariales. Esto fue posible a la otorgación de Títulos de Realengo y, posteriormente, a los títulos de Comisario Nación. En consecuencia, esto revela que existe una ocupación previa a la ocupación militar. Entonces uno podría hablar de una ocupación de alta data, la cual tiene un componente cívico y, posteriormente, un carácter militar estatal (Entrevista a Sergio Caniuqueo, 13 de junio de 2020).

la línea fronteriza desde el Biobío al río Malleco el año de 1862 y la campaña de *Lonquimay* en 1884 (2006: 83).

### 1.1 “Pacificación” de la Araucanía: la ocupación militar estatal del *Wallmapu*

Se considera que la sociedad Mapuche es uno de los pocos pueblos originarios del continente que en pleno proceso de conquista, colonia y posterior formación de las repúblicas, mantuvo, acrecentó y controló un extenso territorio que iba entre los mares Atlántico y Pacífico de América del Sur. En el uso y control de su territorio, ayudaron límites geográficos (ríos, pampas, cordilleras) y pactos políticos, como fueron los *parlamentos* efectuados con la monarquía española (entre 1641 y 1803). No hay sitio del Wallmapu (territorio o país mapuche) sin su respectiva denominación, prueba de ello son los nombres que identifican innumerables rincones y accidentes geográficos como lagos, montañas, ríos, pampas, mallines, montes. Todos ellos configuran el *País Mapuche*, concepto que usaron para denominar esta geografía innumerables viajeros que la surcaron con afanes científicos, políticos o económicos. Este país cuenta con una división natural provocada por la cordillera de Los Andes o *Füxa Mawiza*, creando dos espacios diferenciados geográficamente: *Puelmapu* (oriente) [que forma parte del Estado argentino] y el *Gulumapu* (occidente) [que forma parte del Estado chileno]. (Marimán, 2006: 54)

Entre los años de 1862 y 1883, el ejército chileno llevará adelante la ocupación militar de la Araucanía, este proceso se llevó a cabo a través de la instalación de fuertes en todo el territorio que hasta ese entonces se mantenía bajo la soberanía mapuche. Esto es, el plan comandado por el coronel Cornelio Saavedra señalaba la necesidad de avanzar la frontera del Biobío al río Malleco “y desde allí, tomar posesión y construir fortines en Villarrica y Pitrufuquén, a fin de tomar todo el territorio mapuche de la provincia de Valdivia y afirmar en ella la frontera sur” (Correa et al., 2005: 23).

En consecuencia, este segundo momento de la ocupación del territorio mapuche histórico será la ocupación formal por el Estado. Así lo manifiesta el historiador Caniuqueo:

El criterio que se usó en el año de 1862, corresponde al plan de ocupación en términos formales por el Estado porque el anterior es básicamente una ocupación de privados. En 1862, hay una ocupación estatal formal que tiene que ver con la construcción de fuertes, y esa construcción de fuertes inicia en el año de 1862, con la refundación de Angol y concluye con la refundación de Villarrica en el año 1884, esa sería la ocupación de la Araucanía. Sin embargo, esta se podría dividir en dos partes entre (1862-1870) y (1871-1884) (Entrevista a Sergio Caniuqueo, 13 de junio de 2020).

La primera parte de la ocupación de la Araucanía, a la que hace mención Caniuqueo, tiene relación con una ocupación del territorio mapuche sin uso de la violencia explícita; esto es, el Estado chileno en el año de 1862, buscaba evitar una guerra de gran escala. La razón, es porque creía difícil obtener una victoria a corto plazo e incluso ponen en duda el éxito en la acción de la ocupación. Por tanto, se apostó por un plan de ocupación que debía actuar políticamente; esto es, se debía persuadir a las autoridades mapuche para obtener su consentimiento respecto a la necesidad de construir los fuertes. Para ello, se argumentó que estos irían en su propio beneficio cada vez que la población mapuche requiriera de la protección y de la justicia del Estado para enfrentar a quienes podían perjudicarlos. De esta manera, se llevó a cabo el primer avance de la ocupación militar de la Araucanía. Una invasión a gran escala que solo fue posible retardar por la resistencia de las comunidades mapuche y las guerras que debió afrontar el Estado chileno con los estados fronterizos de Perú y Bolivia (Marimán, 2006).

Un hecho no menor y que destaca el historiador Pablo Marimán con relación a esta invasión militar estatal sobre el territorio mapuche, es la numerosa información previa que manejaba el Estado respecto al espacio territorial autónomo mapuche. Este reconocimiento del territorio indígena fue posible gracias a las muchas expediciones que ordenó el Estado mientras hacia la guerra de ocupación, además de las exploraciones que emprendieron misioneros y antropólogos que buscaron estudiar al pueblo mapuche de la época. Estos viajes, con el tiempo, darían cuenta del interés tozudo del Estado por establecer soberanía definitiva sobre esta geografía inhóspita. Así lo indica Pablo Marimán:

[l]as guerras al ser territoriales se hacen también por la obtención de los recursos económicos. [Así lo evidenciarán] los informes de los científicos, viajeros y militares [que] registraron

estas “ventajas” para conocimiento del Estado. Quizás uno de los elementos que más llama poderosamente la atención eran los cultivos, el orden de éstos en el espacio circundante a las *rukas* [casas], la variedad de productos, la cantidad de tierras usadas como praderas donde pastaban animales bien nutridos, la infaltable carne de carnero con que recibían a sus visitas. Para algunos agentes del gobierno –como Domeyko– los valles de Imperial eran el centro de la “civilización araucana” (Marimán, 2006: 109).

Por ende, la riqueza de recursos naturales y materiales con la que contaba el pueblo mapuche en ambos lados de la cordillera impulsa a los Estados de Chile y Argentina a proceder con la ocupación de sus tierras, ya que la principal preocupación para ambos países fue la riqueza material de la que cada nación se apropiaría del patrimonio mapuche. No obstante, “[e]sos territorios en disputa en el imaginario colonialista de los Estados jamás les pertenecieron. Esto nunca fue chileno ni argentino” (Marimán, 2006: 53). Sin embargo, esta se ocultaba a través de señalar la necesidad de arrancar la barbarie para dar paso a la civilización en aquel territorio. De este modo, el pueblo mapuche comienza a hacer testigo de su empobrecimiento y a sentir el peso de una historia que dejó atrás su pasado de buen vivir e independencia, para comenzar a experimentar una nueva vida que estará marcada por la persecución, el acorralamiento, el exterminio y la humillación (Marimán, 2006). Será al término del siglo XIX, que el pueblo mapuche se verá separado y la jurisdicción de sus tierras descansará en dos estados.

El segundo momento de la ocupación militar de la Araucanía, según el historiador Sergio Caniuqueo, tuvo lugar entre los años de 1871 a 1884, quedando el plan de la invasión en manos del coronel Gregorio Urrutia, quien respaldará la idea de civilización y barbarie. De este modo, en el año 1884, el Estado chileno ocupa la totalidad del territorio mapuche. Este momento será recordado por la violencia que se emplea para dicho propósito. Así lo relata Caniuqueo:

Hacia 1870 la élite santiaguina da un giro en la ocupación y plantea que esta debe hacerse “a sangre y fuego”, en cuando asume el mando Urrutia. En ese momento se genera otro nivel de ocupación, una ocupación más violenta [a la que pondrán resistencia las comunidades mapuche a través de] los levantamientos. Cabe señalar que, los levantamientos no son generales son parciales, hay levantamientos solo en algunas zonas. El último levantamiento

de Temuco tampoco es generalizado, ya que eran varias las zonas que no estaban participando porque estaban pactando con el Estado chileno. De hecho, habían varios *pu longko que* estaban siendo financiados por el ejército; esto es, eran pagados por el ejército (Entrevista a Sergio Caniuqueo, 13 de junio de 2020).

Posterior a ello, comienza una ocupación de la gran hacienda principalmente por la élite santiaguina que ocupó la zona de Malleco. Después de 1884, comienzan las empresas de colonización con extranjeros y nacionales, entre 1890 hasta 1910, y el proceso de radicación indígena, esta colonización podríamos decir que es la parte final de la ocupación de la Araucanía. En consecuencia, serán los colonos extranjeros y colonos nacionales que a partir del año de 1884, en adelante, podrán disponer del territorio mapuche con la entrega de los títulos de merced que les otorga el Estado, esta entrega de títulos de merced concluirá en el año 1927.

Por ende, con la entrega de los títulos de merced a colonos quedará repartida la propiedad mapuche y sus bienes comunes naturales básicamente. De ahí que se da por culminada la ocupación militar estatal sobre el territorio mapuche. Mientras el Estado se encarga de instalar a los colonos nacionales y extranjeros en propiedades que pertenecieron a las familias indígenas, paralelamente someterá al pueblo mapuche a un proceso de reducción y acorralamiento en pequeños paños de tierras.

En este contexto vertiginoso uno de los impactos más resentidos por la sociedad *Mapuche* fue la pérdida de sus tierras. Desde el sur del *Biobío* y hasta *Chiloé* eran 10 millones de hectáreas las que fueron reconocidas a través de 28 parlamentos con la Corona española, y el de *Tapiwe* en 1825 con la república de Chile. Sin embargo, el llamado proceso de radicación indígena llevado a cabo desde el año de 1884 y hasta 1930, dejaba en posesión de estos solamente 500 mil hectáreas (Marimán, 2006: 115-116).

En consecuencia, la ocupación militar de la Araucanía trae para el pueblo mapuche la pérdida de sus bienes materiales, pero lo más grave de esta invasión lo representa la pérdida de la tierra porque ella significa la base material de su existencia. En este sentido, al condenarla a vivir en pequeñas porciones de tierra (seis hectáreas en promedio) la población mapuche se ve impedida para proveerse de una diversificada agricultura y

ganadería. Asimismo, se genera el decrecimiento de la población porque las familias se ven impedidas de subdividir la poca tierra que poseen.

Este escenario, con los años se agrava, sobre todo para las familias numerosas que experimentan en carne propia el quiebre del tejido social mapuche; esto es, al momento de que sus hijos y sus hijas se ven obligados a buscar nuevas formas de sobrevivencia e inserción social en el contexto de la sociedad chilena; y, por tanto, el empobrecimiento que engendró la situación colonial sobre una población sometida termina dando paso a un proceso de migración mapuche hacia los pueblos y las grandes ciudades (Marimán, 2006).

## 1.2 La constitución de la propiedad privada en tierras mapuche y la propiedad mapuche

Concluido el proceso de ocupación militar de la Araucanía, se contabiliza la incorporación de cinco millones de hectáreas del territorio histórico mapuche a la jurisdicción del Estado chileno, que corresponden a las actuales regiones del Biobío y la Araucanía. Será en el transcurso de esta ocupación y a través de la ley del 4 de diciembre de 1866, que el Estado ordenará la repartición de las tierras mapuche y, vinculada a ella, se manifestará la constitución de la propiedad particular e indígena.

Ello se llevó a cabo por medio de normas que legitimaron el remate de las tierras mapuche, el otorgamiento de concesiones a las empresas de colonización, la instalación de colonias extranjeras y nacionales y la reserva de predios para las familias mapuche, que fueron radicadas en comunidades con la entrega de los Títulos de Merced. No obstante, esta misma ley terminó ordenando la división de estas comunidades mapuche e hizo entrega de los Títulos de Merced correspondientes a las tierras que ocupaba cada familia ancestralmente. En consecuencia, las tierras que el Estado no reconoció como tierras indígenas pasaron a ser consideradas tierras baldías; esto es, propiedad fiscal. En otras palabras, las tierras mapuche fueron puestas en el mercado a través del remate de tierras y asignables a particulares (Correa, Molina y Yáñez, 2005). En este sentido, un dato no menor es que el Estado es el que determinó cuáles eran las tierras donde se asentaría el pueblo mapuche y cuáles serían consideradas tierras sobrantes o fiscales.

De este modo, el mecanismo de enajenación empleado por el Estado para la liquidación del territorio mapuche fue el remate de las tierras. Por tanto, se favoreció a los particulares –poderosos y acaudalados terratenientes– para la constitución de la gran hacienda o latifundio –más tarde la implementación de la Reforma Agraria se encargará de disolver la figura del latifundio–, pero también de la mediana y pequeña propiedad particular en la Araucanía.

Las concesiones de colonización fueron otra forma de constitución de latifundio en la Araucanía implementada por el Estado, desde finales del siglo XIX, a principios del siglo XX (1901 a 1911), a través de la asignación de una parte del territorio mapuche histórico a las empresas colonizadoras, que se encargaron de poblar la Araucanía con familias extranjeras, en su mayoría provenientes del viejo continente. Esta situación generó nuevos conflictos territoriales con las familias mapuche que habitaban las tierras que el Estado había concesionado a estas empresas. El total de las tierras mapuche que se adjudicaron las empresas de colonización fueron “69.378 hectáreas para 1.119 familias extranjeras, en la provincia de Malleco y Cautín” (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 40).

Otro camino de la ocupación del espacio territorial mapuche fue el de la colonización a través de chilenos, quienes –con sus familias– se adjudicaron hijuelas cuyas superficies tenían entre 40 y 100 hectáreas, siendo muchos de ellos inmigrantes libres, ocupantes de tierras ya instalados y repatriados desde la República Argentina, específicamente de la Provincia del Neuquén (Correa et al., 2005: 41).

Por ende, el Estado destinó un total de 179.692 hectáreas, correspondiente al territorio mapuche histórico, para un total de 2.838 familias, entre los cuales se contabiliza a colonos nacionales y extranjeros (Correa, Molina y Yáñez, 2005). La constitución de la propiedad mapuche se caracterizó por el proceso de reducción o radicación territorial que provocó, no solo la división de los espacios comunitarios, sino también el debilitamiento de la institucionalidad mapuche; esto es, la estructura política, social, económica y cultural que los caracterizó (Marimán, 2006). El acorralamiento en pequeñas hijuelas al que fue confinado el pueblo mapuche lo obliga a reinventar su economía en expansión a una de subsistencia. En consecuencia, se produce la campesinización forzada de las familias

indígenas, quienes destinaran la poca tierra que poseen al cultivo de cereales, chacras y a la crianza de ganadería en menor escala.

Al momento del proceso de radicación, las familias mapuche se congregaban alrededor de un *lof*<sup>47</sup>, que estaba compuesto aproximadamente por diez o cuarenta viviendas que se encontraban aisladas de otros *lof*. Sin embargo, la comisión encargada de la radicación separó al *longko* (principal autoridad sociopolítica del *lof*) y a su familia de los demás linajes, formando más de una reducción en el mismo espacio territorial (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

En la entrega de Títulos de Merced “se ordena deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas y levantar un plano, en el que se marcaban las posesiones asignadas a cada indígena o a cada reducción” (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 47). Como se señaló, las tierras que no fueron reconocidas como propiedad de las familias o comunidades mapuche pasaron a ser consideradas propiedad fiscal, y entre las tierras mapuche no reconocidas, destacan las de pastoreo animal, recolección de leña y frutos y sitios de reunión comunitaria; esto es, las tierras habitadas ancestralmente. Cabe destacar que, la entrega de Títulos de Merced reconoce como titular de derechos de propiedad al jefe de familia, el cual podría ser hombre o mujer (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

En consecuencia, el Estado, a través del proceso de radicación indígena entre los años de 1883 y 1929, hizo entrega de un total de 2.318 Títulos de Merced a las comunidades mapuche, y cada persona mapuche radicada recibió en promedio 8,56 hectáreas en la provincia de Malleco y 5,29 hectáreas en la provincia de Cautín (Correa, Molina y Yáñez, 2005), ambas localidades en la actualidad corresponden a la región de la Araucanía. Sin embargo, al término del proceso de radicación indígenas muchas familias mapuche quedaron sin ser radicadas. En resumen, las tierras ocupadas por las comunidades y familias mapuche, a través de los Títulos de Merced, no supera las 407.696,06 hectáreas; esto es, el 12,8% de total de lo que fuera el territorio mapuche histórico (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

---

<sup>47</sup> *Lov* o *lof*, corresponde al espacio territorial mapuche limitado por espacios naturales tales como ríos, montes, bosques y conformado por familias emparentadas, patrilinealmente, poseen su origen y descendencia común (Marimán et al., 2006).

La liquidación del *Wallmapu* dará origen a la estructura agraria (agrícola, ganadera y forestal) que se observa actualmente en la macro-región sur, la cual la concentran mayoritariamente los colonos nacionales y extranjeros asentados en el territorio histórico, mientras que las comunidades y familias fueron sometidas a reducciones de tierras condenándolas a vivir en la pobreza.

### 1.3 La instauración de la violencia colonial en el *País Mapuche*

El proceso de radicación indígena y de colonización con extranjeros y nacionales, que no fue más que la distribución del recurso tierra con todos sus componentes (aguas, ríos, bosques, litoral, yacimientos mineros, etc.) se acompañó de una inusitada violencia en la cual el Estado (...) hizo entrar en operación su estado de derecho el que, sin embargo, actuó de acuerdo a su naturaleza: los jueces, la policía, el protector de indios, el misionero, el ingeniero que mensura o el profesor que civiliza, en fin, los ciudadanos, los particulares, la sociedad civil –o como queramos llamarle desde el presente– todos asistieron el parto de una nueva criatura: *la situación colonial*, un ser deforme (Marimán, 2006: 117).

Las violencias se manifestarán a lo largo de todo el proceso de despojo territorial que enfrenta el pueblo mapuche, desde finales del siglo XVIII hasta el presente. La intimidación que acompañará el primer proceso de reducción indígena será evidenciada por la prensa de la época y la memoria mapuche. De este modo, se señalará que las amenazas contra la población indígena radicada es ejercida por colonos, militares, hacendados y todo aquel que poseía un título de merced otorgado por el Estado. Estos propietarios no indígenas hacían uso de su titularidad para despojar a las familias mapuche de los predios que habitaban, pero que no podían demostrar con papeles que esas tierras les pertenecían. “La constitución de estas reducciones, o proceso de radicación, se lleva a cabo entre 1884 y 1930. De acuerdo a los datos oficiales, de 9 millones y medio de hectáreas –comprometidas entre *Biobío* y *Llankiwe*– sólo el 5,5% (una veinteva parte) quedó como propiedad indígena” (Marimán, 2006: 121).

Frente a estos hechos, cobra importancia, en varios aspectos, poder contar con una investigación crítica e histórica respecto al proceso denominado por el Estado chileno la “Pacificación” de la Araucanía, sobre todo cuando lo que sucedió en el territorio autónomo mapuche no tuvo nada de pacífico, sino todo lo contrario. Parafraseando a Hannah Arendt (2006), fue una ocupación militar estatal que se llevó a cabo a través del uso de instrumentos o medios violentos que fueron justificados en su fin último, la “ocupación militar” de la Araucanía por el Estado chileno.

Por lo tanto, el que no exista una investigación sobre el período en que se da inicio a la ocupación parcial del territorio autónomo mapuche con la infiltración de la frontera por los primeros chilenos, sino hasta el momento en que se decide ocupar militarmente el territorio autónomo mapuche, muestra que existen vacíos importantes respecto a este pasaje de la historia de Chile. Asimismo, la historia sobre la “Pacificación” de la Araucanía, al ser relatada y escrita por los vencedores, terminó pasando por alto los abusos, los engaños y las violencias empleadas contra el pueblo mapuche, a finales del siglo XVIII y gran parte del siglo XIX, cuyo fin fue la ocupación de las tierras indígenas en sur de Chile.

El que no existan estudios que den cuenta sobre cómo se fue orquestando la ocupación del *Wallmapu*, que terminó con la anexión del territorio indígena al territorio chileno en el año 1884, impide explicar cómo fue posible que la soberanía del territorio mapuche la mantuvieran los indígenas por más de un siglo y medio a través de la celebración de los parlamentos, entre autoridades mapuche y españoles, y que bastara solo medio siglo para que esta soberanía les fuera arrebatada por el naciente Estado chileno.

Los relatos de los mapuche antiguos señalan a *pu longko* como responsables directos de la ocupación del territorio mapuche autónomo previo al proceso de ocupación militar de la Araucanía, ya que habrían facilitado la infiltración de chilenos a través de la venta de las tierras comunitarias a particulares desplazando a numerosas familias de sus comunidades de origen, particularmente, en las localidades de Arauco y Valdivia. Esta participación se habría extendido durante la planificación del proceso de ocupación militar de la Araucanía, ya que algunos *pu longko* habrían recibido pagos por mantener informado al ejército chileno sobre los movimientos al interior del territorio mapuche.

En este sentido, no es fácil comprender a simple vista qué permite para que la ocupación de la Araucanía se produjera con la ayuda de autoridades tradicionales mapuche

en alianza con particulares y, posteriormente, con agentes del Estado chileno. Es por ello, que conocer el papel desempeñado por *pu longko* en el proceso del despojo territorial ayudaría no solo a completar la historia detrás del proceso final de la ocupación militar de la Araucanía, sino que también a dejar de esencializar a la sociedad mapuche perfecta y, particularmente, la figura que simbolizarían en términos valóricos y de cualidades las autoridades ancestrales mapuche.

El nombramiento de los *pu longko* de acuerdo a la tradición mapuche, “no se trataba de una simple herencia del poder dentro del seno familiar de los más poderosos (...), entre los mapuche un gran liderazgo debía partir por el reconocimiento que hacían de éste todos los territorios que compartían y componían una soberanía; por lo que en su determinación no se trataba de un simple juego de mayorías y minorías” (Marimán, 2006: 67-68). En otras palabras, ser nombrado *longko* implicaba necesariamente reunir varias cualidades y condiciones. Sin embargo, la rigurosidad que se señala debía cumplirse en la elección de este jefe político no aseguró que un número indeterminado de *pu longko*, en su rol de autoridad política, traicionara la confianza de las comunidades que estaban bajo su representación.

De ahí que, no debería sorprender que la mayor parte de la información que encontramos en las investigaciones y libros que hacen mención al conflicto mapuche contemporáneo refieran a la conformación del Estado-nación chileno y, vinculada a ella, el proceso de “Pacificación” u “ocupación militar” de la Araucanía”. Tampoco debería extrañar que se señale como justificación de la ocupación la necesidad de imponer el predominio de la civilización sobre la barbarie.

En cambio, lo que sí debiera llamar la atención es lo selectivo de los relatos que conocemos en el presente sobre este período particular de la historia de Chile, que se han replicado con insistencia los últimos dos siglos, sobre todo cuando comienzan a conocerse las narrativas de los historiadores del movimiento mapuche alusivos a los escritos realizados por los misioneros que exploraron el territorio mapuche en un período previo y posterior a la ocupación militar estatal del país mapuche. Esta revisión de la historia tiene el interés de proporcionar antecedentes que permitan explicar la violencia con la que actúa el Estado frente a las demandas del movimiento mapuche.

Será en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, que comenzarán a surgir numerosas historias de violencias y atropellos contra el pueblo mapuche en las investigaciones del área de las ciencias sociales que se adentran en el origen del despojo territorial del *Wallmapu* desde la historiografía mapuche, con el objetivo de evidenciar las responsabilidades del Estado chileno en la prolongación del conflicto mapuche. Estas narrativas mencionan de manera sutil el papel desempeñado por autoridades ancestrales mapuche en el proceso de ocupación del territorio mapuche autónomo. Sin embargo, no existe una investigación crítica al respecto desde la narrativa mapuche.

Por tanto, conocer el origen del conflicto mapuche actual permitirá comprender no solo la relación antagónica que mantienen a lo largo de tres siglos el Estado chileno y el pueblo mapuche, sino que también visibilizará las violencias coloniales que enfrentan desde siempre los liderazgos de mujeres y hombres mapuche de las comunidades en resistencias por la defensa del territorio. Si bien estas violencias coloniales no operan de la misma manera de antaño, estas se mantienen vigentes y son visibles a través de continuas formas de ocupación y despojo de los bienes comunes naturales de las tierras indígenas. El despojo como parte de esta violencia colonial opera a través de estrategias conjuntas elaboradas por el Estado, los particulares (hacendados) y las empresas nacionales y extranjeras extractivas.

Estas violencias atentan directamente contra los derechos humanos de los pueblos originarios consagrados en el Convenio 169 de la OIT y en las declaraciones sobre los derechos indígenas que contempla el derecho internacional, que han sido ratificados por el Estado chileno. Sin embargo, las numerosas denuncias presentadas por las comunidades y personas mapuche víctimas de diversas formas de violencia estatal y de particulares en la macro-región sur, evidencian que existe una vulneración sistemática y sostenida en el tiempo de derechos colectivos y derechos individuales desde el Estado contra las familias mapuche localizadas, particularmente, en la zona roja del conflicto indígena.

Otra manifestación de esta violencia colonial tiene relación con el acceso a la justicia y a juicios justos; y, por tanto, al racismo judicial (Escalante, 2015). En este sentido, lideresas y líderes de las comunidades mapuche en procesos activos de recuperación de tierras o defensa de territorios enfrentan detenciones arbitrarias y juicios viciados, sobre todo quienes afrontan acusaciones amparadas en leyes de excepción, como la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad Interior del Estado. Estos ejemplos manifiestan que el

patrón de violencia permanece en el Estado, además del racismo y el colonialismo latente en el discurso y la práctica que han servido para normalizar y perpetuar las estructuras y las relaciones de poder social que han dado forma a las diferencias raciales que se visibilizan en Chile.

Cabe recordar que, el naciente Estado chileno es el proyecto histórico de los criollos, que se conformó a imagen y semejanza de sus intereses a través de la instauración de una nueva centralización del poder, la creación de una nueva institucionalidad y la constitución de un sistema de clases sociales. Todo ello, da origen a lo que conoceremos hoy como la “chilenidad” contemporánea, donde la cultura indígena será reprimida, manteniendo su invisibilización hasta el presente.

La invisibilización de lo indígena se comenzará a manifestar con la creación del Estado y se intensificará en el contexto de constitución de la reducción indígena o proceso de radicación, que trajo consigo la imposición de la institucionalidad chilena sobre el territorio mapuche, esto llevará a la población mapuche a mantener una dependencia constante hacia los organismos que promueve el Estado, entre ellos, los Juzgados de Indios y la escuela. El primero, será la instancia para que la población mapuche pueda denunciar abusos y pedir ayuda en caso de ser víctimas de despojo territorial. No obstante, esta instancia no se dio abasto con la cantidad de denuncias presentadas por la población mapuche, y, en el caso de actuar, jamás favoreció a los mapuche. La escuela será una institución necesaria para quienes por la fuerza comprendieron que era la única forma de ser entendidos y aceptados por los detentores del poder; y, por tanto, se vieron obligados a manejar su idioma, esto a cambio de su asimilación (Marimán, 2006).

## **2. La Reforma Agraria en la Araucanía y las tierras mapuche**

*La presión por la división de la propiedad comunitaria por parte de los sectores chilenos y la defensa de la misma por parte de los mapuche, marcó el eje de la problemática indígena desde 1927 hasta 1970. Mientras que la oligarquía chilena consideraba a las comunidades mapuche como una rémora del pasado, para estas comunidades y sus dirigentes la lucha*

*iniciada en esta época significaba la defensa de la colectividad, de la “raza” a la que se pertenece (Toledo, 2005: 29).*

La Reforma Agraria fue un proceso que se dio en toda Latinoamérica. Sin embargo, el caso chileno representa una particularidad significativa; esto es, porque no consideró la especificidad indígena, a las comunidades mapuche en particular. El desarrollo del proceso se llevó a cabo entre los años de 1962 hasta 1973, y abarcó los gobiernos de: Jorge Alessandri (1962-1964), Eduardo Frei Montalva (1965-1970) y Salvador Allende (1971-1973).

## 2.1 La Reforma Agraria bajo el gobierno de Jorge Alessandri Rodríguez (1962-1964)

En el transcurso de la administración de Alessandri se promulgará la primera ley de Reforma Agraria N° 15.020. El debate que zanjó esta ley estuvo marcado por la presión directa del gobierno de Estados Unidos, a través de la Alianza para el Progreso que surgió durante la Conferencia en Punta del Este en el año 1961. En esta reunión participaron los presidentes de los todos los Estados de América Latina, instados por el gobierno de los Estados Unidos. El mensaje de fondo para las naciones participantes fue claro, si no se llevan a cabo las reformas estructurales que se solicitan; esto es, Reforma Agraria y Reforma Fiscal, se vetaría a los gobiernos el apoyo financiero de los organismos administrados por Estados Unidos. Por ende, a partir del año de 1960, comienza a implementarse la ley de Reforma Agraria en gran parte de Latinoamérica, producto de la presión de EE.UU.

Guatemala, Chile, Perú, Nicaragua y El Salvador representan los países donde se llevaron a cabo las modificaciones más sustantivas respecto a lo que significó la transferencia de tierras de los grandes latifundios a familias campesinas. Por otra parte, se puede señalar un segundo bloque de Estados que implementaron reformas agrarias superficiales, entre estos destacan las experiencias de Brasil, Venezuela, Ecuador, Colombia, Honduras, República Dominicana y Paraguay. En estos casos la intervención del

Estado no representó alteraciones mayores en los índices de concentración de la propiedad de la tierra (CLOC/Vía Campesina y Sampaio Plinio Arruda, 2011: s/p).

“El interés norteamericano se sustentaba en evitar procesos revolucionarios, como los ocurrido en Cuba en 1959, producto de las tensiones sociales ocasionadas por la estructura agraria de Latinoamérica” (Correa et al., 2005: 73). En este sentido, la implementación de la Reforma Agraria en la región no solo fue por una necesidad de modernización interna, sino que también por la presión que ejerció EE.UU., que buscó prevenir la amenaza que venía ejerciendo el sector campesino en todos los países, que reivindicaba a los Estados mejoras en las condiciones de vida mediante la promoción de un cambio social efectivo. En el caso chileno, los campesinos permanecían hasta entonces al margen de los beneficios de la sociedad moderna.

Por ende, el objetivo central de la Reforma Agraria fue transformar la estructura agraria de la hacienda a través de la expropiación del latifundio y los predios que estaban siendo mal explotados o estaban abandonados, ya que se existía una concentración de tierras en manos de grandes latifundistas. Estas propiedades posteriormente fueron destinadas a la producción mediante la implementación de compañías agrícolas, que se las denominó asentamientos, cooperativas campesinas, centros de reforma agraria y centros de producción (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

Estas compañías se encargarían de suplir la deficiencia del sector agrario y, a su vez, ayudarían a enfrentar la crisis alimentaria que afectaba al país y que provocó serios desajustes en la economía nacional. Igualmente, se señaló que el proceso de Reforma Agraria permitiría atender la postergación del campesinado. Por lo tanto, el Estado debía convencer a sus aliados políticos de la bonanza que significaba para todos, la modernización del sector agrario, que no solo se vería reflejado en el aumento sostenido de la producción, sino que también generaría estabilidad financiera y dignidad al sector campesino. Este proceso de reformas contaría con el apoyo constante del Estado a través de capacitaciones, apoyo técnico y préstamos. Fue así que:

La Reforma Agraria era concebida como la vía para producir alimentos baratos e integrar mediante la asalarización a la población rural, permitiendo su acceso al consumo de los bienes producidos por la industria. Para ello, era necesario cambiar el sistema de producción

y la productividad del trabajo agrario y, a la vez, mejorar los ingresos de los trabajadores del campo para incorporarlos como consumidores de bienes manufacturados (Correa et al., 2005: 72).

Por ende, el proceso de la Reforma Agraria se observa como un paso inevitable para el país. A la presión internacional se sumará la presión nacional de los sectores sociales que habían logrado posicionar sus demandas ante algunos grupos de poder respecto a la necesidad de llevar a cabo las reformas sobre el sector agrario.

Por otra parte, la implementación de la Reforma Agraria y las tierras indígenas constituyó un episodio particular en la relación entre el Estado y las comunidades mapuche en lo concerniente a las reclamaciones de las tierras usurpadas. Esto es, porque las comunidades indígenas visualizarán en este proceso una oportunidad para que la sociedad civil y el Estado chileno tomaran en cuenta su antigua demanda (Toledo, 2005).

En consecuencia, la década de 1960 será testigo de numerosas movilizaciones y ocupaciones de parte de organizaciones y comunidades mapuche decididas a llevar adelante un proceso de recuperación de los antiguos espacios territoriales indígenas. La determinación de estas reacciones emprendidas por una parte de la población mapuche responde a que su demanda territorial no fue considerada desde su especificidad en las leyes de la Reforma Agraria. Más bien, se asimiló su situación a la del resto del campesinado. Esta situación llevó a las organizaciones y comunidades mapuche afectadas por las leyes de la Reforma Agraria a poner en el debate público sus demandas de tierras, para ser incorporados al proceso mayor (Toledo, 2005; Correa y Mella, 2010).

El resultado de estas movilizaciones y ocupaciones de fundos por organizaciones y comunidades mapuche, además de las demandas para participar de la Reforma Agraria durante la vigencia de la Ley 15.020, fue la expropiación de 71 predios en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín. Estos embargos amparados en la ley permitieron favorecer a 25 comunidades mapuche.

## 2.2 La Reforma Agraria bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1965-1970)

Con la nueva Ley N° 16.640 de Reforma Agraria que se promulgó bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalva en el año 1967, las expropiaciones llegaron a 89, de las cuales 14 fueron en beneficio de comunidades mapuche (Toledo, 2005). El objetivo de la nueva normativa fue modificar el sistema de tenencia de la tierra; esto es, se buscó hacer efectiva y promover la idea de que la tierra debería poseerla quien la trabajase<sup>48</sup>, mientras que las organizaciones, comunidades y familias mapuche apuntaban a reivindicar el derecho a recuperar las tierras usurpadas.

De este modo, “[e]n presencia de la nueva Ley de Reforma Agraria las organizaciones, comunidades y familias mapuche advierten una oportunidad para poner el mecanismo de expropiación al servicio de su demanda territorial” (Correa y Mella, 2010: 160). Sin embargo, como se señaló, solo 14 expropiaciones de haciendas de las 89, en virtud de la Ley de Reforma Agraria dictaminada el año 1967, favorecerían a comunidades mapuche. La razón, fue que durante el gobierno de Frei Montalva el proceso mantenía el carácter campesinista; y, por tanto, se sigue favoreciendo al inquilinaje, ya que vivía y trabajaba al interior de los fundos expropiados.

De las comunidades y familias mapuche, muchas no cumplían con el requisito que si guardaban los inquilinos de las haciendas; esto es, formar parte de estos predios expropiados. Cabe recordar que, las comunidades mapuche fueron sometidas a reducciones indígenas una vez que concluye el proceso de ocupación militar de la Araucanía; y, por tanto, se las expulsó de sus antiguas tierras y estas fueron traspasadas a manos de particulares y colonos nacionales y extranjeros

En este contexto, las comunidades y organizaciones mapuche utilizaran la movilización y la acción directa para incorporar la “cuestión territorial mapuche” al itinerario político del proceso de Reforma Agraria y su demanda de ampliación de tierra se expresará en la ocupación de fondos aledaños o cercanos a las comunidades, exigiendo por esta vía que se aplique la Ley de Reforma Agraria o bien la restitución de tierras usurpadas al interior de los Títulos de Merced (Correa y Mella, 2010: 161).

---

<sup>48</sup> A partir de este cuerpo legal, todo predio agrícola exceda el máximo establecido por la ley podrá ser expropiado y transferido en el exceso a los trabajadores del mismo. Los trabajadores –inquilinos– podrán acceder a la tierra en una primera etapa, transitoria, organizados bajo la forma de un asentamiento campesino y, luego, en calidad de asignatarios de las tierras que les serían transferidas en propiedad individual (Correa y Mella, 2010: 160).

En consecuencia, al masivo proceso de recuperación territorial que emprendieron las comunidades mapuche de la Araucanía se sumó una nueva acción las “corrida de cerco<sup>49</sup>” durante la presidencia de Frei Montalva. Esta situación presionó en el año de 1970, al gobierno saliente de Frei Montalva y, posteriormente, en 1971, al gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende, para que fueran incorporadas sus demandas de tierra a la Ley de Reforma Agraria. De esta manera, “[a]mparándose en el espíritu de la Ley de Reforma Agraria 16.640, más que en la letra de la Ley, el movimiento indígena inicia la recuperación de la tierra mapuche” (Correa y Mella, 2010: 161).

En consecuencia, fue a partir de la promulgación de la Ley 16.640 de 1967, que las comunidades mapuche comenzaron a ingresar y hacer ocupación, no solo de las haciendas colindantes, sino que también de la normativa que regía la Reforma Agraria para resolver sus demandas de tierras. Esta situación termina obligando al Estado a considerar la especificidad y complejidad de la demanda territorial de las comunidades mapuche. Por ende, el gobierno de Allende acelera el proceso de expropiación e incorpora masivamente a las comunidades mapuche (Toledo, 2005).

### 2.3 La Reforma Agraria bajo el gobierno Salvador Allende Gossens (1971-1973)

El programa de gobierno de Salvador Allende Gossens consideró la cuestión mapuche, a diferencia de las anteriores administraciones, señalando que se asegurará tierras suficientes y asistencia técnica y financiera para las comunidades indígenas. No obstante, el historiador Víctor Toledo Llancaqueo es lapidario al describir en que consistió la voluntad política que

---

<sup>49</sup> Las corridas de cerco, buscaban a través de la acción mancomunada de las familias mapuche, restablecer los deslindes originales del Título de Merced y recuperar tierras que habían sido usurpadas por los fundos vecinos. Las corridas de cercos venían a resolver problemas planteados durante décadas por las comunidades mapuche ante los Juzgados de Indios, reparticiones en que se depositaban las causas reivindicatorias, y que no habían sido falladas o no se resolvían a favor de las comunidades o familias mapuche (Correa et al., 2005: 126). El mecanismo práctico de las corridas de cerco (...) consistía en un trabajo colectivo que identificaba la línea antigua del Título de Merced, hacía las excavaciones para colocar las estacas del deslinde y luego trasladaba el cerco al límite señalado en el antiguo título. Los trabajos generalmente se iniciaban durante la noche y concluían al día siguiente (Correa et al., 2005: 127).

mostró el presidente Allende para con las comunidades mapuche y sus demandas de restitución territorial. Es así que indica:

el gobierno de la Unidad Popular no era ajeno al énfasis desarrollista, propio de las sociedades modernas y característico de los gobiernos anteriores. Así, dicho programa sugería la “(...) *defensa de la integridad y ampliación y asegurar la dirección democrática de las comunidades indígenas, amenazadas por la usurpación, y que el pueblo mapuche y demás indígenas se les aseguren tierras suficientes y asistencia técnica y crediticia apropiadas*” (Toledo, 2005: 32).

En este sentido, lo que enfatiza el historiador Toledo es que el gobierno de Allende, al igual que los anteriores mandatarios, no visualizaron la importancia que significa para las organizaciones, comunidades y familias mapuche, las reclamaciones de tierras en el marco del despojo territorial, que inicia previo a la formación del Estado chileno y que concluye con la ocupación militar de la Araucanía. Por lo tanto, lo que observa la Unidad Popular – coalición de partidos políticos de izquierda que impulsó la candidatura presidencial de Allende– fue a una población indígena de carácter campesino amenazada y de escasos recursos que era necesario atender para asegurar la dirección democrática de su gobierno, según Toledo (2005).

Sin embargo, esta situación cambió una vez electo Allende<sup>50</sup>; esto es, previo a su toma de posesión se generaron en la zona sur del país masivas movilizaciones<sup>51</sup> mapuche. El episodio se le conoció como “el Cautinazo”; esto es, porque Allende ordena el traslado del Ministerio de Agricultura y la Corporación de Reforma Agraria a la ciudad de Temuco, región de la Araucanía, con el objetivo de operar de mejor manera la Ley de Reforma Agraria con relación a las reclamaciones de tierras mapuche. De esta manera, comienza a

---

<sup>50</sup> A diferencia del gobierno anterior, para las autoridades de la Unidad Popular las “corridas de cerco”, las recuperaciones de tierras del Título de Merced y las ocupaciones de fundos, no constituían un foco de delincuencia azuzado por agitadores sino una legítima expresión de la demanda mapuche ante la inoperancia que durante décadas habían demostrado las Leyes Indígenas y los Juzgados de Indios en restablecer los derechos conculcados a las comunidades (Correa y Mella, 2010: 167).

<sup>51</sup> Iniciado el gobierno de Allende surge un nuevo actor en la vida nacional; esto es, el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR). Este impulsará la toma de diversos predios en la Araucanía, con el objetivo de exigir su expropiación a través de la Ley de Reforma Agraria (Correa y Mella 2010). El MCR correspondía a la orgánica campesina e indígena del Movimiento Izquierda Revolucionario, MIR (Correa et al., 2005: 139)

visualizarse en enero de 1971, la política indígena del nuevo gobierno respecto a la restitución de las tierras usurpadas al pueblo mapuche.

Para ello, el gobierno de Allende asume una “Política de Restitución de Tierras Usurpadas<sup>52</sup>”, la cual operó a través de tres programas: 1) Convenio CORA-Dirección de Asuntos Indígenas para aplicar la ley 16.640, 2) Juicios de Restitución y 3) Restitución por la vía administrativa o extrajudicial. (Toledo, 2005) y, a su vez, el gobierno de la Unidad Popular se compromete con las organizaciones mapuche para promulgar una la ley indígena a partir de las conclusiones que emanaron del primer y segundo congreso mapuche realizados en diciembre de 1969 y noviembre de 1970, respectivamente (Correa, Molina y Yáñez, 2005). Por ende, “durante el período que sesionó el Consejo de la Corporación de Reforma Agraria (CORA) en Cautín, enero y febrero de 1971 (...) se expropiaron a favor de las comunidades mapuche un total de 14 predios, cuya superficie alcanzaba a 13.416,2 hectáreas (...) en los que se formaron asentamientos con participación mapuche” (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 148).

No obstante, el movimiento mapuche inició ese mismo año un proceso reivindicativo de envergadura, con el propósito de cumplir la meta de restitución de tierras usurpadas reclamadas por las comunidades. Por su parte, el gobierno de la Unidad Popular buscó encausar la demanda de tierras de las comunidades mapuche dentro del marco legal, a través del diálogo, la persuasión y los actos de autoridad, ya que de esta forma buscaba impedir la realización de actos que estuvieran fuera de la política gubernamental (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

Sin embargo, la política de diálogo con las comunidades mapuche fue violentamente interrumpida en noviembre de 1971, momento en que los ‘Comité de Retomas’ formados por los dueños de predios, comenzaron a actuar. Emblemático es el caso del fundo Huilio, en la comuna de Nueva Imperial, ocurrido el 22 de noviembre de 1971, donde los propietarios – junto a varios acompañantes– ingresaron armados al predio, disparando contra los mapuche y provocando la muerte de los hermanos Cheuquelen [e hirieron a tres mujeres, Berta Pichilen;

---

<sup>52</sup> Respecto a la restitución de las tierras reivindicadas por las comunidades mapuche al interior de los Títulos de Merced, y teniendo presente que a 1970 se estimaba en más de 100 mil hectáreas la superficie de tierras indígenas tituladas en poder de particulares, el gobierno ordenará a la Dirección de Asuntos Indígenas la constitución de la Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas, a fin de que ésta se aboque a estudiar los antecedentes y restablecer el dominio de la tierra a los mapuche (Correa y Mella, 2010: 167).

quien estaba embarazada, Sara Pichilen y Elulalia Cuminao], quienes se encontraban en el predio participando en la ocupación propiciada por las comunidades mapuche aledañas, destinadas a recuperar las tierras indígenas ocupadas por dicho fundo (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 156).

En este sentido, la muerte de los hermanos Cheuquelen en el fundo Huilio evidencia no solo la violencia patronal de la época, sino que también advierte una nueva arremetida “a sangre y fuego” contra las comunidades mapuche. La violencia utilizada en este caso demuestra que existía un nivel de articulación entre los hacendados de la Araucanía, quienes buscaban detener las “corridas de cerco” y las “tomas de fundos”. Estas reacciones de resistencia empleadas por hombres, mujeres y familias completas de mapuche que forman parte de las comunidades tienen el propósito de recuperar las tierras que ocupaban ancestralmente. Cabe recordar que el primer momento de violencia extrema contra la población mapuche se manifiesta en año 1870, cuando la elite santiaguina ordena dar un giro a la ocupación militar de la Araucanía y plantea que esta debe realizarse “a sangre y fuego”; y, por tanto, sin contemplación.

Los actos extrema violencia que vienen perpetuando los latifundistas asentados en el *Wallmapu* contra el cuerpo de mujeres mapuche, fue evidenciado tempranamente por la prensa local de la IX Región, asimismo lo será la participación de las mujeres en las recuperaciones de tierras, durante el gobierno de la Unidad Popular. Así se da cuenta en el siguiente relato:

[c]orría la fría mañana del 22 de noviembre de 1971, en la ciudad de Nueva Imperial, cuando 15 Mapuche pertenecientes a la reducción Queipue se alistaban a recuperar el potrero del Fundo Huilio de Gustavo Navarrete Suárez. Llevaron consigo herramientas de trabajo para la tierra, totora para la construcción de casas y alimentos. La demanda principal fue inscrita en el portón de entrada al fundo: “Queremos recuperar nuestra tierra”. Estaba firmada como Netuaiñ Mapu, organización mapuche fundada en el contexto de profundización de la Reforma Agraria en Chile. Los hombres, [las] mujeres y [los] niños, entraron al fundo convencidos de que aquella tierra debía recuperarse de forma directa, pues los canales institucionales, como las demandas presentadas por sus abuelos ante el Juzgado de Indios, no dieron los frutos que esperaban. Levantaron los cimientos de lo que sería su futura casa con

tora y armaron un fogón en el que prepararían el almuerzo. En paralelo, la patronada liderada por Navarrete y otros latifundistas de Imperial se acercaban en camionetas con escopetas para arremeter contra quienes llevaban a cabo una recuperación efectiva. Durante el almuerzo, irrumpieron por el potrero [violentando a] hombres y mujeres mapuche, y atravesaron el pecho de Francisco Cheuquelen, quien murió de manera inmediata mientras su hermano, Ramón, falleció un día después a causa de los golpes recibidos. A pesar de su evidente estado de gestación, Berta Pichilen, esposa de Francisco, recibió golpes y los impactos de balas, símbolos de una violencia permanente de parte de dueños de fundos sobre [el] cuerpo mapuche. Las balas también impactaron sobre otras mujeres en resistencia, como Sara Pichilen y Elulalia Cuminao que, al igual que Berta, habían tomado la decisión de recuperar las tierras que consideraban propias (Lucero, Pinchulef y Urrutia, 2020: s/p).

Asimismo, lo ocurrido en el fundo Huilio, el 22 de noviembre de 1971, manifiesta la violencia contra las mujeres mapuche que hicieron parte de esta recuperación territorial. De acuerdo al parte policial de la época, las tres mujeres mapuche fueron agredidas a pesar de que una de ellas estaba embarazada, Berta Pichilén presentaba un proceso de gestación avanzado, y sufre la pérdida de su hijo a raíz de los golpes y perdigones que recibe del grupo de hacendados. El hecho fue repudiado por el gobierno, que, en voz del subsecretario del Interior, Daniel Vergara, señaló: “Condenamos en los términos más enérgicos la conducta de este propietario [Fernando Navarrete Senn y Gustavo Juan Navarrete Suárez padre e hijo] que, a través de una resolución personal, se hizo justicia por sí solo. Con la misma firmeza con que repudiamos las ‘tomas’ no aceptamos esta conducta criminal” (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 156-157).

Las acciones de recuperación territorial de las organizaciones y comunidades mapuche durante el año de 1972, se verán enfrentadas a la violencia patronal, que estará integrada por los partidos de derecha y las organizaciones de agricultores opositores directos del gobierno de la Unidad Popular. En consecuencia, la respuesta de los terratenientes a las ocupaciones de los fundos será enfrentada a través de las armas. De este modo, un número importante de los predios ocupados por las comunidades mapuche fueron desalojados por las organizaciones paramilitares –formadas por los propietarios agrícolas–, quienes se hacían llamar ‘Comité de Retoma’, que buscaba impedir que se consolidara la demanda de territorial mapuche (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

Esta resistencia patronal se expresó a través de la acción de los grandes propietarios de tierras y sus organizaciones patronales, representadas por la Sociedad Nacional de Agricultura (SNA), el Consorcio Agrícola del Sur (CAS) y la Federación Provincial de Sindicatos de Empleadores Agrícolas de Malleco y Cautín. Los grandes propietarios adscribían ideológicamente a los partidos y movimientos de oposición al gobierno de la Unidad Popular. Prominentes diputados y senadores de los partidos de centro y derecha pertenecían a las organizaciones patronales o eran poseedores de grandes latifundios en la Araucanía (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 175)

Las agrupaciones de agricultores, a medida que avanzaba el proceso de Reforma Agraria van fortaleciendo su resistencia, mediante un trabajo organizacional y de alianzas con diferentes sectores sociales del agro a nivel local, regional y nacional. A pesar del escenario de violencia que se vivía en el año de 1972, en la zona sur del país, a raíz de la toma de fundos y la respuesta patronal<sup>53</sup>, el gobierno de la Unidad Popular mantenía el compromiso con las organizaciones y comunidades mapuche de restituir las tierras que fueron usurpadas. Otro hecho significativo que se manifiesta ese mismo año a favor del movimiento mapuche, es la promulgación de la Ley Indígena 17.729, en el mes de septiembre.

Las expropiaciones durante el año de 1972, a favor de las comunidades mapuche sumaron un total de 80 fundos correspondiente a una superficie de 51.687,70 hectáreas. En el año de 1973, las expropiaciones llegaron a 10 predios, que representaron una superficie de 7.629,50 hectáreas. En resumen, bajo el gobierno de Salvador Allende (1970-1973), se expropió un total de 137 predios a favor de las comunidades. Mientras que el total de predios expropiados por la Reforma Agraria entre los años de 1962 y 1973, llegó a 688, de estos solo 163 favorecieron al pueblo mapuche (Correa, Molina y Yáñez, 2005).

Al inicio del año de 1973, el gobierno de Allende daba por terminado el proceso de Reforma Agraria; y, por tanto, se daba a entender que el latifundio era cosa del pasado (Correa y Mella, 2010). Sin embargo, la evaluación del proceso de Reforma Agraria

---

<sup>53</sup> La acción patronal paulatinamente pasó de la de defensa gremial y legal de la propiedad a la más enconada oposición al proceso de Reforma Agraria, y en la Araucanía a la acción organizada y 'de hecho' para frenar las reivindicaciones mapuche. Así, si por un lado recurrían de protección ante las autoridades, por otro realizaban acciones de tipo paramilitar (Correa et al., 2005: 176).

evidencia un déficit desde la perspectiva de los intereses y derechos del pueblo mapuche, ya que muchas de las tierras antiguas reclamadas por las comunidades no pudieron ser expropiadas porque no era aplicable ninguna de las causales contenidas en la Ley de Reforma Agraria (Toledo, 2005); esto es, los predios que exceden las 80 hectáreas de riego básico, los predios mal explotados y/o abandonados.

#### 2.4 “Las corridas de cerco”: la Contra Reforma Agraria y la “revancha” de los latifundistas contra el movimiento mapuche

A pesar de las dificultades que enfrentó el proceso de Reforma Agraria (1962-1973), a consecuencia de la resistencia que manifestaron los agricultores y políticos de derecha –en su mayoría dueños de fundos en la zona de la Araucanía–, sobre todo en su fase final, bajo la administración de Salvador Allende las comunidades mapuche lograron recuperar una parte de las tierras usurpadas. Sin duda, las leyes de Reforma Agraria y los convenios firmados durante el gobierno de la Unidad Popular, con el objetivo de acelerar las expropiaciones, y así poder cumplir con las demandas de las organizaciones y comunidades mapuche que exigían la restitución de las tierras usurpadas es lo que permite a la población mapuche recuperar “más de 160 mil hectáreas de tierras, en su mayoría tierras antiguas; y parte de las tierras de títulos de merced, que habían perdido por diversas vías” (Toledo, 2005: 37).

Sin embargo, al momento del golpe de Estado el 11 de septiembre de 1973, la mayoría de los mapuche que fueron incorporados al proceso de Reforma Agraria se encontraban en situación transitoria respecto a la tenencia de la tierra, al igual que la mayoría de los campesinos favorecidos por el proceso. Esta situación se explica porque aún no se definía la modalidad de transferencia de las tierras, estas aún se encontraban dentro del plazo legal de tres años antes del traspaso definitivo. Por ende, al momento del Golpe Militar la mayoría de los predios expropiados y de tierras fiscales traspasadas no era ni de las comunidades mapuche ni de los campesinos, sino que de la Corporación de Reforma Agraria CORA (Toledo, 2005).

Por tanto, las tierras reformadas al ser propiedad del Estado, el gobierno de Augusto Pinochet decide poner los predios a disposición del mercado.

Sobre esta base, la política de tierra del gobierno militar puede ser caracterizada en dos fases: de “normalización” y de “asignación”. La primera consistió en la revisión sistemática de las expropiaciones, tanto por vía administrativa como judicial (...) La segunda, consistió en la transferencia de predios a diversas entidades fiscales; la venta directa de predios a sociedades agrícolas formadas por ex asentados; el remate de predios en subasta pública; asignación de parcelas individuales en proyectos de parcelación; remate y transferencia de Reservas CORA y retazos de predios (Toledo, 2005: 49-50).

La fase de normalización se encargó de revocar las expropiaciones y de ampliar o reconocer derechos de reservas y exclusiones a favor de los antiguos propietarios. En consecuencia, la fase de normalización afectó en mayor medida a las comunidades mapuche que no habían recibido la titularidad formal de las tierras adjudicadas, durante el gobierno de Allende.

Solo una parte de las tierras reformadas, post proceso de “normalización”, fueron asignadas a campesinos, en propiedad individual, a través de proyectos de Parcelación. De ellos fueron excluidos aquellos asentados de predios cuyas expropiaciones fueron revocadas. Asimismo, el nuevo reglamento de postulación excluyó a asentados que hubiesen participado de tomas o acciones clasificadas como “violentas” por las nuevas autoridades (Toledo, 2005: 53).

No obstante, uno de los mayores beneficiados del proceso de Contra Reforma Agraria fue la incipiente industria forestal, la cual se vio doblemente favorecida porque una parte importante de las plantaciones de pino se hizo sobre las tierras que formaron parte de la Ley de Reforma Agraria, a través de la Corporación Nacional Forestal CONAF. Luego estos terrenos pasaron a ser propiedad de empresas forestales y, a su vez, se les asignó un subsidio contemplado en el Decreto Ley N° 701<sup>54</sup> para el desarrollo de su producción.

---

<sup>54</sup> En 1974, la dictación del Decreto Ley N° 701 consolidó el compromiso del Estado con la actividad forestal, a través de un subsidio directo. Dicho decreto establece un subsidio en dinero líquido equivalente al 75% del valor total de las plantaciones que demuestren tener 75% de rendimiento al año de vida. En 1984 y por un período breve, este subsidio subió a 90%. La normativa también elimina la tributación sobre la tierra y sobre el recurso creado, favoreciendo el funcionamiento de esta actividad sin generar remesas para el Estado y sin hacerse cargo de los pasivos ambientales que pudiera generar. Adicionalmente, el DL 701 asegura la inexpropiabilidad de los predios, en resguardo de la propiedad privada (Toledo, 2005: 57).

“Este modelo forestal basa su producción en pinus radiata y eucaliptus, con el fin de producir madera y pulpa de celulosa para exportarla hacia los principales centros mundiales de comercio” (Cuenca, 2014: s/p). El fenómeno de la industria forestal en Chile evidencia el negocio redondo que representa el desarrollo forestal para los dueños de estas las empresas, desde el punto de vista ambiental, social, económico y político. Esto es, porque:

[l]as actividades forestales y la industria de celulosa se desarrollan en una zona de suelos fértiles, rica en recursos hídricos y biodiversidad. Las ventajas económicas se refieren a los subsidios directos, la disminución de los costos de producción, en especial uso de mano de obra barata y bajo costo de la tierra. Por su parte, la normativa vigente y la autoridad fiscalizadora resultan insuficientes y tienden a favorecer a las empresas frente a los impactos o pasivos ambientales y sociales que generan sus actividades (Toledo, 2005: 60).

En este sentido, los impactos de la actividad forestal y la producción de celulosa con los años evidenciarán numerosos conflictos entre las comunidades y familias mapuche, las empresas del rubro forestal y el Estado, a raíz de los impactos económicos, ambientales, territoriales y sociales que irán visibilizando el desarrollo de esta industria sobre el *Wallmapu*.

En este contexto, el neoliberalismo se hará sentir en todo el país. La represión y el disciplinamiento fueron las primeras políticas que ordenadas por el gobierno militar sobre la macro-región sur. En este sentido, “es posible sostener que esta represión estuvo directamente relacionada con la revancha de los latifundistas y con los antiguos fantasmas que había despertado en el imaginario chileno la movilización mapuche por sus tierras, en el marco del proceso de Reforma Agraria” (Toledo, 2005: 38).

Por ende, las movilizaciones que llevaron adelante las organizaciones y comunidades mapuche durante el proceso de Reforma Agraria, a través de las corridas de cerco y la ocupación de las tierras ancestrales, que fueron usurpadas durante la ocupación militar de la Araucanía y, posteriormente, con los Títulos de Merced, serán duramente reprimidas y desarticuladas, al igual que el resto de organizaciones sociales contrarias al régimen militar, a partir del 11 de septiembre de 1973. En otras palabras, la revancha de los agricultores y

latifundistas en su mayoría políticos de derecha, todos afines al gobierno militar, se manifestó por medio de la violencia contra las comunidades y, en particular:

contra los dirigentes y militantes no tradicionales que habían asumido activa participación en las movilizaciones patrocinadas por el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la formación de Asentamientos, Comités campesinos y Cooperativas, y en organizaciones estructuradas en los Consejos Comunales Campesinos de acuerdo a la política de expropiación de Reforma Agraria, que tendía al establecimiento de formas asociativas de producción y tenencia de la tierra (Levil, 2006: 228).

Durante el gobierno militar se llevó adelante una drástica transformación del territorio a nivel nacional, que afectará en mayor medida al territorio mapuche histórico y las tierras que ocupan las comunidades y familias mapuche en el sur del país. Esta política de impacto territorial se verá reflejada con la implementación de cuatro medias; esto es, la culminación del proceso de Reforma Agraria, la división de las tierras comunitarias mapuche, la reforma a los regímenes de propiedad de los recursos naturales y el fomento de la industria forestal, a través del Decreto Ley N° 701 (Toledo, 2005).

Paralelo a este proceso de transformación territorial, el gobierno de Pinochet puso en marcha un plan de persecución y represión en todo el país. Sin embargo, en territorio mapuche, en la región de la Araucanía, la represión manifestará un fuerte componente racista (Correa, Molina y Yáñez, 2005). La represión contra la dirigencia mapuche, particularmente hacia los hombres, durante el golpe militar, tendrá directa relación con la participación de estos últimos en las reacciones de reivindicación territorial.

### **3. Neoliberalismo, extractivismo y multiculturalismo en el territorio mapuche histórico**

*Se puede afirmar que es más evidente el vínculo que existe entre la abundancia de recursos naturales y el crecimiento económico y menos obvio el impacto que dicha abundancia puede llegar a tener sobre la igualdad y la desigualdad (Altomonte y Sánchez, 2016: 48).*

En el actual contexto mundial, la acumulación por desposesión que se observa permite evidenciar que las tensiones entre proyectos extractivos y pueblos indígenas no son exclusivas de América Latina y el Caribe. Así lo afirman diversos organismos internacionales que son enfáticos en señalar que los conflictos territoriales representan el principal problema de los pueblos indígenas en los últimos años (IWGIA, 2018; Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2018; Anaya, 2013).

Siendo testigos, en las últimas décadas, del aumento considerable de procesos extractivos de recursos naturales y bienes comunes en países desarrollados y en vías de desarrollo, las instituciones financieras internacionales, los Estados capitalistas y las compañías nacionales y extranjeras, justifican estos embates extractivos de bienes comunes afirmando que promueven el desarrollo sustentable. Sin embargo, este argumento es rebatido por quienes respaldan debates con relación a la maldición de la abundancia (Bustamante y Martín, 2018) y la acumulación de capitales. Al mismo tiempo, estas discusiones proponen la importancia de legislar a favor de la *gobernanza*, permitiendo, de esta forma, que el llamado desarrollo se traduzca en bienestar para toda la población afectada.

La *gobernanza* la entenderemos como los beneficios compartidos. Se refiere a una modalidad que se está adoptando recientemente, específicamente en el mundo anglosajón, en torno a la extracción de recursos naturales en territorios indígenas. Esto es, las empresas del rubro extractivista comparten directamente con las comunidades indígenas que se ven afectadas por el despojo de sus recursos, parte de las ganancias que obtienen de las operaciones efectuadas en su hábitat (Bustamante y Martín, 2018). Es por ello, que “la *gobernanza* de los recursos naturales emerge hoy como uno de los desafíos cruciales para el desarrollo de América Latina y el Caribe” (Altomonte y Sánchez, 2016: 9).

Algunos estudios, como los coordinados por Altomonte y Sánchez (2016), ponen de relieve la importancia del nivel transnacional de la *gobernanza* de proyectos extractivos que afectan a diversos pueblos indígenas en el mundo. De igual manera, se observa con preocupación la tendencia a la proliferación de conflictos sociales que involucra a población indígena y solo en casos aislados se han visto beneficiadas las comunidades en el marco de estas tensiones (Bustamante y Martín, 2018).

Los recursos naturales cumplen un rol clave en muchos países de nuestra región, constituyen la base del bienestar, del llamado progreso y el crecimiento económico de las naciones. Asimismo, representan la plataforma principal de la formación de las élites asociadas a la generación de rentas extraordinarias y son la fuente habitual de escenarios conflictivos con diversos grupos de población y, en particular, con poblaciones indígenas que están en constante lucha por la preservación y conservación del medio ambiente (Altomonte y Sánchez, 2016).

El panorama que evidenciamos con relación a los países de América Latina en materia de extractivismo, permite señalar que estamos en presencia de una expansión masiva de operaciones de extracción de recursos en territorios que habitan las comunidades indígenas. Sin embargo, detrás de estas operaciones de saqueo de bienes comunes no vemos que exista la voluntad de recompensar el daño que se provoca, ni a las comunidades indígenas ni a la sociedad, en términos sociales, económicos, culturales y, en muchos casos, los daños a la integridad física y psicológica de estos grupos.

La relación conflictiva que se presenta entre pueblos originarios y proyectos extractivos, pone de manifiesto las contradicciones que presentan las nuevas formas de relación entre pueblos indígenas y Estados nacionales, que expresan más bien una forma de continuidad de los proyectos coloniales en la que:

El multiculturalismo, entendido como el proyecto cultural del neoliberalismo (Díaz-Polanco, 2006), cumplió medianamente con el rostro comprensivo de la diversidad, sin embargo, el reconocimiento de derechos colectivos también se ha traducido en una mayor intervención en la vida de los pueblos y comunidades indígenas. Es en este escenario donde los pueblos indígenas han mostrado una gran agencia en defensa de sus proyectos autonomistas, pero lamentablemente nuevos embates se ciernen en vastas regiones indígenas, especialmente los relacionados con la invasión y apropiación de los recursos de los territorios indígenas a través de proyectos de inversión nacionales y extranjeros en rubros tales como la minería, los mega-proyectos hidráulicos, de infraestructura o turísticos, que ponen en riesgo no solamente el cumplimiento de los derechos reconocidos, sino también la base de la producción de los pueblos: sus territorios (Valladares y Escobar, 2014: 63-64).

A lo largo de América Latina y el Caribe, los recursos naturales penetran la base simbólica de los territorios, los cuales se encuentran en estrecha relación con la identidad, con el sentido de pertenencia de los pueblos. En este sentido, “la tierra no es para el mapuche un valor de cambio, sino la base de sustentación de su cultura y de su autonomía étnica, de aquí que mantengan sus tierras en régimen de propiedad común y que se hayan siempre resistido [a] la división [de estas]” (Vives, 1979 como se citó en Caniuqueo, 2014: 75). Al mismo tiempo, esta marca permea la naturaleza de las identidades, los idearios políticos e imaginario social orientado a la noción de desarrollo en beneficio de la población. Ello responde a que los pueblos originarios visualizan en la abundancia de recursos una mejor calidad de vida y beneficios económicos compartidos para un futuro de prosperidad. Para los pueblos indígenas se recrea la añoranza de un pasado de esplendor y abundancia donde la base de la subsistencia respondía a la necesidad de establecer una relación de respeto y equilibrio con la naturaleza para el manejo sustentable de la tierra. De este modo, “la tierra, como otros bienes, representa para el mapuche también otra dimensión, que podría llamarse de carácter sagrado. Ella es la que nos proporciona alimentos, base de nuestra vida humana que va indisolublemente ligada al quehacer social... Los mapuche de esa manera vemos las cosas interrelacionadas: tierra-hombre-vida social (extracto de la declaración de Ad Mapu de 1982 como se citó en Caniuqueo, 2014: 75).

Sin embargo, la situación de despojo de los recursos naturales que enfrentan los territorios indígenas las últimas tres décadas, evidencia no solo la destrucción de su hábitat, sino también la descomposición del tejido social comunitario, ya que parte de la población mapuche se ve forzada al desplazamiento interno debido a que muchas familias perdieron su tierra a consecuencia del procesos de subdivisión ordenado por el gobierno militar, y eso “produjo rupturas de lazos familiares con la comunidad de origen, y con el pueblo en su totalidad como identidad étnica” (Millán, 2008: 167).

En este sentido, la incorporación a las políticas de Estado de definiciones de sociedades multiculturales, pluriétnicas e incluso plurinacionales suman para el caso de Ecuador y Bolivia las nociones del “*Sumak Kawsay*” o “*Buen Vivir*”, “*Suma Qamaña*” o “*Vivir Bien*”, respectivamente, todas estas nociones hacen referencia desde las distintas cosmovisiones indígenas “sobre lo que debiese ser el sentido del vivir desde lo indígena” (Contreras, 2017: 101). Fue así que se pensó que el aporte conceptual de los pueblos

indígenas a la academia y a los expertos en elaboración de política pública, respecto a la idea de desarrollo y bienestar vendría a superar las que se creían eran “antiguas” prácticas coloniales que empleaban los Estados y las empresas transnacionales al momento de operar sobre los territorios indígenas.

Frente a este escenario adverso, los movimientos indígenas ven la necesidad de actualizar y extender sus luchas de resistencia, esta vez incorporando nuevos actores y sumando diversos niveles de acción que manifiestan los límites a su autodeterminación. Estas fricciones entre pueblos indígenas y Estados nacionales, a su vez, ponen en cuestionamiento las lógicas con las que operan los gobiernos frente a sus opciones de desarrollo; además, evidencian los límites que encuentran las llamadas democracias que surgen a partir de los años de 1990 en América Latina.

Bajo este panorama regional, se observa que las violencias contemporáneas o nuevas violencias, que se visibilizan en los territorios indígenas, se incrementan en la medida que se va consolidando, por medio de los gobiernos de turno, la política neoliberal en Chile. En el caso de la macro-región sur; esto es, la VIII, IX y X regiones las formas de despojos, las últimas cuatro décadas, han permitido la creación de zonas de sacrificio para la instalación de proyectos de inversión en materia de: monocultivos; de pinos y eucaliptus para la producción de celulosa, la agroindustria para la producción salmonera y el despliegue de mega-proyectos energéticos, “lo que se acompaña con un ensamblaje de carreteras e infraestructura para localizar, extraer y movilizar materias primas” (Vallejo, Zamora y Sacher, 2019: 11) para el mercado nacional e internacional.

Por lo tanto, las movilizaciones indígenas de gran envergadura que se manifestarán en el continente desde finales de los ochenta, tendrá directa relación con la puesta en marcha de reformas estructurales y de los Estados que bajo un discurso de democratización y rendición de cuentas se encargaron de dismantelar el Estado de bienestar, con el propósito de abrir sus fronteras al libre mercado (Valladares y Escobar, 2014).

Los Estados que actuaban de garantes para la debida protección de los derechos considerados fundamentales para el bienestar y la subsistencia de las poblaciones, mientras la fase de apertura de las fronteras al libre mercado, se observó con suspicacia desde la sociedad civil y los pueblos originarios, significaba el primer embate en contra de la

soberanía de los pueblos y, en particular, de los territorios que habitan las comunidades indígenas; lugar donde abundaban los recursos naturales y bienes comunes.

La era neoliberal vino acompañada de un discurso y una política multicultural con la que se puso punto final al discurso de la homogeneidad como principio *sine qua non* del desarrollo económico y del libre mercado como modelo regulador de las relaciones sociales y económicas del mundo contemporáneo. Esta última fase del capitalismo, denominada también “de capitalismo salvaje”, [es la] generadora de [las] mayores desigualdades y exclusiones [que se manifiestan contra las comunidades y familias indígenas] (Valladares y Escobar, 2014: 63).

En países de América Latina, la fase neoliberal tiene como contra-partida el surgimiento de vigorosos movimientos sociales, que congregaron a diferentes sectores de la sociedad civil, pero particularmente indígenas que vieron fuertemente afectadas sus tierras e identidad étnica por la imposición del nuevo modelo económico. Estos movimientos –como se señaló, constituidos fuertemente por población indígena–, confrontaron abiertamente la violencia que encubría el modelo económico en términos de la desigualdad y la exclusión, a la que se vieron confinados como minorías políticas étnicas al interior de los Estados:

Se trata de la construcción de nuevas culturas políticas o etnicidades cuya particularidad es no estar centradas solamente en reivindicaciones económicas –muy importantes en el contexto latinoamericano–, sino sobre todo en la reapropiación de las dimensiones subjetivas e identitarias de su cultura, en donde se rescatan principios culturales étnicos en cuanto a la forma de concebir el poder como un servicio, la política como una obligación y las diferencias como un componente positivo y deseable de una nueva unidad social (Valladares y Escobar, 2014: 66).

De igual modo, se observa la re-articulación de algunos movimientos indígenas como fue el caso del movimiento político mapuche.

Durante este periodo, tuvo lugar una silenciosa transformación etnopolítica en la sociedad mapuche, y particularmente entre sus dirigentes, donde se fue formando la convicción de que

en un contexto de profundas alteraciones económicas, políticas y sociales estaba en juego su proyección en el tiempo, su identidad y sus derechos como pueblo (Toledo, 2005: 9).

En América Latina en los últimos 30 años, aproximadamente, se constata la formación de movimientos indígenas que trabajan por el cimiento de una cultura política de carácter emancipatorio, que responde a las promesas incumplidas de los Estados en términos de la integración real de los pueblos originarios a las políticas públicas. En este sentido, no es de desconocimiento público los escasos avances que existen hoy en varios países de la región respecto al reconocimiento de derechos políticos, y las políticas multiculturales que han acompañado al neoliberalismo en el marco de las nuevas democracias latinoamericanas, las cuales surgen con el término de los gobiernos dictatoriales que proliferaron en el continente durante los años de 1970 y 1980.

El multiculturalismo que ha acompañado a la reforma neoliberal en muchas partes de la región –en el mejor de los casos– ha sido de mediano alcance, ya que en la actualidad solo representa cambios superficiales en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado (Richards, 2016). A raíz de este panorama, las identidades indígenas resurgen, se fortalecen y reivindican antiguas y sus actuales demandas, dejando a relucir disputas no resueltas y a su vez nuevas tensiones (Valladares y Escobar, 2014).

En este sentido, se observan contradictorias prácticas respecto a la idea de democracia adoptada en gran parte de la región, entre ellas, la insistencia de los gobiernos en otorgar participación restrictiva a los pueblos indígenas en lo relativo a la política de Estado y los asuntos de la vida nacional. Esto es, se pone de manifiesto una escasa atención a las demandas indígenas cuando de la construcción de políticas públicas concernientes a los pueblos originarios se trata y, en el caso de existir interés en atender algunas de sus reivindicaciones, estas no van de la mano con la urgente necesidad de dismantlar las antiguas relaciones estructurales de poder social, que representan la base de las desigualdades y la exclusión social que enfrentan los pueblos indígenas.

El multiculturalismo neoliberal, si bien aceptó algunas demandas culturales, fue enfático en rechazar cualquier tipo de redistribución de recursos o de otorgar poder a los indígenas. Esta situación responde a que “los derechos y el reconocimiento son otorgados a los indígenas siempre y cuando esto no amenace las metas estatales en la economía global”

(Richards, 2016). Por ende, el multiculturalismo neoliberal será entendido como “una nueva forma de gobernanza por la cual se promueve el reconocimiento cultural sin una redistribución económica y política que conduzca a una mayor igualdad” (Richards, 2016: 29).

### 3.1 La política territorial del neoliberalismo en la Araucanía

Chile vivió una dictadura militar por 17 años, entre 1973 y 1990. Durante este periodo trágico de la historia, se cometieron crímenes de lesa humanidad en contra de los opositores al régimen. Entre los asesinados y desaparecidos figuran varios nombres de personas mapuche que formaron parte de organizaciones patrocinadas por el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la formación de Asentamientos, Comités campesinos y Cooperativas, y en organizaciones estructuradas en los Consejos Comunales Campesinos de acuerdo a la política de expropiación de Reforma Agraria, centros culturales mapuche y agrupaciones opositoras al régimen militar. A la fecha, año 2021, no es posible determinar los nombres de todos los involucrados en los hechos ni recuperar los cuerpos de todas las personas desaparecidas ni tampoco hacer justicia en nombre de los asesinados bajo tortura.

Otro de los hechos significativos que se dio con el golpe de Estado de Pinochet fue la marcha del nuevo orden neoliberal; esto es, se da un giro transformador con relación a la liberación económica del Estado. De este modo, la nueva política territorial impactaría de manera importante el territorio mapuche. Los cambios que experimentaron las comunidades mapuche del sur del país con la llevada del régimen militar, dejó en evidencia la radical transformación administrativa impuesta para asumir el desarrollo económico territorial de Chile. Esta estuvo orientada a la descentralización económica neoliberal, la planificación regional y la seguridad nacional (Toledo, 2005: 39). En otras palabras, lo que se buscó fue reemplazar el modelo sustitutivo de importaciones por un programa económico exportador; con base en los recursos naturales en el territorio nacional.

Por ende, al concluir la década de 1970 y comienzos de 1980, el gobierno militar da un giro en lo que respecta a la conducción económica y política del país; se orienta a un modelo neoliberal ortodoxo, el cual está ligado a los grupos económicos y el núcleo teórico y política neoliberal estadounidense. Estos grupos, durante todo el régimen dictatorial,

usaron a Chile como laboratorio de reformas estructurales monetaristas, argumentando la necesidad de refundar completamente el Estado, la economía y la sociedad (Toledo, 2005: 41).

De ahí que los cambios en materia jurídica y económica se centraron en el derecho de propiedad. Por ejemplo, en el caso del territorio mapuche el Decreto Ley 2.568, promulgado en 1979, sobre tierras colectivas, fue elaborada con el propósito de eliminar la propiedad comunitaria indígena y dar legalidad y supuesta legitimidad al despojo territorial emprendido por el régimen dictatorial, liquidando la figura jurídica de la tierra comunal que, en ese entonces, estaba en manos de las comunidades mapuche. Esta Ley tiene su origen en la creencia de que “la solución a la cuestión mapuche pasa por la división de las comunidades” (Bengoa, 2007: 256).

La evidencia muestra, no solo lo absurdo del análisis de los militares respecto a eliminar el rasgo indígena del territorio, sino que también pensar que el conflicto generado por el despojo territorial que promovió el Estado, a través de la ocupación militar de la Araucanía -que comienza con la consolidación del Estado nación- resolvería el conflicto territorial mapuche, sobre todo cuando este Decreto vino a generar más de lo mismo, despojo territorial. En términos sociales no mejoró la situación económica ni mucho menos la calidad de vida de las comunidades y familias mapuche, al contrario, las agravó, además suscitó “consecuencias muy profundas en la estructura y conciencia de los mapuche acerca de la propiedad de la tierra” (Bengoa, 2007: 275).

“Para la doctrina neoliberal, la propiedad comunitaria mapuche era un residuo anómalo, (...) también eran anómalos los sistemas de cooperativas, el régimen de propiedad minera, la legislación sobre derechos de aguas, (...) las tierras de la reforma agraria (...)” (Toledo, 2005: 43). Por lo tanto, las transformaciones que se observarán en la macro-región sur y, en particular, en lo que se denomina territorio histórico mapuche, tendrán directa relación e impacto sobre el territorio, los recursos naturales y los derechos del pueblo mapuche.

En consecuencia, “en Chile los monocultivos forestales se han expandido fuertemente los últimos 40 años, llegando a abarcar unas 2.5 millones de hectáreas que ocupan cerca de un 20% total entre las regiones de O’Higgins y Los Ríos. Estos árboles alteran el balance hídrico de los territorios los someten a altísimos riesgos de incendios y sus químicos

contaminan los suelos y a la población local” (Cuenca, 2014: s/p). Así lo evidenciará el testimonio de Flora Collonao, respecto al daño que genera el desarrollo forestal<sup>55</sup> sobre las tierras de la Comunidad Antonio Ñirripil del lof Temulemu de la localidad de Traiguén, región de la Araucanía.

Nosotros llevamos hartos años, estuvimos hartos años peleando por la tierra que queríamos recuperar a causa de que nosotros no teníamos agua, se secaron los menokos [humedales sagrados] y no tuvimos espacios para criar animales, no tuvimos espacios para trabajar porque era muy poca tierra que teníamos, por eso fue más la lucha del *longko* Pascual Pichún, para su gente, para la gente de su comunidad (Entrevista a Flora Collonao, 11 de febrero de 2018<sup>56</sup>).

El relato de Flora Collonao, esposa del fallecido *longko* Pascual Pichún del lof Temulemu, da cuenta de la resistencia que dieron como comunidad y familia a finales de los años de 1990 y principios de 2000, contra la forestal Mininco, empresa de la familia Matte, que los tenían sumido en la pobreza, además de la contaminación que los afectaba, producto de las plantaciones de pinos y eucaliptus. La lucha que dio la familia Pichún Collonao para recuperar las tierras ancestrales que estaban en manos de la forestal Mininco, marcó un nuevo precedente en la resistencia territorial del movimiento mapuche, esta vez en la Araucanía. Sin embargo, esta recuperación territorial les significó ser víctimas de persecución política, represión policia y el encarcelamiento del *longko* Pascual Pichún y dos de sus hijos, Pascual y Rafael Pichún Collonao. Cabe recordar que, el primer caso emblemático y mediático de resistencia territorial fue el que dieron las hermanas Berta y Nicolasa Quintreman Calpan contra la instalación de la represa Ralco en el territorio mapuche pehuenche en el Alto Biobío.

---

<sup>55</sup> En Chile el rubro forestal está concentrado actualmente en dos grandes empresas: Forestal Arauco y CMPC. Arauco es propiedad de la sociedad anónima AntarChile controlada por la familia Angelini, la que además posee inversiones en áreas como: la distribución de combustible, generación de energía, minería, pesca industrial y tecnología. El segundo patrimonio forestal lo tiene la empresa CMPC controlada por el grupo Matte que se provee de madera a través de forestal Mininco, estos también tienen inversiones en el sector eléctrico, telecomunicaciones, bancario, portuario, entre otros (Resumen.cl, 2014).

<sup>56</sup> Esposa del fallecido lonko Pascual Pichún Paillalao de la comunidad Antonio Ñirripil del lof Temulemu de la Provincia de Malleco comuna de Traiguén, región de la Araucanía.

El negocio forestal en el país manifestará un desarrollo en ascenso con la llegada abrupta de Augusto Pinochet a La Moneda. De este modo, a un año de la instauración del régimen militar, en el año 1974 y como parte de la reestructuración del país hacia un giro de liberación económica, los ministros de Hacienda y Economía firmaron –mandatados por Pinochet– el Decreto de Ley 701<sup>57</sup>; con el se estableció una nueva reglamentación para los terrenos de corte forestal. El propósito fue incentivar la creación y expansión de esta industria al sur del país (Mella, 2007). En otras palabras, este Decreto de Ley 701 consolidó el compromiso del Estado con la actividad forestal. Establece una subvención en dinero equivalente al 75% del valor total de las plantaciones que demuestren tener un 75% de rendimiento al año de vida (Toledo, 2005).

Este apoyo tenía la intención de impulsar un negocio que, aunque se venía masificando no lo había hecho con la intensidad que deseaba el empresariado. Desde ese año las bonificaciones comenzaron a hacer recibidas por quienes poseían grandes extensiones de terreno, buena parte de estos donados por la dictadura, se justificó afirmando que las plantaciones recuperarían los suelos erosionados. Sin embargo, no solo se forestaron terrenos dañados, sino que muchos otros que sostenían extensas franjas de bosque fueron talados o quemados para sustituirlos por monocultivos (Documental Plantar pobreza, el negocio forestal en Chile, dirigido por Resumen Resumen.cl, 2014).

La decisión de poner en marcha este Decreto de Ley significaría, con los años, un duro golpe a las reivindicaciones territoriales mapuche. Así quedó de manifiesto cuando los predios expropiados a los latifundistas durante el Gobierno de Salvador Allende en favor de comunidades mapuche, buscando atender el llamado a la restitución de las tierras ancestrales usurpadas, no logró materializarse porque al momento del golpe militar los predios aún no estaban regularizados. Por lo tanto, al estar los terrenos en manos del Estado fue más fácil decidir qué hacer con ellos, sobre todo pensando en este giro hacia la liberación económica a la que apostaron los militares. Fue entonces que se tomó la

---

<sup>57</sup> El Decreto Ley N° 701 de 1974 estableció el otorgamiento de subsidios directos a la forestación, beneficiando principalmente a las empresas forestales (Toledo, 2005: 47).

determinación de llevar a remate estas tierras, con el propósito de ponerlas a disposición del rubro forestal<sup>58</sup>. Por lo tanto,

[a] partir de 1977, muchos de los predios reivindicados como tierras antiguas y ocupados durante el proceso de Reforma Agraria por las comunidades son adquiridos por empresas forestales, entre ellas, Forestal Mininco S.A. Bosques Arauco, Bosques Cautín, con las que se inaugura un nuevo proceso de conflictos territoriales, los que ahora involucran a empresas privadas, amparadas por el Estado y sus leyes, en perjuicio de los intereses mapuche (Mella, 2007: 84).

Este escenario encuentra respuesta para Víctor Toledo, en la puesta en práctica de cuatro políticas sectoriales de alto impacto en la macro-región sur: i) La culminación del proceso de Reforma Agraria, ii) La reforma de los regímenes de propiedad de las tierras indígenas, iii) La reforma de los regímenes de propiedad de los recursos naturales, y iv) El fomento de la industria forestal a través del Decreto de Ley 701. Todas estas políticas ponen de manifiesto los efectos negativos que genera la nueva configuración regional sobre los conflictos étnicos-territoriales (Toledo, 2005: 48).

La división de la tierra comunitaria a partir del año 1979, a través del Decreto de Ley 2.568, fue devastadora para la política indígena desde el punto de vista de los efectos y las implicancias políticas y económicas para la población mapuche del sector rural. Esta disposición legal permitió el proceso de la parcelación de la tierra comunitaria mapuche y la vida social comunitaria en el sur de país. Además, intentó “acabar con el status especial de los indígenas y de sus tierras, asimilándolas al régimen común del derecho nacional” (Instituto de Estudios Indígenas, 2003: 279).

Por ende, todo cambió: la sociedad, el territorio, las estructuras económicas, la organización del Estado. “La reestructuración política y económica también genera el colapso de los antiguos imaginarios territoriales, que les dieron sentido e identidad. En dicha reestructuración, destaca el papel activo de grandes empresas y del Estado; y la

---

<sup>58</sup> El tipo de desarrollo forestal implementado en Chile también está llevando a grados extremos de peligrosidad en términos de inundaciones, escasez y contaminación de recursos hídricos en el plano local. Las plantaciones industriales y los procesos asociados a la producción forestal y de celulosa generan modificaciones en el ciclo hidrológico y provocan contaminación de aguas superficiales y subterráneas (Toledo, 2005: 62).

violencia simbólica del discurso oficial” (Toledo, 2005: 19). En este sentido, es posible afirmar que el conflicto entre el pueblo mapuche y el Estado chileno es una lucha sostenida en el tiempo en primera instancia por el territorio y, posteriormente se sumará la disputa por los bienes comunes naturales asentados en territorio indígena (Pinchulef, 2014).

Por lo tanto, la exacerbación del llamado conflicto mapuche, casi cinco décadas después, responde “al estatus privilegiado del desarrollo neoliberal por sobre los derechos indígenas [siendo este] la raíz del conflicto”. (Richards, 2014: 120). Este escenario se visibiliza e intensifica con el desarrollo en expansión del modelo forestal, con la instalación de vertederos en medio de las comunidades y escuelas mapuche, en el trazado de autopistas e instalación del aeropuerto en la localidad de Quepe, próximo a comunidades mapuche, en la instalación de centrales hidroeléctricas, un parque eólico sin consulta previa en la Isla Grande de Chiloé, entre otros proyectos de desarrollo.

Las condiciones que imponen las empresas extractivas, entre ellas, las forestales y las hidroeléctricas sus beneficiados se han valido de la violencia y la represión de los agentes policiales del Estado para atacar a las comunidades y a las familias mapuche colindantes. Por ende, en el transcurso de los gobiernos civiles, la resistencia territorial que ejercen los liderazgos de mujeres y hombres mapuche para la defensa de los bienes comunes naturales y los procesos de recuperación de las tierras ancestrales usurpadas, y que se encuentran en manos de las empresas forestales y latifundistas, son víctimas de la criminalización social y judicial, además de la represión por parte del Estado y, también, de compañías de seguridad privada contratadas por las empresas extractivistas asentadas en el territorio mapuche.

### 3.2. Los impactos económicos, ambientales, territoriales y sociales de la industria forestal, la privatización de los recursos hídricos y la instalación de megaproyectos de generación de energía eléctrica en el territorio de las comunidades mapuche

Las comunidades mapuche han sufrido una larga historia de despojo, violencias y racismo estructural o racismo sistémico, no solo por parte del Estado, sino también de parte de las élites (económicas y políticas) que ejercen el poder en el escenario local, regional en la Araucanía, y también a nivel nacional. Esta situación exagera los conflictos y las

violencias en la región, ya que para los grupos de poder locales las reivindicaciones mapuche representan una amenaza para sus intereses económicos. Si de reconocer el derecho al territorio se tratase, por ejemplo, ello se visualiza como un impacto directo en el régimen de la tenencia de la tierra y, a su vez, en el poder económico de las élites (Richards, 2014).

En este orden, resulta conveniente para el Estado y otras fuerzas sociales, entre ellas, las élites empresarial, latifundista y política, que a través de los medios de comunicación locales, regionales y nacionales persisten en construir y mantener en la retina de la sociedad la imagen del “mapuche terrorista”, ya que ello le permite al Estado y a estas élites “legitimar” el racismo y las violencias contemporáneas contra las comunidades y familias mapuche en la macro-región sur. En este sentido, la construcción social del mapuche como terrorista, deviene de la idea de presentar al ciudadano chileno como la verdadera y única víctima de este conflicto histórico (Richards, 2014: 141). En el caso de las empresas del rubro forestal, sus impactos sobre el territorio mapuche y sus habitantes son devastadores. Así lo manifiesta Lucio Cuenca, Director del Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales OLCA.

La industria forestal genera la pérdida de biodiversidad que se da en la zona [macro-región sur], en el territorio. Por lo tanto, se pierden bio-controladores que existen en un ecosistema y son más vulnerables a ser atacados por distintas plagas de insectos o de hongos diferentes tipos de micro organismos o especies que pudieran perjudicar la calidad de la madera o el crecimiento del árbol que tiene interés económicos para las empresas forestales, y allí se aplican altas cantidades de sustancias químicas y por esa vía se están generando grandes impactos por contaminación de los suelos, contaminación de cursos de aguas y que por las condiciones climáticas de las zonas donde se está aplicando termina una parte en el árbol que ellos quieren tratar, pero otra parte termina en los suelos, otra parte termina en el agua y otra parte probablemente termina en la huerta o en los cultivos de los alimentos de los vecinos. Por lo tanto, perjuicio a la producción de la comunidad vecina, pero también problemas de salud a la comunidad vecina (Lucio Cuenca, Documental Plantar pobreza, el negocio forestal en Chile, dirigido por Resumen Resumen.cl, 2014).

Ciertamente, los impactos territoriales que ha generado la liberación económica en la macro-región sur a partir del desarrollo forestal y, posteriormente, la instalación de megaproyectos de generación de energía eléctrica, con el objetivo de apoderarse de los bienes comunes naturales de las comunidades mapuche, impulsa a las lideresas y líderes del movimiento mapuche a generar estrategias orientadas en lo territorial a partir de la identidad geográfica a la que se pertenece para reconstruir un espacio continuo e integral; esto es, un espacio que contenga agua, especies nativas, suelos cultivables y libre de contaminación, además dentro de estas acciones territoriales se plantea su derecho a participar de las decisiones que afectan directa o indirectamente su territorio.

La lucha contra la empresa forestal Mininco que sostuvo la familia Pichún Collonao de la comunidad mapuche Antonio Ñiripil del *lof* de Temulemu, es un claro ejemplo de lo adverso y nocivo que resultó en términos económicos, sociales, ambientales y culturales para esta comunidad tener de vecino un predio forestal. Sin embargo, la violencia, la persecución política y mediática, la represión y el encarcelamiento que enfrentó la familia Pichún Collonao, como respuesta a sus reacciones de recuperación territorial, a través de las estrategias conjuntas del Estado, el empresariado forestal y los políticos de derecha de la Araucanía, parece no ser suficiente castigo contra esta comunidad mapuche que se opuso a los modos de vida y desarrollo que ordena el capitalismo. Hoy, junio de 2020, nuevamente un integrante de la familia Pichún Collonao está en el centro de la violencia, la represión y la persecución por oponerse a la faena forestal, esta vez, de Bosques Cautín vecina de la comunidad.

Tenemos un vecino acá del Cautín [forestal Bosques Cautín que colinda con la comunidad de Temulemu] que está metido, que tiene puro eucaliptus. Entonces es ahí donde nace el agua que nosotros estamos ocupando en esta tierra que nos compraron. Es el agua que ocupan los hijos nace ahí mismo el agua, y la empresa Cautín lo tiene tomado y lleno de eucaliptus. Ojalá el Cautín se vaya de aquí saque todos sus eucaliptus y deje el campo libre para que deje nacer el agua porque el agua es de nosotros, si no vamos a volver a tener problemas con el agua si plantan otra vez. Ahora están cosechando, esperemos que no vuelvan a plantar (Entrevista a Flora Collonao 11 de febrero de 2018).

El testimonio de Flora Collonao deja de manifiesto, desde su contexto local y cotidiano, los efectos adversos en términos sociales y ambientales que generan las plantaciones forestales y, a su vez, evidencia la tensión entre los habitantes de la comunidad Antonio Ñiripil de Temulemu con su vecino Bosques Cautín. Este relato es pan de cada día en numerosas comunidades mapuche –de la VIII Región del Biobío, la IX Región de la Araucanía y la XIV Región de Los Ríos, – que colindan con una empresa forestal.

“Para las comunidades, tales impactos se traducen en el desplazamiento forzado de poblaciones empobrecidas. Las empresas forestales tampoco generan relaciones de complementariedad con las comunidades mapuche ni ofrecen nuevas fuentes de trabajo para ellas” (Toledo, 2005: 65). Por ende, los relatos de las mujeres; dirigentas que forman parte de las comunidades mapuche, a partir de sus contextos locales, darán cuenta de las impactos ambientales y sociales que dejan a su paso sus vecinas empresas forestales:

(...) desde la llegada de la forestal hace cuatro años, las tierras tienen cada vez menos agua y muchas vertientes y esteros se han secado (...) Mire ahí junto al álamo –dice mientras señala un lecho seco– (...) la vertiente no se secaba nunca. Ahora ya no sale nada de agua. Tenemos una bomba de agua que nos entregó FOSIS en un hoyo de cuatro metros de profundidad, y ahora sale puro barro. Recién con la lluvia de hoy volvió a tener un poco de agua el pozo (Mella, 2007: 85).

En este sentido, las propias comunidades serán testigos, en primera instancia, de la degradación de los suelos, la falta de agua y el desequilibrio de la flora y fauna local. En términos sociales las forestales han arrasado con árboles y arbustos nativos, lo que sumado a la escasez de agua que provocan las plantaciones de monocultivos como pinos y eucaliptus, está generando la pérdida del conocimiento tradicional y medicinal mapuche, siendo los más afectados las personas mapuche que padecen alguna enfermedad a consecuencia de que las *pu machi* han visto obstaculizada su labor de médica por la falta de *lawen*, de remedios naturales en sus territorios.

Esta situación queda en evidencia, a través del relato de la *machi* Adriana Loncomilla, de la comunidad mapuche José Guiñón, sector San Ramón de la comuna de Ercilla de la IX Región de la Araucanía:

[a]ntes había hualle, pitra, canelo, temu, había toda la planta nativa. Todas esas plantitas había ahí remedios y eso. Pero ahora está todo seco. Están los puros canelitos que son más duros. Así cuando llegan ellos, echan abajo todo lo nativo. Lo eliminan todo. Esos hualles algún día no van a brotar, porque está tapado con forestal. La forestal Mininco nos está cercando a nosotros. El agua de los cerros no baja ya. No baja ni por encima. Todo eso está perjudicando. Ahora no hay lahuen, todos esos remedios ahora no hay (Entrevista a la machi Adriana Loncomilla, 27 de noviembre de 2005 como se citó en Mella, 2007: 86).

La falta de agua también se ha dejado sentir en la *Wüxa Wapi Chilhue*, la isla grande de Chiloé. Así lo manifiesta Ruth; *werkén* del Consejo Huilliche de Chiloé:

Hoy día estamos viviendo la escases hídrica, la escases de agua en distintos territorios, en un lugar que nunca se hubiese esperado cierto, que es un lugar con abundante agua. Nosotros tenemos mucha abundancia de agua, muchas reservas, muchos causes, muchas vertientes que hoy día no están entregando ese elemento vital. Hoy en día muchos de nuestros hermanos han tenido que estar siendo abastecidos por estos camiones aljibes que están llevando agua. Es increíble, pero no hubiese sido pensando hace unos años atrás, pero ya se vive en nuestro territorio (Entrevista a Ruth Caicheo, 27 de mayo de 2018).

En la Isla de Chiloé la escases de agua que manifiesta la dirigente y *werkén*, la mensajera Ruth Caicheo es producto del parque eólico que se construyó sin consultar a las familias y comunidades mapuche que se vieron directa o indirectamente afectadas. Sin embargo, los conflictos territoriales que enfrenta la Isla de Chiloé no son recientes, estos datan hace unas dos décadas aproximadamente. Así lo refiere, Ruth:

el panorama que tenemos en la actualidad hoy en día en la isla *Wuapi Chilhue* no es muy esperanzadora, pero si venimos en una lucha constante de muchos años, por lo menos nosotros, llevamos más de 15 años realizando distintas acciones para la defensa de nuestro territorio, entre las cuales podemos señalar el tema de la defensa de la imposición de megaproyectos que se quieren realizar en nuestro extenso territorio. Si bien es cierto hay mucha mirada del empresario del capitalista cierto, mirando hacia allá cuales son las riquezas

que existen en nuestro territorio. Hemos tenido información de que también hay mucha solicitud de mineras, quieren declarar a nuestro territorio, también, como polo energético en cuanto a las energías con respecto a los parques eólicos. Hoy, en la actualidad, ya existe un parque eólico que se construyó sin ningún tipo de cuestionamiento en la comuna de Dalcahue, de los hermanos ahí. No hubo ningún tipo de consulta, ninguna participación ciudadana, ese proyecto se realizó entre cuatro paredes, se destruyó todo, es como lo habitual en todos los territorios nada ajeno a otras realidades. Hoy, en la actualidad, se ha descubierto como ellos destruyeron pomponales, turberas, humedales (Entrevista a Ruth Caicheo, 27 de mayo de 2018).

Para el caso de las actividades mineras y sus impactos en el territorio mapuche, la ley argumenta lo siguiente -las cursivas y el subrayado son míos y buscan darle énfasis a la potestad que tiene el Estado sobre los recursos:

La legislación establece que *el Estado se reserva el dominio de subsuelo garantiza y norma la facultad de cualquier persona de catar y cavar para buscar sustancias minerales en terrenos de cualquier propietario; y consigna el derecho a constituir concesión minera de exploración o de explotación sobre las sustancias que la ley declara concesibles (Toledo, 2005: 67).*

En materia de privatización de los recursos hídricos y la instalación de megaproyectos hidroeléctricos en territorio mapuche, se plantea:

En nuestro país, también existen graves impactos del régimen neoliberal en la gestión, propiedad y acceso a los recursos hídricos. De acuerdo al *Código de Aguas de 1981, las aguas son bienes nacionales de uso público y el Estado puede otorgarles a los particulares el derecho de aprovechamiento de ellas. A través de la Dirección General de Aguas, el Estado concede el derecho gratuitamente y a solicitud del interesado, siempre que exista disponibilidad de agua en el lugar donde lo solicite. (...) Es posible solicitar derechos de aprovechamiento de aguas superficiales corrientes (esteros y ríos), aguas subterráneas y de cuerpos de agua (lagunas y lagos). De esta forma la legislación separa la propiedad del agua de la propiedad de la tierra (Toledo, 2005: 70).*

Las centrales hidroeléctricas Pangué y Ralco representan un ejemplo ilustrativo sobre los impactos que genera en las comunidades mapuche *Pehuenche*, que se vieron afectadas por la concentración y privatización del agua a favor de ex Endesa hoy Enel, con el propósito de favorecer el desarrollo de la localidad, además de la pérdida del ecosistema comunitario y el conflicto interno entre las comunidades de la zona. El caso Ralco tendrá como protagonistas de la resistencia territorial a las hermanas Berta y Nicolasa Quintreman Calpan, quienes se opusieron fervientemente a la construcción de la presa que las terminó desplazando de las tierras que heredaron de sus padres, y estos de sus antepasados mapuche. Sobre este caso profundizaré en el capítulo tres.

En el caso de las plantaciones de monocultivos de pino y eucaliptus, estas erosionan el suelo y absorben sus nutrientes, situación que compromete fuertemente la agricultura familiar y la sobrevivencia de las mujeres y los hombres de las comunidades. De ahí que las plantaciones de monocultivos son el principal blanco de la protesta mapuche desde el año 1997 a la fecha, incluyendo ocupaciones de predios forestales, sabotaje en las faenas, los equipos e incendios intencionales. A los mapuche también se les ha señalado de cometer incendios a casa patronales y a una iglesia en la comuna de Ercilla (Richards, 2014: 120).

Los impactos económicos, ambientales, sociales y culturales, que ocasiona el extractivismo de la mega minería en la zona norte, la industria forestal y los megaproyectos de generación de energía eléctrica; entre ellos, las centrales hidroeléctricas y los parques eólicos en la macro-región sur y ahora en la Isla de Chiloé, y la pesca industrial; que afecta a toda la zona costera del sur de Chile, todos proyectos que impactan negativamente por la intensidad de los daños que generan a corto, mediano y largo plazo, además de la proliferación de los mismos en los diferentes territorios donde están asentadas las mujeres y sus familias que forman parte de las comunidades indígenas.

En otras palabras, el despojo territorial contra las familias y comunidades mapuche se mantiene en el tiempo y se materializa de diferentes maneras, ya sea a través de la creación de leyes que darán inicio a nuevos procesos de ocupación por parte del Estado de los espacios territoriales mapuche o bien la ocupación por medio de la instauración de diversos proyectos extractivos en la macro-región sur. Por lo tanto, los sucesivos intentos de ocupación y despojo del *Wallmapu* evidencian el racismo estructural o racismo sistémico que opera contra el pueblo mapuche y sus reacciones de recuperación territorial y defensa

de los bienes comunes naturales, racismo que está incrustado en el Estado y sus instituciones, y en todas las instancias de la vida social nacional.

#### 4. La migración mapuche campo-ciudad y el retorno al territorio mapuche histórico: mujeres mapuche tejiendo redes, memoria y resistencia en Santiago

Una de las realidades significativas que evidencian los procesos migratorios que han afectado al continente en las últimas décadas tiene relación con la urbanización y la migración de las poblaciones indígenas a los centros urbanos de la región, particularmente, las grandes ciudades particularmente. Por ende, desde los años noventa, en adelante, el fenómeno de la migración indígena ha sido de interés en términos de investigación y producción escrita de los intelectuales mapuche<sup>59</sup>, quienes comenzaron a reflexionar e interpretar el escenario migratorio y de residencia mapuche en Santiago, a través del concepto de diáspora que es utilizado para representar a la población mapuche que ha tenido que salir de sus lugares de orígenes por diversas condiciones materiales que impiden su continuidad en la comunidad.

No obstante, el manejo de esta concepción no deja de estar excepta de fricción, ya que la noción de diáspora resulta un concepto problemático para la discursividad mapuche actual, sobre todo si se establece la analogía con la idea de nación y las demandas colectivas que forman parte del proceso reivindicativo contemporáneo del pueblo mapuche (Antileo, 2014: 261). En este sentido, plantear la idea de diáspora para hablar sobre la migración mapuche campo-ciudad y, en particularmente, la migración de las mujeres mapuche tiene la finalidad de mirar “a nuestra residencia metropolitana como diáspora, es decir, como el hecho de que parte de nuestra comunidad histórica se ha situado lejos de su espacio y que en esa distancia ha tratado de reencontrarse y mirar su propio proceso colectivamente” (Antileo, 2014: 263).

Por lo tanto, en este apartado la diáspora mapuche es simbolizada a través del despertar colectivo de un grupo de *ngerekafe*, mujeres tejedoras mapuche-*warriache*, urbana, que viviendo en distintos puntos de la ciudad de Santiago emprenden un proceso

---

<sup>59</sup> Se les denomina como tal a hombres y mujeres mapuche que forman parte del movimiento mapuche, los cuales se encuentran adscritos a diversas formas organizacionales y/o académicas a lo largo del territorio.

individual y colectivo que les permite asumir desde su subjetividad el sentimiento de ser parte de una identidad étnica definida. Esta identidad se verá potenciada en la medida que confluyen en espacios diversos de encuentro organizativo, que las llevará a compartir una herencia cultural común, la identidad mapuche. Por tanto, algunas de las reflexiones que aquí se presentan forman parte a un estudio previo realizado junto a dos *lamngen*, denominado “Resiste Mujer. El llamado de la tierra”, que se realizó en el año 2011, con el objetivo de visibilizar las resistencias de mujeres mapuche presentes en la ciudad de Santiago, quienes a través de sus textiles dibujan la memoria ancestral que teje nuestro futuro (Calquín, Pinchulef y Reukan, 2011).

De acuerdo al Censo de Población y Vivienda del año 1992, 2002 y 2017, la población mapuche está asentada en su mayoría en las ciudades, no en las reducciones como se les conocía antiguamente, hoy denominadas comunidades, de acuerdo a la Ley Indígena N° 19.253. Sin embargo, será el censo del año 2002 el que afirmará que en la Región Metropolitana reside aproximadamente el 30% de la población mapuche a nivel nacional. Este porcentaje responde al proceso migratorio que se manifestó en el país y que guardaría relación directa con la urbanización, la migración y radicación de la población mapuche, principalmente, en la capital del país. En otras palabras, lo que determinó esta estadística fue que un porcentaje significativo de la población mapuche está localizada fuera del territorio mapuche histórico o territorio reivindicado como tal.

No obstante, el “problema” de la migración mapuche a la capital, así como el surgimiento de los asentamientos mapuche urbanos, desde finales de los años de 1990 principio de 2000, ya no estaría mediado por habitar en la ciudad o en la comunidad de origen o bien si se quedaron o se fueron voluntariamente de la comunidad. Más bien la reflexión tomó otra dirección; esto es, se inicia un proceso de reconstrucción identitaria mapuche en el espacio urbano.

Por ende, a partir de la suma de las memorias individuales y colectivas de la población mapuche migrante y urbana se daría paso al surgimiento de una nueva identidad, la identidad mapuche-*warriache* en Santiago. Por lo tanto, la Región Metropolitana es el lugar desde donde se intenta reflexionar y conceptualizar la migración mapuche campo-ciudad en términos del despojo y desplazamiento “forzado”, además de ser el espacio donde mujeres y hombres mapuche promueven diversas formas de resistencias en apoyo a

las reivindicaciones territoriales emprendidas por las comunidades mapuche en el sur del país.

La experiencia migratoria al ser subjetiva permite mantener el lazo con la comunidad de origen o bien buscar establecer nuevos nexos con quienes se han levantado en lucha para la restitución de las tierras ancestrales, y la reestructuración de lo que fue el territorio autónomo mapuche, ya que:

[d]es-plazarse, cambiar de plaza o de lugar, representa un fenómeno geográfico observable y va acompañado de una experiencia subjetiva, pero no menos tangible de desarraigo y pérdida. Desplazarse forzosamente significa, además, romper con el proyecto vital, con una elaboración –sea ésta profunda o rudimentaria- del futuro personal a partir del pasado (Meertens, 2000: 117).

En cuanto al desarraigo que experimentarían las mujeres mapuche las impulsaría a estudiar sus reivindicaciones como mujeres indígenas de la ciudad, a configurar sus procesos de construcción identitaria y ciudadanía de lo mapuche en lo urbano, y a redefinir su relación con el Estado. Este trabajo de fortalecimiento identitario lo llevarán adelante las mujeres mapuche que han migrado no sin dificultades a consecuencia de la discriminación, exclusión y racismo que enfrentan por su condición de género, étnica y clase, a través de la conformación en un primer momento de organizaciones culturales para mujeres mapuche migrantes. Posteriormente, surgirán organizaciones orientadas al ámbito de la salud tradicional, el arte textil y las organizaciones centradas en lo político.

En el caso del *wixal*, textil,

es una herencia milenaria legada por las mujeres mapuche que han tejido en ellos sus historias, sus sentimientos y sus propósitos. La voluntad, el amor, el dominio, del tiempo y el espacio, en su labor las hace soberanas de un conocimiento profundo de la vida y sus códigos. Ese conocimiento que tuvo que esconderse algún tiempo para seguir existiendo, hoy resurge con fuerza en todos los rincones del país mapuche. En Santiago, donde el tiempo apremia y los imperios extranjeros suelen dictar las pautas de la vida; aquí, donde las injusticias gobiernan, hay mujeres mapuche que resisten tejiendo en sus telares, ya sea que hayan nacido y crecido en Santiago o que la vida las haya traído a ese lugar ; ya sea que

hayan adquirido el oficio de tejedoras de su familia desde pequeñas o que lo hayan adquirido en talleres urbanos ya de adultas, ellas son quienes en esta parte del territorio están resistiendo, recuperando y construyendo la vida mapuche (Calquín, Pinchulef y Reukan, 2011: s/p)

#### 4.1 La presencia mapuche en la urbe santiaguina

La migración mapuche en Chile ha sido una constante desde hace décadas. No obstante, es el censo de población de 1952 el que dio los primeros indicios sobre este fenómeno, registrando solo 800 mapuche residiendo en la capital (Montecinos, 1990). Así lo manifiesta la antropóloga Sonia Montecinos:

[e]s en la década de 1960 que Carlos Munizaga fue el primer autor en interrogarse sobre la presencia mapuche en la ciudad de Santiago, constatando que no tenía más instrumentos para “medirla” que una observación antropológica y el uso de herramientas cualitativas. [Este estudio centró su mirada] en las formas en que el mapuche se “adapta” a la vida urbana (...) llegando a la conclusión de que existen mecanismos formales e informales que ayudan al mapuche a su inserción en la ciudad. Estos mecanismos serían un “puente” una “transición” que “amortiguaría” los efectos de la discriminación y que conformarían el espacio de “integración” del indígena en Santiago (Montecinos, 1990: 44-45).

De acuerdo a este estudio, los mecanismos “formales” corresponden a las instituciones propias del migrante; esto es, la familia y las asociaciones deportivas en la ciudad, estos representan los nexos primarios de identidad cultural que contienen a la población migrante. Posterior a ellas, se considera a las instancias “informales” aquellas creadas en la ciudad como resultan ser las organizaciones indígenas y los espacios improvisados de reunión. En la década de 1960 un punto de reunión, de cita colectiva de los domingos para los mapuche migrantes fue La Quinta Normal; un centro de recreación y esparcimiento familiar obligatorio de fin de semana.

En consecuencia, estas reuniones dominicales permitieron a los primeros migrantes mapuche poder confluir en Santiago y crear comunidad, juntarse con los suyos; esto es, con personas mapuche en la ciudad, aunque no se conocieran ni pertenecieran a una misma

comunidad. El sentimiento que los convocó fue ser migrante mapuche en una ciudad donde mujeres y hombres se enfrentaban a un nuevo contexto social. Esta ciudad para algunos y algunas era conocida a través de las imágenes contadas por los parientes que sirvieron de referencia antes de iniciar el viaje, desde la comunidad de origen al lugar que se convirtió en la residencia urbana permanente para la mayoría.

El proceso migratorio mapuche vuelve a ser tema de interés para la academia a partir de los resultados del Censo de Población y Vivienda del año de 1992, que evidencia de manera “alarmante” que la población mapuche se localiza fuera de las regiones que conformarían el territorio mapuche histórico; esto es, macro-región sur. De este modo, las investigaciones en el área de las ciencias sociales comienzan a interesarse en el fenómeno de la migración mapuche campo-ciudad. El propósito de estas nuevas investigaciones se centró en conocer a través de varias generaciones de mapuche residentes en Santiago sus modos de asentamiento, las dinámicas sociales y culturales de la población indígena en las grandes ciudades.

La migración mapuche comenzará a manifestar a partir del proceso de reducción territorial que se instaura en el *Wallmapu* una vez que concluye la ocupación militar de la Araucanía. Este escenario obliga a mujeres y hombres a trasladarse a los grandes centros urbanos, entre ellos, Santiago, en busca de nuevas oportunidades laborales. Por lo tanto, las vivencias de mujeres y hombres mapuche migrantes se han plasmado y mantenido, principalmente, en las ciudades de: Temuco, Concepción, Santiago y Valparaíso.

Los historias de las *ngerekafe*, mujeres tejedoras, darán cuenta de los motivos que las llevaron a migrar a Santiago, sin embargo la mayoría expresará la idea de optar a mejores oportunidades. Los extractos que se presentan a continuación forman parte de la publicación: “Resiste Mujer. El llamado de la tierra”:

Yesenia Melinao Curin: “Tejiendo me he reencontrado con mis raíces”

*Yo viví hasta los seis años en Pitraco, justo hasta que tuve que entrar al colegio en primero básico, así que con toda mi familia nos trasladamos al pueblo, hasta que terminé cuarto medio y me vine sola a Santiago. Desde los 14 años Yesenia venía a Santiago con una prima para trabajar como nana, “mi idea también era estudiar; quería trabajar puertas adentro y*

*juntar plata para poder hacerlo; con el tiempo decidí buscar otro trabajo así que estuve en una panadería y luego entré a estudiar...*”. (Calquín, Pinchulef y Reukan, 2011: 11)

Gladys Curihual Catrielo: “Mantener vivo el textil mapuche en Santiago es otra forma de hacer patria. Es una lucha constante de búsqueda, de resistencia y de validación la identidad”.

La historia de esta joven mujer y madre mapuche no escapa de la realidad. Nacida y criada en Santiago, (...) de oficio tejedora y artesana mapuche. Es hija de padres provenientes de la Novena Región, ellos migraron a la capital cuando apenas tenían doce años, como antiguamente lo hacen muchos mapuche que venían con la esperanza de encontrar una fuente laboral que les permitiera acceder a una mejor calidad de vida en términos económicos. (Calquín, Pinchulef y Reukan, 2011: 31)

Eliana Pulquillanca Nahuelpan: “El hilado es mi conexión hacia el origen “

Han pasado [cuatro] décadas desde que Eliana (...) migró a la ciudad de Santiago a trabajar. Proveniente del *lof* llamado Piutril cercano al Lago Budi, con apenas 16 años de edad llegó con la ilusión de alcanzar una mejor calidad de vida que por entonces resultaba difícil conseguir en su comunidad. Enfrentarse a la nueva realidad que le brindó la ciudad, es lo que marcó su distanciamiento físico con su territorio y a su vez desprenderse momentáneamente de sus tradiciones ancestrales. (Calquín, Pinchulef y Reukan, 2011: 37)

María Colipe Rucal: “Como pueblo debemos seguir hablando el mapudungun si no lo hablamos entonces no nos entendemos”

La inminente pobreza y falta de tierra, como en muchos casos de familia mapuche, una vez más fue el lamentable impulso que la señora María Colipe tuvo para viajar a Santiago desde su lugar de origen, Lautaro. El viaje junto a sus cinco hijos, todos pequeños, fue el comienzo del gran sacrificio que enfrentaría. “*Yo lo pasé mal, sin familia, sin conocer a nadie en la ciudad de Santiago. Todos lloraban, mi papá, mi mamá, mis suegros, yo no sé leer y más encima con hijos, que no me fuera a perder; pero en chao ngenechen confío yo y nunca me perdí, trabajé hartos años para construir mi casa que hoy la tengo*”. (Calquín, Pinchulef y Reukan, 2011: 58)

Teresa Nempu Quintul: “El wixal como herramienta de sobrevivencia de las antiguas mujeres mapuche”

Llegó a Santiago hace 17 años, [a inicio de los años de 1990], donde comenzó haciendo aseo . Tenía dos hijas y se sumó un tercer hijo, Ignacio, por esta razón es que la situación económica de la familia se vio afectada y buscó ayuda, “*me inscribí en la casa de la mujer en la población Huamachuco III, ayudaban a la gente más pobre, uno tenía que inscribirse, de ahí armé mi telar; nos hicieron clases para aprender el telar*”. (Calquín, Pinchulef y Reukan, 2011: 77)

Estos breves relatos manifiestan lo difícil de las vivencias y las violencias que enfrentaron las mujeres mapuche que se vieron orilladas a migrar a la ciudad de Santiago, con el objetivo de optar a una mejor calidad de vida para ellas y sus familias, en los respectivos casos, ya que las pocas tierras que fueron resultado de los numerosos procesos de ocupación y despojo territorial en el *Wallmapu* desde el Estado y particulares, impidieron que sus comunidades de origen dieran abasto para la subsistencia familiar.

#### 4.2 Mujeres mapuche y territorio

Para entender la resistencia que están dando en defensa de los territorios, para la sobrevivencia del *Wallmapu*, las mujeres mapuche de la macro-región sur, es necesario reflexionar respecto a ¿cómo viven y recrean su relación con el territorio desde su propia localidad, su ser indígena, su “ser mapuche” que en mapuzungun<sup>60</sup> significa gente de la tierra?

Los pueblos indígenas y las mujeres mapuche no son la excepción a la regla establecen una estrecha relación con la tierra, ya que esta es la base de su existencia en términos de su cultura que abarca su vida espiritual, su integridad y su sustento económico familiar. De modo que, el vínculo con el territorio es visto, no solo como un bien material centrado en la propiedad privada, sino que también dependería la continuidad de la vida inmaterial, la espiritualidad de los mapuche. Esta perspectiva responde a que desde la

---

<sup>60</sup> Lengua mapuche.

noción de territorio sería un espacio construido por y en el tiempo. Esto es, cualquier lugar habitado por el hombre necesariamente es consecuencia del tiempo de la naturaleza, de la especie humana, de las diversas formas de organización de dicho espacio y de la concepción cosmogónica que se tenga del tiempo. Por lo tanto, el territorio no es otra cosa que producto del conjunto de relaciones que los habitantes de ese espacio o lugar establecieron entre todos los suyos con la naturaleza y con los otros (Ther, 2012: 4).

En el caso de las mujeres mapuche asentadas en las comunidades, estas establecen una relación con sus tierras y el *Wallmapu* en su conjunto en términos de su protección y defensa, con el objetivo de mantener el equilibrio en la estructura social mapuche que estaría guiada por las autoridades ancestrales materializadas en la naturaleza. Esta armonía necesaria que debe establecerse entre el mapuche y naturaleza, es lo que les permitiría como pueblo indígena el desarrollo y fortalecimiento de su identidad étnica y el mantenimiento de los roles de género al interior de los espacios comunitarios.

La noción antropológica del territorio implica considerar una dimensión política del espacio; esto es, en la relación con lo ambiental y con su alteridad mujer y hombre se apropian de los lugares estableciendo rutas, inscribiendo mensajes y dejando grabada en la naturaleza su firma. Por lo tanto, la apropiación del espacio permite tener influencia, afectación y control de acciones sobre un área geográfica específica, lo cual consiente el establecimiento de un sentido de identidad sobre el espacio que se habita y, a su vez, guarda exclusividad y genera divisiones en la interacción humana (Ther, 2012: 4).

En el caso de las mujeres mapuche, la relación que establecen con la tierra estaría mediada por el *deber ser mapuche*, entendido este como la responsabilidad que asumen en su rol de guardianas del territorio, de la *ñuke mapu*, madre tierra, la encargada de proveer vida a ellas, a sus familias y a sus comunidades. De esta manera, las mujeres mapuche que están liderando procesos de resistencias por la defensa de sus territorios en conflicto con el Estado, particulares y las empresas forestales y extractivas, su lucha se enmarca no solo en la protección del patrimonio material, las tierras, sino que también en lo inmaterial que implica la preservación de la identidad étnica a través de mantener las costumbres y la vida que está presente en el territorio mapuche histórico.

La reflexión de Anita Epulef; cocinera mapuche de la zona de Curarrehue en la región de la Araucanía y férrea luchadora por el rescate de las semillas ancestrales y el

derecho de los pueblos a conservar su soberanía alimentaria, permite entender la relación armónica que debe existir entre el *deber ser mapuche* y la tierra.

Es el estar consciente, estar despierta en todo lo que a una le ocurre, en todo lo que una es. (...) Para mí, siempre he vivido pensando en que el mapuche no piensa individualmente. Entonces, eso es, no se puede pensar individualmente hay que pensar en comunidad. Entonces si una persona perdió tierra hay otra que la tiene, y yo tengo otras cosas: las manos, la disposición, el tiempo para trabajar la tierra que él tiene o ella tendrá, y así ver el territorio más comunitario que individual como propiedad (Entrevista a Anita Epulef, 22 de mayo de 2018).

En el caso de Anita Epulef, su trabajo y su involucramiento en la lucha de las comunidades mapuche en el sector de Curarrehue inicia en la cocina y, a su vez, generando entre las mujeres formas de economía, entre ellas, el intercambio de semillas, ya que señala que “una cocinera mapuche para cocinar necesita la tierra y necesita agua, y sin intervención. Necesitamos el agua libre para nuestra cocina. (...) pero yo la cocina la veo, sobre todo como una herramienta muy potente para defender la tierra” (Epulef, 2017: 110 y 111)

La defensa de los territorios en la Araucanía mantienen a un número considerable de mujeres mapuche en constante conflicto y lidiando con múltiples violencias, que emplean diversos actores que en su mayoría mantienen intereses económicos sobre el territorio que habitan las familias y las comunidades mapuche. Según la noción antropológica del territorio, esta situación respondería a que “[e]l comportamiento humano genera ritmos interiores que chocan unos con otros, [ya que] en los territorios fluyen acontecimientos internos significativos a cada colectividad. De manera que al [referirse] al territorio siempre estaremos hablando implícitamente las dinámicas y los conflictos” (Ther, 2012: 4).

Por lo tanto, las experiencias de represión entre las familias y las comunidades mapuche evidencian no solo el clima de tensión con el que deben convivir las mujeres y sus grupos familiares, sino que también visibiliza la violencia estructural que está incrustada en las instituciones estatales y en todos los aspectos de la vida social. Este racismo impide poner fin a las violencias que afecta a las familias mapuche que se niegan a permitir la instauración de proyectos extractivos en sus tierras y en las tierras ancestrales que reclaman

su restitución. Es así que la situación de violencia sistémica, sostenida y permanente en el tiempo que viene denunciando el pueblo mapuche y, en particular, los liderazgos de mujeres que están en resistencias por la defensa del territorio y los bienes comunes naturales en la macro-región sur, pone de manifiesto la pedagogía de la represión y devela la violencia desmedida que emplea el Estado como respuesta sobre el cuerpo del sujeto mujer mapuche para generar miedo en quienes están en la lucha y, a su vez, a quienes están pensando sumarse a la defensa del *Wallmapu*.

#### 4.3 Las resistencias de los liderazgos de mujeres mapuche

*“La resistencia al liderazgo de las mujeres se basa en ideas aprendidas de lo que una mujer debe hacer. Estas ideas no necesariamente son aprendidas en las comunidades, y no solo ahí, sino también en organizaciones más amplias y en la sociedad chilena”*  
(Richards, 2016: 237).

Al término del año de 1988, el panorama se presentaba alentador para los detractores del régimen militar. El país y el mundo entero estaba próximo a presenciar un momento histórico para la sociedad chilena; esto es, el período de la transición democrática por acuerdo<sup>61</sup> tras 17 años de dictadura y, vinculado a ello, el avance de las luchas indígenas en materia de reconocimiento y participación política en el escenario público nacional. De esta manera, la derrota del jefe de las fuerzas armadas, Augusto Pinochet, en el plebiscito del cinco de octubre de 1988 fue lo que abrió la posibilidad de entendimiento entre la población indígena y el Estado.

Recordemos que el golpe de Estado en Chile el once de septiembre de 1973 truncó la puesta en marcha del proceso de recuperación territorial comprometido por el presidente Salvador Allende a las comunidades mapuche. Acuerdo que se había logrado tras la demanda del movimiento mapuche en el año de 1970 al, en ese entonces, futuro mandatario de la Unidad Popular. Así lo señala Víctor Toledo:

---

<sup>61</sup> Esto es, al no cambiar los códigos estructurales del Estado se mantiene vigente el andamiaje normativo de la dictadura con los sucesivos gobiernos.



la Araucanía, que tuvo como objetivo dar cumplimiento a las órdenes emanadas del gobierno central para satisfacer los intereses económicos y políticos. Si bien la ocupación militar de la Araucanía data del año 1860, este acontecimiento de extrema violencia contra el pueblo mapuche se mantiene latente en la memoria colectiva del movimiento mapuche.

Es por ello, que “las organizaciones y comunidades indígenas han planteado su demanda frente al despojo territorial del que han sido objeto, despojo que se ha ido materializando a través del tiempo de múltiples formas, pero en el que ha existido una constante: la opción del Estado chileno por ocupar sus espacios territoriales o bien propiciar la ocupación de sus tierras a fin de llevar a cabo diversos proyectos de desarrollo” (Correa y Mella, 2010: 38).

Esta situación no ha significado a la fecha la obtención de beneficios para las comunidades que se ven obligadas a convivir con las empresas extractivas en sus territorios. Por el contrario, han debido asumir los costos que ha generado la imposición del modelo neoliberal, como es el caso de la proliferación de conflictos sociales producto del saqueo de los bienes comunes naturales en el sur del país. Además, de evidenciar la profundización del conflicto que arrastra el Estado chileno con el movimiento mapuche por el despojo de las tierras comunitarias (Toledo, 2005; Correa et al., 2010; Bustamante et al., 2018).

Es por ello, que la llegada de la transición democrática por acuerdo es visualizada por los pueblos indígenas y, en específico, el movimiento mapuche como la oportunidad para restablecer el diálogo con el Estado y, vinculado a ello, el alcance efectivo de reconocimiento como pueblo indígena en la Constitución, además de sentar las bases para un acuerdo de reparación por la deuda histórica que mantiene el Estado con el pueblo mapuche.

El optimismo mostrado por parte del movimiento mapuche frente al “Acuerdo de Nueva Imperial, de diciembre de 1989, se enmarcó en la construcción de la nueva democracia chilena, donde la Concertación tendría presente la cuestión indígena. Se pensó que la democratización del país abriría, además las posibilidades de un nuevo tipo de participación indígena, como la llegada de representantes del movimiento mapuche al parlamento, lo cual nunca ocurrió” (Pairicán, 2016: 69).

Sin embargo, en este contexto de encuentro y desencuentro experimentado por los pueblos indígenas con el gobierno de la transición democrática por acuerdo, encabezado por Patricio Aylwin, es posible destacar la activa participación de las mujeres indígenas en la construcción de democracia chilena. En el caso de las mujeres del movimiento mapuche su participación en la lucha política, territorial y cultural de su pueblo ha sido una constante. Asimismo, han enfrentado la violencia racista del Estado que es resultado de sus experiencias de resistencias como mujeres indígenas, como mujeres indígenas rurales y como mujeres indígenas rurales pobres, al ser parte de un pueblo originario que ha sido históricamente violentado en términos simbólicos y físicos por este último.

Aun así, se ha insistido en mantener en la invisibilidad o de bajo perfil la contribución que como mujeres aportan al proceso de reconstrucción política, cultural y territorial del pueblo mapuche. La razón, por un lado, la discriminación de género que permea la vida comunitaria y organizacional (Sider, 2017) mapuche, por otro lado, están las prácticas racistas, de exclusión y colonialistas que se mantienen en el Estado y sus instituciones, y en los diversos espacios políticos indígenas y no indígenas en los que las mujeres mapuche transitan.

Por ende, la visibilización de los liderazgos femeninos mapuche en instancias comunitarias y organizacionales no es casual, como tampoco lo es su lento ascenso en los espacios políticos ni su presencia activa en la primera línea de la lucha en defensa de los territorios, las últimas tres décadas. Sin duda, menos lo son las denuncias que se revelan abiertamente en el transcurso de la última década respecto a cómo operan las nuevas violencias a las que se enfrentan las mujeres mapuche, con la incursión de los proyectos extractivos en los territorios indígenas en la zona sur.

Para la directora de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMURI, Gabriela Curinao, la violencia que enfrentan las mujeres indígenas en América Latina responde a que:

[e]specíficamente este sistema capitalista y extractivista tiene su base en nuestros territorios, en comunidades indígenas, y ¿quiénes son las que están en esas comunidades? Son las mujeres que resisten a ese sistema, a esa opresión en el territorio, a ese modelo capitalista, pero también resisten con sus cuerpos: en las comunidades también hay un machismo que

oprima a las mujeres. Hay una violencia en nuestros territorios que recibimos como indígenas, pero también que recibimos como mujer (Dolce, 2020: s/n, la traducción es mía).

De modo que la diversificación de las violencias que experimentan las mujeres mapuche y la intensificación de las mismas, guardaría directa relación con la visibilidad que alcanzan sus liderazgos en las llamadas zonas de conflicto, a raíz de la imposición del neoliberalismo y las consecuencias sociales que ha dejado a su paso los últimos 30 años.

En consecuencia, la imposición del neoliberalismo en Chile durante la administración de Pinochet, y la consecuente implementación de formas diversas de violencias y represión policial en territorio mapuche los últimos 30 años para saquear los recursos naturales y bienes comunes, es resultado del perfeccionamiento que dieron todos los gobiernos democráticos –Patricio Aylwin (1990-1994), Eduardo Frei (1994-2000), Ricardo Lagos (2000-2006), Michelle Bachelet (2006-2010 / 2014-2018) Sebastián Piñera (2010-2014 / 2018-2020)– al modelo económico inicial. En el caso del pueblo mapuche, las consecuencias sociales que el “nuevo orden” neoliberal les heredó fue la represión, la criminalización a las demandas históricas del movimiento mapuche –reconocimiento y restitución de las tierras usurpadas– y la profundización del racismo, a través de la creación de “zonas de sacrificio” (Di Risio et al., 2008) y “espacios geográficos desiguales” (Harvey, 2005).

Esto es, porque los recursos naturales penetran el territorio de lo simbólico del pueblo mapuche la *mapu*, la tierra, que está fuertemente intervenida a consecuencia de la imposición del modelo de producción y acumulación capitalista que reina en Chile. Dado que el pacto neoliberal no solo establece las reglas del mercado al interior de los Estados nacionales, sino que también determina el comportamiento de la población en materia de adquisición de bienes de consumo, además de regular la relación que se establece entre la población y la naturaleza.

Las formas diversas de violencias –física, psicológica y simbólica– y la intensificación de las mismas que atenta contra los liderazgos de mujeres mapuche en lo cotidiano, estas violencias guardarían directa relación con la incursión pública que alcanzan sus resistencias en la defensa de las tierras que habitan. Esto es, en el momento en que las mujeres indígenas se sitúan en la primera línea de la lucha por la defensa del *Wallmapu*, las

violencias, la represión y el racismo del Estado y las empresas extractivistas, instaladas en territorio indígena, se dejaron caer sobre ellas.

En este sentido, a partir de los años de 1990, las experiencias de las mujeres mapuche se ven enfrentadas a nuevos retos producto de la reconfiguración de las violencias que se manifiestan en el *Wallmapu*. Por lo tanto, a través de la imposición de una política de Estado de ocupación y despojo se atentará directamente contra la vida en las comunidades, las tierras y los bienes comunes naturales que están en posesión de la población indígena. En consecuencia, este escenario de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2005) que se manifiesta en Chile es lo que favorece el ambiente de persecución, criminalización, asesinatos y otras formas de violencia estatal hacia los liderazgos de mujeres y hombres mapuche en pie de resistencia por la defensa del territorio histórico.

Bajo este contexto, las mujeres mapuche se han transformado en el nuevo enemigo interno del Estado chileno y de las empresas nacionales y extranjeras; esto es, se observa en los procesos de resistencias emprendido por las indígenas un obstáculo para sus intereses económicos y políticos en la macro-región sur. En este sentido, la criminalidad que afecta a los liderazgos femeninos en el territorio mapuche está permeada por las diferencias de género y etnia, y afecta de manera especial a hombres y mujeres indígenas pobres (Hernández, 2013) de las zonas rurales del sur del país.

Por lo tanto, las mujeres indígenas en Chile enfrentan por medio de las acciones de ocupación y despojo emprendidas por el Estado y las empresas transnacionales no solo la precarización de sus medios de subsistencia, sino que también confrontan la (in)justicia estatal mediante la criminalización que recae sobre su actuar disidente al proceso de modernización y orden neoliberal.

Para la lucha del pueblo mapuche estas nuevas violencias o violencias contemporáneas son parte de las consecuencias que ha dejado a su paso el neoliberalismo en sus territorios, que no solo ha profundizado el racismo en el Estado, sino que también en toda la estructura social. Esto es, porque el racismo estaría “incrustado en las instituciones sociales, en las ideologías y en los discursos –impregnando a todos los aspectos de la vida social–” (Richards, 2016: 34); y, por tanto, “[e]l racismo es más que las actitudes y las acciones discriminatorias; es construido como parte de los sistemas sociales” (Richards, 2016: 35).

En el caso de Chile, la creación de espacios desiguales y zonas de sacrificio (lugar donde se han instalado las forestales, las centrales hidroeléctricas, los basurales, las empresas de piscicultura, entre otras) se han llevado adelante, a través de políticas públicas que no solo han promovido los conflictos socio territoriales en el lugar donde habitan las mujeres con sus familias y las comunidades mapuche, sino que también promueven la industria de exportación y proyectos desarrollistas masivos.

Por tanto, el trato diferencial que enfrentarían las mujeres mapuche de los sectores rurales por su condición de género, racial y clase, es resultado de la negativa que permanece en el Estado “a reconocer la existencia legítima de la población indígena como en la aplicación entusiasta de la violencia estatal y la atribución de cargos de terrorismo en contra de los mapuche” (Richards, 2016: 37). De ese modo, se evidencia que el racismo estructural o racismo sistémico que opera en el Estado ha buscado la subordinación de los liderazgos de mujeres y hombres mapuche y su desmovilización en el tiempo, a través de la represión, que ha sido la respuesta recurrente a la protesta indígena en el sur del país.

### **Capítulo III.**

## **LA INCURSIÓN PÚBLICA DE LOS LIDERAZGOS DE MUJERES MAPUCHE: HISTORIAS, VIOLENCIAS Y RESISTENCIAS EN EL *WALLMAPU***

En este capítulo presento algunas de las entrevistas realizadas a mujeres mapuche durante el trabajo de campo, efectuado en la IX Región sur del país, entre los meses de febrero y junio de 2018. Estos relatos ponen de manifiesto cómo las mujeres mapuche sufren de manera abierta mucha más violencia y racismo que los hombres mapuche, especialmente en la región de la Araucanía.

A pesar de las causas que se puedan señalar, entre ellas, el uso de la vestimenta tradicional, el manejo del *mapuzungun/mapudungun*, la lengua mapuche, y poco español en algunas mujeres, además de su posición histórica en las categorías de discriminación socialmente construidas de raza, clase y género, estas razones en nada justificarán las situaciones de menoscabo que enfrentan continuamente las mujeres mapuche desde las instituciones, los funcionarios y las normativas estatales. Asimismo, se busca analizar las violencias que experimentan en las esferas mapuche; en el ámbito comunitario y de organizaciones, que comienzan a denunciar las mujeres en la última década, no sin dificultades.

Las violencias múltiples que enfrentan las indígenas desde el Estado y la sociedad mapuche, guardará directa relación con la posición social desventajosa en la que se encuentran los pueblos originarios en general; y, por tanto, las mujeres indígenas serán ubicadas, de manera especial, en los estratos más bajo de la pirámide social. De igual manera, el racismo y las múltiples violencias que atentan contra las resistencias de los liderazgos de mujeres mapuche organizadas y no organizadas, deja de manifiesto que estas trascenderían al Estado; esto es, porque las dirigentas no solo se ven enfrentadas al entronque de la violencia racista, clasista y patriarcal desde el Estado, sino que también a las violencias que contienen los conflictos que surgen de las políticas neoliberales, que promueven el desarrollo masivo a través de proyectos extractivos, en los territorios indígenas. El enfoque interseccional de la violencia que enfrentan las mujeres mapuche, se analiza en el capítulo IV.

Como se señaló, los espacios mapuche han resultado ser otro foco de violencia contra la las mujeres mapuche. En este sentido, las denuncias que han presentado las propias mujeres, responde a visibilizar la violencia doméstica, la violencia sexual y la discriminación de género que permea a la sociedad mapuche. Si bien las mujeres se han atrevido a revelar estas agresiones la última década aproximadamente, no todas las mujeres que padecen la violencia tienen la posibilidad de denunciarlas en las instancias correspondientes. La razón, por un lado, es porque los canales institucionales que recogen estas denuncias no serían de fácil acceso para las mujeres de las zonas rurales. No obstante, en estos sectores la violencia doméstica y la violencia sexual se es una realidad en aumento. Por otro lado, las políticas de Estado neoliberal al negar la diversidad cultural y al carecer de pertinencia cultural étnica, pone de manifiesto la exclusión de los pueblos originarios en general y a las mujeres indígenas, de manera específica, en la política de género que buscan ayudar y proteger a las mujeres que sufren violencia en sus hogares.

En este sentido, la realidad de las mujeres mapuche de la ruralidad; lugar donde están asentadas las comunidades, es distinta a la de las mujeres no indígenas de los espacios rurales. Esto es, porque las mujeres mapuche conviven en espacios comunitarios; y, por tanto, se ven impedidas de mantener distancia con su agresor, en el caso de que un tribunal dictamine una orden de alejamiento contra el victimario. Aun, en estos casos, la situación se torna más compleja para la víctima, ya que en la cultura mapuche se acostumbra que las mujeres una vez comprometidas o casadas se trasladen a la tierra que será heredada por el hombre; y, por tanto, se ven en la obligación de compartir el terreno con la familia de la pareja o marido; esto, alejada de su familia directa. Este escenario, expondrá aún más a las mujeres víctimas de la violencia doméstica y sexual, ya que la familia del agresor, en la mayoría de los casos, no brindará apoyo a la mujer agredida para salir del círculo de la violencia; y, por tanto, denunciar en esta situación no será opción para la víctima de la violencia. Por ende, los protocolos que operan desde la institucionalidad estatal, entre ellos, carabineros, casas de acogida, tribunales, etc., contra la violencia intrafamiliar no se ajustan a la realidad cultural de las mujeres mapuche.

En el caso de las denuncias por violencia doméstica, violencia sexual y discriminación de género que presentan las mujeres mapuche en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche, estas tienen el objetivo de buscar su erradicación y resarcir el

daño generado a las víctimas. Las diversas violencias que experimentan en el cotidiano las mujeres y la intensificación de las mismas, guardaría directa relación con la visibilidad que alcanzan las resistencias que ejercen en las diversas instancias de participación política, ya sea al interior de sus comunidades de origen o fuera de ellas, por ejemplo, al situarse en la primera línea en defensa de los territorios en las llamadas zonas del conflicto mapuche.

De esta manera, las voces de las mujeres mapuche entrevistadas, voces que formarán parte del movimiento político mapuche, aunque no se las nombre en la mayoría de los casos, invitan a reflexionar en torno al *continuum* de las violencias que viven para proyectar el futuro que enfrentan como mujeres mapuche, sus familias y sus comunidades en constante resistencias, a consecuencia de las acciones de ocupación territorial y despojo de los bienes comunes naturales emprendidas por el Estado, la élite-política-empresarial de la Araucanía, compuesta por latifundistas y agricultores, con intereses económicos en el territorio, además de las transnacionales extractivistas asentadas en el *Wallmapu*.

La acumulación por desposesión que se manifiesta en el territorio histórico mapuche, será proporcional al incremento de las violencias las últimas cuatro décadas contra el movimiento político mapuche y en los liderazgos de mujeres, de manera específica, que forman parte de las comunidades en activos procesos de resistencia territorial. Por tanto, la creación de zonas de sacrificio en la macro-región sur a través de la instalación de proyectos de monocultivo agroindustrial y energéticos aledaños a las comunidades indígenas, será la tendencia en el aumento y la visibilización de las prácticas de violencia colonial y la profundización del racismo estructural o racismo sistémico contra las mujeres, sus familias y comunidades, que se mantienen en oposición a los megaproyectos extractivistas en sus tierras.

Las experiencias de resistencias territoriales, contra el racismo y la violencia patriarcal que ejercen los liderazgos de mujeres mapuche en el *Wallmapu*, son analizadas en este capítulo en tres momentos. Se inicia con una aproximación conceptual sobre la idea de violencia, para luego concatenarla con la violencia colonial y la violencia interseccional que operan contra las mujeres que forman parte de las comunidades mapuche en activos procesos de resistencias territoriales contra el Estado, la élite-política-empresarial y las empresas extractivistas nacionales y extranjeras. El segundo momento, presenta un contexto panorámico sobre las dificultades que enfrenta los liderazgos de mujeres mapuche

en defensa del territorio ancestral, además de proyectar las estrategias de resistencias que emplean las mujeres organizadas y no organizadas al ver impactado el núcleo simbólico del pueblo mapuche, la *mapu*. Por último, se cierra con algunas reflexiones que se producen en diálogo con las mujeres mapuche entrevistadas, respecto a los impactos que genera en las mujeres, sus familias y sus comunidades la violencia doméstica y la discriminación de género que se manifiesta hacia ellas en las esferas mapuche, y cómo estas violencias afectan a la lucha de pueblo y en el proyecto político mapuche.

### **1. Hacia una conceptualización de la violencia a través del proceso de ocupación y despojo del territorio mapuche**

*El tiempo esta loco dice la gente,  
pero loco es el humano  
que no comprende que de la tierra somos  
y no nos pertenece que a su amparo vivimos desde siempre  
el tiempo esta loco dice la gente,  
que piensa que es de cuerdos vivir como inconscientes  
que todas las riquezas se las lleve occidente  
y no quede futuro pa' los descendientes  
nuestro rol como mapuche nos ha enseñado siempre  
no hay un ser superior somos fuerzas diferentes  
relación con el wallmapu manteniendo la armonía  
son normas y principios que guían nuestra vida  
grita el volcán su mensaje en lava ardiente,  
parar la explotación es el mandato urgente  
pu mapuche no pueden estar ausentes  
escucha su llamado y se levanta nuestra gente.  
el problema no somos nosotros, no...  
el problema es la iglesia y su paternalismo!  
el problema no somos nosotros, no...  
el problema es occidente y su capitalismo!  
el problema no somos nosotros, no...  
el problema es el gobierno y su ley de terrorismo!  
el problema no somos nosotros, no...  
el problema es el estado y su racismo!  
(Puelkona, We vl 'nuevo canto', 2020)*

Para referirse a las violencias coloniales, las violencia contemporánea o nuevas violencias y a la intersección de la violencia, que afectan a las mujeres mapuche organizadas y no organizadas del *Wallmapu* desde el Estado, la élite-política-empresarial y las transnacionales nacionales y extranjeras con intereses en las tierras mapuche, inicio conceptualizando la noción de violencia siguiendo las ideas de Hannad Arendt, quien sostiene que la acción violenta responde a la categoría medios-fin, cuya característica principal es la de poner siempre en peligro el fin si este es superado por los medios que justifica y que serían necesarios para alcanzar los fines propuestos (Arendt, 2006).

En este sentido, las estrategias para el desarrollo de la acción o acciones violentas, ya sea contra una persona, grupo o comunidad, pueden alcanzar tal grado que quienes reciban esta acción violenta no lograrían equiparar o justificar jamás el daño que pudiera provocarles determinado acto. Para el caso de los conflictos bélicos entre Estados y el conflicto armado, que se manifiesta al interior de un Estado a través de grupos guerrilleros, paraestatales y cártel, sus acciones violentas han resultado de tal magnitud que las secuelas en la comunidad afectada directa o indirectamente serán permanentes.

Para Arendt, la violencia que ejercería el Estado solo se presenta “como último recurso para mantener intacta la estructura del poder frente a los retos individuales” (Arendt, 2006: 64). En el caso de Chile, la violencia que despliega el Estado contra sus ciudadanas/os, por ejemplo, los movimientos sociales, el movimiento político mapuche y las comunidades indígenas y ahora último, tras el estallido social del 18/O de 2019, el pueblo chileno en general, respondería al mandato de la autoridad en defensa del Estado de Derecho. En este sentido, los actos coercitivos del Estado, para el propio Estado, gozarían de autoridad, justificación y legitimidad, además del apoyo de un sector minoritario de la población; esto es; el 10% más rico, para enfrentar la resistencia de los ciudadanos que forman parte de los sectores medios y las clases populares, que están en desacuerdo con las políticas de Estado neoliberal en términos económicos, sociales y políticos porque han atentado directamente a la dignidad de la mayoría de la población y a las mujeres indígenas, de manera específica.

Siguiendo a Luciano Gallino, desde la sociología, la violencia que ejercería el Estado contra una mayoría ciudadana no estaría lejos de poder disputarse en el campo de la ilegalidad, es así que señala:

[l]as definiciones que hacen depender la existencia del fenómeno violencia de la ilegalidad del acto considerado en general tienen como marco de referencia el problema de los actos coercitivos que incluso un estado al que la gran mayoría de la población confiera autoridad, y por consiguiente legitimidad, tiene que efectuar con fines de control social de los individuos sujetos de desviaciones, es decir autores de algún crimen (violencia); así como el problema de los actos de guerra o, en el plano interno de la resistencia de los ciudadanos frente a un estado ya no legitimado para ellos (Gallino, [1995] 2001: 908).

Las acciones violentas que se manifiestan desde el Estado contra el pueblo mapuche y las mujeres, de manera específica, que forman parte de las comunidades en activos procesos de resistencia territorial en el Wallmapu, estas se presentan no necesariamente como último recurso para hacer respetar el Estado de Derecho. Ello se debería, según Weber, porque “un poder violento legítimo se desarrolla, por lo pronto, solo contra miembros que por traición, por desobediencias o por cobardía obran contrariamente a las normas de la confraternidad” (Weber, 2002: 665).

En este sentido, las demandas sociales del movimiento político mapuche al Estado, entre ellas, el reconocimiento de sus derechos colectivos, territoriales, a la autodeterminación y al auto-gobierno, son vistas desde la institucionalidad estatal como atentatorias a las metas de desarrollo nacional; y, por tanto, en contra de los derechos de las corporaciones forestales (Richards, 2014) y las compañías transnacionales. Por ende, las reacciones de resistencias emprendidas por los liderazgos de mujeres mapuche, desde la visión del Estado, se desmarcarán de la norma social de convivencia trazadas al interior de las fronteras nacionales.

“Así se origina un aparato coactivo que puede contener múltiples exigencias de obediencia. Estas exigencias se dirigen tanto contra los habitantes de los terrenos conquistados como contra los moradores del propio territorio” (Weber, 2002: 665). El pueblo mapuche en general y las mujeres, de manera específica, se han visto históricamente violentadas; esto es, desde el proceso de colonización, posteriormente con la instauración del Estado-nación de Chile y en la actualidad bajo el neoliberalismo. No obstante, el origen

del *continuum* de las violencias se enmarcara en la ocupación y el despojo del *Wallmapu*, a consecuencia de la ocupación militar estatal de la Araucanía.

La violencia que desplegaría el Estado con fines de control social o bien en el plano de la resistencia contra los ciudadanos que desconocen su autoridad, resultaría necesario para el caso de la violencia estatal establecer las diferencias que existen entre la idea de violencia con las nociones de poder, fuerza y potencia. Según Hannah Arendt, se comete el error frecuente de utilizar estos conceptos como sinónimo de la violencia. Sin embargo, “la violencia –a diferencia del poder o la fuerza– siempre necesita *herramientas*” (Arendt, 2006: 10) para conseguir sus objetivos. En consecuencia, la acción violenta provenga de donde provenga requerirá siempre de medios o instrumentos, que deberán ir en concordancia al propósito que se desea conseguir.

Sin embargo, Arendt es enfática cuando señala que existiría una diferencia entre la finalidad de la acción humana y el fin de los bienes fabricados como es el caso de las armas bélicas. Esto es, la finalidad del actuar humano a diferencia de los bienes fabricados para un determinado fin, terminan muchas veces desmarcándose de las herramientas iniciales para lograr el propósito último, ya que, al tratarse de la acción del hombre esta queda a merced del descontrol; y, por tanto, “la violencia alberga[rá] dentro de sí un elemento adicional de arbitrariedad” (Arendt, 2006: 11).

Regresando a Weber, la noción de poder haría referencia a la idea de dominación. “Pues el poder de la propia organización política significa para ellos un poder propio y un propio sentimiento de prestigio, una expansión del poder hacia fuera, pero también, para los funcionarios y oficiales, un aumento de puesto y prebendas, una mayor posibilidad de ascensos (para el oficial inclusive en el caso de una guerra perdida)” (Weber, 2002: 669). De modo que, el poder que está en posesión del Estado chileno y que se desprende de la acción violenta que actúa, particularmente, contra las mujeres y sus familias que forman parte de las comunidades en activos procesos de resistencia territorial; recuperación o defensa de los territorios, se observa, guiado por ese sentimiento de prestigio que le otorgaría el poder que detenta el Estado, que le otorga autoridad; y, por tanto, legitimidad al actuar de las policías –carabineros e investigaciones– del Estado para proceder con total impunidad contra la demanda social mapuche en la macro-región sur.

Arendt, por su parte, señala que el poder respondería “a una fuerza calificada o institucionalizada”; y, por tanto, el poder se relacionaría con un tipo de “violencia mitigada” (Passerin d’entrèves como se citó en Arendt, 2006: 52). Por ende, el poder correspondería “a la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar de manera concertada (...) el poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido” (Arendt, 2006: 60). Para Arendt, la distinción más visible entre poder y violencia, es que el poder requiere necesariamente de apoyo en términos de número. Mientras que la violencia puede prescindir de apoyo, ya que la violencia descansa en los medios o instrumentos. En otras palabras, el poder resulta ser una herramienta de mando que existe a través del instinto de dominación; esto es, cuando se impone la voluntad de una persona por sobre otra, siendo esta última quien obedece (Arendt, 2006). Por su lado, Weber, señala que la dominación hace referencia a:

un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (“mandato”) del “dominador” o de los “dominadores” influye sobre los actos de otros (del “dominado” o de los “dominados”), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (“obediencia”) (Weber, 2002: 699).

En consecuencia, la violencia requiere contar con medios como el poder mediante la dominación para llevar a cabo la acción violenta. La razón, según Max Weber (2002), es porque la dominación es fundamental para la práctica de la acción comunitaria. Así lo argumenta:

la estructura de dominación y su *desenvolvimiento* es lo que constituye la acción comunitaria y la que determina unívocamente su dirección hacia un “fin”. Especialmente en las formas sociales económicamente más destacadas del pasado y del presente –en el régimen de gran propiedad, por una parte, y en la explotación industrial capitalista, por otra–, la existencia de la “dominación” desempeña un papel decisivo (Weber, 2002: 695).

Para Weber, los medios económicos por sí solo no son determinantes para ser poseedor o poseedora del poder de dominación. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el poder económico sí permite a quien o a quienes poseen poder de dominación, sostenerlo y conservarlo; esto es, porque los recursos económicos influyen de manera decisiva en la estructura de esta. Asimismo, quien o quienes poseen poder de dominación no buscarían perseguir únicamente acrecentar dicho poder económico, se sobreentiende que así será. De hecho, la obtención de medios económicos sería una consecuencia deliberada del poder, así como uno de sus más importantes medios (Weber, 2002).

A partir de la relación medios económicos y dominación, se entendería como la élite-política-empresarial –chilenos y colonos– y las empresas extractivistas nacionales y extranjeras en la IX Región, no solo han amasado grandes fortunas usufructuando las tierras y los bienes comunes naturales asentados en el *Wallmapu*, sino que también ejerciendo un poder de dominación sobre el Estado por décadas. Este poder de dominación que ostentan ha incidido en la reproducción de las estructuras coloniales y las relaciones de poder desiguales entre el pueblo mapuche y las mujeres, de manera específica, la élite-política-empresarial en la Araucanía. Aun, los liderazgos de mujeres mapuche en defensa del territorio ancestral se verán enfrentadas de manera sistemática, sostenida y permanente en el tiempo al cruce de la violencias racista, clasista y patriarcal.

En consecuencia, el racismo y las violencias múltiples que presenciamos contra la resistencia de mujeres y hombres mapuche que forman parte de las comunidades en activos procesos de resistencia territorial en la zona sur, pone de manifiesto el carácter colonial que reviste a esta violencia. En este sentido, el colonialismo no sería una etapa pasada de la historia, como algunos podrían pensar, sino que es un continuo presente. Por tanto, estas violencias contra el pueblo mapuche y las mujeres indígenas, de manera específica, tiene sus raíces en el proceso de colonización, la cual ha busca insaciablemente la eliminación de los pueblos originarios para disponer de sus tierras.

Esta violencia colonial se visibiliza abiertamente toda vez que el Estado promueve nuevas formas de ocupación territorial y de despojo de los bienes comunes naturales en el *Wallmapu* y, vinculado a ella, se repiten las mismas políticas represivas y punitiva que están permeadas por la violencia racista, que buscan la desmovilización de mujeres y hombres mapuche que forman parte de las comunidades en procesos de recuperación de

tierras y defensa de los territorios por medio del amedrentamiento, la represión policial y militar, la persecución política y el encarcelamiento contra las lideresas y los líderes y las autoridades ancestrales mapuche de las comunidades afectadas por las corporaciones del rubro forestal, la instalación de hidroeléctricas y otros proyectos extractivistas en el territorio.

Asimismo, la dominación que ejerce la élite-política-empresarial en la macro-región, además atenta directamente contra los derechos colectivos e individuales del pueblo mapuche. Por lo tanto, el Estado de Chile incumple permanentemente los tratados internacionales que ha firmado en materia de protección de los derechos que gozan los pueblos originarios en el marco del derecho internacional. Como vemos, el poder de dominación dirigido por un sector minoritario de la población, el 10% más rico, sobre las instituciones, los funcionarios y las legislaciones estatales, es lo que permitiría que en el país se vulneren de manera sistémica y sistemática los derechos humanos contra el pueblo mapuche y las mujeres, de manera específica, por un lado, a través de la política de Estado neoliberal; y, por tanto, punitivas, y, por otro lado, mediante las policías estatales, quienes ejercen una violencia racista física y simbólica que está fuera de todo marco legal tanto a nivel nacional como internacional. No obstante, la gravedad que revisten los operativos policiales al interior de las comunidades, aun dejando con víctimas fatales mapuche, las sanciones si es que existen no se condicen con los hechos perpetrados por estos agentes.

Estas violaciones de derechos humanos comprenden: represión, asesinatos, montajes policiales y de particulares, la promoción de conductas de odio racial, discriminación, entre otras, estas formas de violencia estatal se enmarcan en las políticas de carácter punitivo contra la demanda social mapuche, particularmente, por la recuperación de las tierras usurpadas. Por tanto, estas transgresiones que impulsa el Estado son transversales a las disposiciones que buscan dar un adecuado resguardo a los derechos indígenas en el plano del derecho internacional. No obstante, estas obligaciones fueron contraídas por Chile.

Regresando a Weber, la dominación sería un caso especial del poder. “[E]l puro prestigio del poder significa prácticamente, en cuanto “honor del poder”, el honor de disponer del mismo sobre otras estructuras políticas, la *expansión del poder*, bien que no siempre en la forma de la asimilación o de la sumisión” (Weber, 2002: 669). No obstante, en el caso del pueblo mapuche, el poder que ejerce el Estado contra este pueblo indígena

que está en constante proceso de movilización, es a través de los procesos de asimilación y subordinación.

La resistencia del pueblo mapuche y, particularmente de las mujeres, comunidad política siguiendo a Weber, ha significado desde antes de la ocupación militar de la Araucanía una amenaza permanente a las pretensiones de dominación sobre este pueblo originario y sus tierras para el Estado. No obstante, luego de la ocupación del *Wallmapu* y el proceso de reducción territorial, que arrinconó a las comunidades mapuche y las obligó a vivir en pequeños predios; y, por tanto, las condenó al hacinamiento y a la pobreza material, la lucha de este pueblo por la recuperación de las tierras ancestrales continuará representando una amenaza para los objetivos de desarrollo del Estado.

Por ende, a pesar que el pueblo mapuche ha perdido la mayor parte del territorio histórico a través de numerosos procesos de ocupación, principalmente, por parte del Estado la lucha de las comunidades indígenas, el movimiento político mapuche y las mujeres, de manera especial, organizadas y no organizadas, por la restitución de las tierras usurpadas, pone en evidencia la continuidad del conflicto entre el Estado y el pueblo mapuche. En este sentido, el Estado a través de los distintos gobiernos se ha visto en la obligación de atender las demandas de tierras entabladas por las comunidades indígenas por medio de la creación de una política de tierra, además de programas orientados específicamente al pueblo mapuche, con el objetivo de facilitar a las mujeres y los hombres que tienen familias y a las comunidades el acceso a este recurso, específicamente, en la macro-región sur. Sin embargo, esta política de tierra desde su creación bajo el gobierno de Patricio Aylwin es cuestionada, por lo insuficiente que resultan los recursos anuales que se destinan del presupuesto nacional para la compra de predios que demandan las familias y las comunidades. Si bien éstas han ido en aumento, no ha sucedido lo mismo con el presupuesto ni mucho menos ha existido un compromiso real desde el Estado para reparar la deuda histórica.

Por su parte, la política de tierra y agua dispone de un recurso fiscal cada año para cumplir con la “meta” del gobierno en turno en materia de tierras para la población mapuche de las zonas rurales, que la demande. Esta política es administrada por CONADI a través de un concurso anual para las personas naturales y las comunidades, estas últimas deben estar legalmente inscritas y contar con un certificado extendido por la Corporación

Nacional de Desarrollo Indígena, que verificará su calidad de comunidad indígena. Para este concurso las personas; mujeres y hombres, y comunidades interesadas deben postular y presentar una serie de requisitos para ingresar sus solicitudes. Es importante señalar que, no existe un límite de postulaciones; esto es, quienes postulan pueden hacerlo hasta que accedan al beneficio. Igualmente, los criterios que se manejan desde CONADI para la selección de las o los favorecidos no serían muy claros, más allá de tener que contar con la calidad indígena que otorga CONADI, específicamente, para las mujeres. A este respecto, las dirigentas que han postulado en numerosas ocasiones a este beneficio, sin éxito, señalarán inconformidad y frustración frente al proceso (Pinchulef, 2014).

Por otra parte, en la última década aproximadamente circulan fuerte las denuncias por la existencia de un mercado de tierras en la Araucanía que beneficiaría directamente a particulares, una vez más; esto es, porque en un número considerable de casos las compras de tierras, particularmente las que serían demandas por comunidades, son los fundos que se encuentran en manos de chilenos y de colonos, que por diferentes motivos en el transcurso de la historia se hicieron acreedores de los títulos de propiedad de esas tierras indígenas. Por ende, las compras de tierras para las comunidades mapuche son percibidas por estos particulares como una oportunidad de negocio, bastante lucrativo, ya que no existiría a la fecha una regulación en materia de precios sobre las tierras en la macro-región sur. Esta situación repercutirá en un aumento considerable del valor de la hectárea; y, por tanto, se traducirá en un mal desempeño del programa de tierras a consecuencia de la falta de recursos económicos para la adquisición de los predios que demanda la población mapuche.

En consecuencia, la política de tierra y agua creada en democracia ha demostrado ser insuficiente para dar respuesta a la demanda histórica por la restitución de las tierras. Frente a este escenario de inoperancia estatal sumado al impacto ambiental, social y económico que generan las empresas del rubro forestal y las empresas de generación de energía eléctrica, agudiza el clima de tensión y de violencia que se vive en el *Wallmapu* entre las comunidades mapuche, el Estado, las empresas extractivas y los particulares chilenos y colonos, vecinos de estas comunidades.

La larga data del conflicto interétnico e intercultural en la macro-región sur, no ha logrado una salida porque el Estado ha buscado dar solución a este conflicto con la lógica de la guerra. “Lamentablemente, (...) el Estado de Chile no ha sido coherente en sus

relaciones con el pueblo mapuche. Ello, toda vez que junto con llamar a sus organizaciones a dialogar, gobiernos de distinto sello político han impulsado estrategias de represión y criminalización de la protesta social de sus comunidades” (Aylwin, 5 de agosto de 2020).

Ello respondería, parafraseando a Max Weber, a que el Estado de Chile no estaría dispuesto a ver fracturado el prestigio de su poder si cede a la demanda histórica de restitución del territorio mapuche frente a una comunidad política considerada débil –por ser una minoría política al interior del Estado–; esto es, significaría poner en duda su pretensión de poder y estar bajo una amenaza potencial por todos los posibles portadores de prestigio (Weber, 2002).

Regresando a Arendt, la fuerza tiene relación con la energía liberada en términos físicos y sociales. Por tanto, “la fuerza y la violencia son probablemente técnicas eficaces de control social y de persuasión cuando disfrutan de un completo apoyo popular” (Arendt, 2006: 32). La potencia hará referencia a la capacidad inherente a un objeto o una persona y pertenece a su carácter, pero es esencialmente independiente de ellos (Arendt, 2006). Por lo tanto, reconocer las diferencias que existen entre los conceptos que comúnmente se asocian a la violencia es lo que permitiría afirmar a Hannad Arendt (2006), que las contrariedades que están contenidas en la noción de violencia se mantengan, aún, en una completa oscuridad. Por ende, no lograr establecer la delgada línea que separa a la violencia de las atribuciones –poder, fuerza, potencia– que de ella se despliegan como un efecto dominó, es lo que seguirá impidiendo alcanzar la claridad sobre la noción de violencia.

La violencia interseccional simultánea que enfrenta la resistencia de los liderazgos de mujeres mapuche en defensa de los territorios, se enmarca en los instrumentos o los medios utilizados por el Estado en complicidad con la élite-política-empresarial y las compañías transnacionales, para ejecutar la acción violenta que moviliza y fomenta el mal llamado desarrollo en la macro-región sur, el cual esconde sus verdaderas intenciones, defender sus intereses económicos en desmedro de los intereses de las comunidades mapuche. Por ende, el *continuum* de la violencia que vive el *Wallmapu* se sostiene gracias a las profundas raíces que dejó el proceso de colonización, con el objetivo de eliminar a la población indígena y apropiarse de las tierras mapuche.

Por ende, las acciones violentas en *Wallmapu* desde el Estado han traído consigo la militarización de las comunidades mapuche. El Estado ha destinado recursos especiales

para la mantención de un contingente policial y militar permanente en las regiones VIII, IX, X y XIV, localidades donde está asentado el conflicto indígena. Estos agentes estatales tiene por misión proteger a las empresas forestales, a las empresas de generación de energía eléctrica y a los latifundistas, quienes exigen constantemente al Estado de Chile protección, ya que manifiestan sentirse amenazados por las comunidades mapuche vecinas o cercanas a sus propiedades.

El Estado responde a este llamado de “auxilio”, que busca “llevar la paz a la Araucanía” que tanto anhelan los empresarios agroindustriales de la macro-región sur, a través de la instalación improvisada de cuarteles policiales; equipados con agentes especializados en conflicto de guerra, particularmente, en las ciudades donde la tensión es continua a consecuencia de la demanda social indígena. Un ejemplo de estas acciones violentas y provocación constante que viven las comunidades mapuche, son cometidas y avivadas por las policías del Estado en la comuna de Ercilla, la provincia de Malleco, IX Región, una de las zonas mapuche, con alto porcentaje de población indígena, donde las raíces de la violencia colonial estarían imbricadas en cada habitante de esta localidad mapuche, no mapuche, autoridades del gobierno local y los policías de la zona.

Esto es, porque los controles de identidad son pan de cada día, a toda hora y en cada rincón urbano y rural de esta ciudad. Asimismo, el tránsito de carros de policías blindados, de tanquetas, de carro lanza gases, de buses institucionales donde se trasladan los policías y trasladadas a las personas detenidas en las comunidades. La militarización de este territorio será perceptible a simple vista en tránsito por la carretera, la ruta 5 sur, que conecta a la capital de Santiago con el sur del país. Este tramo del camino, a la altura de Ercilla, está cubierto con cámaras de vigilancia 24/7, además es común observar el paso de vehículos policiales y tanquetas que monitorean constantemente el sector, igualmente estos carros se apostaran en la entrada y la salida de esta comuna.

Según Emilia Coñumil; concejala en el gobierno local de la comuna de Ercilla, este cerco policial sistemático, sostenido y permanente en el tiempo, ha estigmatizado a los habitantes de esta zona de la Araucanía, ya que las empresas, por ejemplo, del rubro de alimentos, de servicios básicos –agua, luz, telefonía-internet– no quieren invertir en la localidad; y, por tanto, esta situación repercute directamente en la generación de puestos de trabajo para sus habitantes. De igual manera, quienes trabajan o estudian en otras zonas de

la región, por ejemplo, Temuco, Perquenco, Lautaro, solo por nombrar algunas, serán discriminados/as, particularmente las personas mapuche por vivir en Ercilla (Entrevista a Emilia Coñumil, 6 de abril de 2018). Esta ciudad ha sido señalada por la máxima autoridad del Estado como la más peligrosa del país, a raíz del conflicto mapuche.

En Ercilla, la amenaza de la violencia por el Estado es permanente. Un hecho significativo que vivió la comuna fue en marzo de 2016, a través de una nueva ocupación que afectó al liceo rural, que fue convertido en Prefectura de Fuerzas Especiales – contingente policial de élite que mantiene el Estado para resguardar el “Estado de Derecho” en el *Wallmapu*–; recinto que tiene capacidad para alojar a 300 personas y salas suficientes que fueron convertidas en oficinas para la operación de inteligencia anti-mapuche. El Grupo de Operaciones Policiales Especiales GOPE –nombre oficial con el que se conoce a este grupo–, es quien interviene y promueve en “nombre de la paz” la represión en toda la región de la Araucanía contra las mujeres, los hombres, las niñas y los niños, los adolescentes, las personas de la tercera edad y las autoridades ancestrales mapuche que forman parte de las comunidades en procesos de resistencia, para proteger las vida y los intereses materiales de los empresarios agroindustriales –forestales– y los latifundistas chilenos y colonos de esta zona en el país.

En consecuencia, el GOPE se vale del uso excesivo de la fuerza y de armas de fuego y antidisturbios –lacrimógenas, balines de goma adulterados– para atacar a todos los integrantes, sin distinción de sexo o edad, de las comunidades que son constantemente allanadas. Los montajes policiales son otra forma de violencia que experimentan los liderazgos de mujeres y hombres mapuche que encabezan activos procesos de recuperación territorial. El amedrentamiento a través del hostigamiento policial y persecución política, es otra de las acciones violentas que enfrentara sistemáticamente la resistencia de mujeres y hombres mapuche que están liderando la demanda social por tierra y defensa del territorio. Estas violencias serán transversales a sus familias, con el objetivo de desmovilizarlas/os en sus resistencias. En el caso de las mujeres que ejercen resistencias en sus comunidades, estas no solo enfrentan la persecución política y social y el hostigamiento policial, sino que también deben lidiar con la violencia física y la violencia sexual que despliegan los agentes del GOPE.

Los insultos, los golpes y las tocaciones que denuncian las mujeres víctimas de los allanamientos en sus comunidades por parte de Carabineros y Fuerzas Especiales, será una constante en el relato de las mujeres indígenas. A este respecto, Paola Nahuelhual refiere su experiencia, que fue recogida y publicada en el “Capítulo 1, violencia hacia las mujeres rurales e indígenas: invisibles y marginadas”, que forma parte del informe anual sobre la situación de los derechos humanos en Chile 2018.

Yo recuerdo que viví en una comunidad en conflicto durante 6 años y muchas veces estuve constatando lesiones, fui golpeada muchas veces, tengo las marcas todavía en el cuerpo de los golpes de carabineros. Ellos entran a allanar una comunidad sin dar ninguna explicación, como estás en el campo y no hay nadie grabando, en el campo es distinto, en el campo todo vale, porque no hay quién esté ahí, no hay ningún testigo, entonces los golpes y la violencia son desmedidos [...] yo recuerdo que, dentro de los golpes, uno también distingue cuando te manosean y no solamente a las jóvenes, sino que a las niñas también... (INDH, 2019: 44).

En este sentido, la violencia estructural a la resistencia de las mujeres mapuche movilizadas y no movilizadas en el *Wallmapu*, se ve potenciada, de manera especial, porque en ellas la violencia adquiere un carácter interseccional por ser mujer mapuche y pobre; y, por tanto, esta violencia será interpretada en términos de injusticia o bien en términos de desigualdad social, por la condición de vulnerabilidad que viven las mujeres mapuche rurales en Chile. Además, de que sufren la violencia estatal por tener de vecinos a una forestal o a latifundistas empresarios.

Los impactos ambientales, económicos y sociales, que deja a su paso el crecimiento de la industria forestal y de generación de energía eléctrica, entre otros proyectos de desarrollo en el territorio indígena, representan para las comunidades mapuche y la vida de las mujeres otro foco de violencia, esta vez, a consecuencia de la pérdida del bosque nativo; y, por tanto, del conocimiento medicinal que forma parte fundamental de su cultura. La sequía de los *menokos*, ojos de agua, y las vertientes naturales, también es consecuencia directa de la pérdida de las plantas nativas, fruto de la producción forestal que fue impulsada bajo el gobierno militar a través del Decreto Ley 701.

El desarrollo sostenido y permanente en el tiempo de las plantaciones forestales de pinos y eucaliptus representarán para las comunidades mapuche represión, encarcelamiento y la muerte de sus integrantes. Desde su llegada al territorio ancestral, las empresas forestales personifican al enemigo número uno de las comunidades mapuche. Las resistencias de las mujeres contra estas sociedades es una constante en distintas comunidades del *Wallmapu*. Así lo refiere el testimonio de la *werkén*, la mensajera, Angélica Ñancupil de la comunidad mapuche Juana Millahual del lago Lleu Lleu, provincia de Arauco, VIII Región:

Nosotros acá nos vimos forzados a echar a las forestales del territorio, puesto que era difícil sobrevivir en las condiciones que estábamos. Por lo tanto, nos vimos obligados a echar las forestales y hoy día [poder] nosotros estar en estos territorios, trabajarlos y mejorar nuestra condiciones de vida en el fondo. Porque hoy día uno ve que hay varios manchones de bosque nativo, están las vertientes, están las quebradas de aguas están intactas, se ve que se puede regenerar integralmente la tierra (Angélica Ñancupil, Documental Plantar pobreza, el negocio forestal en Chile, dirigido por Resumen Resumen.cl, 2014).

Cabe señalar que “durante todo el siglo XX las plantaciones forestales son fomentadas por el Estado y la Corporación de Fomento de la Producción CORFO en todo el territorio. Para inicios de 1970, estas ya habían adquirido una extensión que les permitía abastecer del mercado maderero local y tres plantas de celulosa para la fabricación de papel” (Lucio Cuenca, Documental Plantar pobreza, el negocio forestal en Chile, dirigido por Resumen Resumen.cl, 2014). En consecuencia, con el aumento de la producción forestal también hay un aumento en la contaminación ambiental en la macro-región sur, principalmente, por los pesticidas que se usan para asegurar la rentabilidad de las plantaciones de pinos y eucaliptus, estos químicos, no solo quedan depositados en los suelos afectando las aguas de las napas subterráneas, sino que también estos químicos permanecen en el aire siendo movilizados por el efecto del viento y quedando situados en los afluentes de agua a los que acceden las comunidades mapuche vecinas o cercanas, para el riego de sus huertas comunitarias o familiares y el consumo de agua para la producción de animales domésticos y de uso familiar diario.

Por ende, las violencias múltiples que enfrentan las mujeres mapuche de las zonas rurales y sus familias simbolizan el *continuum* de la violencia, que menoscaba sus vidas en distintos niveles –sociales, culturales, económicos, físicos y psicológicos– y de la vida de todas las especies que cohabitan el territorio de las comunidades mapuche, a causa de las acciones de ocupación y despojo de las empresas extractivas asentadas en el *Wallmapu*.

### 1.1 La ocupación y el despojo en los territorios indígenas

Para analizar el despojo y conocer cómo afecta los territorios indígenas retomaré el concepto de David Harvey (2004) sobre la acumulación por desposesión. Para el autor, este sería resultado del capitalismo global que desde los años de 1970, evidencia “un problema crónico y duradero de sobreacumulación (...) [Por ende,] es la marca de lo que algunos llaman el “nuevo imperialismo” (Harvey, 2004: 100). A este respecto, Harvey plantea que: conclusión

[e]ste argumento sólo tiene sentido en relación con la tendencia del capitalismo a producir crisis de sobreacumulación, la cual puede entenderse teóricamente mediante la noción de caída de la tasa de ganancia de Marx. Estas crisis se expresan como excedentes de capital y de fuerza de trabajo que coexisten sin que parezca haber manera de que puedan combinarse de forma rentable a efectos de llevar a cabo tareas socialmente útiles (Harvey, 2004: 99-100).

Esto es, la acumulación por desposesión se manifestará a través de la articulación entre excedentes de capital y excedentes de fuerza de trabajo. Por tanto, la acumulación por desposesión se entenderá como: “el rol permanente y de la persistencia de prácticas depredadoras de acumulación “primitiva” u “originaria” a lo largo de la geografía histórica de la acumulación de capital” (Harvey, 2004: 113). Por ende,

[l]os recursos naturales y otras condiciones en la naturaleza brindan la posibilidad de un acelerado excedente de producción, de modo que el acceso abierto y el control de los sitios con abundancia de recursos, se convierten en una forma de acumulación en la sombra a través de la apropiación. La búsqueda constante de recursos naturales de alta calidad que

pueden ser saqueados por el excedente y la producción de plusvalía ha sido, por lo tanto, un aspecto clave para la geografía histórica del capitalismo (Harvey, 2006 como se citó en Vallejo, Zamora y Sacher, 2019: 14).

El despojo es entonces un mecanismo de acumulación a través de la desposesión, siendo imprescindible para el desarrollo histórico del capitalismo. Esto es, porque el “capitalismo necesariamente debe expandirse para poder sobrevivir. Gobernado por la búsqueda de ganancias, constantemente debe incorporar hombres [y mujeres] y patrimonio natural<sup>62</sup> a su circuito de funcionamiento, y, consecuentemente, incrementar su consumo energético” (Di Risio et al., 2012: 18).

En el caso de Chile, este proceso de acumulación por desposesión se profundiza con la imposición del neoliberalismo, que es implantado a mediados de 1970, trayendo consigo un aumento de exportaciones de materias primas para el consumo internacional. Es así como los países del sur se consolidan como los principales proveedores de hidrocarburos, minerales, biodiversidad y alimentos para la demanda mundial (Di Risio et al., 2012).

De esta manera, los países de América Latina en general y los territorios indígenas, de manera específica, se verán sometidos a un continuo saqueo de sus recursos naturales y de bienes comunes naturales, que tienen como destino el mercado mundial. Mientras que los beneficios de este desarrollo depredador favorecen las ganancias de las compañías nacionales y extranjeras, en la región se reconfiguran formas de despojo de territorios y bienes de uso común (Vallejo, Zamora y Sacher, 2019). Este contexto de desigualdad social que enfrentan las poblaciones indígenas, se verá reflejado en la transformación que experimentan sus territorios; esto es, “espacios geográficos desiguales” (Harvey, 2005) y “zonas de sacrificios” (Di Risio et al., 2012).

Siguiendo a David Harvey, las existencia de los espacios geográficos desiguales y zonas de sacrificios, respondería “a la incapacidad de acumular a través de la reproducción ampliada sobre una base sustentable [;y, por tanto, esta torpeza del nuevo imperialismo desembocará inevitablemente en la acumulación] mediante la desposesión” (Harvey, 2004:

---

<sup>62</sup> Comúnmente conocido como “recurso natural”. La noción de patrimonio natural -así como la de bienes comunes-, busca resignificar la concepción hegemónica de la naturaleza como un simple recurso económico, incorporando múltiples criterios -ecológicos, culturales, estéticos, religiosos, etc.- de valoración (Di Risio et al., 2012: 18).

100). Según Harvey, existirían alternativas para evitar la devastación de los territorios indígenas, sin embargo estas posibilidades atentarían directamente sobre el capital fijo, sobre la inversión desarrollada en estos territorio. En cierta medida, la devaluación del capital es lo explicaría el porque del saqueo sostenido y permanente en el tiempo de la industria forestal en el *Wallmapu*.

Harvey afirma que la idea del ajuste espacio-temporal, es una alternativa para liberar los excedentes de trabajo y capital, pero al mismo tiempo señalará que este no está exento de contradicciones; y, por tanto, de generar destrucción en el nuevo territorio, ya que “[e]l “ajuste espacio-temporal (...) es una metáfora de las soluciones a las crisis capitalistas a través del aplazamiento temporal y la expansión geográfica” (Harvey, 20004: 103). En este sentido, una segunda lectura respecto al despojo sistemático de los bienes comunes naturales del territorio histórico mapuche, desde mediados de 1970; esto es, con la llegada del neoliberalismo, respondería a la incursión sistemática de los capitales extranjeros en Chile; y, por tanto, a la instalación de las empresas extractivas, particularmente, en la región de la Araucanía. La idea del ajuste espacio-temporal se entiende como:

[l]a sobreacumulación en un determinado sistema territorial supone un excedente de trabajo (creciente desempleo) y excedente de capital (expresado como una sobreacumulación de mercancías en el mercado que no pueden venderse sin pérdidas (...)) Estos excedentes pueden ser absorbidos por el desplazamiento temporal a través de las inversiones de capital en proyectos de largo plazo o gastos sociales [o] desplazamientos espaciales a través de la apertura de nuevos mercados, nuevas capacidades productivas y nuevas posibilidades de recursos y de trabajo en otros lugares o [la] combinación de ambas (Harvey, 2004: 100-101).

No obstante, este traslado de capitales a nuevas geografías, como lo advierte Harvey traerá aparejado la degradación del entorno físico y social. De este modo, el proceso de acumulación por desposesión que se manifiesta en Chile, se traduce en la destrucción de numerosos territorios, entre ellos, el *Wallmapu*, estas consecuencias no solo son visibles a través de los impactos ambientales –contaminación del agua, del aire, los suelos agrícolas y otros– que sufren las comunidades mapuche, sino que también en la represión y criminalización social y judicial que afrontan los liderazgos de mujeres mapuche en defensa

de los territorios afectados por megaproyectos. Asimismo, estas violencias múltiples serán transversales a las familias y a todos los integrantes que forman parte de las comunidades encabezadas por las resistencias de estas mujeres.

La represión estatal que vive el *Wallmapu* a consecuencia de la acumulación por desposesión, está cruzada por la violencia racista que enfrentan los pueblos originarios en general y el pueblo mapuche, de manera específica; y, por tanto, al sostenimiento de las estructuras y las relaciones desiguales entre el pueblo mapuche y el Estado. A este respecto, Vallejo, Zamora y Sacher señalan que “las relaciones de poder que se manifiestan en un sistema de explotación laboral, social y de la naturaleza reproducen sociedades no sustentables, marcadas por relaciones de inequidad y desigualdad” (Vallejo, Zamora y Sacher, 2019: 13).

De esta manera, garantizar la acumulación capitalista –en función de sus lógicas de acumulación económica y de control político y social– conlleva obligadamente la afectación de los ecosistemas. El daño que se genera es de tal magnitud, que resulta imposible no condenar a las poblaciones locales afectadas a un mal vivir y a la insustentabilidad social, económica, ecológica y cultural. Esta práctica se asocia con patrones históricos de violencia colonial, entre ellas, la colonialidad de la naturaleza (Alimonda, 2011) y la injusticia ambiental (Vallejo, Zamora y Sacher, 2019).

Por ende, con la puesta en marcha del neoliberalismo en el Chile se establecen las condiciones para las inversiones en regiones con abundancia de recursos naturales de alta calidad, particularmente en las zonas donde habitan los pueblos originarios, como resultan ser las regiones del norte, sur y extremo sur, en estos sectores se concentran las comunidades aymara, quechua, licanantay, colla y diaguita, las comunidades mapuche y las comunidades kawashqar o yagan, respectivamente.

La acumulación por desposesión en los territorios indígenas, se traduce en la apertura de los Estados nacionales para facilitar la concentración de capitales en manos de las élites-políticas-empresariales nacionales y extranjeras. Este escenario de ocupación y despojo en el caso de Chile, se ve intensificado con la llegada de los gobiernos demócratacristianos de Patricio Aylwin y Eduardo Frei-Ruiz Tagle, posteriormente con los gobiernos que se denominan progresistas de Ricardo Lagos y Michelle Bachelet. Estos mandatarios sin

excepción abonaron el camino, en el curso de sus gestiones, para el establecimiento de acuerdos comerciales entre Chile y diversas naciones.

Sin embargo, los episodios de despojo más significativos que se manifestaron en los albores de la democracia, y que permanecen en la memoria colectiva del pueblo mapuche, tienen directa relación con los regímenes de Augusto Pinochet y Eduardo Frei. Ambos mandatarios generaron impactos irreparables sobre el núcleo simbólico del pueblo mapuche, la tierra. Además, marcaron un hito histórico en términos de movilización indígena y en la relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche. Así lo refiere Toledo:

[a]mbos impusieron sus programas y obtuvieron victorias simbólicas en nombre de la modernización y la razón de Estado: se dividieron las comunidades en uno y se construyó la megacentral hidroeléctrica Ralco en el otro. Pero también ambos detonaron insospechados y irreversibles procesos de movilización política en el pueblo mapuche (Toledo, 2005: 10).

Las empresas nacionales y extranjeras bajo el alero del Estado, se han valido de distintas legislaciones –medio ambiental, concesiones mineras y de agua, energía, entre otros– para poner en marcha proyectos y megaproyectos en territorios indígenas, sin siquiera reparar en los “daños colaterales” (Bauman, 2011) que genera el modelo de producción y acumulación capitalista, que afecta irreparablemente la vida de diferentes grupos sociales y los ecosistemas considerados desechables en el marco de las “nuevas geografías de exclusión y paisajes de riqueza que marcan el nuevo orden mundial” (Bauman, 2012: 170 como se citó en Vallejo, Zamora y Sacher, 2019: 15).

Para Bauman, calificar de “colaterales” a ciertos efectos destructivos que toma una acción, incita a pensar en dos posibilidades. Por un lado, que esos efectos negativos no fueron previstos al momento de llevar a cabo la operación, por otro lado, sí se pensó los daños adversos, sin embargo el riesgo de la operación se justifica dada la importancia del objetivo. Según Zigmunt Bauman, siempre será más acertado inclinarse por la segunda opción; y, por tanto, se debe desconfiar de quienes solo refieren las maravillas de las acciones que buscan implementar, porque los que calculan los riesgos sin reparar en ellos no son los mismos que las sufren (Bauman, 2011).

Por ende, “el pensamiento que se rige por los daños colaterales supone, de forma *tácita*, una *desigualdad ya existente* de derecho y oportunidades, en tanto que acepta a priori la distribución desigual de los costos que implica emprender una acción (o bien desistir de ella)” (Bauman, 2011: 13-14). Regresando a Vallejo, Zamora y Sacher, la responsabilidad del Estado es crucial en términos de “la burocratización del espacio; así, con las definiciones de legalidad y desde la institucionalidad, asegura las condiciones para la desposesión y transferencia del agua, tierra y otros recursos” (Vallejo, Zamora y Sacher, 2019: 15).

En el caso del *Wallmapu*, el Estado valiéndose del neoliberalismo avanzó rápidamente en la privatización de las tierras comunitarias en la macro-región sur. Los efectos colaterales de esta política económica se manifestarán a través de la división de las comunidades, las disputas familiares por las tierras divisas, la migración masiva campocidad de mujeres y hombres indígenas; y, por tanto, el quiebre del tejido social comunitario mapuche. Asimismo, esta política neoliberal impulsará la privatización de las empresas nacionales –agua, electricidad, telefonía, minería, metales, etc.–. De este modo, generará la explotación y la sobreexplotación de los recursos naturales y bienes comunes naturales de los territorios indígenas. El efecto colateral de esta medida, se visibiliza mediante los reiterados intentos por eliminar las formas de producción y consumo tradicional que son empleados por las comunidades mapuche y campesinas en el sur del país.

## 1.2 Mujeres mapuche: actoras políticas y transformación social

*Hoy las mujeres son protagonistas de muchas luchas, sobre todo luchas en defensa del territorio, en defensa de la tierra contra todo tipo de contaminación, contra la privatización de la tierra, del agua, de los bosques. Están más involucradas porque siempre han sido las responsables del proceso de la reproducción individual, familiar y colectiva. En ese marco, son las interesadas también en un tipo de transición energética que no sea destructiva. Un tipo de uso de energías que no sea contaminante* (Fernández, Mariana, 17 de junio 2019 en entrevista con Silvia Federici).

Las mujeres mapuche que luchan por recuperar, resguardar y defender el territorio ancestral, han adquirido en las últimas tres décadas, un protagonismo que las hace más vulnerables al racismo y las violencias múltiples desde el Estado y en las esferas mapuche.

Con frecuencia, estas resistencias la confrontan con la violencia machista y sexista que se manifiesta en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche. Asimismo, las mujeres son objeto de violencia por parte de hombres jóvenes y adultos mapuche de sus propias comunidades, que se ven atraídos para trabajar en las empresas extractivas que llegan a la región, específicamente, en las compañías forestales y de generación de energía eléctrica, o bien enfrentan la violencia de los jóvenes que se cautivan y se integran en las filas de las fuerzas policiales del Estado, esta opción la proyectan como una oportunidad para salir de la pobreza y obtener cierto poder frente al resto de la ciudadanía.

En suma, las mujeres mapuche organizadas y no organizadas en el *Wallmapu*, se enfrentan a la violencia de Estado, a través de los agentes policiales –muchos de ellos mapuche– que son destinados a la zona del conflicto indígena, con el objetivo de resguardar el normal funcionamiento de las faenas forestales y las obras de energía que se desarrollan en la región de la Araucanía, y, a la violencia empresarial a través de los obreros –varios de ellos también mapuche– quienes deben proteger los predios de las compañías forestales y de energía en están en conflicto con las comunidades mapuche colindantes.

Este escenario evidencia lo complejo y preocupante que resulta la situación de violencia estatal y violencia empresarial, que las mujeres mapuche de los sectores rurales del *Wallmapu* experimentan en la vida cotidiana y en las resistencias por su condición de género, racial y de clase. En este sentido, las imágenes de acciones violentas que deja la represión y el hostigamiento policial estatal en las mujeres mapuche en el *Wallmapu*, se ha intensificado y normalizado con los años a medida que se mantiene la ocupación y las formas de despojo sobre las tierras que habitan las comunidades mapuche.

El retorno de la democracia en Chile al ganar el NO; significó un triunfo para los grupos opositores al régimen militar, entre ellos, los movimientos sociales, el movimiento indígena en general y para las mujeres mapuche, de manera específica. Sin embargo, las mujeres indígenas tres décadas después, observan la postergación sus demandas de género y su integración en el propio proyecto político mapuche. En este sentido, la situación de vulneración de derechos, ya sea, por desconocimiento o trabas burocráticas para su

ejercicio, se mantendrá como una constante en la experiencia de las mujeres, a pesar de su resistencia y participación en los procesos de recuperación y defensa del territorio mapuche.

Esta postergación de sus derechos ha llevado a las mujeres mapuche organizadas y no organizadas en el espacio comunitario, en las organizaciones indígenas y en el gobierno local de la Araucanía a generar nuevas formas de organización colectiva con otras mujeres mapuche, a través de un trabajo conjunto de liderazgos de mujeres. El objetivo, elaborar estrategias de defensa personal que consideren la participación de las mujeres en diferentes espacios de lucha, por ejemplo, las mujeres que están en activos procesos de recuperación territorial y, a su vez, participan en organizaciones que protegen las semillas nativas en el *Wallmapu* o quienes dan apoyo a las familias de los presos políticos.

Estos espacios de encuentro a través de autoconvocatorias entre mujeres han tenido lugar, desde hace 30 años, en diferentes momentos coyunturales de la historia mapuche (Calfio, 2017), entre mujeres mapuche de diferentes identidades territoriales y de zonas rurales y urbanas. Estos encuentros permiten no solo reconocerse como mujeres mapuche diversas, sino que también las invita a establecer puentes a través de sus experiencias de resistencias en sus propios espacios de participación y de incidencia política, indígenas y no indígenas. En el caso de las esferas políticas no indígenas, las mujeres denunciarán experimentar prácticas de violencia colonial y violencia interseccional (Entrevista a Isabel Cañet, 4 de junio de 2018).

El objetivo principal de estos encuentros en el caso de las mujeres rurales, es la organización de proyectos colectivos de emprendimiento agrícolas, pero también abordan los asuntos que las afectan como mujeres en sus comunidades, por ejemplo, la falta de agua a consecuencia de tener a una empresa forestal como vecino, la violencia doméstica y la violencia sexual, etc., los talleres en los que participan para recibir capacitación en áreas diversas de interés social, cultural y político. En las ciudades, las mujeres han unido esfuerzo para crear organizaciones políticas, sociales, culturales y de mujeres, con el propósito de incentivar la participación política y oponerse a la violencia que sufren, plantear la demanda de tierras y defensa del territorio como pueblo mapuche.

Por ende, la resistencia de las mujeres mapuche organizadas y no organizadas, es constante en procesos de politización en los diferentes territorios; y, por tanto, un papel

relevante que incide en la revalorización del rol que desempeñan en los ámbitos rural y urbano en términos productivos. A este respecto, Silvia Federici plantea que estos procesos de revalorización entre mujeres implica necesariamente considerar:

[r]eorganizar el trabajo de reproducción en una forma que no aisle a las mujeres, que no individualice este proceso. Es importante reconocer que ya hay toda una historia que llevó mucho tiempo. Las mujeres han hecho esfuerzos para crear formas más cooperativas de reproducción. Las mujeres han impulsado nuevas visiones de cómo se puede organizar la reproducción. Pensamos formas más colectivas. Pero no solo del trabajo doméstico específico de la casa, sino también del espacio urbano, proponemos espacios más convenientes para la reproducción. Somos capaces de juntar y no de separar (Mariana Fernández, 17 de junio 2019 en entrevista con Silvia Federici).

En el caso de la resistencia de las mujeres mapuche organizadas y no organizadas, su acción política responde a su consciencia respecto a comprender, que su condición social como mujer al interior del pueblo mapuche no es igual al de sus pares hombres. Por consiguiente, los logros de los liderazgos de mujeres mapuche en resistencias son exigüos si los comparamos con los avances que existen en materia indígena y de reconocimiento de la multiculturalidad en los países vecinos y del continente. Sin embargo, que las mujeres mapuche estén participando en política debe reconocerse como parte de la rebeldía que las gobierna, a pesar del panorama adverso en términos de obstáculos y de múltiples violencias que enfrentan, cada vez que asumen el reto de una candidatura electoral local, regional o nacional. Sin nombrar la violencia doméstica y la violencia sexual que afrontan en los espacios comunitarios, y la discriminación de género –machista y sexista– en las organizaciones mapuche, sobre todo cuando intervienen con sus discursos en las esferas públicas y lideran procesos de resistencia de recuperación de tierras y defensa del territorio en sus comunidades de origen.

Por ende, es necesario dejar de subestimar la capacidad de las mujeres indígenas y, en particular, de las mujeres mapuche en resistencias, su porfía ha demostrado su capacidad de la que hemos sido testigos cuando de liderazgos de mujeres mapuche se trata como: Nicolasa y Berta Quintreman; ambas hermanas se convirtieron en símbolo de la lucha contra la central Ralco en el alto Biobío. La *longko* Juana Calfunao; representa uno de los

casos de persecución política más grave que se conoce en la lucha por la restitución de tierras a una comunidad mapuche. La resistencia de la *longko* Calfunao y su hijo *Waikil*, los condenó a la prisión política pasando a formar parte numerosas de las numerosas mujeres y hombres mapuche que se atrevieron a desafiar al Estado, a las empresas forestales y a los latifundistas chilenos y colonos; mismos que amasaron su fortuna, luego de que el Estado llevara a cabo el proceso de ocupación militar de la Araucanía y los instalara en la región para repoblar la zona, acosta del proceso de reducción indígena y empobrecimiento de las comunidades.

La prisión política también afectó a la activista mapuche Patricia Troncoso alias “La chepa”, quien lideró un proceso de recuperación territorial en la zona de Arauco, en la VIII Región del Biobío. Esta acción le valió ser la mujer más buscada del país a inicios del año 2000, y enfrentar cargos por delitos amparados bajo la Ley Antiterrorista. Igualmente, “La chepa” una vez detenida y llevada a un juicio que no se ajusta a un debido proceso penal, a consecuencia del carácter terrorista que revistieron las causas que le fueron imputadas. Su condena de 10 años y un día, la llevó a iniciar una huelga de hambre durante el primer mandato de Michelle Bachelet (2006-2010), huelga de hambre que se recuerda como la más larga emprendida por una mujer en el marco de las reivindicaciones territoriales mapuche.

Las autoridades espirituales mapuche también formarán parte de esta larga lista de prisioneras y prisioneros políticos mapuche, una vez instaurada la democracia por acuerdo, cumpliendo condenas en las cárceles de la zona sur del país. La *machi* Millaray; autoridad espiritual del pueblo mapuche, recibe una condena simbólica al ponerse frente a la vocería en la defensa de las aguas del río Pilmaiquén, que se pretende intervenir por medio de una serie de centrales hidroeléctricas operadas por una empresa de origen noruego. La condena de la *machi* Francisca Linconao; fue mediática y de desprestigio frente a la sociedad chilena en su rol de autoridad espiritual mapuche, por defender el territorio simbólico que habita.

En el caso de la presión política que ha vivido Lorenza Cayuhan, esta tiene directa relación con la resistencia que lidera junto a su familia y comunidad, por la recuperación territorial. Sin embargo, los primeros antecedentes que se difundieron tras su detención y la de otros integrantes de la comunidad, apuntó a un robo de maquinaria y herramientas de trabajo de una faena forestal de un fundo vecino en el que habría participado, fundo de forestal Arauco que casualmente es el mismo que reclama la comunidad de Lorenza. No

obstante, el caso de Cayuhan se hará público no por su supuesta participación en el robo con intimidación a forestal Arauco, si no por la violencia racista que enfrentó y la violación a sus derechos humanos desde el Estado y la institución de Gendarmería de Chile. La historia de Lorenza es desarrollada y profundiza en el capítulo cuatro.

El caso de “sicariato” empresarial y estatal contra una mujer mapuche, Macarena Valdés; quien fuera defensora del territorio y de las aguas del río Trangil en la localidad de Panguipulli, provincia de Valdivia, XIV Región de Los Ríos. La muerte de Macarena, se dio a conocer el 22 de agosto de 2016, un día después de que la familia Collio Valdés recibiera una amenaza de muerte, por parte de dos trabajadores de la empresa de origen austriaca RP Global y la chilena SAESA. La historia de Macarena Valdés, es el primer caso con resultado de muerte contra una activista ambiental, que se enmarca en la resistencia territorial mapuche. El caso de Macarena es narrado y analizado en el capítulo cuatro.

### 1.3 La emergencia de las mujeres mapuche: se respiran nuevos aires de resistencias

*Como mujeres de diferentes territorios, que vivenciamos las presiones de este sistema desde nuestras particulares realidades, decidimos unirnos y formar alianza en contra del racismo en todas sus formas, teniendo presente que estas luchas de las que hablamos no comienzan ni terminan en nosotras, sino que somos un eslabón más en la resistencia de los pueblos, en la resistencia por la vida, por la buena vida (Declaratoria de cierre jornadas Afro Mapuche: Mujeres y sus luchas, 15 de julio 2018).*

Las mujeres indígenas en Chile son plenamente consciente de su condición de subalternidad, y es esa misma consciencia, la que las empuja a luchar contra todas sus expresiones. Así lo señala Rodríguez-Shadow (2000), citando a Eli Baltra en el prólogo de su libro la mujer azteca, “es parte de la rebeldía”. Rebeldía que está en el despertar de las mujeres mapuche organizadas y no organizadas en resistencia que hoy se levantan en contra de las injusticias, la desigualdad social y los atropellos de los que han sido víctimas, a raíz del proceso de violencia colonial que se instauró con la creación del Estado-nación. Este *continuum* de violencia que tiene raíces profunda en la colonización, significa que

defender su territorio y su derecho a la existencia como pueblo indígena pone en peligro, no solo sus costumbres y tradiciones, sino que también su integridad física y la vida de muchas mujeres y sus familias que se atreven a levantar la voz en nombre del pueblo mapuche.

El asesinato empresarial en complicidad con el Estado chileno de Macarena marca un antes y un después en las resistencias de los liderazgos de mujeres mapuche en procesos de restitución y defensa territorial. Así lo expresa Ingrid Conejeros; mujer mapuche y profesional en el área de la educación básica y diferencial. Ingrid en el 2016; momento en que retorna al *Wallmapu*, se enfrentó a un enorme desafío. Esto es, asumir la vocería de la *machi* Francisca Linconao, acusada de ser la autora intelectual del incendio ocurrido el año 2013, de la casa patronal que provocara la muerte del matrimonio Luchsinger Mackay. La conmoción que generó este hecho de violencia en la región de la Araucanía, hizo que el Estado se sumara a la querrela emprendida por la familia de las víctimas en contra de la *machi* Francisca.

En este sentido, Ingrid Conejeros se refiere a la violencia explícita hacia las mujeres mapuche que lideran resistencias territoriales. Según su experiencia, que se desprende de su rol de vocera de la *machi* Francisca Linconao, el nivel de violencia que enfrentan las mujeres mapuche respondería a que:

ya no existe un límite, o sea, en algún momento yo creo que hasta la represión tuvo un límite, que era criminalizar a hombres, criminalizar a... Bueno y también puede ser que obedezca a esta otra dinámica en donde ya no es solamente el hombre el peligroso, sino que la mujer que habla, porque hay que entender que todo lo que represente una fuerza y una lucha, una posición hacia lo que establece el gobierno o este empresariado avariento y devorador de todo, es una amenaza (Entrevista a Ingrid Conejeros, 19 de mayo de 2018).

La reflexión de Ingrid respecto a las violencias que viven las mujeres mapuche en el *Wallmapu* coincide con el diagnóstico que plantea Isabel Cañet, sobre la situación de vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres indígenas en Chile. Isabel pertenece al sector de Freire, localidad cercana a la región capital de Temuco, nació en Santiago y retornó a la IX Región a la edad de 7 u 8 años, momento en que fallece su abuelo paterno y

su padre “se sintió convocado a asumir la responsabilidad de volver a trabajar la tierra” (Entrevista, Isabel Cañet 6 de junio de 2018).

Isabel es integrante del ex partido político mapuche *Wallmapuwen*, hoy agrupación *Wallmapuwen*. Su actividad política comienza en su época de estudiante secundaria, en el Hogar Mapuche Las Encinas, ubicado en la ciudad de Temuco, será representante de los estudiantes mapuche en la carrera de Contador Público y Auditor en la Universidad de la Frontera UFRO. Desde entonces su actividad política no ha cesado.

Analizar las diversas formas de violencia colonial, intensificadas contra las mujeres mapuche organizadas y no organizadas y en resistencia, ya que viven la violencia interseccional. Para Isabel, el racismo y la violencia de género son dos tipos de violencia visible y abierta que experimentan en el cotidiano las mujeres mapuche en la localidad de Temuco. Violencias –que señala– provienen directamente de las instituciones, funcionarios y leyes estatales. De igual manera, señala, que las mujeres mapuche también se ven afectadas por la violencia que en el propio movimiento mapuche.

Las mujeres han sido defensoras férreas de derechos de territorios, y vemos el caso más extremo de Macarena Valdés. Ahí, por un lado, estaba el Estado, que regula todo el tema de inversiones y (...) de las empresas extranjeras de inversionistas, que también ejercían su presión ahí. El tema, es que ahí también existen influencias e intereses de los que hoy día gobiernan, no solamente el Estado, pero ¿cómo personificas al Estado a través de [quienes] (...) ejercen cargos públicos de poder? Esas personas, hoy día chilenos les importa nada el territorio ni tampoco los mapuche ni menos las mujeres mapuche (Entrevista a Isabel Cañet 6 de junio de 2018).

Las afirmaciones de Isabel constata que el Estado no está defendiendo los recursos naturales y los bienes comunes naturales que pertenece a todos los chilenos y a las poblaciones indígenas, respectivamente. No está actuando como garante de los derechos de sus ciudadanos ni mucho menos está resguardando los territorios indígenas ni la vida de sus habitantes. Queda en evidencia que “la violencia contra la mujer mapuche [es] una experiencia recurrente y silenciada; es una experiencia a la que tienen que sobrevivir

muchas mujeres, lo que opera en detrimento de su pleno desarrollo personal” (García Mingo, 2017: 55).

Así lo entiende Ruth Caicheo, *werken*, mensajera, del Consejo Huilliche de Chiloé e integrante de la comunidad indígena *Wiñon Newen* de Ancud, quien también se refiere a la lucha que llevan las mujeres mapuche en resistencia por el territorio ancestral.

Hemos sido por historia violentadas, marginadas, discriminadas, torturadas. Hoy vemos como en el día a día nuestras hermanas son asesinadas, golpeadas y como tenemos que enseñar a esas mujeres a defenderse, a valorarse primero que nada, a quererse como mujeres y poder valorar lo grande que somos. Lo grande que podemos llegar a ser, el traspaso, la enseñanza que tenemos que dejar a nuestros niños, criar niños más conscientes, hijos más conscientes, personas buenas que sean humanas (Entrevista a Ruth Caicheo, 27 de mayo de 2018).

Los relatos de estas tres mujeres mapuche, provenientes de distintas zonas del territorio mapuche histórico, que desde sus diferentes resistencias exteriorizan la realidad en lo cotidiano, sus experiencias están cargadas de diversas violencias, como bien se describen en el libro de Elisa García Mingo “*Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por la derechos indígenas*”, “múltiples y silenciadas” (2017). Las trayectorias de vida de las mujeres mapuche cargan con la violencia colonial que es sistémica y sistemática, la violencia racista, clasista y patriarcal, violencias que están entroncadas en los discursos, en las prácticas y en las ideologías que se expresan en la vida cotidiana. De ahí que los esfuerzos que dedican para denunciar los actos de violencia física, violencia sexual y violencia psicológica que viven en los espacios comunitarios mapuche. No obstante, el que se atrean a denunciar públicamente, en la última década, la violencia que se ejerce en los espacios comunitarios y de organizaciones, no significa que en paralelo no estén generando numerosas iniciativas para actuar y oponerse a las formas diversas de violencia, siendo una de las estrategias, en el caso de Chiloé, la visibilización del cambio que ha experimentado la isla con la idea de desarrollo que manejan las autoridades, y con la que han querido cambiar la mentalidad de sus habitantes mapuche y no mapuche.

Muchas personas que hoy día dirigen este país dicen que el desarrollo no interviene nuestra cultura, no interviene nuestras costumbres, nuestras tradiciones, y ¿qué está haciendo con todo lo que yo estoy diciendo? ¿Ya nos está interviniendo? ¿Ya nos está vulnerando? Ya no somos los chilotes de antes. Hoy en día, quieren que nosotros seamos personas individualistas, egocentristas, egoístas, lo que se contrapone totalmente a como nosotros estamos acostumbrados a vivir. Ese mal llamado desarrollo, hay muchos chilotes, muchos huilliche, que también somos de ahí, nacidos y criados en ese territorio, no lo queremos. No lo queremos porque realmente sabemos que ese desarrollo que ellos nos quieren imponer, es un desarrollo para los grandes capitalistas de este país y del extranjero (Entrevista a Ruth Caicheo, 27 de mayo de 2018).

Para Bauman (2011), los “daños colaterales” son inevitables una vez en marcha el plan. En el caso de Chiloé, los planificadores del llamado desarrollo olvidaron mencionar a los habitantes de la isla, que el bienestar no es tal y en el caso de observarlo solo es momentáneo. No obstante, ante los anuncios y, posteriormente, la llegada de las empresas extractivas a la Isla de Chiloé, las mujeres mapuche tenían instalada la resistencia. En el caso de la lucha que ejercen las mujeres, estas no siempre trascienden el ámbito público, a raíz de la masculinización que adquiere la lucha de pueblo. Esta situación menoscaba la resistencia de los liderazgos de mujeres, sobre todo cuando se refiere a los procesos de recuperación y defensa de territorios, y solo se reconoce y respalda las acciones de los *pu weychefe*, de los combatientes o luchadores hombres.

Las reflexiones de Ingrid, Isabel y Ruth se refirieron a las violencias que viven las mujeres en las esferas mapuche en lo cotidiano, para “dar cuenta de algo que es evidente, pero que también es sistemáticamente obviado o distorsionado: el hecho de que [las mujeres] mapuche se ha alzado para reivindicar sus derechos como pueblo” (García Mingo, 2017: 17). Por ende, las mujeres mapuche enfrentan el racismo y otras múltiples violencias, además deben lidiar con la “invisibilidad analítica” (García Mingo, 2017: 18); esto es, que no se las nombre en la lucha de pueblo desde la narrativa de la contra-historia mapuche.

Para darse cuenta de esta invisibilidad analítica, solo se debe hacer una revisión bibliográfica sobre la situación de las mujeres indígenas en Chile, para darse cuenta que los estudios que pudieran existir establecen la categoría de mujer chilena; y, por tanto, se obvia la diversidad cultural entre las mujeres. Incluso, en los estudios realizados por

investigadores mapuche, se persiste en la idea de mantener el vacío respecto a la participación política de las mujeres mapuche en la lucha por los derechos colectivos y la defensa del *Wallmapu*. En este sentido, las violencias que enfrentan las mujeres mapuche en Chile, no solo provienen del estado, sino que también desde la sociedad mapuche.

## **2. El impacto de los proyectos extractivos en la construcción política y praxis de mujeres mapuche**

Las violencias cotidianas a las que se ve enfrentada la resistencia de las mujeres mapuche en procesos de recuperación de tierras y defensa del territorio, es preocupante. Los procesos de lucha emprendidos por el pueblo mapuche y las mujeres, de manera específica, agudizarán las formas de violencias estatal contra los liderazgos de mujeres los últimos 30 años. De igual modo, las resistencias de las mujeres y los hombres mapuche permite afirmar que la cuestión indígena en Chile ha despertado la solidaridad, empatía y aceptación por parte de diferentes sectores de la sociedad civil, específicamente en aquellos a favor de los derechos humanos, la protección del medio ambiente, la justicia social y la profundización de la democracia (Toledo, 2005).

Así lo demostraron las movilizaciones masivas a nivel nacional e internacional que fueron en apoyo del pueblo mapuche y, en particular, de las cinco mujeres, sus familias y las comunidades *pehuenche*<sup>63</sup> del Alto Biobío, que se vieron afectadas por la construcción de la central hidroeléctrica Ralco, durante el gobierno de Eduardo Frei (1994-2000).

### **2.1 Berta y Nicolasa: las hermanas Quintreman Calpán en defensa del territorio mapuche *pehuenche***

Entre las mujeres opositoras a la construcción de la central Ralco estaban las hermanas Nicolasa y Berta Quintreman, ambas mujeres mapuche se convirtieron en el símbolo de la lucha y resistencia del territorio mapuche *pehuenche* en el Alto Biobío, VIII Región del sur de Chile. La férrea oposición y lucha que mostraron las hermanas Quintreman se comenzó a

---

<sup>63</sup> En mapudungun lengua mapuche la terminación “che” es usada en singular y plural, por lo tanto me referiré a *pehuenche*.

manifestar una vez conocida la noticia de la aprobación del proyecto hidroeléctrico, en el año de 1997.

La lucha incansable que dieron las hermanas Nicolasa y Berta Quintreman y otras cuatro mujeres mapuche *pehuenche*, fue un ejemplo de consecuencia, en términos de la resistencia que emprendieron para defender sus tierras, para el movimiento político mapuche de la época como para las actuales generaciones de mujeres y hombres mapuche que mantiene el legado de Nicolasa y Berta Quintreman. Las hermanas Quintreman fueron las últimas en mantenerse firme contra la represa. Sin embargo, Endesa España (hoy Enel) logró adueñarse de las tierras y destruir la base de la existencia simbólica cultural del territorio mapuche *pehuenche*. La inauguración del embalse fue en el año 2004, durante la administración de Ricardo Lagos.

El movimiento político mapuche de la época, también dio una larga pelea contra la construcción de la central Ralco. A esta oposición, se sumaron sectores ambientalistas y pro-indígenas. Sin embargo, la instalación de Ralco en el Alto Biobío no pudo impedirse. Las hermanas Nicolasa y Berta Quintreman, y el resto de las familias *pehuenche*, fueron desterradas de sus tierras y relocalizadas en zonas aledañas. Esta situación, generó devastadoras consecuencias para la población *pehuenche*, que son perceptibles en la actualidad, sobre todo entre las familias que se vieron en corto tiempo sumidas en la extrema pobreza y para quienes Ralco significó no solo el quiebre del tejido social comunitario *pehuenche*, sino que también la muerte de sus seres queridos.

La construcción de la central hidroeléctrica Ralco, es la consecuencia directa del proceso de colonización que es perenne en *Wallmapu*. Ralco lleva la marca del neoliberalismo en territorio mapuche, a través de una acción de ocupación y despojo de los recursos naturales y los bienes comunes naturales de las tierras *pehuenche* por parte del Estado y una empresa extranjera, además evidenció el racismo estructural del Estado bajo la Concertación de Partidos por la Democracia<sup>64</sup>; esto es;

el Estado, aunque no sea unitario en términos de acción o intención es un actor central en el proceso de formación racial. A través de toda la historia chilena el Estado ha sido el punto

---

<sup>64</sup> La Concertación de Partidos por la Democracia, fue una alianza de partidos políticos de izquierda, centroizquierda y centro que gobernó en Chile durante los años de 1990 y 2010.

focal de las demandas mapuche así como también de aquellas élites que buscan usurpar el territorio y los recursos mapuche (...) Mediante políticas indígenas y políticas económicas más amplias el Estado ha moldeado (y disciplinado) a la población indígena y ha construido una desigualdad racial dentro del sistema. Tales desigualdades –empezando con el asalto colonial original y continuando con la imposición hoy en día de proyectos de desarrollo y plantaciones forestales en el territorio ancestral mapuche– representan un despojo sistemático a los mapuche en beneficio de las élites chilenas (Richards, 2016: 37)

En el caso de Ralco, esta desigualdad racial se manifestó abiertamente contra el pueblo mapuche al momento de no tomar en cuenta la opinión de las familias *pehuenche*, respecto a como se verían afectadas en su cotidianidad con la intervención del río Biobío. Esto es, las familias serían desplazadas de las tierras que han habitado generaciones enteras de *pehuenche*; se inundaría el cementerio donde descansan sus deudos y *kuifikecheyem*<sup>65</sup>, los sitios ceremoniales sagrados para la cultura mapuche y numerosas hectáreas de bosque nativo desaparecerían. Por tanto, no solo se verían afectadas las comunidades *pehuenche* que residían en la zona de la inundación, sino que también se generaría un irreversible daño ambiental a todo el ecosistema de la zona cordillerana, además del quiebre cultural en la forma de vida de las comunidades mapuche.

Cabe recordar que la importancia del río Biobío para el pueblo mapuche se ve expresada, por una lado, en sus tres siglos de lucha, primero, contra la invasión española y, segundo, el avance del ejército chileno a su territorio, ya que el río Biobío representa la frontera que daba cuenta de la autonomía que gozaba el pueblo mapuche hasta antes de la invasión y ocupación militar. Por otro lado, el río Biobío tiene una importancia cultural que se refleja en la cosmovisión mapuche, ya que en la naturaleza descansarían los *gen*<sup>66</sup>. Por ende, debe existir una relación entre el mundo espiritual y terrenal mapuche, para mantener el equilibrio con las fuerzas de la naturaleza.

En este sentido, el trabajo desempeñado por Endesa España en complicidad con las instituciones, funcionarios, políticas y normativas estatales, logró a través del ofrecimiento de proyectos de mitigación –que supuestamente subsanarían los impactos de la central en el Alto Biobío– desintegrar a un movimiento político mapuche desgastado por las diferencias

---

<sup>65</sup> Antepasados mapuche.

<sup>66</sup> Fuerza o espíritu que cuida y protege a todo ser viviente: plantas, ríos, bosques, personas, cerros, otros.

de intereses individuales que significó Ralco, las cuales terminaron por sacrificar el interés general del pueblo mapuche. Las consecuencias sociales que dejó la construcción de tres centrales hidroeléctricas en la comuna del Alto Biobío, entre ellas Pangué y Ralco, fueron: una alta tasa de suicidios, alcoholismo, violencia de género y pobreza si se compara con el resto de las comunas del país. Además, quedó demostrado al poco tiempo que la prometida bonanza de la que habló Endesa España a sus habitantes nunca llegaría. Lo que sí se manifestó rápidamente, fueron las consecuencias sociales señaladas y las consecuencias económicas, entre ellas, ser herederos de la tarifa eléctrica más alta en una de las regiones más pobres del país.

## 2.2 La *machi* Francisca Linconao: defensora del territorio simbólico

La *machi*<sup>67</sup> Francisca Linconao Huircapán; autoridad espiritual, medicinal y religiosa del pueblo mapuche, ejemplificará como las instituciones, los funcionarios y las leyes estatales trabajan a favor de la élite-política-empresarial de la IX Región.

El caso de la *machi* Linconao, data del año 2013, se enmarca en el denominado juicio “Luchsinger Mackay”. Para la vocera de la *machi* Francisca, Ingrid Conejeros Montecinos<sup>68</sup>, lo vivido por la *machi* responde a una persecución de carácter político, judicial y racial en contra de las autoridades tradicionales mapuche, y en contra de todas aquellas o aquellos que reivindiquen la defensa de la tierra, el medio ambiente y su cultura. A este respecto, en su rol de vocera de la autoridad ancestral Ingrid refiere:

la *machi* no debió pasar por este proceso de criminalización. Si ella no hubiese estado liderando un proceso de recuperación, y si no hubiera sido ella a la que se le ocurre proteger un *menoko* [ojo de agua] y (...) ejercer un derecho desde un Convenio (...)169, que estaba muerto y mostrar un camino. Claro, entonces, se paga eso a través de esta represión e intento prácticamente de matarla, porque hay que entender (...) que si a ella se le condenaba por Ley

<sup>67</sup> Autoridad socioreligiosa mapuche, que puede ser representada por un hombre o una mujer indistintamente. Estas autoridades son poseedoras de los conocimientos de la salud y la medicina (Marimán et al., 2006).

<sup>68</sup> Ejerció la vocería de la *machi* Francisca Linconao durante junio de 2016 hasta enero de 2018; fue el periodo de mayor tensión porque fue en ese lapso de tiempo donde la autoridad tradicional mapuche debió enfrentar numerosas audiencias y cuatro juicios de los cuales salió absuelta, sin embargo los recursos presentados por la parte querellante lograron revocar en las cuatro oportunidades el dictamen del tribunal que declaraba inocente a la *machi* Francisca.

Antiterrorista son 40 años, cadena perpetua. Entonces, una mujer de 60 años condenarla a 40, es matarla. Entonces esa era la intención (Entrevista a Ingrid Conejeros, 19 de mayo de 2018).

La *machi* Francisca Linconao en el año 2009, le ganó un juicio a la Forestal Sociedad Palermo Limitada del empresario y latifundista Emilio Taladriz<sup>69</sup>, por infracción del artículo 5 de la Ley de Bosques y el Convenio 169 de la OIT, que en su artículo 13, obliga al Estado a respetar tierras, territorios y reglas espirituales de los pueblos nombrados como “indígenas”. Este hecho marca un precedente en Chile, porque es la primera vez que se aplicaba el Convenio 169 de la OIT, y la Corte de Apelaciones de Temuco falla a favor del recurso presentado por una *machi* en contra de una empresa forestal, Forestal Palermo<sup>70</sup> (Seguel y Conejeros, mayo de 2018. Reportaje. Antecedentes de la persecución política a la *machi* Francisca Linconao).

El caso de la *machi* Linconao, se enmarcará, según su vocera, Ingrid Conejeros, en un castigo que buscaba ser ejemplificador para la resistencia de las mujeres mapuche del *Wallmapu*, a través de la persecución política, judicial, social y racial que vivió la *machi*. En este sentido, el Estado ha demostrado al pueblo mapuche que sus políticas punitivas no conocen de sexo ni edad para; y, por tanto, no le importa si se es mujer ni si se es una mujer de la tercera edad ni que seas una autoridad ancestral del pueblo mapuche, lo único importante será, si integras la lista de los enemigos internos del Estado y las empresas agroindustriales, que operan en la macro-región sur. De este modo, los liderazgos de mujeres mapuche enfrentarán el racismo judicial que opera en las causas mapuche, que se enmarcan en el conflicto territorial.

La *machi* Francisca, fue acusada de ser la autora intelectual del incendio que afectó en el año 2013, a la casa patronal que provocara la muerte del matrimonio Luchsinger

---

<sup>69</sup> Emilio Taladriz; empresario latifundista con amplias redes e influencias entre el empresariado y fiscales de la IX Región de la Araucanía, ha sido sindicado como uno de los principales responsables de que la *machi* Francisca Linconao haya sido vinculada con la muerte de los Luchsinger Mackay. “Su declaración contra la *machi* en 2013, donde fue procesada por la Ley Antiterrorista, es sólo un antecedente de la influencia que, como líder empresarial, Taladriz ha utilizado en la zona para combatir al pueblo mapuche”. Seguel y Conejeros (2018). Antecedentes de la persecución política a la *machi* Francisca Linconao. Disponible en: <http://www.mapuexpress.org/?p=23222> (Revisado julio de 2018).

<sup>70</sup> Centro de Políticas Públicas (2009). Caso Francisca Linconao. CA. Temuco. Disponible en: <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/jp/462-2009-linconao.html> (Revisado julio de 2018).

Mackay. Esta acusación contó con el apoyo comunicacional de la prensa regional y nacional, quienes dictaron una condena moral contra la *machi* Linconao. El juicio contra la *machi*, estuvo lejos de ser considerado de acuerdo a los estándares internacionales, en materia de derechos humanos, un juicio acorde a un Estado de Derecho. Esto es, porque no se le respeta a la *machi* Francisca su presunción de inocencia, que forma parte del bloque constitucional de derechos, que está asegurada y garantizada tanto en la Convención Americana de Derechos Humanos como en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la ONU (Seguel y Conejeros, mayo de 2018. Antecedentes de la persecución política a la *machi* Francisca Linconao).

Como consecuencia de esta persecución, a la *machi* Francisca Linconao, el Estado chileno no le (...) garantizó (...) ningún tipo de respeto a su condición de autoridad tradicional definido en el Convenio 169 de la OIT y Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas, privándola en su momento de libertad por 9 meses, sin permitirle el ejercicio de la libertad de creencias y prácticas como líder espiritual (Seguel y Conejeros, mayo de 2018. Antecedentes de la persecución política a la *machi* Francisca Linconao).

Por lo tanto, el denominado caso Luchsinger Mackay no es la búsqueda de justicia. Más bien, ha servido para establecer escenarios e interpretaciones que van más allá del caso en sí y del interés superior de llevar a cabo un procedimiento de conformidad a un sano Estado de Derecho, utilizándose este caso para numerosas acciones publicitarias, extorsiones políticas de sectores empresariales y que han sembrado odiosidad, prejuicio, estigmatizaciones y una abierta animosidad a una autoridad tradicional del pueblo mapuche (Seguel y Conejeros, mayo de 2018. Antecedentes de la persecución política a la *machi* Francisca Linconao). En otras palabras, el caso de la *machi* Francisca Linconao, despertó el racismo estructural o racismo sistémico sistemático que está imbricado en el Estado y que opera contra el pueblo mapuche y su lucha territorial en el *Wallmapu*.

### **3. Los liderazgos de mujeres mapuche: entre la violencia y la acción política**

Es de importancia que se reconozca el sesgo que ha mantenido el movimiento político mapuche respecto a las violencias que afectan a las mujeres en los espacios comunitarios y de organizaciones, ya que se ha prestado atención a denunciar solo las violencias que provienen del Estado, que son de conocimiento público porque se manifiestan sutilmente o explícitamente a través de los servicios públicos –Ministerio de Justicia, Servicio Nacional de la mujer y Equidad de Género, Carabineros de Chile, Gendarmería de Chile, Centros de Salud Familiar, Municipalidades, establecimientos públicos de educación, entre otros–.

El hermetismo del movimiento político mapuche, ha sido evidente ante el cuestionamiento que realizan las mujeres contra la discriminación de género y la violencia doméstica y la violencia sexual de las que son víctimas. Si bien, la interpelación que realizan las mujeres que sufren estas violencias apunta directamente a los hombres mapuche, ya que serían ellos, principalmente, quienes ejercerían la violencia doméstica, sexual y la exclusión de género las mujeres. No obstante, las mujeres señalarán que la violencia machista sería transversal a una parte de las mujeres mapuche, además de que existe complicidad a raíz del silencio que mantienen respecto a los casos de violencia que viven sus compañeras indígenas en los espacios mapuche.

De ahí que los casos de violencia de género, que afectan a las mujeres mapuche organizadas y no organizadas del ámbito rural y urbano, son denunciados por las propias mujeres en las instancias mapuche, directamente por las víctimas en compañía de una red de apoyo femenina o bien por la una red de apoyo en representación de la víctima o víctimas. Sin embargo, las mujeres son enfáticas en señalar que se ha subestimado el diálogo respecto al tema de la violencia machista y la discriminación de género en los espacios mapuche; esto es, indican que no existe una postura al interior del movimiento político mapuche frente al tema, específico, de la violencia doméstica ni mucho menos respecto a la discriminación de género que se reproduce en las organizaciones. Asimismo, tampoco existiría la voluntad para abrir la discusión y analizar los casos de violencia que se denuncian ni mucho menos se ha hecho un pronunciamiento al respecto. Por el contrario, se ha mantenido el silencio.

Los casos de violencia doméstica –física, sexual, psicológica, simbólica y patrimonial– que denuncian las mujeres, comienzan a conocer abiertamente en las instancias mapuche hace una década aproximadamente, no antes. Sin embargo, es

importante aclarar que, los casos de violencia que revelan las mujeres al interior de las comunidades y en las organizaciones mapuche, es un secreto a voces en el movimiento y en los diversos espacios mapuche.

El que mujeres de los sectores rurales decidieran sacar de la esfera doméstica la violencia que enfrentan para instalarla en el espacio público, primero, de las instancias comunitarias y de las organizaciones, tiene el propósito no solo buscar la erradicación de las malas prácticas que están normalizadas en las costumbres mapuche, sino que también es un llamado de atención a la sociedad mapuche y chilena para dejar de idealizar a los pueblos indígenas, ya que las culturas no son estáticas. En este sentido, se requiere necesariamente la revisión constante de las costumbres y tradiciones desde lo mapuche, con el objetivo de adecuar aquellas que no son funcionales a la vida comunitaria ni a los procesos sociales vigentes.

Sin embargo, si hombres y mujeres indígenas insisten en convencerse y persuadir a otros y otras, respecto a la idea de que la violencia doméstica y la violencia género son prácticas ajena al pueblo mapuche, además de argumentar que los casos de violencia que se denuncian serían aislados con relación a las violencias que enfrentan las mujeres no indígenas. Este escenario, plantea que se mantiene la esencialización en torno a la cultura y en el mundo indígena; y, por tanto, impide reconocer que la violencia de género es una realidad en aumento en la sociedad mapuche.

De modo que, continuar negando una realidad evidente como es la violencia doméstica y la violencia de género, que se manifiesta en lo rural y en lo urbano contra las mujeres, significa, que aún no se comprende que las denuncias contra estas violencias múltiples, que han hecho las propias indígenas, en los espacios públicos no tiene como objetivo dividir al movimiento político mapuche ni mucho menos poner a las mujeres en contra de los hombre. Más bien, la intención es encontrar las causas de estas agresiones, buscar soluciones y adoptar medidas de reparación para las víctimas de manera colectiva. Por lo tanto, corregir las conductas nocivas que atentan contra la integridad de las mujeres en las comunidades y organizaciones, es una necesidad urgente para evitar la degradación de las prácticas culturales mapuche en términos generales y, específicamente, respecto de la importancia que se señala en el discurso representan las mujeres en la sociedad indígena y para “la lucha de pueblo”. En otras palabras, las violencias múltiples que sufren las mujeres

también transgreden el entorno familiar, comunitario y, en consecuencia, la reconstrucción del proyecto político mapuche.

### 3.1 Acción política de otro registro

En este largo camino de búsqueda de diálogo, de parlamentar; acción de pactar y negociar, es una tradición política del pueblo mapuche. Así lo evidencia la historia de los parlamentos mapuche que firmaron, primero, las autoridades ancestrales con los representantes de la corona española y, luego, con el Estado chileno. Sin embargo, la palabra del Estado en la historia de los acuerdos, jamás se ha sustentado cuando de pactar y negociar políticamente con el pueblo mapuche se trata. De ahí la desconfianza que ronda en la memoria mapuche. Este recelo, también, lo viven las mujeres mapuche, su presencia en la histórica lucha del pueblo mapuche está acompañada de decepciones; esto es, su presencia ha sido desdibujada, no solo por los relatos oficiales de la historia chilena, sino que también por las narraciones de la contra-historia mapuche.

No obstante, el acompañamiento y la resistencia de las mujeres en la causa mapuche, ha estado siempre, a pesar de la invisibilidad que recae en ellas y sus luchas. El desplazamiento que se ha intentado hacer de las mujeres indígenas en la lucha de los pueblos, es una realidad conocida en gran parte Latinoamérica. Sin embargo:

[a] lo largo y ancho de América Latina, las mujeres han estado a la vanguardia en la lucha de los pueblos indígenas, y han enfrentado la violencia del Estado y la discriminación racial; exigen respeto para sus derechos colectivos a la autonomía, y la garantía para ejercer sus formas de derecho propias. Al mismo tiempo, a través de distintas realidades organizativas, han expresado críticas importantes a la violencia y a la discriminación de género en sus comunidades, destacando en particular aspectos de la “tradicción” o la “cultura” que reflejan ideologías de género negativas para su vida (Sieder, 2017: 13).

En este sentido, la incursión pública y activa de las mujeres mapuche, los últimos 30 años, a pesar de ser marginadas de la lucha de pueblo, estas se abren paso para incidir en los espacios de poder y de toma de decisiones.

La instauración de la democracia por acuerdo, fue vista por las dirigentas mapuche de los años de 1990, como la posibilidad de parlamentar con el Estado a través de los diferentes gobiernos de turno su demanda de pueblo y, vinculada a ella, las demandas propias de su género. Sin embargo, no solo no han podido dialogar directamente con el Estado, porque no son vistas como un sujeto político válido por la autoridad, sino que tampoco han podido instalar una agenda de género al interior de las demandas históricas del pueblo mapuche. Esto nos señala que serían los hombres mapuche los indicados para pactar políticamente con el Estado, y que en las organizaciones indígenas compuestas en su mayoría por hombres, se mantiene la idea de levantar la lucha de pueblo y de postergar las necesidades de las mujeres. Cabe señalar que el mandato de la cultura patriarcal es quien guía las relaciones de género en todas las instituciones estatales y sociales en la sociedad chilena, lo mismo ocurriría en las instancias políticas y sociales mapuche.

Si bien en los albores de la democracia impulsar una agenda de género indígena desde las mujeres mapuche resultaba impensado, sobre todo porque uno de los principios del pueblo mapuche es levantar la lucha de pueblo, a partir de un todo; y, por tanto, las demandas de las mujeres mapuche estarían incluidas. Sin embargo, en la práctica esto no es así. A pesar de que las mujeres han sido los pilares invisibles de la lucha, los pilares que no se nombran en las acciones de resistencia encabezadas por hombres. No obstante, entre los hombres se insiste en señalar, que la lucha mapuche es una “lucha de pueblo”.

Las mujeres indígenas en la lucha de sus pueblos muchas veces serán orilladas a tomar decisiones que no las favorecen. Esto es, porque las decisiones al ser colectivas no tendrían mayor discusión; y, por tanto, en el caso de las mujeres, prevalece el “sacrificio”, sobre todo cuando son aceptadas en los espacios de negociación y toma de decisiones. Por ende, se mantiene la visión de que “las demandas de las mujeres indígenas no puede comprenderse fuera del marco de las luchas de sus pueblos por la autonomía, lo que significa luchar por conseguir una nueva relación con el Estado que les permita ejercer el control de sus gobiernos, territorios y recursos naturales” (Hernández y Sierra, 2005: 115).

Las demandas de género de las mujeres mapuche en las organizaciones de finales del siglo XX, no eran un tema de discusión; y, por tanto, no se luchaba para que fueran integradas en la Ley Indígena 19.253, que se estaba discutiendo por esos años. Esta situación, permite comprender, en cierta medida, la posición política y social de las mujeres

al interior de las organizaciones y espacios comunitarios. Así lo refiere la dirigente de Ad Mapu Ana Llao:

claro veníamos saliendo de una dictadura. Se estaba instalando una democracia entre comillas donde muchas mujeres también...el tema de la sumisión aquí también ha sido muy fuerte. Sí yo incluso en..., en...en pleno periodo 1996, 1997, nos apartamos con el papá de mi hijo por las mismas discusiones que teníamos, porque teníamos muchas diferencias, diferencias fuertes, y como alguien nos dijo: “la pelea social, la pelea dirigencial no lo trasladen a la casa”, pero no había forma de no trasladarlo a la casa (...) Para las mujeres no siempre han sido fáciles estos temas, y colocar el tema de mujeres, y colocarlo para que fuera un artículo concretamente...Quizás ahí nos faltó cohesión de las mujeres, más unión entre nosotras (Entrevista a Ana Llao-Llao, 18 de mayo de 2018).

Según al relato de la dirigente Ana Llao, se infiere a que no había una consciencia de género entre las mujeres que eran parte del movimiento mapuche por esos años. Si reconoce que las mujeres estaban en una posición de desventaja frente a los hombres de la organización. No obstante, ello no habría significado una tensión entre hombre y mujeres. Por tanto, las mujeres mapuche organizadas estarían conforme con su participación y todas estarían remando para el mismo lado; esto es, luchando para conseguir reconocimiento que beneficiara a todo un pueblo.

Si las relaciones de género al interior de las organizaciones mapuche de los años de 1990, no presentaban conflictos en términos de los roles que desempeñaban hombres y mujeres en estos espacios, ¿qué cambio? para que las mujeres en resistencias, desde otros espacios de lucha “invisibles”, no se sienten ni vean representadas en la lucha de pueblo. No obstante, las mujeres durante mucho tiempo ejercieron la resistencia en las organizaciones mixtas, donde les fue asignado roles y espacios que se ha destinado históricamente al género; esto es, desde la cocina y el cuidado. La pregunta que cabe realizar es: ¿cómo conciben las mujeres la acción política y viven la violencia desde y en la lucha mapuche?

Cabe señalar que no se está criticando ni mucho menos subvalorando el que las mujeres mapuche se reúnan alrededor del fogón, de la cocina, y se encarguen de la preparación de los alimentos que consumirán los hombres que hacen *nüxam* en el espacio

de reunión de la sede comunitaria, lugar destinado para el diálogo y la discusión política sobre los temas que los afectan como pueblo, mientras las mujeres preparan los alimentos en el espacio de la cocina de la organización. Entiendo que muchas mujeres disfrutaban –y muchas otras no– del arte de la cocina y, también, en ese espacio confluyen alrededor de un mate y hacen *nüxam*, para compartir sus preocupaciones y ocupaciones que viven como mujeres en términos familiares y sociales; esto es, como pueblo mapuche; y, por tanto ellas también están politizadas. Sin duda, su acción de parlamentar abarca lo personal, lo familiar y al pueblo. En otras palabras, sus ocupaciones abarcan mucho más, en comparación con las inquietudes, que discuten sus pares hombres. Por ende, las mujeres mapuche que participan activamente del movimiento y las que mantienen resistencias desde otros espacios menos “visibles”, la construcción de su práctica de acción política está cruzada por las experiencias que se manifiestan en el ámbito familiar, sus relaciones sociales con el mundo mapuche y no mapuche y la vida comunitaria en algunos casos.

En este sentido, la visibilización que alcanzan los liderazgos de mujeres mapuche en resistencias, las últimas tres décadas, responde a que “las mujeres se han hecho presentes como actoras y sujetos sociales de pleno derecho, altamente competentes en muchas de las esferas de la vida pública y, finalmente, como sujetos relevantes para el desarrollo de sus comunidades de pertenencia” (Morán y Revilla, 2008: 160). Sin embargo, la discriminación de género que enfrentan en los espacios mapuche, principalmente de los hombres, impide que estos valoren el papel que desempeñan públicamente las mujeres en la lucha por la recuperación y defensa del territorio mapuche.

En la actualidad, los procesos de resistencia territorial que encabezan las mujeres, las posicionarán, frente a otras mujeres, como protagonistas de la lucha histórica del pueblo mapuche. Sin embargo, son pocas las que alcanzan notoriedad y valoración pública, y son mucho menos las que han conseguido a la fecha un puesto político en el Estado. A este respecto, Elisa García plantea que las mujeres mapuche, sus “historias de vida son susurros y gritos que se generan en el margen (...) y logran infiltrarse en el discurso hegemónico y desafiar los supuestos. Representan una dimensión de la experiencia que no se registra en las formas oficiales de hacer historia” (Guerra y Skewes, 1999 citado por García Mingo, 2017: 14).

El que mujeres mapuche estén levantando la voz, se estén oponiendo a proyectos inconsultos que las afectan directa o indirectamente, que afecta a sus familias y comunidades, que estén asumiendo nuevas prácticas de acción política en lo local y en los espacios políticos tradicionales, representará una amenaza para los intereses estatales y de la élite-política-empresarial en el *Wallmapu*. Por ende, las formas de violencia estatal que enfrentan –represión policial, persecución política y encarcelamiento– responden a que sus resistencias, son vistas como una amenaza al sistema capitalista y una transgresión al orden de género establecido.

El prejuicio que rondaría en torno al papel de las mujeres en la sociedad, sobre todo en localidades aisladas del sur del país, respecto a la exposición de las mujeres mapuche en el espacio público y, en particular, de aquellas que participan en la política tradicional. Está impidiendo que las mujeres mapuche puedan militar en los partidos políticos. El pueblo mapuche, a la fecha, cuenta solo con una diputada mujer, Emilia Nuyado Ancapichún (49); la primera mujer mapuche que se convierte en Diputada de la República de Chile, representando a la X Región de Los Lagos, desde el 11 de marzo de 2018.

Esta realidad que enfrentan las mujeres mapuche en la política formal, es posible comprenderla a partir de que “[e]l capitalismo –y la modernidad como su proyecto de desarrollo- ha impuesto históricamente sus modos de vida y de desarrollo, y las coordenadas dentro de las cuales los sujetos modernos deben moverse subsumidos a la ley del valor y que determinan en qué estatus son incorporados al sistema” (Viera, 2017: 32). En este sentido, las mujeres mapuche no escaparían a esta lógica impuesta por el sistema capitalista. Por tanto, que formen o no parte del espacio de la política formal, dependerá de los intereses en juego de las élites políticas, que deciden en que momentos es adecuado cooptar o reprimir sus demandas (Richards, 2007 citado por García Mingo, 2017: 25).

### 3.2 Mujeres mapuche NO permitidas

La experiencia de los líderes mapuche que encabezaron procesos territoriales, a finales de los años de 1990, no han mostrado solidaridad con la resistencia que ejercen públicamente las mujeres mapuche en procesos de recuperación y defensa del territorio ancestral. La indiferencia manifiesta, desde las organizaciones lideradas por hombres sobre la acción

política de las mujeres mapuche, genera trabas en su actuar dirigencial debiendo lidiar en dos frentes. Por un lado, está la violencia externa que se expresa a través de formas diversas de violencia estatal, que emerge al momento que las mujeres buscan articular sus luchas en el *Wallmapu*.

Por otro lado, se enfrentan a la violencia interna presente en el ámbito mapuche, que se manifiesta con la insistente invisibilización de sus resistencias en la histórica mapuche. En este sentido, el silencio de los líderes en los espacios de opinión, permite instalar la discusión sobre el valor de la mujer al interior del pueblo mapuche.

El silencio de los líderes ha despertado el cuestionamiento entre las mujeres mapuche que ejercen resistencias desde otros espacios, estas mujeres reparan directamente en la indiferencia con la que actúan los hombres frente a los procesos de recuperación de tierras y defensa de los territorios que lideran las mujeres ¿Cuál sería la razón? Según Isabel Cañet, al machismo que opera en lo mapuche. Esa sería la raíz del problema y la razón para que:

el propio movimiento mapuche que no se pronuncie en la mayoría de los casos ni (...) reaccione como reaccionaría, por ejemplo, si muere un lamngen en una recuperación de tierra, [que es] lo que ha pasado con todos los lamngen asesinados en recuperaciones territoriales. Todos se han pronunciado cuando a ocurrido eso. Dentro del movimiento mapuche salimos a marchar, pero cuando han sido violentadas las mujeres (...) las (...) organizaciones mapuche que no se han pronunciado. No sé si no lo ven importante, pero tiene que ver (...) con esos obstaculizadores, el machismo (...) también (...) El propio movimiento decide lo que es y no importante (Entrevista a Isabel Cañet 6 de junio de 2018).

En este sentido, el pensamiento de los hombres mapuche parece ser la gran piedra en el zapato para que las mujeres mapuche puedan articular sus luchas, liderar procesos y formar parte de las organizaciones que buscan representar en las demandas de pueblo. Las mujeres mapuche, desde que forman parte de las organizaciones de base, han encontrado obstáculos para dar su opinión, para ser escuchadas sin que un hombre interrumpa su intervención, por ejemplo, en un *trawün*, en una reunión, o para que sus reflexiones tengan cabida en los espacios que han sido considerados “espacios de hombres”. A pesar de la discriminación de

género que enfrentan, las mujeres mapuche no desisten en la búsqueda de erradicar los prejuicios de género que recaen sobre ellas. Asimismo, saben que “deben trabajar” duro para demostrar a los líderes hombres que, son capaces de continuar resistiendo resguardando el *Wallmapu*.

En el ámbito comunitario, la discriminación de género es visible. Sin embargo, el pesimismo no reina según Marina Pichún; dirigente mapuche y educadora de párvulos de la comunidad Antonio Ñirripil de Temulemu, Provincia de Malleco, comuna de Traiguén, IX Región de la Araucanía, porque se estaría generando un cambio en la mentalidad de los jóvenes de la comunidad. Así refiere:

todavía creo que queda la idea de que el hombre tiene más poder que la mujer, es un tema cultural, pero no por eso las mujeres no pueden dar su opinión. Hoy se ve que las *lamngen* están participando, van a las reuniones, dan sus opiniones, están siempre presente, están tomando decisiones, liderando. Entonces, creo que ya está cambiando un poco esta visión. [Sin embargo], en el mundo mapuche todavía sigue existiendo la idea de que el hombre, es quien la lleva. [En Temulemu el machismo] ya no se ve en la generalidad, pero siempre queda uno que todavía tienden a ocupar esos términos. Las mujeres jóvenes han tomado las riendas, hoy son diferentes las *lamngen* [hermana]. Creo que las mujeres mayores, son las que más se han opuesto frente a estos cambios, siempre plantean que las mujeres deben ser señoras, que deben estar en la casa, que cómo es posible que no atiende al marido, que no le haga la comida. Creo que gran parte de las *lamngen*, están formadas bajo el machismo, su visión es que el hijo es quien manda. Creo que aún existe un grado de este machismo, pero se está intentando sacar (Entrevista a Marina Pichún Collonao 11 de febrero de 2018).

Si bien es importante considerar el contexto cultural en el que se desenvuelven las dinámicas de la cultura mapuche en la actualidad, también lo es no esencializar ni mucho menos querer mantener ciertas acciones que se creyeron propias de la condición femenina, y que en un tiempo pasado funcionaron en un contexto comunitario. Determinado.

No obstante, las mujeres mapuche en resistencia en *Wallmapu* quieren dejar en claro que, no por el hecho de no adherir a los planteamientos feministas, buscan justificar la violencia interna que las afecta como parte de costumbres y tradiciones de la cultura mapuche. Por el contrario, si hoy las mujeres mapuche están contando sus historias de

violencia, es porque están siendo conscientes de que no pueden estar luchando contra la violencia externa, la violencia del Estado, mientras no sean capaces de reconocer que la violencia interna las afecta y daña de igual manera que las diversas formas de violencia que enfrentan desde el Estado que, atenta sobre sus luchas y sus cuerpos.

Para Isabel Cañet, existe una posición de desinterés total desde las organizaciones indígenas y hombres mapuche en cuanto a la lucha de las mujeres. Esta indiferencia es una de las formas en que actúa la violencia interna sobre las mujeres mapuche.

En ese sentido, vemos que para las mismas organizaciones y los hombres mapuche que lideran estas organizaciones, las mujeres mapuche no están siendo importante. O sea, en el sentido de que nosotros mismo como pueblo, como colectivo reafirmemos, defendamos o denunciemos esas situaciones, eso no ha ocurrido. Por una parte, el Estado te violenta, pero por otra, tus mismas redes no te defienden. O sea, no se pronuncian, no reaccionan. Tu ves ahí a Cayuqueo, Aucán Huilcaman, Llaitul, para ellos no es tema. No es tema que Lorenza Cayuhan haya parido engrillada, el asesinato de Macarena Valdés. A lo más creo que, se pronunciaron en redes sociales y en una entrevista cuando apaliaron a las *ñaña* [hortalicerías de Temuco] en el centro, pero fue porque, creo que no podían no pronunciarse frente a un hecho que fue tan mediático, no sé. Entonces, ellos son cómplices de este machismo institucional y violento que existe hoy día, puntualmente hacia las mujeres. Los líderes mapuche hoy día que tiene tribuna y todo, no están asumiendo esa defensa, o sea, están asumiendo una defensa parcializada de los derechos colectivos y del pueblo mapuche en particular (Entrevista a Isabel Cañet 6 de junio de 2018).

En consecuencia, el actuar de las organizaciones y líderes del movimiento mapuche apuntaría claramente a una conducta propia del patriarcado, “el patriarcado indígena” que, opera dentro de lo mapuche. Sin embargo, existe la posibilidad de dar con otra respuesta que permita comprender, no así justificar, a estos hombres mapuche. Esto es porque existen otras posiciones respecto al machismo o no machismo que, estaría imperando en el mundo mapuche. En este sentido, son claras las posturas y, de igual modo, muy diversas entre las mujeres mapuche cuando se trata de poner en la mesa temas tan controversiales como hablar de machismo y patriarcado.

Sin duda, las mujeres mapuche del ámbito comunitario y urbano y algunas de organizaciones, rechazan tajantemente la visión de los grupos feministas que han buscado durante décadas levantar la causa de que estas estarían siendo afectadas por “la violencia machista, patriarcal mapuche”. Sin embargo, la argumentación más utilizada, entre las mujeres mapuche dirigentas, para rechazar la existencia del machismo en las comunidades y organizaciones de base, es señalar la presencia de otros factores, aunque no los nombran, como la raíz de la violencia dentro del ámbito mapuche. También existen posiciones de mujeres indígenas que, rechazan el machismo y se oponen a él en los espacios organizativos. Así refiere Ingrid Conejeros, ex vocera de la *machi* Francisca Linconao.

De partida el machismo me parece absurdo, me parece súper absurdo, no tiene sentido el tema de que el ser hombre o mujer te permita o no te permita hacer nada de lo que tú quieras (...) creo que (...) las organizaciones que todavía mantienen esas dinámicas, creo que es una falta de visión terrible que (...) una mujer (...) tenga dificultades para hacer lo que quiera hacer. Creo que no hay una visión más allá, no hay un futuro para una organización que se presta para esa dinámica. No la comparto, por supuesto, en ningún caso, no me parece bien. Creo que no hay un crecimiento real cuando se limita a alguien por cualquier tema, que no sea dentro de lo que realmente uno quiera, si yo quiero tener a alguien con ciertas capacidades en alguna posición específica, representando, hay que ver eso. Eso debería ser lo que prime, quien tiene las capacidades para hacerlo o quien las puede desarrollar, y sí no es ese el tema dentro de las organizaciones -que dices tú- el ser hombre lo que vale, creo que son organizaciones que están destinadas a morir o realmente con un pensamiento muy obsoleto. El machismo para mi no tiene razón de ser, entiendo que existe y está ahí y que es una fuerza súper negativa y que ha hecho un daño gigante. Entonces, lo que yo haría en esa posición, sería simplemente no estar, no podría sumarme (...) a una organización en donde a una mujer se le maltrate por ser mujer o que se limiten en su accionar por ser mujer, o sea, no tiene ningún sentido nada (Entrevista a Ingrid Conejeros 19 de mayo de 2018).

Como podemos observar las mujeres mapuche en resistencia enfrentan la violencia interseccional del Estado, y la discriminación y otras violencias de género en los ámbitos comunitarios y en las organizaciones indígenas. En este sentido, las mujeres también están resistiendo contra las múltiples violencias que, afecta sus luchas y sus cuerpos. De ahí que

están dispuestas a reconocerla y hablar del tema para buscar revertirla. Asimismo, reconocen que la invisibilidad analítica, es otra forma de violencia a la que están expuestas, no solo desde la historia chilena oficial, sino que también desde la narrativa de la contra-historia mapuche, que es contada principalmente por hombres. Sin embargo, los escasos estudios que existen sobre la realidad social de las mujeres mapuche, son realizados por mujeres mapuche y no mapuche interesadas en abordar temáticas como: los derechos de las mujeres mapuche, la violencia intrafamiliar en lo mapuche, la situación de la mujer mapuche y su relación con la propiedad de la tierra, las relaciones de género en el ámbito mapuche, las violencias que enfrentan las mujeres mapuche. Por lo tanto, la violencia analítica que se manifiesta contra las mujeres mapuche en resistencia, es un llamado de atención a los y las profesionales indígenas y de la sociedad chilena a abarcar estudios que den cuenta de la diversidad cultural entre las mujeres y, en particular, entre las mujeres indígenas, pero sobre todo es un emplazamiento a los investigadores mapuche que están en los espacios académicos, llevando investigaciones sobre el mundo mapuche y que persisten en la idea de silenciar la voz de las mujeres mapuche en los procesos sociales, culturales y políticos en el movimiento mapuche.

Las mujeres mapuche que se han auto-convocado en Temuco, son consciente de los daños que produce anteponer los intereses personales e individuales sobre los intereses colectivos en los movimientos indígenas, la experiencia es abundante en la materia. En este sentido, hacer un trabajo de base significa todo un desafío para las mujeres mapuche en resistencia. Sin embargo, las ganas de construir una orgánica que convoque las luchas de las mujeres en el *Wallmapu* es mayor. Así lo refiere Isabel Cañet: “a mí no me complica tanto. Por lo menos tengo la voluntad y, también, lo he pensado hartito, pero yo creo que es parte de la diversidad” (Entrevista a Isabel Cañet, 6 de junio de 2018).

Entre las mujeres mapuche entrevistadas, prevalece la apuesta por la claridad política y el nivel de compromiso cuando hacen suyo el llamado a defender el *Wallmapu*. Esto es, porque las recuperaciones de tierras y los conflictos medioambientales, resultan ser los escenarios propicios para que levanten propuestas políticas por parte de las mujeres mapuche en resistencia (García Mingo, 2017). En cuanto a negociar las luchas ganadas al Estado, a las forestales, a las hidroeléctricas en el territorio mapuche histórico, por aisladas o pequeñas que pueden parecer frente a la sociedad chilena y al movimiento mapuche

articulado por hombres, es algo impensado. Más aún, cuando las reacciones de resistencias que encabezan las mujeres mapuche, desde la instauración de la democracia, van en sintonía con los procesos de recuperación y defensa del territorio ancestral.

## Capítulo IV.

### RACISMO Y VIOLENCIAS DE GÉNERO INTERSECCIONALES: ANÁLISIS, ROSTROS Y REFLEXIONES

El objetivo de este capítulo es analizar el racismo, la discriminación social en sus distintas formas y las violencias y opresiones múltiples, que se manifiestan de manera individual, institucional y estructural contra las mujeres mapuche en los espacios del Estado y las esferas mapuche, principalmente, hacia los liderazgos femeninos en procesos de resistencias socio territoriales.

Para Rodolfo Stavenhagen, la “discriminación se refiere a la colocación de una persona o grupo social en supuesta situación de inferioridad frente a otra persona u otro grupo o grupos que gozan de una situación de privilegio o de supuesta superioridad” (2012: 239). En otras palabras, el mismo autor añade: “*Discriminar* quiere decir distinguir y, por lo tanto, clasificar con criterios de rango, jerarquía o dicotomía (aceptación/rechazo por ejemplo) en un ordenamiento dado” (Stavenhagen, 2012: 239).

La idea de partir señalando la acepción de la palabra discriminación responde a que esta guarda proximidad con el concepto de racismo, esto en términos de reproducir la noción de separar o distanciar a unos/as de otros/as, estableciendo una jerarquía socio racial; este orden es determinado subjetivamente y sugiere la existencia de individuos superiores y otros inferiores en esta regulación. Sin embargo, este último, el racismo, al clasificar a una persona o grupo(s) social(es) plantea como argumento esencial de esta categorización, la ideología de la superioridad racial –cuya base sería biológica y está circunscrita al concepto de raza– a nivel de Estado y las instituciones sociales principales.

En este sentido, entenderé por racismo el “conjunto de creencias y prácticas individuales y colectivas de rechazo a otros individuos o grupos por sus supuestas o reales características biológicas, y la creencia de que el mundo está dividido en agentes superiores e inferiores debido precisamente a estos rasgos” (Stavenhagen, 2012: 244). En el caso del racismo estructural, “se trata de la discriminación que permea la sociedad en su conjunto (...) como consecuencia de un proceso histórico y de la manera en que operan las estructuras sociales, pero sobre todo se refiere a la forma en que los grupos discriminados

se insertan en el conjunto de la economía y la sociedad” (Stavenhagen, 2012: 253-254). De este modo, la discriminación social que enfrentan las mujeres mapuche específicamente los liderazgos de mujeres en resistencias en la macro-zona sur, tendrá relación con los problemas estructurales que las excluye y no reconoce su condición de sujeto político; y, por tanto, les niega sus derechos.

Este capítulo se divide en tres apartados. El primero, traza el racismo que se manifiesta en Chile hacia el pueblo mapuche a partir de ejemplos concretos, para luego indicar cómo se entrelaza con las violencias de género interseccionales, que se registra en el cuerpo de las mujeres y los territorios que habitan. El segundo, presenta y analiza casos de racismo y violencias de género imbricadas que enfrentan los liderazgos femeninos mapuche. Por un lado, se aborda la discriminación socio racial que se manifiesta a nivel local en los espacios de participación política del Estado y de los partidos políticos tradicionales, a los que logran acceder mujeres indígenas, por ejemplo, en las Elecciones Municipales de 2016 de alcaldes y concejales para el período 2016-2021 en la IX Región de la Araucanía. Las historias de: Emilia, Sara e Isabel perfilan, desde sus experiencias el camino que enfrenta la participación política de las mujeres mapuche en la política formal y en otras formas de hacer política. Por otro lado, se exponen tres casos en los que se exteriorizan diversas formas de violencia estatal que enfrentaron mujeres mapuche: 1) El asesinato de la dirigente mapuche y activista ambiental Macarena Valdés, 2) El parto engrillado de la prisionera política Lorenza Cayuhan y, 3) La represión policial a las mujeres mapuche hortaliceras de Temuco.

Por último, en el tercer apartado, se genera un *nütram*<sup>71</sup> con Isabel Cañet Caniulen; dirigente que con solo 33 años cuenta con una vasta militancia política en espacios mapuche y de la sociedad civil. Su activa participación en organizaciones indígenas la vinculan no solo a los partidos políticos y los movimientos sociales con intereses diversos, entre ellos, los del pueblo mapuche, sino que también estas instancias le permiten a Isabel comprender cómo opera la maquinaria política cuando los intereses de los ciudadanos entran en antagonismo con las conveniencias de las jerarquías políticas y económicas del país, por ejemplo, la aprobación de proyectos de desarrollo que transgreden

---

<sup>71</sup> Conversación. Es el medio a través del cual se produce la interacción entre las personas, resultado un permanente proceso de recreación y traspaso mutuo de conocimientos en los más variados temas.

sistemáticamente los derechos de las comunidades mapuche desde la década de 1990 a la actualidad. Asimismo, el diálogo con Isabel dará cuenta que las múltiples violencias y discriminaciones que experimentan las mujeres indígenas no solo provienen del Estado, sino que también son visibles en espacios mapuche. De modo que, denunciar las diversas opresiones que ejerce el Estado contra las comunidades y exigir reparación no será suficiente, para erradicar dichas violencias, si no se recomponen las relaciones de género que estaban basadas en la noción de la complementariedad en la sociedad mapuche, que fue reemplazada por una jerarquía de género que resta valor social al rol desempeñado por las mujeres al interior de las esferas comunitarias de sus pueblos.

### *El enfoque interseccional para el caso de las mujeres mapuche*

En este sentido, resulta importante considerar el enfoque interseccional en este análisis, no solo porque el género es una categoría relevante en este contexto investigativo, sino que también porque las mujeres indígenas además de ser las actoras relevantes son las principales afectadas por este escenario de discriminación social. Por lo tanto, cuando se trata de indagar en las violencias que viven las mujeres mapuche en los espacios del Estado, lleva inevitablemente a plantear que ellas se ven expuestas a una intersección de opresiones y discriminaciones, como señala Kimberlé Crenshaw (2016)<sup>72</sup>. En 1989, Crenshaw empleó el término de “interseccionalidad”, para señalar que “muchos de nuestros problemas sociales como el racismo y el sexismo se solapan muchas veces, creando distintos niveles de injusticia social” (Crenshaw, 2016: s/n), como resulta ser el caso de las mujeres afroamericanas en Estados Unidos, quienes enfrentan no solo la violencia de género, sino que también de raza y clase conjuntamente.

Por lo tanto, muchas de las experiencias de discriminación que enfrentan las mujeres afrodescendientes e indígenas son consecuencia del cruce de opresiones que recaen en ellas. De manera que las identidades raciales, étnicas y de género guardan estrecha relación con el racismo y las violencias que las afectan sistemáticamente. Para el caso de las mujeres

---

<sup>72</sup> Kimberlé Crenshaw (2016, 07 de diciembre). The urgency of intersectionality. Disponible en: <https://youtu.be/akOe5-UsQ2o> (Revisado, 30 de septiembre de 2020).

mapuche en procesos de resistencia territorial y defensa de derechos colectivos, los caminos de la intersección serían el modo en que las políticas de Estado se estructuran por raza, clase y género, y el tráfico en esos caminos serían, por ejemplo, la falta de reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas; la Ley Indígena 19.253 al no ser vinculante con las políticas públicas ni la ley de medio ambiente ni de energía, entre otras legislaciones; la Ley Antiterrorista que se aplica a la demanda social mapuche; la agenda de género del Estado que no contempla la pertinencia cultural acorde a un Estado pluricultural, como es el caso de Chile, entre otras prácticas de exclusión y negación de derechos. Consecuentemente, todas estas acciones de privación de derechos desde el Estado circulan simultáneamente sobre estas vías y cuando estas acciones se intersectan, las mujeres indígenas experimentan el entronque de la violencia étnica-racial, clasista y patriarcal. En otras palabras, la exclusión y ausencia de derechos se refuerza cuando se trata de mujeres que forman parte de un pueblo indígena.

En este sentido, las violencias que enfrentan desde el Estado las mujeres mapuche de las comunidades en conflicto territorial no son equiparables con las violencias que viven las mujeres no indígenas en el ámbito rural y urbano, por ejemplo, la represión policial, los allanamientos ilegales, las detenciones arbitrarias, los montajes policiales etc., contra la *machi* Francisca Linconao, la dirigente Lorenza Cayuhan, las hortaliceras mapuche en Temuco, por nombrar solo algunos casos. Las intimidaciones sistemáticas que vivieron estas mujeres –y que afectan continuamente a las lideresas, y sus familias, de las comunidades en resistencias– se enmarcan en el proceso de violencias coloniales que ha experimentado el pueblo mapuche históricamente; esto es, desde el surgimiento del Estado de Chile.

De modo que las violencias múltiples que experimentan las mujeres pertenecientes a este pueblo indígena se agravan a consecuencia de las relaciones de poder social desigual que las permea por su condición de mujeres, indígenas y pobres; y, por tanto, las opresiones que afrontan no pueden ser comprendidas si se ignora que sus vidas están marcadas por el *continuum* de la intersección de violencias. Si bien, la teoría interseccional desarrollada por Kimberlé Crenshaw está centrada en comprender de manera específica la situación de violencias conjuntas que afectan a las mujeres afroamericanas de Estados Unidos, quienes denuncian racismo, clasismo y violencia patriarcal, esta es aplicable al caso mapuche.

El uso de la perspectiva interseccional para el caso mapuche puede resultar restrictivo desde la reflexión que plantea Aída Hernández, quien señala que: “el concepto de interseccionalidad, permite dar cuenta de la manera imbricada en que funcionan los sistemas de presión, pero resulta limitado para entender desde contextos indígenas, otras formas de ser y estar en el mundo, que parten de sentidos de persona que van más allá del cuerpo físico” (Hernández, 2020: 10). En este sentido, resulta importante su empleo para analizar la situación de violencias conjuntas que viven las mujeres indígenas de las comunidades en conflicto territorial. Asimismo, tener presente que la discriminación social que emana del Estado no solo está dirigida a los cuerpos indígenas, sino que también a otras formas de vida inmaterial presentes en el *Wallmapu*.

En estos contextos de violencias múltiples que viven las dirigencias femeninas como es el racismo, el sexismo y otras exclusiones, no podemos olvidarnos que estas prácticas de violencia colonial no solo descienden del Estado, sino que también se manifiestan en las instituciones sociales principales, en la sociedad chilena y en las esferas mapuche. De modo que las opresiones múltiples que experimentan a lo largo de sus vidas las mujeres forman parte de este *continuum* de violencias coloniales, que permea al pueblo mapuche desde la invasión militar estatal contra su territorio autónomo. No obstante, la profundización del racismo estructural y otras múltiples violencias contra las mujeres cobrarán visibilidad a partir de los años de 1990, con el surgimiento de los liderazgos femeninos en defensa del territorio y derechos colectivos.

El racismo estructural lo entenderemos, como “la discriminación que permea la sociedad en su conjunto, no como un acto intencional de algunos hacia otros, sino como consecuencia de un proceso histórico y de la manera en que operan las estructuras sociales, pero sobre todo se refiere a la forma en que los grupos discriminados se insertan en el conjunto de la economía y la sociedad” ( Stavenhagen, 2012: 253-254).

Desde este punto de vista, la experiencia de las mujeres mapuche es particularmente significativa. A partir de los años de 1930, una parte minoritaria de este sector de la población se sumará tímidamente a las organizaciones indígenas integradas, hasta ese entonces, en su totalidad por hombres y a la vida política chilena. Posteriormente, en el año de 1937 surgirá la primera organización conformada íntegramente por mujeres mapuche, Sociedad Femenina Araucana *Yafluayin* en la región de la Araucanía, desde entonces, las

indígenas se irán sumando progresivamente a la praxis política hasta volverse activas y visibles en el espacio público a través de instancias de participación diversas, para exigir al Estado sus demandas de pueblo (restitución de tierras y derechos colectivos) y demandas propias de su género.

De modo que la irrupción de los liderazgos femeninos hace público el racismo estructural que enfrentan las comunidades indígenas en el sur del país. Este racismo estructural que reproducen las instituciones del Estado se agudiza mediante el trato abusivo, denigrante y de violencia sexual, que ejercen las policías estatales, toda vez que reprimen sistemática, sostenida y permanentemente en el tiempo a las comunidades en procesos de resistencia territorial. La razón de ello, para Aída Hernández responde a que los pueblos indígenas se encuentran sumidos en “geografías racializadas”; esto es, que las violencias que generan la militarización, la paramilitarización y el crimen organizado afectan de manera específica a los territorios indígenas. Aunque las múltiples violencias no sean de naturaleza racial ni aquejen exclusivamente a los pueblos indígenas, estas sí tiene consecuencias racializantes sobre estos últimos; y, por tanto, las secuelas, no solo son desproporcionadas, sino que también profundizan su marginalidad social (Hernández, 2019 como se citó en Lucero, 2014: 22)<sup>73</sup>.

La represión policial estatal que enfrentan las comunidades mapuche en proceso de recuperación territorial se ha llegado a naturalizar a raíz de la militarización que afecta al sur del país, con el pretexto de la guerra contra el terrorismo. Esta situación ha venido a perturbar la tranquilidad de las familias de estas comunidades y ha agudizado la inseguridad para las mujeres y la infancia mapuche. Los hechos de violencia hacia la infancia y adolescentes mapuche se manifiestan como una constante desde inicio del año 2000, por ejemplo, Alex Lemun Saavedra tenía 17 años cuando fue asesinado de un disparo en la cabeza por un agente de la policía estatal, bajo el gobierno de Ricardo Lagos Escobar. El adolescente fue acibillado mientras participaba de la ocupación del fundo Santa Alicia

---

<sup>73</sup> María José Lucero (2020, 4 de agosto). Proyecto de investigación doctoral. “Mujeres mapuche familiares de detenidos desaparecidos: historias de represión y memorias de resistencia en torno a las múltiples violencias de la dictadura militar chilena”. Ciudad de México: Centro de Investigación de Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.

de propiedad de forestal Mininco en la localidad de Ercilla, IX Región de la Araucanía<sup>74</sup>. Este escenario dará cuenta de que “[l]as mujeres indígenas y campesinas [y las niñas y los niños] están sufriendo de manera específica las consecuencias de la militarización [de las regiones del sur] del país al crearse un clima de inseguridad e intimidación” (Hernández, 2013: 327).

En este sentido, el racismo en sus distintas formas y las violencias múltiples contra mujeres mapuche que forman parte de las comunidades indígenas racializadas se acrecientan a medida que aumenta el número de las empresas extractivas instaladas en sus territorios. Estas empresas nacionales y extranjeras en complicidad con el Estado no solo transgreden los derechos que goza el pueblo mapuche sobre las tierras y los bienes comunes naturales presentes en las tierras que habita, sino que también vulneran la tranquilidad y las vidas de las mujeres, sus familias y comunidades permanentemente.

La explicación para Aída Hernández, quien indaga sobre las formas de violencia estatal y paraestatal que afectan a las mujeres indígenas en México, es que existiría un vínculo entre la violencia que se ejerce hacia los cuerpos de las mujeres indígenas, su control y encarcelamiento y la ocupación de sus territorios y el despojo de los bienes comunes naturales ahí presentes. La autora añade que “se trata de procesos que se dan de manera simultánea y que responden a las lógicas neocoloniales del capitalismo en cuya reproducción han sido fundamentales las desigualdades de género y raza” (Hernández, 2019: 1).

---

<sup>74</sup> Los comuneros relatan que alrededor de unas 50 personas, entre ellas muchos ancianos y niños, se encontraban en el terreno recogiendo leña para reivindicar el territorio usurpado, en cuanto llegan 3 carabineros y una carabinera disparando bombas lacrimógenas, a lo que los comuneros respondieron tirando piedras. Los carabineros, ubicados a no más de 100 metros de la gente, comenzaron a disparar balines de goma con la escopeta anti-disturbios, pero luego esta fue cargada con balines de plomo, siendo disparada en reiteradas ocasiones por el Mayor Treuer. Uno de esos balines dio directo en la cabeza del joven weichafe. Los presentes llaman al 133, desde donde les cortan, luego llaman a la ambulancia, la cual llega después de 40 minutos. La zona es sitiada por Fuerzas Especiales de Carabineros.

Lemun fue trasladado inicialmente en carreta, luego por una ambulancia hasta Angol, desde ahí lo trasladan al Hospital de Temuco y finalmente el Gobierno dispone llevarlo a la Clínica Alemana de Temuco, donde es intervenido quirúrgicamente y conectado a ventilador mecánico. Tras 5 días de agonía, el 12 de noviembre de 2002 murió en Temuco el joven weichafe (Villa Francia, 7 de noviembre de 2017. A 15 años del asesinato de Alex Lemun durante el gobierno de Ricardo Lagos, la impunidad es el presente. Disponible en: <https://www.mapuexpress.org/2017/11/07/a-15-anos-del-asesinato-de-alex-lemun-durante-el-gobierno-de-ricardo-lagos-la-impunidad-es-el-presente/>).

En este sentido, no es casual que las mujeres de los territorios racializados y que sufren la violencia física, a pesar de denunciar en las instancias correspondientes, en su gran mayoría, no prosperan porque quienes reciben estas denuncias y deben investigar forman parte de las mismas instituciones que violan los derechos humanos de las dirigentas y defensoras mapuche y llevan adelante los allanamientos ilegales en sus comunidades; esto es, funcionarios de las policías del Estado. En consecuencia, observamos en la práctica la negación de la justicia estatal para las mujeres indígenas inmersas en geografías racializadas mediante la criminalización de la demanda indígena, que busca desacreditar su lucha, desintegrar sus organizaciones y encarcelar a sus lideresas.

Desde mi punto de vista, el contexto mexicano en términos de la violencia que viven las indígenas campesinas guardaría cierta analogía con el caso de las mujeres mapuche de las zonas rurales militarizadas del *Wallmapu*; esto es, tanto en México como en Chile se observa que “[e]l ejército, las fuerzas policíacas y los grupos paramilitares han hecho de los cuerpos de las mujeres su campo de batalla, es una estrategia contrainsurgente que trata los movimientos sociales como “grupos terroristas” y a las mujeres involucradas (...) como delincuentes peligrosas del crimen organizado” (Hernández, 2013: 326).

El acceso a la justicia se muestra complicado para las mujeres mapuche víctimas de formas diversas de violencia estatal, ya que Carabineros de Chile y Policía de Investigaciones (PDI), –organismos del Estado mandatados para velar por la seguridad de todos/as sus ciudadanos/as, investigar delitos que atentan contra la integridad física y moral de la ciudadanía y sancionar estas y otras faltas–, son las mismas instituciones que reprimen al pueblo mapuche y, a su vez, resguardan la vida y la propiedad privada de los latifundistas (nacionales y extranjeros), de las empresas forestales y las transnacionales con intereses económicos en este territorio indígena.

Lo paradójico es que quienes suscitan la violencia contra las comunidades que se oponen a los proyectos extractivos son los mismos latifundistas y empresarios que promueven la ocupación y el despojo de los bienes comunes naturales de sus tierras. Sin embargo, para el Estado los victimarios son las verdaderas víctimas de la violencia en el sur del país. De modo que estemos siendo testigos de un proceso de criminalización de la demanda social indígena, la deshumanización de los cuerpos mapuche y el endurecimiento del sistema penal chileno, que afectan de manera particular a mujeres y hombres mapuche

provenientes de las comunidades en procesos de recuperación de tierras y defensa de territorios.

En este sentido, la criminalización social y judicial que promueve el Estado contra mujeres y hombres mapuche que están ubicados en la primera línea de la protesta social indígena no escatimará a la hora de ejercer la violencia represiva contra sus cuerpos y su resistencia. Sin embargo, las formas diversas de violencia estatal que enfrentan tanto las mujeres como los hombres no serán jamás equiparables; esto es, porque las indígenas no solo experimentan la violencia simbólica, física y psicológica –al igual que sus pares masculinos–, sino que también deben lidiar con la violencia sexual que ejercen los agentes de la policía de Estado durante las detenciones e interrogatorios que dejan los operativos represivos que se registran sistemáticamente en sus comunidades o en las movilizaciones que convocan para denunciar públicamente dichas violencias. No obstante, las opresiones múltiples que aquejan a las mujeres mapuche, no solo serán visibles en el Estado, sino que también en los espacios comunitarios, familiares y de organizaciones mapuche.

Las experiencias de violencia doméstica, las cuales incluyen la violencia sexual que denuncian las dirigentes mapuche, al igual que en el caso de mujeres indígenas mexicanas, para Aída Hernández guardarían una estrecha relación entre “las relaciones coloniales y neocoloniales, y al papel de subordinación de la mujer en la sociedad (...) en su conjunto” (Hernández, 2013: 321). En este sentido, la autora añade que: “[I]a violencia doméstica y sexual en las comunidades indígenas no se puede contrarrestar de manera efectiva a menos que se confronten las estructuras superiores de la violencia, esto es, la brutalidad policiaca, las violaciones a los derechos indígenas, el racismo institucional, y el neocolonialismo económico” (Hernández, 2013: 321). De modo que las violencias que experimentan las mujeres mapuche en lo privado están conectadas con la violencia colonial que azota históricamente al pueblo mapuche. Por tanto, la reproducción sostenida en el tiempo de las jerarquías de poder social entre el Estado de Chile y el pueblo mapuche sitúa a las mujeres en el cruce de la violencia racial, clasista y patriarcal que las permea.

En consecuencia, el surgimiento público de los liderazgos femeninos, en la década de los noventa, no solo dará cuenta del racismo en sus diversas formas, sino que también de las opresiones múltiples que experimentan las mujeres mapuche desde el Estado y los espacios comunitarios y de organizaciones. Asimismo, la activa y visible participación de

las dirigencias femeninas en los espacios públicos enfrentará un nuevo modo de violencia; esto es, la invisibilidad analítica de su lucha y resistencia, tanto en la historia oficial chilena, como en las narraciones de la contra-historia mapuche.

### **1. El *continuum* de las violencias coloniales contra las resistencias de mujeres mapuche**

Por consiguiente, el racismo y las múltiples violencias contra las mujeres mapuche no ocurrirían de manera aislada como afirmara Hernández (2013), estas tienen su raíz en las relaciones coloniales y el rol subordinado que ocupan las indígenas en la sociedad. Por tanto, estas violencias están claramente direccionadas hacia sujetos femeninos racializados y se enmarcan en lo que Pablo González Casanova (2006) denomina “colonialismo interno”; esto es, el mantenimiento de relaciones de poder social y explotación excluyentes a partir de criterios raciales, étnicos, de clase y género, que están arraigadas en el terreno económico, político, social y cultural de los estados en América Latina. Por tanto, en el caso del pueblo mapuche, el colonialismo no es posible situarlo como un asunto pasado, al contrario, su análisis debe contener sus implicancias pasadas y sus consecuencias profundas en el presente.

El colonialismo en el caso de América Latina está asociado al fenómeno de la conquista de América, momento en que las poblaciones indígenas, al no ser totalmente exterminadas, se les obliga a ser “parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal” (González Casanova, 2006: 410). En el caso de Chile, desde la creación del Estado-nación, hasta la actualidad, el pueblo mapuche enfrenta condiciones semejantes a las experimentadas en el colonialismo, por ejemplo, persiste la opción de ocupar sus tierras y propiciar el despojo de los bienes comunes naturales de su territorio, primero, en beneficio del dominio colonial y, posteriormente, del capitalismo. Esta situación se agrava con la imposición temprana del modelo neoliberal, bajo el gobierno militar de Augusto Pinochet en el año 1973, el cual se mantiene vigente y perfeccionan los llamados gobiernos democráticos los últimos 30 años.

El colonialismo interno también es perceptible a través la violencia sistémica, sostenida y permanente en el tiempo que ejerce el Estado contra el pueblo mapuche, desde la anexión del territorio soberano indígena a la jurisdicción chilena, como lo señala el historiador Sergio Grez: “la Pacificación de la Araucanía es un eufemismo para designar un acto violento de despojo del territorio mapuche ancestral” (Vanessa Vargas Rojas, 3 de enero de 2014)<sup>75</sup>. De este modo, las comunidades mapuche pierden su autonomía y quedan bajo el dominio del Estado chileno; esto es, sin gobierno propio (González Casanova, 2006). En consecuencia, una vez que el Estado manifiesta interés económico y geopolítico por las tierras mapuche, en el transcurso de la historia republicana, se llevaron a cabo numerosos intentos de asimilación.

El gobierno militar, por ejemplo, dictó el Decreto Ley 2.568 sobre tierras mapuche, esta política asimilacionista buscó a través de la división de las comunidades indígenas la entrega de títulos de propiedad individual a hombres y mujeres mapuche, además, estableció un plazo mínimo, de diez años, para vender las tierras a personas no indígenas. De modo que, el objetivo del régimen dictatorial, dada su política neoliberal, era entregar las tierras al libre mercado y homogenizar al país. La mercantilización de las tierras indígenas, se pensó, favorecería a las empresas del rubro forestal y a los latifundistas de la zona.

Los militares estaban convencidos de que, con estas medidas, la “cuestión” indígena en un corto tiempo dejaría de ser un problema, sin embargo, esta situación no ocurrió. Por el contrario, el conflicto entre el Estado y el pueblo mapuche se agudizó en la medida que se consolida, con ayuda del gobierno, el desarrollo de la industria forestal en la zona sur<sup>76</sup>. Esta medida fue parte del nuevo programa económico implementado por los militares, quienes privilegiaron “la opción exportadora, basada en recursos naturales, en reemplazo del modelo industrial sustitutivo de importaciones”<sup>77</sup> (Toledo, 2005: 40). De este modo, la

---

<sup>75</sup> Vargas Rojas, Vanessa (2014, 3 de enero). Entrevista. Sergio Grez: “Pacificación de la Araucanía es un eufemismo para designar un acto violento de despojo” En el medio digital independiente El Desconcierto. Disponible en: <https://www.eldesconcierto.cl/2014/01/03/sergio-grez-pacificacion-de-la-araucania-es-un-eufemismo-para-designar-un-acto-violento-de-despojo/> (Revisado, 22 de sep. de 2020).

<sup>76</sup> Véase el capítulo II. La desterritorialización del pueblo mapuche y la imposición de la política neoliberal sobre su territorio: de la propiedad comunitaria a la propiedad privada en las comunidades

<sup>77</sup> Para las regiones sur señalaba: “Octava Región: relación con el mercado mundial (complejo portuario), función siderúrgica y petroquímica esencial. Relación con Argentina (centro-oeste). Exportación de

política regional debía ser funcional a este diseño, la cual buscaba la descentralización económica neoliberal, la planificación regional y la seguridad nacional (Toledo, 2005).

“Chile, fue el primer país latinoamericano en abrazar el neoliberalismo, fue uno de los últimos en aceptar el multiculturalismo (Richards, 2014: 117). Sin embargo, la descentralización estatal no se dio al nivel que se prometió y la inclusión de los pueblos indígenas en las políticas públicas sigue siendo una tarea pendiente del Estado. Asimismo, el reconocimiento político a los pueblos originarios no prospera en el Congreso Nacional y tampoco ha existido interés en institucionalizar algún tipo de autonomía para estos, aunque sea de carácter limitado, como se observa en otros países de Latinoamérica que se volcaron al neoliberalismo. En consecuencia, “el estatus privilegiado del desarrollo neoliberal por sobre los derechos indígenas es la raíz de estos conflictos” (Richards, 2014: 120).

Si al despojo territorial inicial, que dejó la invasión militar estatal al *Wallmapu* (1862-1883), se le añan las consecuencias territoriales –en términos sociales, económicos, culturales y políticos– que trasplanta el neoliberalismo se observa la exteriorización de las estructuras coloniales latentes, entre ellas el racismo institucional y otras formas de discriminación social y violencias sistémicas, que se mantienen en el tiempo hacia las comunidades indígenas; y, por tanto, desemboca en la profundización de la relación conflictiva pueblo mapuche, Estado y otros actores sociales, que data desde finales del siglo XIX. El racismo institucional hace referencia a:

la manera en que se manejan y funcionan las instituciones sociales, culturales, económicas y políticas en determinada sociedad. A veces, sin que nadie se lo proponga abiertamente –o cuando menos acepte que así sea– las instituciones discriminan en contra de algunos grupos sociales y benefician preferentemente a otros. No es necesariamente por racismo exacerbado o por antisemitismo declarado que los servicios de algunas instituciones se canalizan de manera desequilibrada a favor de algunos y en perjuicio de otros. Muchas veces estos desequilibrios institucionales con efectos discriminatorios aparecen como una expresión de la estructura de clases de la sociedad y la distribución de la riqueza, pero si ésta está correlacionada con características étnicas y raciales –como sucede con frecuencia–, entonces

---

productos del bosque, de la pesca y pastorales (...) Novena Región: exportaciones agropastorales y forestales. Potencial turístico” (Toledo, 2005: 40).

los que menos se benefician de alguna institución (por ejemplo, servicio médicos de calidad, educación superior especializada, servicios urbanos que permiten mejorar la calidad de vida, etc.) son los que tienen menos ingresos y riqueza, y son también a veces los grupos étnicos y raciales que de alguna manera u otra son discriminados y excluidos. Las diferencias raciales y étnicas se dan en el marco de relaciones desiguales entre sectores de la población, y el funcionamiento desequilibrado de las instituciones fortalece esa desigualdad, a menos que se lleven a cabo políticas específicas para corregirlas (Stavenhagen, 2012: 249).

Stavenhagen añade que este racismo institucional no se trata de un racismo abierto y mal intencionado, ya que, al estar penalizado por las leyes en una gran cantidad de países, formaría parte de los efectos y las consecuencias del funcionamiento institucional de los Estados.

En cuanto a las políticas de seguridad nacional, otro de los pasos asociados al neoliberalismo, “[l]a aplicación de la carátula de terrorista [a los mapuche insurrectos] también ha producido el efecto de legitimar la violencia de Estado” (Richards, 2014: 126). Los calificativos de indio permitido<sup>78</sup> e indio insurrecto<sup>79</sup> son el equivalente al mapuche bueno y el mapuche malo, categorías que serán utilizadas para señalar a las comunidades y los dirigentes mujeres y hombres que, por un lado, “abraza[n] las políticas integracionistas y participa[n] sin cuestionar en programas de gobierno, el insurrecto desafía activamente

los principios del neoliberalismo multicultural, persiguiendo el reconocimiento de sus derechos ancestrales y la redistribución del poder y recursos” (Richards, 2014: 124). En consecuencia, [e]n este orden [social comandado por el capital global], si los sujetos no consienten con los planes paliativos que les ofrece el estado, deben estar preparados para enfrentar la coerción directa” (Robinson como se citó en Richards, 2014: 125), a través de políticas punitivas que pondrán de manifiesto el racismo jurídico contra el pueblo mapuche.

Por lo tanto, los avances en materia de seguridad pública, entre ellos: el incremento permanente del presupuestario fiscal hacia las instituciones policiales; para sumar más policías a las regiones “conflictivas”, el endurecimiento del sistema procesal penal a inicio del año 2000, la aplicación de leyes de excepción y la Ley Antiterrorista, son visibles en la IX Región de la Araucanía, y representan el legado de Pinochet y la continuidad y

---

<sup>78</sup> Término acuñado fue por Silvia Rivera Cusicanqui.

<sup>79</sup> El término fue acuñado por Charles R. Hale, así lo señala Patricia Richards (2014)

perfeccionamiento del neoliberalismo bajo los gobiernos de la Concertación. El objetivo, que se sostendrá y permanecerá en el tiempo, la criminalización de la disidencia que encarnan las dirigentes y los dirigentes mapuche que se opondrán a los proyectos de desarrollo impulsados por las reformas neoliberales en el *Wallmapu*; y, por tanto, se agudizan el racismo jurídico y la violencia racista contra mujeres y hombres indígenas que forman parte de los territorios sumidos en geografías racializadas.

Me parece apropiada la propuesta de Yuri Escalante (2015), “racismo judicial”, para nombrar la violencia que experimentan frente a la justicia las dirigentes mapuche que son demandadas y procesadas, por encabezar o participar de los procesos de recuperación de tierras y defensa de territorios en sus comunidades de origen. Escalante desarrolla esta idea a través de un estudio minucioso de una docena de procesos penales recientes, abiertos contra personas de pueblos indígenas de México, el cual le permite determinar que el derecho constitucional y el debido proceso igualitario mexicano están permeados por prácticas racistas y discriminatorias. Ello, a pesar de que en los últimos años el Estado ha realizado reformas constitucionales que reconocen (al menos formalmente), una serie de derechos a los pueblos originarios en el país, entre ellos, la libre determinación, los sistemas normativos de estos pueblos, el acceso de la población indígena a la jurisdicción del Estado y que en los juicios y procedimientos, se considere sus especificidades culturales.

El autor señala que la justicia que se imparte a la población indígena no responde a la primicia de igualdad ante la ley, por ejemplo, en México, donde debe primar el principio de diversidad cultural como valor universal, este no se aplica o bien se entiende de manera sesgada. Escalante argumenta que la criminalización opera como en el pasado; esto es, los casos se siguen analizando y despachando con una fuerte carga de prejuicio y desprecio. Asimismo, sucede con las sentencias, que “se basan en apreciaciones que inferiorizan la cultura y minimizan los derechos” (Escalante, 2015: 20 y 21) de mujeres y hombres indígenas. En otras palabras, el racismo judicial visibiliza el sustento del colonialismo interno y la negación de los derechos a los pueblos indígenas que se ven enfrentados a los tribunales de justicia.

De modo que, el sostenimiento de las relaciones de poder desiguales entre el pueblo mapuche, el Estado y la sociedad civil, favorecen la reproducción e intersección histórica

de la violencia colonial, racista y patriarcal, que experimentan de manera especial las mujeres indígenas de los territorios en resistencias contra el Estado y las empresas transnacionales, particularmente, es este grupo de la población el que se ve confrontado al racismo judicial a consecuencia del conflicto territorial en el *Wallmapu* y la defensa de los derechos colectivos.

Por ende, para entender el estado actual de la relación entre los indígenas, el Estado y la sociedad no indígena, es necesario comprender tanto la relación transnacional de la producción del discurso multicultural neoliberal como las historias y los imaginarios sociales locales, los que no necesariamente se inscriben dócilmente en la agenda global. De hecho, las realidades locales, enraizadas históricamente, pueden remoldar e incluso desafiar las estrategias implementadas desde el Estado y las fuerzas multinacionales (Richards, 2014: 113)

Siguiendo a Patricia Richards, los imaginarios sociales que circulan entre los no indígenas y los mapuche buenos (indio permitido), en torno a los mapuche malos (indio insurrecto) y sus luchas, que se ven envueltos directa o indirectamente en los conflictos suscitados, particularmente, en la Araucanía, hacen eco de los discursos dominantes asociados con el multiculturalismo neoliberal respecto a cómo nos constituimos como sujetos y manifestamos esta idea de un nuevo tipo de ciudadano/a, bajo el presente orden social. Por tanto, esta ciudadanía se verá supeditada a los sistemas de opresión socialmente construidos de raza, clase y género, que se constituyen mutuamente y marcan el proceso de criminalización que experimentan los sujetos femeninos mapuche y sus comunidades. En otras palabras, “la gobernan[za] [bajo la lógica del capitalismo globalizado] activamente crea y recompensa al indio permitido mientras que condena al Otro a espacios racializados de pobreza y exclusión social” (Hale como se citó en Richards, 2014: 124).

De modo que la articulación entre el Estado y el capitalismo a escala mundial se encarga de mantener y transformar muchas de las estructuras coloniales que predominan al interior de las fronteras nacionales (González Casanova, 2006), por ejemplo, la subordinación sistemática de mujeres y hombres mapuche y la explotación de sus espacios territoriales producto del desarrollo de diversos proyectos extractivos, que excluyen permanentemente a las familias y comunidades de sus beneficios. Sin embargo, son quienes

han asumido desde siempre los costos del mal llamado desarrollo. Este escenario ha significado que se mantenga vigente una relación de conflicto entre el Estado chileno, las comunidades y el movimiento mapuche (Correa y Mella, 2010). Por tanto, el mantenimiento de las relaciones de poder desiguales que enfrenta el pueblo mapuche exhibirá lo que afirmara Marx respecto a “una clase se enriquece a expensas de otra clase” (Marx, 1963: 155, Tomo I, como se citó en González Casanova, 2006: 410).

### 1.1 La continuidad del asalto colonial en el *Wallmapu* y el sostenimiento de las categorías socialmente construidas

El conflicto entre el pueblo mapuche y el Estado se agudiza y va *in crescendo* conforme avanza el período democrático, a consecuencia de la criminalización de la demanda social indígena, la cual mantienen vigente las dirigentas y dirigentes que forman parte de las comunidades que reivindican sus derechos ancestrales y colectivos, reconocimiento político y redistribución de poder y recursos. Las políticas punitivas serán la respuesta recurrente del Estado a las reivindicaciones mapuche; y, por tanto, estas acciones visibilizarán el colonialismo interno en ejercicio, por ejemplo, cuando en los juicios la persona o la empresa –como es el caso de las forestales o del rubro energético– que demanda forma parte de los grandes grupos económicos del país; que mantienen redes con la élite política, y la o el demandado es un integrante o es la comunidad mapuche en su conjunto. Es en ese momento que la desigualdad social y la exclusión se dejan caer con todo el peso de la ley contra los subalternos.

Las relaciones sociales de tipo colonial que son visibles en Chile se dan en la medida en que observamos la presencia de una heterogeneidad de identidades al interior del Estado, donde unas serán catalogadas como inferiores y otras superiores, “según las valoraciones de lo propio y ajeno, de cuerpos y culturas, de lugares sociales y espaciales asignados, de las relaciones socioétnicas y raciales y de posturas ante políticas étnicas” (Castellanos, 2012: 100).

En el caso de Chile, los pueblos indígenas y algunas ciudadanías de migrantes pobres asentados en el territorio y provenientes de países, por ejemplo, Perú, Bolivia y Haití, por nombrar solo algunos, son grupos racializados. “Esto es, grupos de personas llegan a ser

caracterizados como razas a través de un proceso en el cual los significados sociales están ligados a diferencias fenotípicas, culturales u otras” (Richards, 2016: 34). Por su lado, Castellanos, añade:

La racialización de las diferencias fenotípicas, culturales, sociales y políticas de los Otros, es un proceso que cambia en el tiempo de la construcción colonial y nacional; las categorías y atributos perduran, otros se renuevan y/o inventa. Para diferenciar al Otro, desde la perspectiva dominante, se multiplican los marcadores de estas supuestas diferencias que connotan una valoración estética y cultural racista occidental (no olvidar) que son “los elementos fisiológicos y biológicos los que tienen mayor fuerza para la evicción del otro”” (Castellanos, 2019: 121).

Las personas racializadas se las circunscribe en las categorías de discriminación socialmente construidas –clase, género y raza– desde donde son nombradas. Por tanto, estos sistemas de opresión se prestan para describir la categoría que la sociedad y, particularmente, los grupos dominantes atribuyen a determinados individuos o grupos. El lugar desde donde se los nombrara a los “Otros” y las “Otras” es lo que determinará que la o las personas racializadas reciban un trato favorable o sean discriminadas con base en los sistemas de opresión de clase, género y raza.

En consecuencia, “estas categorías se convierten en una parte central de la forma en que se organiza una sociedad; la raza influye en la forma en que toma la estructura social, la política, la economía y otras instituciones (Richards, 2016: 34). Por ende, este proceso de construcción social de categorías discriminatorias contra ciertos grupos de la población, permite afirmar que el pueblo mapuche y su lucha enfrentan un racismo cultural, que se ha profundizado en el tiempo a consecuencia de la reproducción de los estereotipos y visiones que manifiestan una fuerte dosis de prejuicios.

Considerando que los estereotipos simbolizan una violencia verbal, una violencia lingüística que es un acto en sí, y que pese a no ser visibles como la violencia física, se reproducen de manera cotidiana y persistente (Fernández, 2011). En este sentido, las identificaciones que definen a los “Otros” y las “Otras”, como es el caso del pueblo mapuche, permite evidenciar expresiones abiertas de racismo y otras formas de intolerancia

e irracionalidad a partir de lo que simbolizan sus cuerpos, por ejemplo, “[l]a ciudad, junto con su región, es el escenario en donde se construye al Otro, que es diverso, heterogéneo social, étnica, racial y lingüísticamente, dentro y fuera de estos universos de relaciones sociales y multiculturales” (Castellanos, 2012: 101). Esta descripción detallada y expuesta por Alicia Castellanos sobre la construcción del Otro en ciudades mexicanas, se observa como un principio universal para pensar a este “Otro” y “Otra” de muchas capitales de países sudamericanos, por ejemplo, las mujeres mapuche de la localidad de Temuco, IX Región de la Araucanía, sur de Chile.

La idea de que los cuerpos mapuche invaden la ciudad higiénica de Temuco se fundamenta en el origen colonial de esta localidad. Su fundación, como fuerte militar en el año 1881, está representada a través de su diseño geoespacial y de política pública. Por ende, se le conocerá como una ciudad-fuerte que vigila y, a su vez, excluye a ciertos grupos. El lugar que ocuparían al interior de la localidad las mujeres y los hombres mapuche fue una discusión que dieron los políticos intelectuales burgueses en la década de 1940. Estos denominaron a Temuco el ‘cordón suicida’, debido a las comunidades mapuche que la habitaban. En consecuencia, a mediados del siglo XX se configura un discurso de carácter racial en la IX región que concibe a “la mapuchada” como una amenaza para el progreso colonial (Lucero, Pinchulef y Urrutia, 2020). A este respecto, Castellanos señala:

[e]n las mentalidades de la élite y clases dominantes, la ciudad siempre fue el espacio exclusivo de su existencia, el lugar privilegiado del progreso, mientras el mundo rural pertenecía a los indígenas *atrasados, incivilizados*, colocados históricamente en los márgenes de la sociedad. Ésta es una concepción del espacio segregado formada desde tiempos coloniales: los españoles habitarán en la ciudad y los indígenas en el campo, su presencia en la ciudad estará acotada a determinadas actividades, lugares y tiempos, incluso su “tránsito” por las calles de la ciudad. Aunque la irrupción de los indígenas es recurrente en la historia, hoy su llegada incontenible y demografía creciente, sus formas de inserción socioeconómicas con predominio en el sector informal de la economía, sus diversas tradiciones culturales y lingüísticas y su participación política ponen fin a la otrora exclusividad, blanquitud, estética occidental y supuesta prosperidad de la ciudad (Castellanos, 2012: 101).

La construcción de estos discursos segregacionista tendrán como propósito enfatizar las categorías de opresión en las que están situadas las mujeres y los hombre mapuche, particularmente, en la región de la Araucanía. Los discursos –sistema de ideas de acuerdo a Foucault (1996)– circulantes y a los que adhieren las personas contribuyen a incorporar y naturalizar ciertas conductas al interior de la sociedad; y, por tanto, regula el comportamiento y las creencias de la colectividad. En consecuencia, las representaciones sociales negativas en torno al pueblo mapuche son producto de las ideas que se han incorporado como verdades absolutas, como sentido común, con el objetivo de legitimar la violencia del Estado contra la disidencia indígena. En este sentido, el enfoque interseccional de la violencia permite comprender que las opresiones múltiples que enfrentan las mujeres mapuche que forman parte de las comunidades en conflicto territorial, interactúan simultáneamente configurando contextos de desigualdad social e injusticias; y, por tanto, las llevará inevitablemente a experimentar el racismo y otras múltiples violencias desde otro lugar.

## 1.2 El racismo en esa *ruka*<sup>80</sup> llamada Chile

Al referirme al racismo que se manifiesta en Chile resulta inevitable recordar mi experiencia personal mientras cursaba la educación básica y media, ya que mi paso por la escuela, entre los diez y diecisiete años, estuvo marcado por la violencia racista. Según Wieviorka:

[e]sta violencia es, sobre todo, simbólica cuando afecta a la integridad moral de una persona sin alterar, sin embargo, directamente su participación en la vida social, política o económica, cuando dicha violencia es del orden del desprecio, del prejuicio o de la simple expresión del odio, sin consecuencias sobre su integridad física (Wieviorka, 2009: 87).

Esta violencia la identifiqué claramente en dos momentos. La primera vez se manifestó entre los diez y los catorce años, estuvo asociada a mi color de piel; la cual se alejaba de la

---

<sup>80</sup> Casa

blanquitud aceptada, ya que por esos años se planteaba una idea universalizante<sup>81</sup> al respecto, y mis apellidos mapuche. Estas diferencias se hicieron públicas, no solo desde la subjetivación de algunas de mis compañeras del salón y compañeros hombres de un nivel superior, sino que también de un par profesores hombres, para quienes mi identidad indígena y color de piel los instó a situarme en el lado de la “otredad”, en el espacio donde circulan las categorías de discriminación socialmente construidas. Por tanto, en el Liceo Cervantes –establecimiento educativo al que asistí todos los años de escolaridad– algunas de mis compañeras, a modo de insulto, me señalaban como la “negra” o la “india”, o bien se referían a mi como la “negra e india” a la vez.

La segunda vez que me doy de frente con la violencia racista fue entre los catorce y diecisiete años; esto es, mientras cursaba la enseñanza media. En ese entonces, la violencia simbólica estuvo relacionada con mi identidad mapuche. En esa ocasión, compañeras de salón usaban a manera de insulto palabras como “india” o “mapuche”. Sin embargo, debo especificar que en esta segundo momento, la violencia racista la experimenté la mayoría de las veces de manera indirecta; esto es, mis compañeras y/o grupos de “amigas” de la escuela de vez en cuando que se prestaba el momento de amenizar el ambiente educativo (en clases de historia o castellano) o social (fuera de los salones de clases), recuerdo que hacían uso de apelativos que envuelven una fuerte carga de violencia racista, por ejemplo, india/o, terrorista, pelo chuzo, flojo, sucios, hediondos, entre otros, todos prejuicios y estereotipos que rondan contra el pueblo mapuche y que han sido valoradas como verdades y forman parte del sentido común entre la población chilena.

El color de la piel se instauró como diferenciador racial tanto en Chile como en otros países del continente americano, por ejemplo, la piel blanca continúa siendo la tonalidad que simboliza para algunos la superioridad entre los sujetos. Por tanto, favorece a mantener en el tiempo las jerarquías sociales, étnicas y raciales. A este respecto, Castellanos señala que “[e]l color de la piel no es sólo y siempre una categoría cognitiva para proceder a la diferenciación del Otro” (2012: 110).

No obstante, el matiz de la piel responderá a un proceso socio-histórico con base en la supremacía de “la cultura ‘blanca’ arraigada en el interés desarrollista de lo europeo, [que] se ha definido con ‘otro/a’ no blanco” (Tijoux y Córdova, 2015: 2). En el caso de

---

<sup>81</sup> Véase el texto “Modernidad y blanquitud” de Bolívar Echeverría.

Latinoamérica, “la colonización española estuvo acompañada de la creación de un sistema de castas que jerarquizaba las categorías de personas sobre la base de su pureza racial (juzgada en términos de sangre). Los españoles se ubicaban en el ápice de la jerarquía, los indígenas y africanos en la base” (Richards, 2016: 35). En este sentido,

[e]n occidente el color de la piel, señala Bonniol, es uno de los rasgos más indicativos de la identidad, valoración que no se encuentra en otras culturas” que hace referencia a la identidad. Ser blanco, negro o moreno en el continente americano tiene un significado social jerárquico con raíces históricas y constituye una experiencia contradictoria para el individuo y la colectividad. La imagen del cuerpo indígena en el modelo occidentalista puede ser la de un cuerpo feo por su fisonomía, rasgos físicos, estatura y complexión. El color moreno de la piel es una distinción fundamental de este cuerpo, pero también del mexicano [del chileno], del mestizo, del “no indígena” (Castellanos, 2012: 110).

Esta experiencia discordante que menciona Castellanos tendrá relación con la autopercepción, que opera como primer filtro. Sin embargo, la subjetividad colectiva es la que determinará, finalmente, si se es o no lo suficientemente blanco/a. No obstante, esta medición de los cuerpos blancos versus los cuerpos morenos se establece a partir de quienes simbolizan en el país la blanquitud de occidente. Aunado a lo anterior, en el caso del pueblo mapuche se le sumarán los marcadores sociales, por ejemplo, la vestimenta, la lengua, la comunidad de origen y la residencia, la situación socioeconómica, su comportamiento, entre otros. Estos indicadores sociales se encargan de reforzar las categorías de discriminación socialmente construidas.

A partir de la segunda mitad de 1990, comienzan a tomar fuerza las representaciones sociales del mapuche “malo”, “subversivo”, “extremista”, “violento”, “insurrecto”, todos adjetivos descalificativos que favorecerán a configurar la imagen del mapuche como “terrorista” desde el Estado. “Ante las ocupaciones de tierra, los incendios, y otras formas de protesta, el gobierno no solamente etiquetó a los mapuche de insurrectos sino que también de terroristas” (Richards, 2014: 125). Por ende, el uso del término de terrorista contra personas mapuche se afianzará, en septiembre de 2001, tras del atentado terrorista que sacudió a Estados Unidos. Los medios de comunicación hegemónicos son los encargados de instalar en cada rincón del país, que en Chile existe terrorismo y células

terroristas. El objetivo, la criminalización de las acciones políticas mapuche a través del “[u]so de expresiones periodísticas, o mediáticas en general, con fuertes cargas valorativas, tanto políticas como morales” (Del Valle Rojas, 2015: 265). De este modo, se justificará y legitimará la represión contra las dirigentas y dirigentes y comunidades por el Estado.

Es posible señalar que la idea del mapuche “terrorista” comienza a proyectarse luego de conocerse el incendio de tres camiones de Forestal Bosques Arauco, a fines de noviembre de 1997, en la comuna de Lumaco, en región de la Araucanía (Pairicán, 2015: 201). Este hecho, reivindicado por la futura Coordinadora Arauco Malleco CAM “puso la rebelión mapuche como una realidad cuando, junto con las recuperaciones de tierras, utilizó la violencia política como instrumento de resistencia ante el despliegue del neoliberalismo en nuestro país mapuche” (Pairicán, 2015: 200).

Sin embargo, es relevante señalar como lo refiere Fernando Pairican en su libro “Malon. La Rebelión del movimiento mapuche 1990-2013”, que la quema de estos camiones no sería un hecho planificado por los futuros integrantes de la CAM, por el contrario, según Héctor Llaitul, sería consecuencia de un hecho fortuito que se desencadenó luego de escuchar por radio una diálogo racista entre un carabinero y un chofer de un camión forestal, esta conversación habría exaltado los ánimos entre los comuneros; y, por tanto, habría provocado la destrucción total de tres camiones de esta empresa forestal (Pairicán, 2015).

Por esos mismos años en Chile, un dúo cómico de hombres incorporaron en sus rutinas de “humor”, representaciones sociales negativas sobre el pueblo mapuche y su resistencia, entre ellas, el uso de expresiones como “bárbaro” (en oposición a “civilizado”), “indio” y “terrorista”, las cuales fueron sacadas de los discursos reproducidos por el Estado, historiadores (también, en su mayoría hombres) y medios de comunicación. Estas ideas estereotipadas y distorsionadas de la realidad servirán para entretener a un público consumidor de la violencia racista a inicios del siglo XX.

Estos humoristas callejeros, tras años de practicar el oficio de comediantes en la ciudad, un día cualquiera, dan en el clavo con la rutina que los lanzó a la fama y permitió ser parte de la pantalla chica –así es como se suele hacer referencia a la televisión– y, posteriormente, pisar los grandes escenarios que convocan los espectáculos nacionales e internacionales. Mientras esperaban que la suerte hiciera lo suyo y tocara pronto la puerta,

este dúo no cesaba en conquistar su primer gran tablón el “Paseo Ahumada”, una avenida peatonal que recibe a cientos de capitalinos diariamente, ya que es el perímetro que concentra parte del comercio formal y ambulante, bancos trasnacionales y oficinas gubernamentales. En otras palabras, el Paseo Ahumada se le conoce como el corazón del centro capitalino, al estar ubicado en la comuna del gran Santiago, en la capital de Chile.

Fue en ese lugar que el dúo “Dinamita Show” compuesto por “el flaco y el indio” – Paul Vásquez y Mauricio Medina, respectivamente– rápidamente cobra visibilidad entre los santiaguinos<sup>82</sup> y gracias a que se fue pasando la voz conquistaron al chileno/a promedio – oficinistas, vendedores, estudiantes, obreros, profesionales–, quienes se sintieron atraídos y decidieron formar parte del público espectador al oír a lo lejos un cúmulo de carcajadas que fueron desatadas tras unos diálogos que por largos minutos hicieron gala, por ejemplo, de los prejuicios y estereotipos contra el pueblo mapuche y su lucha territorial. De este modo, el movimiento político mapuche cobra visibilidad nacional tras la coyuntura política, que dejó la quema de tres camiones en el sur.

“La violencia mapuche...”, “Terrorismo mapuche...”, “Mapuche terroristas...”, etc., así acostumbra a titular la prensa escrita hegemónica los hechos que tienen relación con el conflicto generado por el Estado contra el pueblo mapuche. Aquí un par de ejemplo de portadas del diario con ideología de derecha y anti-mapuche *El Austral de Temuco*<sup>83</sup>: “Lumaco es un polvorín”, “Violenta protesta mapuche. Queman 3 camiones”, “Estrategia subversiva en Lumaco ¡Son terroristas! (noviembre de 1997). Estos titulares corresponderán a la destrucción total de los camiones de Forestal Bosques Arauco en la VIII Región del Bío Bío que comenté.

El éxito alcanzado por “el flaco y el indio” responde, en parte, al apoyo incondicional que le brindara el público, particularmente, los sectores populares, ya que este dúo encarnará para la población de escasos recursos la idea de que salir adelante o derrotar la pobreza es gracias al esfuerzo y la perseverancia alcanzada o bien es producto de la suerte”, en ambos postulados descansa la idea de la superación.

---

<sup>82</sup> Se le conoce a la persona originaria o habitante de la ciudad de Santiago de Chile.

<sup>83</sup> Periódico chileno con carácter regional, es editado e impreso en la ciudad de Temuco, región de la Araucanía. Perteneció a la Sociedad Periodística Araucanía S.A., filial del diario *El Mercurio* cuya circulación es nacional. El Mercurio apoyó el golpe de Estado en Chile.

Esta rutina cómica, quedó fuertemente arraigada en mí cabeza. Es tan así que la recuerdo como si la hubiera visto hace apenas unos minutos. Sin embargo, debo señalar que presencié muchas de estas actuaciones, particularmente, por grabaciones en vivo que se guardaban y se arrendaban al público en formato de películas; esto es, en VHS<sup>84</sup> y por televisión. Este diálogo partía de la siguiente manera, el “indio” y el “flaco” salía al escenario con su típico traje que simulaba ser de etiqueta en colores llamativos, zapatos de vestir negros y brillosos y una humita (corbata de moño). Sin embargo, la complexión delgada sumada a su altura (cerca de 1.90) de el “flaco”, dejaba en evidencia la falta de elegancia y porte, particularmente, porque los pantalones le llegaban un poco más abajo de la rodilla.

Una vez frente al público comenzaba la actuación que contemplaba un diálogo entre ambos personajes de preguntas y respuestas, quien preguntaba era el “indio”; su papel era representar a un hombre moderado y educado, y quien respondía era el “flaco”, su rol fue siempre de bufón sin educación. Estas preguntas se paseaban por distintas temáticas, entre ellas, la historia de Chile. Era ahí cuando el “indio” partía contextualizando sobre el encuentro entre españoles e indígenas, él los llamara “indios de razas distintas” en todo momento. Cuando llega el minuto de las preguntas, se dirige al “flaco” y lo interroga, por ejemplo, si sabe el porqué del nombre de una X región, luego el “flaco” antes de dar su respuesta iniciará en tono cantado diciendo: “Cuando llegaron los indios con los españoles”, luego de esa oración comenzaba una cortina musical que simulaba la llegada del ejército español a todo galope a lo que hoy es Chile y se producía el encuentro con los “indios”. En otros momentos, la escena fue actuada y el “indio” tuvo la misión de simbolizar a un indígena que “intentaba” establecer comunicación con los foráneos haciendo uso de palabras incomprensibles, que buscaban caricaturizar el mapudungun/mapuzungun, la lengua mapuche. Esto que relato brevemente, causó sensación y risas a más no poder, el resto se lo imaginarán.

De modo que un hecho histórico con una fuerte carga simbólica como el “descubrimiento” de América, el “encuentro” de dos mundos, de dos culturas entre europeos e indígenas, fue el material que mal utilizaron estos comediantes para construir la

---

<sup>84</sup> Sigla en inglés video home system.

parodia que exaltó e inmortalizaría al mapuche como bárbaro, la “otredad” incivilizada y terrorista, a partir de la última mitad de 1990.

Para Enrique Dussel “hablar de “encuentro” es un eufemismo (...) porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. Fue un “choque”, y un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena (Dussel, 1994: 62). Desde mi perspectiva, existe una fuerte carga racista en caricaturizar este choque cultural cargado de violencias, cuyas implicancias se sostienen en el presente, a través del sostenimiento de las relaciones de poder desiguales, primero, entre el pueblo mapuche y españoles y, actualmente, entre el pueblo mapuche, Estado de Chile y sociedad no indígena. Además, del despojo territorial sistemático desde el Estado. Esta situación no me resulta un acto inocente ni tampoco casual, que individuos que forman parte de los sectores periféricos y vulnerables del gran Santiago son quienes reproducen la violencia racista contra los pueblos indígenas.

En los barrios se concentran las clases precarizadas de chilenos/a y en estos espacios se manifiesta y propaga la violencia racista contra mujeres y hombres indígenas. En consecuencia, el racismo hacia el pueblo mapuche encuentra, incluso en las rutinas del humor. otro aliado para su mantenimiento. Parafraseando a Tijoux y Córdova (2015), ello se debe a que los pueblos originarios son constantemente objeto de un racismo plural que se manifiesta a nivel estructural, como en las subjetividades de la vida cotidiana, en el trabajo, las escuelas y en todas las principales instituciones sociales. En el caso de mujeres y hombres mapuche urbanas/os, el racismo será más palpable en los barrios de las regiones: Metropolitana, La Araucanía, Los Lagos y Biobío, localidades donde se concentran mayoritariamente las personas mapuche.

Tabla 4

REGIONES CON MAYOR POBLACIÓN MAPUCHE POR SEXO, CENSO 2017					
Regiones	Población mapuche	Hombres	Mujeres	% Población mapuche	Total población mapuche
Metropolitana	614.881	302.610	312.271	35,7%	1.745.147 (100%)
La Araucanía	314.174	153.997	160.177	17,9%	
Los Lagos	220.825	106.156	114.669	12,58%	
Biobío	158.724	77.726	80.998	9%	
Elaboración propia. Datos obtenidos de la página web del Instituto de Nacional de Estadística (INE)					

Como podemos observar en la tabla 4, según el Censo de Población y Vivienda de 2017, estas regiones concentran el mayor número población mapuche a nivel nacional. En todas las localidades las mujeres son mayoría. Es muy probable que las personas mapuche que forman parte de los sectores periféricos en estas localidades, se vean enfrentadas a otro proceso de racialización sistemática, que ejercen sus vecinas/os no indígenas chilenas/os precarizados y abandonados por el Estado.

Estos chilenas/os no indígenas se encargan de reproducir en estos ambientes empobrecidos la violencia racista contra sus vecinos/as mapuche, usando, a manera de insulto, palabras que encierran una fuerte carga discriminatoria hacia el “Otro” y la “Otra” que son tildados como “diferentes” por ser indígena. En este sentido, la subjetividad juega un rol determinante en la configuración y definición del “nosotros” y de las/os “otras/os” al interior de la sociedad chilena. Para Tijoux y Córdova, la constitución del “nosotros” deriva de dos fuentes:

el sustrato colonial y la instauración del Estado-nación, [que] forjan un poderoso imaginario nacional que legitima la subordinación y la hegemonía, para que luego argumentaciones racistas junto a discursos y prácticas clasistas se alojen en el cuerpo nacional, constituyendo un *habitus* que contiene a este imaginario colonial-nacional clasista y racista, que ubica en posiciones inferiores a las minorías para justificar su dominación. Estamos frente a un racismo generalizado que se ha manifestado en todo el continente de modo permanente contra los pueblos originarios, naturalizando la mayoría de las veces, una diferencia que proviene de las políticas que las naciones construyen para mantener su poder, al que hoy se suma un racismo desplegado contra inmigrantes provenientes de países vecinos que gobiernos y sociedades catalogan negativamente (Tijoux y Córdova, 2015: 3).

En consecuencia, la discriminación que se observa en los sectores populares, parafraseando a Pedro Cayuqueo de esta *ruca* llamada Chile<sup>85</sup>, contra el pueblo mapuche, es promovida por el imaginario colonial-nacional clasista y racista enraizado en el Estado y en un sector mayoritario de la sociedad chilena no indígena. La naturalización de este sentimiento de

<sup>85</sup> Pedro Cayuqueo, ([2014] 2017). Esa *ruca* llamada Chile y otras crónicas mapuche. Santiago: Catalonia.

identidad *nacionalista* o conciencia de pertenencia a la nación, según Gabriel Cid, responde a que “la identidad nacional está por sobre cualquier otra forma de identificarse” (Cid, 2012: 336). Sin embargo,

en las ciencias sociales, es claro que la identidad nacional no es exclusiva ni excluyente de otros tipos de identificaciones, por más que el nacionalismo quiera hacer de ésta la identidad hegemónica: la identidad nacional es solamente una de muchas identidades (...) que coexisten en cada persona y grupo (Smith, 1993: 3-8 como se citó en Cid, 2012: 336).

Por ende, la identidad nacional que las/os exhorta a manifestar frente a estas “Otras” y “Otros”, que son construidos como diferentes es el orgullo de ser chilena/o a través de un lenguaje y un simbolismo de la nación,

que proyecta una alteridad que actúa sobre la base de un imaginario civilizatorio y racializado, determinando comportamientos prácticos y discursivos que van desde las propuestas de asimilación como un modo de integrar y olvidar completamente los orígenes, hasta la inclusión que funciona en la exclusión (Tijoux y Córdova, 2015: 3).

Sin embargo, la nación que defienden y por la que pregonan sentimiento es la misma a la que le exigen en paralelo atención y le demandan políticas públicas para mejorar sus condiciones de vida inseguras que les proporciona el neoliberalismo.

La idea de la nación y sus “Otros” a los que había que pulir y aleccionar, que circuló durante el siglo XIX no se refería únicamente a los pueblos indígenas. Cabe recordar que “el mundo popular chileno fue considerado durante buena parte del siglo XIX por la elite como un “otro” al que había que civilizar y moralizar. (...) [En este sentido,] la apelación a un “otro” siempre se constituye en un factor decisivo desde donde articular la propia visión, sus supuestas particularidades y diferencias (Cid, 2012: 337). Esto es, porque la identidad es un fenómeno subjetivo que se configura en interacción con otros.

A este respecto, definir y situar a las mujeres y hombres mapuche como este “Otro”, que es diverso en términos sociales, raciales, étnico y culturales, al interior de sus

comunidades de origen y fuera de estas donde se generan las relaciones sociales y multiculturales, para encasillarlos en subcategorías como:

“permitidos” o “terroristas” provee justificaciones ideológicas para el desarrollo de los objetivos nacionales de desarrollo neoliberal y a su vez previene un diálogo verdadero que reconozca a los mapuche como un actor político válido. De esta manera, el multiculturalismo neoliberal toma forma específica de acuerdo con las particularidades de la historia chilena y las relaciones sociales contemporáneas (Richards, 2014: 128).

Estos espacios de relaciones sociales y multiculturales, “condicionad[o]s tanto por ideas históricas en torno a la raza y la etnicidad como nuevos discursos y prácticas estatales” (Richards, 2014: 128), permiten entender el curso del conflicto mapuche contemporáneo. La ocupación militar estatal del territorio autónomo mapuche a través de la “Pacificación” de la Araucanía (1860-1883), eufemismo que utilizó el Estado para nombrar la violencia extrema que ejerció al sur de la frontera del río Biobío. El objetivo, despojar al pueblo mapuche de sus tierras y anexarlas a la jurisdicción del nascente Estado. Sobre este acontecimiento se funda el conflicto que mantiene bajo represión sistemática a las mujeres y hombres que integran las comunidades en procesos de recuperación de tierras y defensa de territorios, en la zona sur del país. En consecuencia,

la existencia histórica de la frontera entre Chile y la Araucanía condicionó el discurso y la experiencia acerca de la raza/etnicidad, incluso mucho después de la Pacificación. Al contrario del Valle Central, donde la idea de raza chilena contemplaba y al mismo tiempo eludía la indigeneidad chilena, la existencia de la frontera promovió una visión dicotómica de las relaciones mapuche-chilenas. Originalmente, el pueblo mapuche era el Otro permanente, el enemigo que amenazaba la integridad de la nación chilena. Más tarde se convirtieron en el Otro interno, negado o mantenido aparte del resto de los chilenos. La relegación de los mapuche pone de manifiesto su condición de [O]tro; al mismo tiempo, el reclutamiento de inmigrantes europeos para colonizar el área supone un privilegio otorgado con base en pertenencia racial (Richards, 2014: 118)

La radicación/reducción de la población indígena confinó a las comunidades y familias a espacios territoriales reducidos, que fueron los “reservados” por el Estado para el pueblo mapuche. A estas reservas o reducciones, “se les llamó pomposamente “Títulos de Merced”, como si la titulación en dominio por parte del Estado fuera una merced, un regalo, y no el reconocimiento a una ocupación antigua, sostenida en el tiempo y como señores y dueños” (Correa y Mella: 2010: 64).

Por ende, el racismo que opera desde la institucionalidad estatal contra el pueblo mapuche se evidenció tempranamente, a través de la entrega de estos Títulos de Merced (1884-1929). Correa y Mella afirman que estos títulos sumaron un total de 510.386 hectáreas que fueron distribuidas entre 82.629 personas; esto es, alrededor de seis hectáreas por cada una. Sin embargo, las tierras mapuche que el Estado destinó a remate hasta el año de 1900, quedando estas en manos de particulares y colonos, se contabilizó un total de 1.125.120 hectáreas. Mientras que las empresas que obtuvieron Concesiones de Colonización, el Estado les transfirió entre los años de 1900 y 1911, un total de 203.063 hectáreas (Correa y Mella, 2010: 65).

De modo que, el racismo institucional contra el pueblo mapuche no solo se ve reflejado en la cantidad menor de las tierras recibidas y la mala calidad de estas, sino que también se aprecia en las condiciones que quedaron las mujeres y los hombres indígenas con relación a los colonos<sup>86</sup>; los nuevos habitantes y dueños de las tierras ancestrales que el Estado declaró baldías; esto es, “fiscales y rematables por el Estado, espacios que no son otra cosa que parte importante de los territorios antiguos y que serán el origen del latifundio en la Araucanía” (Correa y Mella, 2010: 64). El ejemplo que ofrecen los autores es revelador.

A los colonos el Estado entregó los “terrenos baldíos” en hijuelas que alcanzaban a 70 cuadras y 30 más por cada hijo varón de más de 10 años, pasajes gratuitos desde el puerto de embarque hasta Chile, tablas, clavos, una yunta de bueyes, vaca con cría, arado, carreta, máquina destronadora, pensión mensual durante un año y asistencia médica por 2 años. Los mapuche, en cambio, fueron reducidos y no se les entregó apoyo estatal alguno, condenándolos a vivir en la miseria (Correa y Mella, 2010: 65-66).

---

<sup>86</sup> Son los descendientes de inmigrantes europeos que llegaron a Chile y fueron instalados en lo que era el territorio autónomo mapuche, después de la “Pacificación de la Araucanía”.

El trato discriminatorio que dio el Estado a las familiar mapuche de las reducciones, no solo evidencia su condición de “Otro”, sino que también su marginación frente a los colonos, quienes refuerzan y sostienen en el tiempo los discursos racistas en torno a la inferioridad cultural y biológicas de la población mapuche (Richards, 2014).

Por tanto, la pobreza económica y material que enfrenta la población mapuche que vive en la ruralidad, entre las que cuentan las mujeres, se arrastrará desde la reducción del espacio familiar y comunitario, esta situación las orilla a vivir y resistir en pequeños paños de tierra debiendo reinventar sus modos de producción, para distribuir y adecuar sus necesidades en el poco espacio que les “reservó” el Estado. Medio siglo después, un nuevo episodio de violencia se aproximará al *Wallmapu*; esto es, la imposición temprana del modelo neoliberal en el país. Por ende, el neoliberalismo da inicio a una primera etapa de intervención del espacio y de la vida de las comunidades indígenas. El perfeccionamiento de este orden económico en el transcurso de la democracia, favorecerá las nuevas incursiones del Estado al territorio mapuche. Este escenario generará nuevos enfrentamientos entre el pueblo mapuche y el Estado, debido al despliegue de formas diversas de ocupación y despojo de los bienes comunes naturales en el *Wallmapu*.

La violencia sistémica, sostenida y permanente en el tiempo contra el territorio ancestral mapuche, permite plantear la idea de que operaría un racismo sistémico hacia los integrantes de este pueblo originario. Este racismo lo experimentarían mujeres y hombres que lideran y participan en procesos de recuperación de tierras, defensa de territorios y derechos colectivos. En el caso de las indígenas, el racismo sistémico se agudiza cuando interactúa simultáneamente con la violencia clasista y patriarcal. Por tanto, las violencias múltiples que experimentan las mujeres mapuche movilizadas por los derechos colectivos, no es equiparable con las violencias que viven las mujeres no indígenas en espacios de resistencias ni lo es con las opresiones que afrontan los hombres indígenas. En otras palabras, las indígenas resistirán las coacciones desde otro lugar.

A este respecto, Aída Hernández advierte la importancia de tener presente los aportes y las limitaciones de la teoría de la interseccionalidad. Si bien, esta permite manifestar como opera el cruce de los sistemas de opresión –clase, raza y género– que experimentan las mujeres indígenas, también debemos recordar que las mujeres de los pueblos originarios

comprenden y viven estos apremios más allá de sus cuerpos; esto es, estas violencias se extienden al territorio que habitan, a la base de su existencia material y espiritual; y, por tanto, la represión que enfrentan las sitúan de manera particular en el espacio social.

### 1.3 ¿Porqué hablar de racismo sistémico para el caso de las mujeres mapuche?

“Hoy como en el pasado la opresión no es una adición menor a la estructura de la sociedad norteamericana, [como tampoco lo sería a la sociedad chilena] más bien es sistémica a lo largo de todas las instituciones principales” (Feagin, 2006: 2, traducción mía). Esta afirmación de Joe R. Feagin refiere a la opresión que se encuentra arraigada en la estructura de la sociedad norteamericana, se sustentará a lo largo de la historia en la idea de que existirían razas inferiores y razas superiores, a raíz de las diferencias biológicas en términos de la fisonomía y el fenotipo.

“La cuestión del “[O]tro”, construido desde la perspectiva del pensamiento occidental, adquiere relevancia para comprender la forma en que un sector dominante logra imponer su visión sobre el sujeto dominado y, a la vez, posicionarlo como enemigo para legitimar la violencia y el control sobre él” (Viera, 2017: 34). Para el caso mapuche, su inferioridad respondería, por una parte, a su identidad indígena, a las costumbres y tradiciones que están asociadas a su cultura y que se manifiestan en el espacio urbano y rural. Sobre estas un sector de la población no indígena tiene la creencia (subjetiva) que la inferioridad del pueblo mapuche responde a la falta de desarrollo que permea a estos últimos, sobre todo, en las zonas rurales.

Por otro lado, están los estereotipos que abundan en torno a lo mapuche que los catalogan de flojos, borrachos, sucios, violentos, terroristas, etc., estigmas que por décadas se han reproducido de manera sistemática, por ejemplo, a través del modelo educativo, específicamente por medio del currículo de historia que se transmite tempranamente en los centros de educación a nivel nacional. Este ha buscado resaltar las hazañas realizadas por los héroes nacionales en contraste con las proezas del pueblo mapuche. “La definición del “[O]tro” se impone, entonces, unilateralmente desde los propios referentes y concepciones del mundo, en una relación asimétrica donde la frontera entre las alteridades se define de tal manera que la libertad del sí mismo tenga como fundamento su supremacía” (Viera, 2017:

34). Mientras que las representaciones sociales que referencian al pueblo mapuche se centran en exaltar el supuesto retraso y actuar bárbaro.

Por ende, la construcción de estas “Otras” y estos “Otros” se establecerá a partir de relaciones de poder. Michel Foucault (1996) afirma que el poder, al no ser una cosa que se pueda poseer, se expresará en actos mediados por el lenguaje, a través de la construcción de discursos. Por tanto, en la relación entre representación social y poder lo que observamos es que este se ejerce a través de los discursos que han sido adoptados por un sector de la población no indígena y que forma parte de la sociedad dominante, con el objetivo de subalternizar a los pueblos indígenas. En otras palabras, “[e]l poder en el sentido de Foucault [1992], así como las representaciones entendidas como actos cognitivos [Bourdieu, 2001] (...) “proveen formas de pensar al Otro” y contribuyen a reproducir “estructuras y relaciones de poder social” [Pickering, 2001] (Castellanos, 2012: 99).

A este respecto, Foucault afirma que “en cualquier sociedad, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos (Foucault, 1996: 28). Puede afirmarse, por tanto, que “la construcción de la categoría de “indio” o “indígena” ha servido como antítesis del ser humano moderno, como el “[O]tro” cuyas características se oponen al progreso de la civilización, justificando su discriminación, marginación y exterminio si se resisten a ser moldeados según los requerimientos de la acumulación capitalista” (Viera, 2017: 33).

La idea de que operaría un racismo sistémico hacia las mujeres mapuche, responde a comprender cómo se sostienen en Chile las opresiones múltiples que violentan continuamente a las indígenas. Joe R. Feagin, por su parte, señala que “el racismo sistémico comprende un amplio rango de dimensiones racializadas en [la] sociedad: el marco racista, ideología racista, actitudes estereotipadas, emociones racistas, hábitos y actos discriminatorios y un extenso racismo desarrollado en instituciones durante siglos por los blancos” (Feagin, 2006: xii, traducción mía). El estudio de Joe R. Feagin “System racism. A theory of oppression”, centró su interés en la reproducción del poder y privilegios de la población blanca sobre la población negra y afroamericana, con el objetivo de entender

cómo esta opresión persiste en la sociedad estadounidense. Hace uso de este concepto porque señala que es el más adecuado para poder explicar siglos de opresión.

Si bien, la teoría de la opresión racial desarrollada por Feagin está dirigida a explicar la discriminación en Estados Unidos, esta teoría también es aplicable para comprender la violencia y discriminación que enfrenta la lucha de las lideresas mapuche desde el Estado y la sociedad chilena por décadas. Feagin afirma que el racismo sistémico se manifiesta a través de discursos y prácticas que están presentes en todo el entramado social transmitiéndose de generación en generación. Por lo tanto, su permanencia responde a que se va transformando en el tiempo, con el objetivo de legitimar la opresión y las violencias hacia determinados grupos.

Feagin añade que la teoría de la opresión racial también cruza a las instituciones del Estado. Para el caso del pueblo mapuche, estas se identificarán tempranamente, por ejemplo, se destaca en el año de 1930 la creación de cinco Juzgado de Indios. Estos tribunales debían hacerse cargo de recibir los casos en que los mapuche se hubieran visto menoscabados en sus derechos territoriales al momento de dividir cada Título de Merced. Los juzgados prontamente se vieron sobrepasados, debido a los numerosos reclamos entablados por las familias afectadas. Sin embargo, en la mayoría de los casos las pérdidas de tierras ancestrales no lograron revertirse a favor de los mapuche. Así lo refieren Correa y Mella:

[e]s una constante en la historia de pérdida de tierras mapuche la gran cantidad de demandas de restitución que se entablan ante los Juzgados de Indios y los nulos resultados a favor de los mapuche. Por años se acumulaban y duermen las causas y, a pesar del desprestigio que estos juzgados tenían entre los mapuche, era la única vía para que las comunidades alegaran sus derechos (Mella y Correa, 2010: 100)

Este trato discriminatorio se expresa en la desidia manifiesta por la única institución creada para resolver los problemas de usurpación de tierras contra la población mapuche. Estas acciones de violencia racista son recurrentes y visibles en ciudades con un alto porcentaje de población mapuche urbana y rural. Las mujeres y los hombres mapuche de comunidades se verán más expuestas por su condición racial y de pobreza.

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, fue la institución creada pos-dictadura en el año de 1993, a través de la Ley Indígena 19.253, para promover, coordinar y ejecutar los planes de desarrollo integral del Estado a favor de las personas y comunidades indígenas en los ámbitos económicos, social y cultural, además de impulsar su participación en la vida nacional. Sin embargo, esta institución nacerá marginada en el Estado; esto es, su dirección central se instala en Temuco, región de la Araucanía, lejos del gobierno central. Por tanto, sin vínculos con las redes políticas, sin incidencia en los centros de toma de decisiones, y depositaria de un mandato y un paradigma disfuncional a los nuevos tiempos (Toledo, 2005: 103).

La centralidad que todavía se visualiza en Chile atenta directamente contra la falta de autonomía que enfrentan las regiones a lo largo del país. En consecuencia, la incidencia de las comunidades mapuche sigue siendo tremendamente limitada incluso en el poder local. Esto se traduce en que la participación de las mujeres y hombres mapuche en espacios de toma de decisiones, ya sea, para la elaboración de políticas públicas acorde a un Estado plurinacional o consultas sobre la implementación de proyectos de desarrollo, que afectan directa o indirectamente a las familias y comunidades, está altamente coartada.

Con base en las ideas de Feagin sobre los sistemas de opresión en los diferentes niveles de la estructura estatal y social, considero que en la Araucanía “las jerarquías raciales y culturales no solo moldearon las relaciones en el pasado en la región [y en el país], sino que también han creado serios obstáculos para el futuro de la democracia chilena” (Richards, 2016: 26). Por tanto, el racismo y otras múltiples violencias que viven las mujeres mapuche serían las responsables de mantener las desigualdades sociales y económicas contra ellas y sus comunidades. No obstante, Feagin advierte que el racismo sistémico no puede comprenderse solo como un prejuicio racial individual, por el contrario, este es una realidad en términos materiales, sociales e ideológico; y, por tanto, se observa imbricado en todas las principales instituciones sociales (Feagin, 2006: 2, traducción mía). Por ende, no sería casual que estemos siendo testigos de un proceso de criminalización que afecta de manera especial a las dirigentes y dirigentes de las comunidades mapuche disidentes a los proyectos de empresas transnacionales extractivistas, principalmente forestales, mineras y centrales hidroeléctricas –la construcción de centrales termoeléctricas se observan en el norte del país, lugar donde habitan las comunidades indígenas aymaras,

quechuas, licanantay, diaguitas y collas, quienes están en resistencias a las mineras–, que operan en sus territorios.

Las fuerzas políticas, principalmente, de derecha y los poderes económicos en el país, por ejemplo, empresarios, latifundistas y transportistas con intereses económicos en la región de la Araucanía, son quienes contribuyen a conservar, ejecutar y transformar la “violencia racista simbólica y física” (Wieviorka, 2006) hacia el pueblo mapuche mediante el uso de sus redes de poder social, para exigir al Estado “mano dura” contra los “violentistas” y “terroristas” en la IX Región a través de la represión y hostigamiento policial estatal. Estas acciones contienen el encarcelamiento de lideresas y líderes indígenas, la aplicación de la Ley Antiterrorista, el incremento de la militarización en las zonas denominadas “conflictivas” y, vinculado a ello, los allanamientos, controles de identidad permanente, detenciones ilegales, por nombrar algunas de estas operaciones.

Asimismo, en paralelo las fuerzas políticas movilizarán un “complejo contrainsurgente”<sup>87</sup> contra las comunidades que mantienen activos los procesos territoriales, ya que estos “entorpecen” el normal funcionamiento de las actividades económicas relacionadas al despojo de los bienes comunes naturales en sus territorios. Regresando a Joe R. Feagin, el racismo sistémico no se mueve aisladamente, al contrario, este se organiza y opera provisto de redes sociales, organizaciones e instituciones, todas interconectadas íntegramente entre sí contra el “enemigo” (Feagin, 2006: 16, traducción mía).

Bajo este contexto de racismo y múltiples violencias sostenidas, y permanente en el tiempo, surge la resistencia del pueblo mapuche, que, en un primer momento, se expresará frente al despojo territorial ejercido por el Estado exigiendo la devolución de su territorio ancestral. Posteriormente, las reivindicaciones contemporáneas plantearán no solo la restitución de las tierras usurpadas por el Estado y los latifundista colonos y nacionales,

---

<sup>87</sup> Este consiste en la articulación de actores estatales, grupos de interés y elites políticas que se coaligan como respuesta a una amenaza al orden estatal y al poder político. En este complejo se reúnen múltiples dimensiones, estructuras organizativas y estrategias de actuación que exceden el ámbito de lo propiamente militar. Es decir, no sólo participan de él los aparatos tradicionales del Estado sino también grupos de interés de la sociedad dominante como ser los propietarios y/o la elite política. Tanto el paramilitarismo como el mercenarismo corporativo, son variantes represivas dentro del complejo contrainsurgente. La diferencia entre paramilitarismo y mercenarismo corporativo, radica en que el primero sólo obedece a la razón de Estado y supone una dependencia exclusiva del aparato estatal, mientras el segundo involucra la participación activa de sectores corporativos privados (Besoky, 2016)

sino, también, la demanda de reconocimiento de sus derechos colectivos, culturales, a la autodeterminación y autogobierno. Por ende, la resistencia también estará dirigida a las empresas de monocultivo forestal y centrales de generación de energía eléctrica instaladas en el territorio mapuche, a estas compañías se le exige el retiro inmediato del *Wallmapu*.

Las acciones de resistencias que emplearán las mujeres y los hombres indígenas contra estas entidades son, por ejemplo, los cortes de caminos –algunas de estas vías forman parte de los terrenos que pertenecen a las familias y/o comunidades; y, por tanto, son de uso privado de estas. Sin embargo, las compañías harán uso ilegal de ellas para sus faenas– para impedir el paso de las maquinarias y los camiones que transportan madera; las ocupaciones pacíficas<sup>88</sup> de los fundos que reclaman como propiedad ancestral y que están en manos de las forestales, los latifundistas y las sociedades transnacionales de generación de energía eléctrica, con el objetivo de paralizar los trabajos –la instalación de las antenas y cableado eléctrico, la siembra de monocultivos de pinos y eucalipto, la construcción de caminos, entre otros– que destruyen el escaso bosque nativo, intervienen el normal funcionamiento de los ríos, contaminan el aire y los afluentes, profanan sus centros ceremoniales y sus cementerios indígenas.

Las reacciones de resistencias más extremas que se observan contemplan la quema de camiones transportistas, maquinaria forestal y plantaciones de monocultivos. Cada una de las formas de resistencia que ejerce un sector del pueblo mapuche, se fundamentan en una reacción frente a la violencia estatal y empresarial. El propósito, detener el daño material y espiritual hacia sus tierras y, a su vez, devolver el perjuicio a las compañías que atentan continuamente contra sus territorios. No obstante, el menoscabo que puede generar la resistencia contra de las corporaciones, no será jamás equiparable al que estas promueven en el *Wallmapu*.

A este respecto, James C. Scott desarrolla algunas ideas y clasificaciones sobre las formas de resistencia que se desplegarían entre los sectores subalternos, entre ellas,

---

<sup>88</sup> Estas reacciones consisten en hacer uso simbólico del espacio físico por familias mapuche; esto es, mujeres y hombres, niños y niñas, jóvenes y adultos mayores, aunque va a depender del lugar a ocupar. Asimismo, no existe intención de emplear de ningún modo la violencia por parte de los sectores mapuche ni mucho menos portan armas de grueso calibre, a lo sumo un par de palos y boleadoras (instrumento antiguo de caza arrojadiza entre los indígenas del que sigue vigente) en el caso de enfrentamientos con los trabajadores, encargados de las faenas e incluso con la policía estatal, quienes en la mayoría de los casos han repelido estos hechos con armas de fuego.

visibiliza la resistencia pública declarada y formas de resistencia disfrazada, oculta, discreta, que denomina infrapolítica. Es así que refiere:

[c]ada una de las formas de resistencia disfrazada, de infrapolítica es la silenciosa compañera de una forma vociferante de resistencia pública. En este sentido, la ocupación discreta de terrenos, uno por uno, es el equivalente infrapolítico de la invasión abierta de tierras: ambas tienen como fin oponerse a la acumulación. La primera no puede declarar explícitamente sus fines y constituye una estrategia adecuada para aquellos oprimidos que no tienen derechos políticos. En este sentido, el rumor y los cuentos populares de venganza son el equivalente infrapolítico de los gestos explícitos de desprecio y profanación: tienen como fin impugnar la negativa de las clases dominantes a conceder una posición o dignidad a los subordinados. El rumor y los cuentos no son acciones directas, ni afirma explícitamente su intención, y constituyen por lo tanto también una adecuada estrategia simbólica para los oprimidos que no tienen derechos políticos. Finalmente, la imaginaria milenarista y las inversiones simbólicas de la religión popular son los equivalentes infrapolíticos de las contraideologías públicas, radicales: todas tienen como fin oponerse al simbolismo público de la dominación ideológica. De esta manera, la infrapolítica es fundamentalmente la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo (Scott, [2000] 2004: 235).

En caso de la infrapolítica que utilizarían ciertos sectores mapuche, los rumores sobre las reacciones extremas, anteriormente señaladas, cobrarían especial relevancia, particularmente, en las zonas donde el conflicto territorial es permanente.

Retomando a Joe R. Feagin, otro de los aspectos importantes en la generación del racismo sistémico es la transmisión de generación en generación del aparato ideológico que sustenta, desarrolla y legitima la opresión racial (Feagin, 2006, traducción mía). En este sentido, los medios de comunicación desempeñan una significativa labor en la reproducción cultural del racismo sistémico, a través de las imágenes y los estereotipos que distorsionan la realidad sobre la resistencia territorial de mujeres y hombres mapuche en el *Wallmapu*. Ello responde a que, quienes controlan los medios de comunicación en el país forman parte de los grupos dominantes con intereses políticos y económicos en el territorio mapuche; y, por tanto, mantienen redes de poder con las empresas transnacionales instaladas en la zona sur.

Reitero: a lo largo de la historia la opresión contra el pueblo mapuche ha estado marcada por el genocidio, la ocupación de sus tierras y el despojo de los bienes comunes naturales de su territorio. Aunado, se suman las violencias múltiples asociadas al neoliberalismo. En consecuencia, el escenario que despliega cada una de las formas de violencia estatal, pone en evidencia el desinterés que existe entre las fuerzas económicas y un sector político, particularmente, de derecha en la Araucanía, de no querer soltar sus privilegios en beneficio de “la paz” que exigen y responsabilizan a las autoridades del Estado. Lo irónico es que quienes demandan un clima de tranquilidad, supuestamente, para todos los habitantes del sur del país, son los mismos que declaran la guerra a las comunidades mapuche, demandando más represión estatal para estas últimas. Cabe recordar que, los discursos de paz suscritos por los diferentes gobiernos democráticos, desde Eduardo Frei hasta la actual administración de Sebastián Piñera, a petición de las redes económicas y políticas de la IX Región, se envía más dotación policial y se elevan los controles de identidad en la zona del conflicto territorial; y, por tanto, se incrementa la violencia racista simbólica y física contra las dirigentas y los dirigentes mapuche y sus familias.

Sin embargo, lo que el Estado elude señalar cada vez que se pronuncia en nombre del Estado de Derecho, y toma medidas con relación a los hechos de violencia desatados en la Araucanía, es que la violencia no la iniciaron las comunidades ni las familias mapuche, sino que es el propio Estado configura y profundiza las relaciones de poder desiguales entre el pueblo mapuche, el Estado y la sociedad no indígenas. Estas desigualdades se sostendrán, las últimas tres décadas, a través del desarrollo de los proyectos extractivistas, entre ellos, la industria forestal, la generación de energía eléctrica y la minería en el *Wallmapu*, los cuales simbolizan la ocupación y el despojo sistemático de las tierras a las comunidades y familias mapuche, en beneficio de las élites chilenas (Richards, 2016) y las empresas transnacionales.

De modo que, estas élites, las corporaciones nacionales y extranjeras y el Estado, defienden y favorecen el mantenimiento de las estructuras y las relaciones de poder social en el país; y, por tanto, perpetúan el racismo sistémico. Joe R. Feagin afirma que,

[e]n cada era las relaciones opresivas marcan los pasos en esta jerarquía racial, y estas relaciones opresivas son reproducidas a lo largo de todas las áreas principales de la vida societal: de una institución importante a la que sigue, de una comunidad a la siguiente, de una generación a la siguiente. Visto comprensivamente, este proceso de reproducción societal genera y mantiene (...) aspectos institucionales, comunitarios y generacionales del racismo sistémico (Feagin: 2006: 47, traducción mía).

Por ende, el racismo no solo ha evolucionado, sino que también ha cobrado potencia en el transcurso de las décadas, dejando a su paso importantes consecuencias en determinados grupos sociales, entre ellos, los pueblos indígenas, que son “[i]nferiorizados y deshumanizados de múltiples formas, los cuerpos son colocados y descolocados recurrentemente en el sistema de jerarquías socio-raciales de raíz colonial para legitimar las sucesivas dominaciones” (Castellanos, 2019: 115). En otras palabras, el racismo está enquistado en la estructura social y se refleja en los discursos, las creencias y las prácticas de individuos y comunidades (Feagin, 2006). “En Chile, la creación de nuevas políticas neoliberales y multiculturales representó un cambio en cómo las ideas raciales, siempre enlazadas con relaciones de poder, fueron adoptadas por el Estado” (Richards, 2014: 130). Estos principios serán visibles en los discursos y las prácticas del aparato estatal y entre los habitantes de la IX Región, manifestando el racismo y su sostenimiento a través de opiniones e interacciones cotidianas.

El racismo como fenómeno histórico, en la actualidad se presenta mediante nuevas formas. No obstante, perdurará su relación con la idea de la raza (fenotipo) y la cultura, esta última “involucra tanto la construcción colectiva de significados así como las acciones concretas que comunican y ponen en práctica dichos comunicados (Jordan y Weedon, como se citó en Richards, 2014:131). A este respecto, Castellanos indica que “[e]l capitalismo global crea[rá] nuevas formas de racialización y, la raza, supuesta singularidad del racismo, se ve reducida o se invisibiliza, no así el racismo que surge con violencia en el mundo entero” (Castellanos, 2019: 121).

“La raza puede definirse como los significados sociales, conflictos e intereses asociados a diferencias particulares en el fenotipo –el rango de características observables en los cuerpos humanos–” (Omi y Winant 1994, como se citó en Richards, 2016: 33-34).

La palabra raza se empleará hacia el pueblo mapuche, con el propósito de mantener su subalternidad. Aun, cuando “raza” fue científicamente desautorizada hace décadas; y, por tanto, no tiene sustento científico porque es una construcción socio-histórica; esto es, su utilización se enmarca en un tiempo histórico y social determinado. Por ende, “[re]conocer que muchas sociedades son estructuradas racialmente, no es lo mismo decir que la raza funciona de igual modo en todo lugar y tiempo” (Richards, 2016: 36).

La población mapuche, por su lado, se referirá a la “raza...” para hacer mención a este pueblo originario, esta idea será común en un sector de los mapuche, particularmente, entre las personas de la tercera edad de los sectores rurales, quienes harán uso recurrente de la expresión “la raza araucana...”. El objetivo, enaltecer y recordar frente a las nuevas generaciones de mapuche, la lucha histórica que dio este a las tropas españolas y, posteriormente, al Estado de Chile. Asimismo, la “raza” estará presente en los numerosos discursos de las primeras organizaciones indígenas que surgieron a principios del siglo XX, entre ellas, la primera organización femenina mapuche Sociedad Femenina Araucana *Yafluayin* en el año 1937. El 1935, Herminia Aburto Paillahueque pronunció un potente mensaje político<sup>89</sup> a las mujeres mapuche de la Araucanía en el marco de su candidatura a elecciones municipales.

## **2. Historias de racismo en el marco de los conflictos territoriales**

A pesar de los avances en materia de reconocimiento de derechos colectivos, culturales, territoriales y a la autodeterminación limitada, que gozan los pueblos indígenas en algunos países de la región, por ejemplo, Bolivia, Ecuador, México, por nombrar algunos, en cambio, Chile continúa en deuda con los pueblos originarios. Los gobiernos de turno post-dictadura, a pesar de señalar estar comprometidos con “las reglas del juego o, como también han sido llamadas, de “universales de procedimiento” (Bobbio, Matteucci y Pasquino, 1997: 449-450) de la democracia, estos no han considerado las reivindicaciones

---

<sup>89</sup> Trabajar por organizar a todas las mujeres araucanas a través de toda la Araucanía, para levantar una institución que sea netamente de la raza, que dependerá de la junta central de la Federación Araucana, porque ella es la única que verdaderamente lucha por el interés moral y material de los mapuches [...] Organizadas las araucanas lucharán por las reivindicaciones de sus intereses y para conquistar el derecho de voz y voto, como la mujer chilena en nuestro país... (Aburto, 1935: 3 como se citó en Calfío, 2009: 95).

de fondo del pueblo mapuche. A pesar de las presiones que ejerciera una parte del pueblo mapuche en los albores de la democracia, solo se ha conseguido que:

la Concertación [de Partidos por la Democracia] instituy[era] políticas multiculturales que reconocieron algunos derechos indígenas y promovieron la diversidad dentro de la sociedad chilena. Sin embargo, no dejaron espacio para una interlocución con los mapuche que les reconociera como un actor colectivo válido. Al mismo tiempo, a nivel local, [en la región de la Araucanía], las estructuras del racismo no solo se negaron a desaparecer sino que en algunos casos resurgieron con más fuerza que nunca, a veces mezclándose con los discursos que llegan desde arriba en maneras inesperadas (Richards, 2014: 114)

Este escenario bien lo conocen las mujeres mapuche, quienes serían las más perjudicadas a consecuencia de la indiferencia del Estado frente a las reivindicaciones indígenas; esto es, al postergarse las demandas de pueblo inevitablemente no tienen cabida sus demandas de género; y, por tanto, se mantienen sin atención los problemas de base que las afectan al interior de sus comunidades de origen y fuera de ellas, por ejemplo, la violencia: intrafamiliar, sexual, de género y otras diversas violencias. En otras palabras, las mujeres mapuche se seguirán enfrentando a la violencia racista y las opresiones múltiples que las atraviesan, ya sea, en las interacciones con el Estado, la sociedad no indígena y en los espacios comunitarios y de organizaciones indígenas. Asimismo, la discriminación social que experimentan continuamente en las esferas sociales, económicas, culturales y políticas, no solo situarán su participación en los márgenes de la vida pública nacional, sino que también favorecerán a legitimar su marginación en el Estado y en las principales instituciones sociales.

## 2.1 Mujeres en la política local de la Araucanía

El que las mujeres mapuche tengan acceso a la política formal a nivel local, regional o nacional, a través de la lógica de los partidos políticos, no es una situación acostumbrada ni mucho menos lo será el que salgan elegidas democráticamente para ocupar un cargo de representación popular. La razón, la marginación que permanece en el Estado y en las

principales instituciones sociales, respecto al rol que juegan las mujeres indígenas en la vida pública. Sin embargo, en las últimas tres décadas se observa que la participación de las indígenas en instancias de toma de decisiones en el plano estatal, va en progresivo aumento.

Por ende, tampoco es algo habitual –pero sucede– que las dirigentas que participan activamente en los espacios políticos comunitarios y de organizaciones indígenas en lo urbano y/o rural logren, primero, ser inscritas en las listas de algún partido político chileno –como militante activa o por medio de un pacto político– o bien accedan a una candidatura independiente y, segundo, una vez como candidatas oficiales sean votadas en las elecciones municipales de sus distritos, para representar a la población mapuche y no mapuche al interior del concejo comunal, ya sea, como concejales o alcaldesas, especialmente, en la Araucanía. No obstante, el escenario sería inalcanzable para las mujeres mapuche interesadas en estos cupos locales, si para postular se les exigiera hacerlo a través de la lista de un partido político indígena. La razón, no se ha logrado a lo largo de la historia inscribir un bando político mapuche en el espacio donde se traza el juego de los partidos chilenos.

Cabe recordar que, la organización mapuche *Wallmapuwen* en último momento del año 2016, no logró constituirse como partido político a consecuencia de las trabas burocráticas impuesta por la ley, para la conformación de partidos políticos en Chile. Esta legislación, se presenta como la principal barrera para que los pueblos indígenas puedan formar sus propios partidos. Las exigencias en términos de la cantidad de firmas que deben reunir para su conformación, de acuerdo a las últimas modificaciones realizada a la ley, señalan que, estas debían reunirse en dos regiones contiguas.

La organización *Wallmapuwen*, fue la primera propuesta del mundo mapuche que parecía alcanzar el objetivo de constituirse como partido político indígena, haciendo uso de la ley para la conformación de partido políticos en Chile. El propósito, levantar candidaturas de mujeres y hombres que defendieran, particularmente, los intereses del pueblo mapuche en la IX Región.

En el caso de los hombres mapuche, el horizonte se presenta con menos obstáculos en comparación con las mujeres. Ellos logran sin tanta dificultad ser candidatos locales, por ejemplo, en las elecciones municipales del año 2004, en la región de la Araucanía se presentaron 30 hombres y cinco mujeres mapuche, para alcaldes y alcaldesas, siendo elegidos solo ocho alcaldes hombres. Mientras que para acceder a los cupos disponibles en

los concejos municipales, se postularon un total de 143 candidatos/as mapuche. Los votados fueron 34 hombres y solo tres mujeres (Cayuqueo, 2006). Desde las elecciones municipales de 2000, el número de concejales y alcaldes mapuche elegidos y reelegidos en la IX Región, pone de manifiesto que la excepción ratifica la regla contra las mujeres.

No obstante, la participación política de hombres y mujeres indígenas en la vida pública nacional, continúa siendo un tema en disputa al interior del Estado. La sorpresa pos-plebiscito del 25 de octubre de 2020, momento en que la ciudadanía expresó su deseo de cambiar la Carta Magna de 1980, –herencia de Pinochet–, la dieron los liderazgos femeninos mapuche en el ámbito rural y urbano. Esto es, al inscribir sus candidaturas a constituyentes el 11 de enero de 2021, y estas fueran oficializadas ante el Servicio Electoral de Chile Servel, para postular a uno de los siete escaños reservados para el pueblo mapuche de un total de 17, que serán ocupados por representantes de los pueblos originarios.

Estos 17 sitios reservados, significaron una ardua discusión entre los pueblos indígenas y sus aliados políticos y los políticos que estaban en contra de la medida, estos últimos se oponían tajantemente a dar cupos a los representantes del mundo indígena. De los 25, escaños reservados, propuestos inicialmente, solo se lograron conservar 17, los cuales están contenidos dentro de los 155, convencionales constituyentes (Libertad y Desarrollo, 18 de diciembre de 2020, “Iniciativa sobre escaños para pueblos indígenas y cuotas para personas con discapacidad”).

El panorama parece ser más auspicioso para la participación de las mujeres mapuche en la política nacional; y, por tanto, en los asuntos que las afectan en términos de la violencia racista y las múltiples violencias, que permean sus cuerpos y los territorios que habitan. No obstante, habrá que esperar los resultados de las elecciones de convencionales a constituyentes, a realizarse el 11 de abril de 2021, para conocer el número de mujeres indígenas que ocuparán los escaños reservados para sus pueblos. En otras palabras, la participación política de las mujeres está *a portas* de revertir, en el mejor de los casos, la desigualdad permanente que experimentan en las instancias del poder estatal frente a los hombres indígenas cuando se trata de representar las reivindicaciones de pueblo, de derechos colectivos, a la autodeterminación y las demandas propias de género, desde la identidad mapuche.

Las dificultades que a la fecha presenta la participación de las mujeres mapuche en espacios del Estado, no quita que estas no manifiesten su interés por ser parte de estas esferas, que se mantienen en constante conflicto en términos de admitir la suscripción de las indígenas. Durante las elecciones municipales de 2016-2012, tres mujeres mapuche; Emilia, Sara e Isabel, evidenciaron las tensiones políticas para participar de estas elecciones municipales en la Araucanía.

Emilia Verónica Coñumil Quiñimil es concejala municipal mapuche para el período 2016-2012; esto es, representante ante el gobierno local de los sectores de Pidima, Pailahueque y Ercilla en la IX Región de la Araucanía, por el Partido Socialista de Chile PS-Chile. No obstante, Emilia es hija de *longko*, lo que significa que goza de cierto prestigio social entre mapuche de la comunidad y a nivel regional, además de un respaldo social que se evidencia al momento de ser elegida concejala.

Por el hecho de ser hija de *longko* yo comencé a participar dentro de los *nguillatun*. Una de las cosas que no me gustaba, que encontraba que era injusto para una como mujer era que [debiéramos] ocuparnos [siempre] de hacer la comida, de estar ahumándonos [frente al fuego] mientras el resto se iba (...) al lado del *rewe* (...) [es decir] todos hombres y todas las mujeres quedábamos haciendo la comida, haciendo las sopaipillas. Entonces un día cuando mi padre comenzó a avanzar en edad me empecé a ganar al lado de [él y desde ahí] mirada, como mi papá era *longko*, a todas las *lamngen* [hermanas] que estaban en la cocina. [Fue en ese momento que] empecé a mirar desde otra perspectiva (se ríe Emilia). El hecho de colocarme al lado de mi padre lo [visualicé] como mi derecho y mi deber. Entonces, mis hermana me comenzaron a decir: “Pucha nosotras llegamos a transpirar aquí, ven a ayudarnos, ven hacer algo”, yo les dije: “No, [mejor vengan] ustedes [al *rewe*] la comida puede esperar”. Esa [situación] me dio el espacio para ser visibilizada, ahí me empezaron a mirar porque antes yo estaba allá atrás [en la cocina], pero había que dar este salto (...) Eso fue a los 18 años. Luego mi papá me empezó a llamar para *werkén*, para ayudarlo ahí... Ahí empecé a visibilizarme para que la gente me conociera (Entrevista a Emilia Coñumil, 6 de abril de 2018).

La experiencia de Emilia, previa, durante y una vez electa concejala de su distrito, es interesante en dos sentidos, por un lado, su relato reúne las intersección de violencias

históricas que enfrentan las mujeres y, especialmente, las mujeres indígenas en instancias estatales y sociales, entre ellas, la violencia racista simbólica y la discriminación de género, al interior del concejo municipal. Asimismo, su historia evidencia el rol del cuidado familiar que se ha destinado históricamente a las mujeres, y sobre el cual se mantiene la idea de que sería incompatible con la realización profesional de las mujeres.

Estas situaciones de violencias múltiples, no son nuevas para las mujeres mapuche que interactúan en los espacios del Estado y las instituciones sociales, por el contrario, las dirigentas reconocen con claridad la violencia que se aloja en estas esferas, las cuales favorecen el sostenimiento de las estructuras y las relaciones de poder social desiguales que operan en contra de las indígenas. Por otro lado, su militancia en el PS-Chile y su participación en el concejo municipal de Ercilla como mujer mapuche se verán expuestas, según Emilia a constantes escrutinios respecto a los intereses que la mueven en estas instancias políticas. Además, señala, que recibe constantemente comentarios mal intencionados de las funcionarias administrativas del municipio, respecto a su apariencia.

El que Emilia sea parte del concejo local la mantiene expuesta en dos frentes donde la violencia de género se hace explícita; esto es, por un lado, experimenta la indiferencia de los hombres que componen el concejo municipal, que incluye al alcalde de la comuna – quienes son mayoría–, con relación a las propuestas de trabajo que presenta ante el quórum para desarrollar en el sector rural que representa. Por otro lado, se la castiga cuando vota en contra de los proyectos encabezados por el jefe comunal, a través de la postergación de sus iniciativas orientadas al ámbito rural y el escaso o nulo presupuesto que le destinarán para tales fines.

El Alcalde es muy autoritario. Finalmente es hágase su voluntad, [ya que] no toma las opiniones del resto y menos si le va hablar una mujer (...) Yo había empezado bien con él, o sea, por lo menos lo escuchaba y como yo trabajo en un colegio él me decía “tía Emilia” (...) Habían ciertos protocolos que yo guardaba aunque tuviera mucha rabia, trataba [siempre] de controlarme. Hubo un momento en que yo voté en contra de un proyecto que yo desconocía, entonces no podía votar a favor si no lo conocía. Entonces me dice: “¿Usted no sabe leer? Ahí dice aprobación, no dice que debemos analizar, dice aprobación”. Entonces yo voto en contra, le respondí, porque yo no puedo aprobar algo que yo desconozco. [En ese momento me] sentí muy invadida, pasada a llevar por él, hasta me dio susto. Yo [me] dije en la

próxima reunión se lo hago saber y le hice saber, que yo no iba a aguantar que el me pasara a llevar ni que me levantara la voz porque yo también tenía mis derechos como mujer, como mapuche, [desde] ahí no me habló más, no me mira, no me dirige la palabra, ni nada. Como tiene mayoría [en el concejo] él sabe que aunque yo rechace van a aprobar igual las cosas (Entrevista a Emilia Coñumil, 6 de abril de 2018).

El relato de Emilia da cuenta de la violencia política de género y la violencia simbólica, que vivió tras el altercado que mantuvo con el jefe comunal de Ercilla, José Nibaldo Vilugrón Martínez; militante del partido de derecha Unión Demócrata Independiente, luego de señalar que no aprobaría la iniciativa que debía votarse aquel día en concejo. Estas formas de violencia que se manifiestan contra las mujeres en los espacios de toma de decisiones, no son una práctica nueva, al contrario, las mujeres mapuche denunciarán que este tipo de conductas estarían normalizadas en estas esferas. En este caso no existió una sanción ética –que es lo que correspondería– frente al comportamiento fuera de lugar del alcalde, ya sea, porque Emilia no levantó una queja formal o bien porque estas sanciones no están contempladas dentro del protocolo. No obstante, el que ningún concejal se manifestara frente a la agresión vivida por Emilia, evidencia el consentimiento tácito de la violencia al interior del concejo.

Más tarde, este episodio de violencia generó otra agresión contra Emilia, luego de que ella le señalara a Vilugrón que no aceptaría una nueva falta de respeto contra su persona. Este último optó por quitarle la palabra a Emilia. En este sentido, no dirigir la palabra a una de sus concejales, a raíz de la discusión que generó el mismo edil, responde a una forma de castigo que tiene la intención de anular la representación de Emilia al interior del concejo municipal.

Por lo que respecta a su participación como mujer mapuche en espacios comunitarios y, posteriormente, como militante del PS y candidata a concejala de la comuna de Ercilla, Emilia relata:

fui dirigente, pero no podía cumplir mi labor porque como trabajaba<sup>90</sup> porque el trabajo también es indispensable. Entonces ahí andaba a medias, trataba de participar en las reuniones, pero las reuniones siempre las hacían días de semana entonces no podía participar siempre. Si he estado siempre, obviamente andaba apoyando a mi papá en lo del *nguillatun*<sup>91</sup>, todo lo que tiene que ver con ceremonias culturales ahí estaba. Como familia estando siempre presente ahí. Esto de querer-poder ayudar me permitió abrirme ciertos espacios también y ahí se me presentó la posibilidad de postularme como concejala y yo empecé a visitar a algunas comunidades de mi círculo más cercano porque como trabajaba no tenía mucho tiempo para dedicarme, políticamente hablando. Entonces, primero, se lo planteé a mi familia y me dijeron bueno tienes que verlo nosotros te vamos a apoyar como familia, pero eso fue en el 2015. Mi mamá me dijo: “lo que vas a elegir o lo que tú quieres te va a traer consecuencias y tienes que pensar en tu hijo. Tengo un hijo, soy mamá soltera. Entonces tienes que pensar en tu hijo, siempre piensa en tu hijo. Entonces yo siempre pienso que tengo del lado de mi mamá y del lado de mi papá. Entonces pasó este tiempo y logré que me llevaran como candidata concejala, o sea, la gente lo propuso y yo lo acepté como militante del Partido Socialista de Chile (PS-Chile). En el PS se me abrió la posibilidad de poder estar ahí y ¿qué hice yo? Bueno, fui a inmiscuirme en ese espacio para entender cómo se movían los hilos políticamente. Entonces me metí al PS y en el PS descubrí que a nosotros los mapuche, y debe ser en todos los partidos y no solamente el PS, nos llevan para sumar pero no para salir. Entonces cuando a una la ven con posibilidades de poder salir te empiezan hacer la vida imposible. Entonces después que quieren ese apoyo empiezan ellos mismo a sabotearte. Mi primera batalla fue poder quedar dentro de la lista del partido político que fuera porque ya era muy tarde como para irme de manera independiente, porque hay que entregar toda una carpeta, además, de entrega la renuncia al partido si quieres presentarte de manera independiente. Entonces la única manera fue contactarme con alguno de acá de la central [del PS] para que me pudiera postular y poder ir porque a mí me habían descartado. Entonces fue un logro el que me llevaran en la lista [del PS]. Cuando me fui en la lista sin tener muchas expectativas, [ya que] tenía muchas desventajas frente a los demás, recién me estaba metiendo en el ámbito político. Tenía mucho desconocimiento de muchas cosas, no tenía contactos casi allá arriba, tenía solamente las ganas de trabajar. [Luego] los de mi partido se empezaron a

---

<sup>90</sup> Emilia tenía un trabajo de 40 horas como profesora de Educación Básica en el colegio de monjas en la ciudad de Ercilla, una vez que asume como concejala municipal debió reducir sus horas como docente.

<sup>91</sup> Ceremonia religiosa mapuche que busca pedir prosperidad. Sus características variarán de acuerdo al territorio en el que se realice. Estas particularidades obedecerán a cada Az Mapu.

dividir. Había un buen grupo que me apoyaba y un buen grupo que no me apoyaba. En ese buen grupo que no me apoyaba [un sector] decía: “la Emilia es mapuchista, la Emilia va a querer trabajar solamente con los mapuche” y [otra parte de este que no me apoyaba] ¿Qué decían?: “Que la Emilia se *awingko* (occidentalizó) entonces solo va querer trabajar con los de Ercilla. Entonces comenzaron a meter cizaña, en el fondo nadie daba esperanzas de que pudiese salir. La estrategia que utilicé fue no hablar mal de ninguno de los políticos que estaba [como candidato a concejal], para mí era una perspectiva nueva era yo frente a lo que yo quería lograr con la gente y me fui comunicando con ella de acuerdo a las necesidades porque una lo sabe. Una vive en el territorio entonces sabe lo que hace falta. Entonces yo veo problemas con los caminos, veo problemas con la luz, veo problemas con las mujeres, veo problemas con los niños. Hay un montón de dificultades (Entrevista a Emilia Coñumil, 6 de abril de 2018).

Los obstáculos que debió sortear Emilia no fueron pocos, sobre todo, porque ser mujer y madre soltera no es el perfil deseado en la política. En este sentido, el patriarcado la penaliza, no solo por ser mujer e inmiscuirse en un espacio dominado por hombres, sino que también le recriminará la posibilidad de no atender adecuadamente el cuidado de su hijo una vez que ingrese a la política. El cuidado ha sido el rol impuesto a las mujeres históricamente en numerosas sociedades, ya que es visto como la extensión de la reproducción en el ámbito familiar.

Yo creo que a mí como mujer me ven muy débil y sola. Entonces se cree que cuando hay liderazgo es cuando hay un hombre, él tiene mayor importancia. Cuando hay un hombre que habla fuerte tiene más importancia. Sí hay una mujer que habla fuerte entonces se dice: “ah tiene buen liderazgo” (...) Yo creo que estamos equivocados en el concepto de liderazgo. Aquellas personas que hablan fuerte piensan que como son mañosas esa es la forma de gobernar, pero finalmente esas personas son más autoritarias porque el resto que teme hablar o teme decir algo piensan [de ellos] que tienen miedo. Entonces para mí eso no es un buen liderazgo. En ese sentido, saqué el carácter de mi papá todo pausado no me gusta que me regañen prefiero conversar. Entonces con eso he logrado mucha empatía con la gente. Afortunadamente mi presencia no causa rechazo, no causó rechazo, tengo empatía con la gente. Bueno, producto de eso saqué la segunda mayoría sin hacer campaña, saqué la segunda mayoría, y ahí me sentí con tremendo peso sobre mis hombros. Fue ahí que me pregunté: ¿seré capaz? (Entrevista a Emilia Coñumil, 6 de abril de 2018).

La experiencia de Emilia en su rol de candidata a concejala y, posteriormente, en su papel de concejala electa, permite evidenciar, no solo las violencias que están presente en las esferas políticas estatales y sociales, sino que también cómo opera el entronque de la violencia racista, clasista y patriarcal contra las mujeres mapuche. A este respecto, Mara Viveros plantea:

la apuesta de la interseccionalidad consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que Candace West y Sarah Fentersmaker llaman “realizaciones situadas”, es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado. Estos contextos permiten dar cuenta no solo de la consustancialidad de las relaciones sociales en cuestión, sino también de las posibilidades que tienen los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad, de la cual deban dar cuenta en un contexto determinado (Viveros, 2016: 12).

Al término de esta investigación, según los datos obtenidos a través del Servel, para el período de elecciones municipales 2016-2021, el número de mujeres mapuche electas concejalas en la IX Región llegó a ocho y 28 hombres. En el caso de los alcaldes electos, para el mismo período, fueron cinco y todos hombres. Los resultados de estas elecciones municipales y el relato de Emilia, muestran que la carrera política para las mujeres indígenas sigue siendo un camino difícil y esquivo. Por tanto, no debe extrañar que siga siendo reducido el número de mujeres dispuestas a participar en estos espacios y sortear los obstáculos en los partidos políticos chilenos, para conseguir cupos en los gobiernos locales.

Tabla 5

CONCEJALAS ELECTAS MAPUCHE EN LA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA ELECCIONES 2016 PARA EL PERIODO 2016-2020				
Nº	MUJERES	COMUNA	PARTIDO	Nº VOTOS
1	Francisca Huirilef Barra	Cholchol	Independiente-Nueva Mayoría	11
2	Silvia Aniñir Curivil	Cholchol	Unión Democrática Independiente	22

3	Alejandra Malian Collio	Collipulli	Partido Radical Socialdemócrata	12
4	Beatriz Carinao Quintonahuel	Curarrehue	Partido por la Democracia	28
5	Emilia Coñumil Quiñimil	Ercilla	Partido Socialista de Chile	9
6	Sara Huenchupil Díaz	Galvarino	<i>Wallmapuwen</i>	27
7	Teresa Huenchuman Arias	Melipeuco	Renovación Nacional	13
8	Gloria Vera Rupallan	Teodoro Schmidt	Partido Socialista de Chile	10
Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos de la página web del Servicio Electoral de Chile Servel, sobre candidatos electos municipales 2016, periodo 2016-2020.				

Isabel Cañet Caniulen, también se presentó para este período como candidata a concejala en la Araucanía. Sin embargo, no alcanzó los votos para su elección. Así recordará como surge su candidatura a concejala por la localidad de Freire, IX Región.

Armamos un comité local en Freire donde habían personas dirigentes y dirigentas que participaban, principalmente, en comunidad. Éramos un comité chiquitito de 15 personas ahí primero [sale la] propuesta [para que sea candidata] (...) Luego esa [propuesta] la llevé a mi territorio, propuse que pudiéramos sacar un candidato o candidata del territorio. Y de ahí se me reafirma (...) de que pudiera ser yo la candidata (Entrevista a Isabel Cañet, 4 de junio de 2018).

Su experiencia como mujer en espacios políticos y desde otras formas de hacer política muestra, no solo lo complejo que es ser mujer en espacios masculinizados y donde las violencias están naturalizadas, sino que también señalará que estas violencias se manifiestan entre las mujeres dirigentas.

Me pasó un hecho algo extraño. Hubo un grupo de dirigentas mapuche de comunidades que me apoyó harto, pero había otras que yo sentía que no, al contrario, no querían que yo [fuera la candidata a concejala]. Ese sentimiento de competencia veía. Ellas eran dirigentes y no querían que otra dirigente, otra mujer mapuche brillara más que ellas. Así lo sentí. Igual hubo mujeres mapuche que se comprometieron, que me apoyaron (...) Sentí que fue sincero también ese apoyo. [También] me pasó, por ejemplo, de otros candidatos concejales mapuche

(...) que de repente me los encontraba en reuniones y me decían: “Y tú dejaste a tu guagua sola”, porque yo andaba con Danko (su compañero) siempre me acompañaba a todas las reuniones. Entonces una vez me dijeron: “Oye y tu guagua”, apelaban al sentimiento de culpa, a hacerme sentir mal. Eso me pasó. “Sacaban el tema de mi maternidad como para achacarme, como para decir: “Oye anda a cuidar a tu guagua antes de dedicarte a la política” (Entrevista a Isabel Cañet, 4 de junio de 2018).

Igualmente, Isabel reparará en lo difícil que es concientizar a la gente en las comunidades, respecto a cuán importante es poder contar con un partido mapuche para poder trabajar desde una mirada indígena.

Yo viví y fui parte del hogar estudiantil mapuche *Pelontuwe*. Ahí fui dirigente en el 2007. [En ese año] bautizamos el *Pelontuwe* (...) porque antes era solo Las Encinas. Cuando cumplió 10 años le pusimos *Pelontuwe*. Fui parte de la dirigencia del hogar y también de la dirigencia de *Chilkatufe* en la UFRO [Universidad de La Frontera] (...) Así comencé en el ámbito estudiantil. Después en el *Wallmapuwen* en el 2010. Sí, en el 2010 me integré a *Wallmapuwen*, y después asumí dos dirigencias en el 2014 y 2015 (...) [Durante el año 2016 asumí la candidatura a concejala a través de *Wallmapuwen*, en ese proceso estaba cuando tuve a mí bebe. En ese momento, se buscaba la legalización del partido [*Wallmapuwen*] que se logró, pero después digamos que quedó ilegal porque nuevamente cambiaron la ley. Porque nosotros empezamos el proceso de legalización solamente cuando nos pedían constituirnos en una sola región y novecientas y tantas firmas de militancia, y logramos 1300 o algo así en esta región [refiriéndose a la IX Región de la Araucanía]. En ese momento cuando terminamos de reunir las firmas cambiaron la ley, modificaron la ley de partidos políticos y nos exigían en dos regiones contiguas y más firmas. En este caso íbamos a ir a buscarla [a las regiones de] Los Ríos y Los Lagos, pero no había mucho trabajo de base ahí. Entonces por eso y en términos de los tiempos que eran súper acotados y, por otro lado, el factor económico, o sea, nosotros nos autofinanciamos para poder conseguir todo el tema de las firmas acá, [el dinero salió] de nuestros bolsillos. Como te decía no teníamos mucha militancia de base y tampoco contábamos con los recursos económicos para salir a buscar las firmas. [Nuestra situación era muy distinta] al de los otros partidos, que se constituyeron en

ese momento como, por ejemplo, Evopolis<sup>92</sup> que le pagaba a promotores para captar firmas, [porque ellos] pagaban por las firmas. Entonces era súper desigual la competencia (Entrevista a Isabel Cañet, 4 de junio de 2018).

Si bien, *Wallmapuwen* estuvo dispuesto a abrir el espacio a mujeres, como fue el caso de Isabel y Sara; ambas lograron que sus nombres formaran parte de las listas de este partido como candidatas a concejales en la IX Región –por las localidades de Freire y Galvarino, respectivamente–. Sin embargo, esto no significa que las mujeres mapuche sean la primera opción en los espacios políticos locales ni mucho menos que tengan asegurados los votos para que puedan asumir el cargo en cuestión.

En mi caso como parte de *Wallmapuwen* fui candidata a concejala. Ahí, por ejemplo, hubo muchas dificultades porque era mujer, era mapuche y era la candidata más joven de la comuna. Creo que en lo electoral siempre y, sobre todo, en comunas donde hay más ruralidad buscan al hombre, ojalá con plata y con cierto estereotipo para votar por esa persona. Ser mujer mapuche te juega un poco en contra, respecto al estereotipo que buscan las personas sobre un político (...) Cuando iba a reuniones y hablaba con la gente apelaba mucho al tema del sentido identitario (...) yo me moví solamente en comunidades para hacer campaña (...) También hablaba mucho de proyectos colectivos, del tema de derechos colectivos como mapuche. [Sin embargo,] la gente está esperando hoy día a [quien] le traiga el zinc, el alambre, [al profesional que] le va a vacunar a los animales, es mucha la necesidad del día a día. Hay mucha pobreza todavía en las zonas rurales. En mi comuna, Freire, hay mucha pobreza. Entonces la gente está esperando solucionar lo inmediato todavía. Entonces va a costar más tiempo [poder cambiar esa mentalidad], pero creo que de a poco hay que ir generando que la gente pueda dar otras discusiones y atreverse, también, a creer en su propia gente. Porque en las comunas (...) como Freire la gente no voto por [un] mapuche, ya se ha visto. Entonces creo que no hay una lealtad étnica hasta ahora, pero creo que hay que seguir haciendo trabajo [de base], seguir conversando con la gente, en algún momento explotará eso. Si nosotros apeláramos a ese voto mapuche hoy no habrían cuatro o cinco alcaldes mapuche (...) en la región serían más. Lo que yo cuestiono de estos alcaldes mapuche (...) [es el hecho de que] no están impulsando proyectos políticos, o sea, un proyecto político

---

<sup>92</sup> Partido Político de Chile de centroderecha, se conformó como movimiento político en el año 2012, y en 2015 se constituyó como partido político,

colectivo como mapuche. Están asumiendo un cargo, pero (...) “podrían correr el cerco mucho más allá”, no lo están haciendo y eso me desilusiona un poco. Creo que con el espacio y la vitrina que tienen podrían impulsar muchas más cosas y hablar un poco más fuerte también. Yo, creo que eso falta. [También] creo que (...) hay harta gente mapuche que pudiera [ocupar otras alcaldías y concejalías], pero lamentablemente las condiciones electorales hoy día no están generadas para que nosotros podamos participar plenamente en el sistema electoral, al contrario, no te favorece totalmente, [esta es la principal] dificultad. En el caso de las mujeres, es más complejo porque está esa doble y triple discriminación de la que se habla bastante. (Entrevista a Isabel Cañet, 4 de junio de 2018).

La Ley 19.253 hace mención al resguardo de los derechos de las indígenas, a través de incentivar su participación y desarrollo integral en la vida nacional. Sin embargo, la experiencia de Emilia e Isabel evidencia que persisten los obstáculos respecto a su incorporación en la vida pública nacional. Las ocho mujeres mapuche, que lograron un cupo en el gobierno local de la IX Región para el período 2016-2021, entre ellas, Sara Huenchupil Díaz; concejala electa por la comuna de Galvarino, igualmente evidenciará lo complejo que es participar en política siendo mujer y soltera. Sara a diferencia de Emilia e Isabel, se involucrará en la política local a partir de su postulación como candidata a concejala.

(...) Cuestionada en un comienzo (...) creo que por el [hecho] de ser mujer, ser candidata mujer es súper duro. Era la única mujer en la lista, el resto eran puros hombres. Eran tres [hombres] que ya habían participado en candidaturas anteriores. Éramos tres los jóvenes que íbamos por primera vez, yo la única mujer. Fue (...) difícil en realidad ganarme mí lugar (...) fue complicado (...), por mí formación académica tenía mucha llegada con la gente [porque] trabajé cuatro años en la municipalidad (...) [Entonces] al minuto que llegaba [la gente] a la municipalidad me llamaban: “señorita Sara, sabe que mí vaca tiene un problema” [y] yo corría, corría. Entonces a que va la vocación ligada al lugar donde estoy [hoy], la gente en agradecimiento al trabajo que sigo sosteniendo [como médico veterinario me dio su voto]. Si bien no como funcionaria municipal si no que como profesional, la gente respondió en ese sentido. Lo otro, es que yo jamás voy a desconocer “ser hija de...”.

Mi papá es encargado de posta, está jubilando ahora, mi viejo ingresó los trámites el viernes, lo más seguro le entregan su carta tras 44 años de servicio en la comuna, toda su vida, desde los 17 años prácticamente. Pasó por cuatro postas, ¿qué significa cuatro postas? Significa cuatro macro sectores de la comuna en realidad. Las postas en la comuna son diez y mi papá ha pasado por cuatro (...) él era uno de los pocos que trabajaba 24/7. Mi papá vive en las postas, nosotros vivimos en las postas en realidad. Eso significaba que si la señora llegaba a la casa, es decir a la posta a pedir ayuda porque estaba apunto de tener a su bebe a las dos o tres de la mañana la posta no estaba cerrada. Mi papá estaba ahí, estamos nosotros ahí, entonces llamábamos a la ambulancia. El llegar donde estoy hoy, en este cargo político, es por ser “hija de...”, eso nunca lo voy a desconocer no es mérito solo mío, [sino que también por] ser hija de Héctor Huenchupil. [Mí nombre] no estaba dentro de la lista [para candidata a concejala], no era la carta principal era otro [el candidato] Sin embargo, yo no puedo desconocer la confianza que tenía (...) La carta principal que tenía el equipo político nuestro era un joven que [había llegado] hace poco a la comuna, Samuel Morales. Si bien, era [de la localidad de Galvarino] la gente no sentía que estaban en deuda con él porque era jefe de gabinete del alcalde en realidad, muy [institucional] a diferencia mía. Yo andaba metida en el campo con los zapatos embarrado, sucia y los viejos [las personas mayores] te sentían más cercana (Entrevista a Sara Huenchupil, 15 de mayo de 2018).

Las características comunes que guardan ambas concejalas electas –Emilia y Sara–, no es solo el hecho de ser mapuche, mujeres y solteras, ambas contaban con el respaldo de sus familias, principalmente, de sus padres; hombres conocidos en los distritos de Ercilla y Galvarino, los sectores representados por sus hijas ante el concejo municipal. En el caso de Emilia, su padre es *longko* de la comunidad, y el padre de Sara, fue funcionario municipal con más de 40 años al servicio de los vecinos/as de la localidad de Galvarino. El poner atención en lo que representaron para sus candidaturas la figura de sus padres, responde a visibilizar que ambas concejalas son conscientes de que “son hijas de...”. Por tanto, no desconocen la ayuda implícita que ellos aportaron en sus respectivas campañas, para conseguir los votos que les permitieron ser elegidas concejalas en sus comunas. Sin

embargo, el campo laboral en el que se desempeña cada una también aportó. Emilia es profesora de primaria y Sara es veterinaria. Ambas resaltarán la llegada que tienen con la gente, a partir del papel que desempeñan profesionalmente en sus localidades.

Los relatos de Emilia, Isabel y Sara, nos introducen en las numerosas trabas y tensiones que experimentan las mujeres indígenas que están insertas, no solo en puestos de la política institucional de Estado a nivel local, sino que también en las instancias comunitarias y de organizaciones mapuche y como militantes en partidos políticos. Asimismo, Emilia e Isabel, relatan la violencia política de género que enfrentaron en esta esfera dominada por hombres. Estas experiencias, a su vez, permiten formar una idea respecto a lo complejo que puede ser cuando eres mujer mapuche, y estás interesada en ser parte de la política estatal local en una región altamente racista, clasista, conservadora y patriarcal como la Araucanía.

## 2.2 Violencia racista contra los cuerpos de mujeres mapuche

El racismo y las violencias múltiples que enfrentan las mujeres mapuche, se manifestarán con la llegada de la democracia, momento en que se visibilizan en el espacio público los liderazgos femeninos en proceso de recuperación de tierras y en oposición a la expansión del extractivismo en sus territorios. Por ende, la represión del Estado y las estrategias de contrainsurgencia contra el pueblo mapuche, se observarán en continuo ascenso en la década de los noventa y, una vez, que los discursos y las políticas asociados al paradigma neoliberal-multicultural de los denominados gobiernos democráticos, buscan deslegitimar las reivindicaciones colectivas mapuche.

Las presiones que recibe el Estado, ya entrada la democracia, producto de las continuas movilizaciones que despliega un sector del pueblo mapuche, el cual le demanda políticas de fondo para el tema indígena, por ejemplo, reconocimiento de derechos colectivos, culturales, territoriales, a la autodeterminación, a la autonomía, participación real en el Estado, redistribución del poder y recursos, entre otros, lleva al Estado a tomar dos medidas. Por un lado, se rehusará a atender los reclamos que se enmarcan en asuntos de otorgamiento de derechos políticos. “En cambio, se enfocó en reforzar la ley existente y programas de “desarrollo con identidad” en las áreas de educación y producción, así como

la restitución de derechos a tierras y aguas” (Richards, 2014: 122), todos programas administrados por CONADI. Por otro lado, busca condicionar el comportamiento de las mujeres, los hombres y las comunidades mapuche; esto es, recompensa a través de proyectos sociales a quienes no cuestionen y participen de los programas de gobierno. Mientras que los sectores que no adhieran a estas políticas, serán duramente castigados mediante su marginación o, peor aún, a la coerción directa del Estado (Richards, 2014).

#### Asesinato empresarial en el *Wallmapu*: el caso de Macarena Valdés Muñoz

El caso que fuera denominado por agrupaciones feministas como “feminicidio empresarial” contra la activista mapuche Macarena Valdés (32 años); quien fuera defensora del agua y del territorio e integrante de la agrupación de comunidades *Quillempan* en la localidad de Panguipulli, provincia de Valdivia, XIV Región de Los Ríos, es el primer hecho de violencia con estas características contra una mujer mapuche defensora de los derechos de la naturaleza en Chile. Macarena, se oponía a la construcción de una central hidroeléctrica en su zona.

El asesinato de Macarena, se sindicará como feminicidio empresarial porque su caso obedecería a un *modus operandi* contra mujeres que emprendieron el activismo medioambiental y se enfrentaron a las transnacionales extractivistas con intereses económicos en los territorios indígenas como, por ejemplo, el caso de Berta Cáceres; lideresa indígena lenca defensora del territorio y de los derechos humanos del pueblo lenca en Honduras. Berta levantó numerosas campañas contra megaproyectos que violaban los derechos de la naturaleza y de las tierras de las comunidades indígenas locales, su activismo por más de 20 años; le terminó costando la vida, fue asesinada el tres de marzo de 2016.

Como respuesta a su batalla por los derechos de su pueblo y de otros grupos indígenas de Honduras, recibió amenazas de muerte, violación y ataque físico. Se enfrentó a cargos falsos de "posesión ilegal de un arma de fuego poniendo en peligro la seguridad del Estado de Honduras," usurpación de tierras, y coacción. También fue acusada de provocar más de 3 millones de dólares americanos en daños y perjuicios a DESA, una empresa hidroeléctrica. El

3 de marzo de 2016, unos atacantes no identificados irrumpieron en el domicilio de la recocida defensora indígena Berta Cáceres y le asesinaron (Front Line Defenders)<sup>93</sup> .

El caso de Berta Cáceres no es el último. Sin embargo, su historia pone en alerta a las mujeres y los hombres de pueblos originarios que defienden los derechos de la naturaleza y de los territorios indígenas, respecto al aumento de la violencia en las tierras afectados por los megaproyectos extractivos. Según el informe de Global Witness de julio de 2020, la violencia y crímenes contra las y los activistas ambientales va en aumento cada año. El año 2018, se registraron 168 asesinatos y durante el año de 2019, la cifra se elevó a 212 personas defensoras de la tierra y el medio ambiente. De estas cifras, una de cada diez víctimas serían mujeres.

En promedio, cuatro personas defensoras han sido asesinadas cada semana desde diciembre de 2015, mes en el cual se firmó el Acuerdo Climático de París, momento en que el mundo aparentemente se unió bajo la esperanza de alcanzar una nueva era de progreso en la lucha contra el cambio climático. Además, un incontable número de personas defensoras son silenciadas mediante ataques violentos, arrestos, amenazas de muerte o demandas judiciales. (Global Witness, 2020: 6).

El mismo informe añade que, América Latina desde el año 2012, –momento en que Global Witness comienza a elaborar sus informes anuales– se presenta como el continente más peligroso para quienes defienden los derechos territoriales de las comunidades afectadas por megaproyectos mineros y de la agroindustria. Los países que encabezan estos crímenes son: Colombia, Brasil, México, Honduras y Guatemala. El 40% de las personas activistas medioambientales asesinadas pertenecían a pueblos indígenas (Global Witness, 20 de julio de 2020).

En este contexto se enmarca el crimen de Macarena Valdés Muñoz. Su historia es noticia desde el 22 de agosto de 2016, –pasado el medio día– momento en que su cuerpo suspende de una cuerda atada a una viga de la casa que comparte con su familia, en el mismo cuarto se encontraba su hijo menor de aproximadamente dos años. El niño sin

---

<sup>93</sup> Caso de Berta Cáceres <https://www.frontlinedefenders.org/es/profile/berta-caceres> (Revisado, 19 de noviembre de 2020).

proponérselo y siendo apenas un bebe se convertiría en el único testigo de aquella fatídica tarde de otoño, que marcó la vida de su familia. No obstante, fue su hijo mayor, de once años, que al volver de la escuela se encuentra con la trágica escena del cuerpo sin vida de su madre. El menor, en un acto de desesperación cortó la cuerda y colocó el cuerpo de la mujer en el piso e inició maniobras de reanimación sin éxito, Macarena yacía muerta en su casa. A los pocos minutos los vecinos y las vecinas se hicieron presente en el lugar, nadie daba crédito de lo sucedido.

Según los primeros antecedentes del caso, se trataba de un suicidio. Así, fue que los presentes –vecinos y vecinas– que acompañaron a los dos niños mientras esperaban la llegada de Rubén Collio; compañero de Macarena y padre de los menores, no dudaron en indicar que la vecina se había quitado la vida. Rubén, al volver a la casa se dio de frente con la trágica escena, Macarena tendida en el piso sin vida y a su hijo mayor destrozado. Al recordar este triste momento, Rubén señalará, para esta investigación, que jamás pensó que su compañera se quitara la vida. Más bien, intentaba comprender qué había sucedido durante su ausencia para que Macarena terminara muerta y colgada de una viga de la casa.

Las primeras preguntas que surgen respecto a lo acontecido con Macarena son: ¿por qué la matan? ¿qué hizo para que la privaran de vivir? ¿por qué hacerles daño a una familia que estaba recién llegada a la comunidad? Sin embargo, tras ir conociendo el caso afondo, en un principio, a través de los medios de comunicación alternativos; ellos serán los primeros en dar a conocer el hecho y darán seguimiento a la investigación teniendo como fuente principal a la familia y a los cercanos al caso. Posteriormente, será a través de una amiga cercana que lograré establecer comunicación personal con Rubén. Han transcurrido cuatro años del asesinato de Macarena, luego de ese tiempo es que logro conversar con Rubén, quien se muestra interesado en dar su testimonio para esta investigación. Este diálogo permite conocer, en cierta medida, el porqué ellos, como familia, son los principales afectados si son los últimos en llegar a la comunidad *Quillempán*.

La familia Collio Valdés llegó al territorio mapuche el 20 enero de 2014, previo a ello, sus vidas transcurrían como las de una “familia normal santiaguina en un barrio de la comuna de Ñuñoa”, sentencia Rubén. Su rutina se basaba en un trabajo de lunes a viernes en una oficina del sector alto de Santiago, donde se desempeñaba como ingeniero ambiental. Mientras que su familia, esposa e hijos, se dedicaban, por ejemplo, Macarena al

cuidado del hogar y de los niños, y sus hijos iban a la escuela y disfrutaban de su infancia junto a sus padres, indica Rubén.

La idea de vivir en el sur rodeado de naturaleza surge en Rubén, reconectar con sus raíces mapuche será el motor que lo impulsará para plantear su deseo respecto al cambio de vida familiar a Macarena, quien en todo momento se mostró a favor de criar a sus hijos en un ambiente tranquilo, alejados del bullicio y la vida consumista, que envuelve a los habitantes de las grandes ciudades como Santiago, comenta Rubén.

De modo que, sin pensarlo mucho, se aventuraron, luego de ver en puerta la posibilidad de aprender a ser una familia mapuche en la práctica. Es así que la llegada de la familia Collio Valdés al *Wallmapu* se registra a inicio de 2014. Rubén, señala que no fue fácil comenzar de cero, sin embargo, el deseo de experimentar una vida mapuche bastó para que todo sacrificio valiera la pena. De modo que, poco a poco se fueron haciendo conocidos en el sector y terminaron involucrándose con los habitantes y las problemáticas de la comunidad *Quilempán*, del sector de Panguipulli.

La llegada de la empresa transnacional RP Global, de origen austriaca, en asociación con el Grupo SAESA (Sociedad Austral de Electricidad Sociedad Anónima); empresa chilena de generación y distribución de energía eléctrica al sur del país, irrumpieron la tranquilidad de las comunidades mapuche del sector a finales de 2015. En ese momento, la compañía comenzaría con las faenas para la construcción de una central hidroeléctrica de paso en la zona, destruyendo el entorno natural de flora y fauna nativa, usurpando tierras y arrasando con un cementerio indígena, todo de manera ilegal. Además, generaría conflictos internos entre los habitantes. De modo que, la estrategia que asumió la comunidad *Quilempán* para detener la construcción de esta presa, fue denunciar ante las autoridades competentes la violación de leyes nacionales; esto es, de impacto ambiental, participación ciudadana y/o consulta indígena, entre otras, normativas.

Rubén y Macarena, encargados de estudiar a fondo los documentos del proyecto, se percataron de la ausencia de los permisos respectivos para su ejecución de la central de paso. Por ende, aprovecharon el actuar negligente de la empresa para impulsar junto con la comunidad las estrategias para detener las faenas. De este modo, los estudios profesionales de Rubén en medio ambiente sirvieron para que la pareja se involucrara en el tema y generara movilizaciones contra la construcción de la presa. Por tanto, luego de analizar y

entender el proyecto y cómo este afectaría el entorno comunitario, informaron a los habitantes de la comunidad, además de plantear la necesidad de denunciar el hecho frente al Estado, ya que el proyecto carecía de los permisos correspondientes, posteriormente, la empresa será notificada con numerosas multas.

En consecuencia, Macarena y Rubén, al sumarse a la defensa del territorio y las aguas del río Tranguil a través de las asesorías técnicas, comenzaron a recibir amenazas indirectamente, comenta Rubén. Esto es, por medio de rumores que fueron esparcidos en el zona por trabajadores de RP Global y SAESA, los cuales anunciaban que “algo malo les podía pasar si no iban”. Incluso, indica Rubén que, de madrugada transitaba por el camino principal una camioneta a toda velocidad y frenaba bruscamente frente a su casa, una vez en el lugar la aceleraban y abrían las cuatro puertas del vehículo y luego las cerraban fuertemente y se marchaba a los pocos minutos. Estas visitas de madrugada durarán un tiempo, luego cesarán, relata Rubén. Sin embargo, la familia Collio Valdés hará caso omiso a las advertencias. Según Rubén, cada vez que recibían por medio de algún vecino o vecina estas amenazas, su respuesta fue siempre la misma.

Bueno que vengan, que vengan, saben donde vivo, que vengan, yo todos los días domingo estoy aquí, el domingo me levanto tarde así que lleguen a las diez, de las diez en adelante puedo atender al que quiera. Eh...pero que vengan, pero el que venga, que venga dispuesto a recibir porque yo lo voy a dar vuelta, yo no me voy a sentar a esperar que me palmetéen [cachetada]. Él que quiera venir tiene que venir dispuesto a recibir también, y nos vamos a dar, yo voy a recibir, pero nos vamos a repartir también, y yo tengo la mano pesá, y las patas más pesá todavía. Siempre mi respuesta fue la misma, “nunca me imaginé que podían ser tan cobardes de atacar a una mujer. Eh...nunca me imaginé que iban a venir cuando no estuviera” (Entrevista a Rubén Collio, 3 de septiembre de 2020).

La muerte de Macarena se intentará encubrir a través de la tesis del suicidio. Sin embargo, la familia estaba convencida de que a ella la mataron, ya que existió una amenaza contra la familia Collio Valdés el día anterior a su asesinato. Rubén confesará durante esta entrevista, que jamás imaginó que alguien aprovecharía su ausencia para ir y hacerle daño a Macarena, además indicará que las amenazas que recibieron fueron varias, pero no quisieron darle importancia porque no estaban dispuestos, Macarena y él, a modificar sus rutinas producto

de las mismas. En reiteradas ocasiones sus vecinos y vecinas les señalarán que debían cuidarse porque los rumores respecto a que algo malo les podía pasar eran constante en el sector.

Sicariato empresarial, como lo han denominado grupos feministas en Chile que se movilizan desde que se conociera el caso de Macarena Valdés, apuntará directamente a la empresa austríaca RP Global y la chilena SAESA como los principales sospechosos de su asesinato, ya que serán trabajadores de la empresa –así se presentaron– las dos personas que fueron a advertir Mónica; la dueña del terreno donde habita la familia Collio Valdés, que debía sacar a esa familia porque algo malo les iba a pasar.

El asesinato por encargo resultaría una práctica común en algunos países de América Latina, principalmente, Colombia, México, Honduras, solo por nombrar algunos, este afecta a las defensoras y los defensores indígenas y del medio ambiente en general de los Estados donde la expansión del capitalismo evidencia la devastación de los territorios a consecuencia del despojo por desposesión. A este respecto, Rita Segato señala:

[un] tipo de crueldad expresiva, denotativa de la existencia de una soberanía para-estatal que controla vidas y negocios en un determinado territorio es particularmente eficaz cuando se aplica al cuerpo de las mujeres. Este “método” es característico de las nuevas formas de la guerra no convencionales, inauguradas en nuestras dictaduras militares y guerras sucias contra la gente, en las guerras internas, en las guerras llamadas “étnicas”, en la soldadesca asalariada de las empresas militares privadas, en el universo de los sicariatos que trabajan para las mafias, y en el accionar para-estatal de las fuerzas estatales de seguridad en tiempos de “democracia real” (Segato, 2014: 57).

Tras la exhumación del cuerpo de Macarena, el 25 de septiembre de 2017, se descarta oficialmente que la activista decidiera por voluntad propia quitarse la vida. En consecuencia, a partir de 2018, el caso se investiga a través de la tipificación de homicidio contra la empresa transnacional austríaca RP Global y SAESA. A la fecha, tras cuatro años desde el asesinato de Valdés, aún no es posible determinar a él o los responsables de su muerte a pesar de que los informes forenses sean enfáticos en señalar que, a Macarena la colgaron de una viga una vez muerta. Así, lo indican los indicios arrojados por las

fotografías tomadas al cuerpo que fueron analizadas por cuatro peritos por separado, a solicitud de la familia y el equipo de abogadas que patrocina la causa. Si bien cada experto y experta en la materia han aportado nuevos antecedentes al caso, todos reafirmarán la tesis del homicidio. Sin embargo, la impunidad se mantiene.

De igual manera, se sostiene la imposibilidad de la empresa -de acuerdo a la comunicación establecida con Rubén a principios de septiembre de 2020- de poner en funcionamiento la central, esto a consecuencia de no contar con los derechos de agua del río Tranguil por ocho kilómetros. Rubén, señala esperanzado de que la planta no pueda entrar en funcionamiento jamás aunque esta se haya terminado de construir. Añade, su deseo de verla transformada en un “elefante blanco” a perpetuidad. Mientras tanto él junto a su familia seguirán dando que hablar hasta conseguir justicia para Macarena.

El caso de Valdés, se convertirá en una bandera de lucha para el movimiento feminista en Chile. Serán las agrupaciones de mujeres y colectivos feministas, quienes se solidarizan con la familia desde el primer momento que se conoce la noticia de su muerte. Las circunstancias en que pierde la vida Macarena permiten que su lucha; por la defensa del territorio y las aguas del río Tranguil, se conecte con las luchas de otras mujeres indígenas también defensoras del medio ambiente en Latinoamérica.

El movimiento político mapuche, para el caso de Macarena, mantendrá su hermetismo. Desde mi punto de vista, esta reserva que se manifiesta en las organizaciones indígenas lideradas, principalmente, por hombres, me hace pensar en la idea de que la vida de una mujer mapuche no tendría el mismo valor que la de un hombre del mismo pueblo indígena. A pesar de que, a Macarena se la despojó de su vida a través de un macabro asesinato que se enmarca en la lucha de pueblo; esto es, la defensa del territorio.

En este sentido, la lucha de pueblo parece no ser recíproca o bien no está pensada para exigir justicia para una *lamngen*, para una hermana, para una mujer mapuche asesinada por defender un territorio y las aguas de un río, al contrario, se la culpará, en un primer momento, de su propia muerte. En el caso de los hombres, los hechos revelan que, ante el asesinato de un *lamngen*, de un hermano mapuche, sin excepción, las voces que, exigirán justicia se levantan sin que exista una diferenciación de género. Es más, no existirían cuestionamientos contra las víctimas hombres desde lo mapuche, por el contrario, *post mortem* se las glorificará mediante la figura de *weichafe*, guerreros del pueblo

mapuche. En contraste, las luchas de resistencias que ejercen las mujeres mapuche solo resonará entre mujeres, incluso sus muertes. No obstante, y como es de esperar, no será así la percepción de las autoridades de gobierno, que no han dudado en presentar siempre a las víctimas mapuche mujeres y hombres como los victimarios e incitadores de las violencias en la región de la Araucanía. El objetivo, justificar la violencia del Estado a través de sus agentes policiales que mantienen militarizada la zona de las comunidades en procesos activos de resistencias.

### Parir con grilletes y esposada de manos: el caso de Lorenza Cayuhan Llebu

Lorenza Cayuhan pertenece a la comunidad Mahuidanche en Alto Antiquina, localidad de Cañete, VIII Región del Biobío. El 15 de diciembre de 2015, fue detenida y permaneció en prisión preventiva en la cárcel de Arauco, acusada del robo “de una motosierra, un cooler, un GPS, una lima, un hacha y una cámara a trabajadores de la empresa FUMIVAR, prestadora de servicios de Forestal Arauco” (Cuturrufo y Hernández, 20 de febrero de 2019). En consecuencia, fue procesada y condenada a cinco años y 61 días de prisión por el delito de robo con intimidación, condena que cumplió en la cárcel.

El delito por el que fue acusada Lorenza Cayuhan, en ese entonces, no salió a la luz pública a pesar de que este se enmarcó en el conflicto territorial mapuche, ya que Lorenza junto a otros integrante de su familia iniciaron un proceso de recuperación territorial contra el predio Volterra, que está en manos de forestal Mininco y forestal Arauco. Estas tierras mapuche bajo la dictadura de Pinochet fueron declaradas de “aptitud forestal”. De este modo, el Grupo Matte y Angelini, respectivamente, se adueñaron ilegalmente de ellas. Por tanto, la lectura que se hace de la condena que recibió Lorenza, respondió a detener su liderazgo y la lucha territorial que emprendió su comunidad.

Durante el juicio, se conocerá que a Lorenza se le condenó mediante el testimonio de un testigo encubierto; esto es, a través de la figura ilegal de “testigo ocasional” inventada por la Policía de Investigaciones de Chile y avalada por el Tribunal Oral de Cañete, y, que también respaldó el Ministerio Público, este último señalará a este testigo como “colaborador habitual de la policía”. La Corte de Apelaciones de Concepción, señalará la

irregularidad respecto a la utilización de un testigo encubierto en el caso. No obstante, su observación será desestimada (Cuturrufo y Hernández, 20 de febrero de 2019).

Las fotografías presentadas en el juicio como parte de las pruebas acusatorias contra Lorenza darán cuenta que, la estuvieron vigilando por lo menos seis meses. Así quedó demostrado, ya que manejaban mucha información respecto a sus actividades diarias y con quienes mantenía vínculos. Este caso, evidencia que el Estado se ha encargado de dirigir una casería hacia el pueblo mapuche que incluye persecución política, hostigamiento policial y represión sistemática, contra mujeres y hombres movilizados por la recuperación de las tierras ancestrales; que se encuentran en manos de las forestales, y la defensa de los territorios; que están siendo amenazados por los megaproyectos extractivos. Así lo manifestará Lorenza:

Forestal Arauco fue la empresa que nos llevó a la cárcel...Lo que yo viví –ya que fui yo la que fue más perseguida–, me llevaban cerca de medio año siguiéndome, sin darme cuenta en realidad, porque hubieron fotos que salieron después en los juicios de cosas que andaba haciendo y me di cuenta que me estaban siguiendo durante bastante tiempo. Mi familia fue víctima en los allanamientos, porque en mi comunidad allanaron todo y trajeron más de 50 efectivos y 2 helicópteros...Ahí fueron golpeados, tiraron bombas, hubo amenazas con armas para que entregara información, para mí y para mi hijo, que tenía en ese entonces 9 años. Estuvo con psicólogo y todas esas cosas, ya que era mucho el miedo que él sentía. Había hartos niños en ese momento y todos quedaron traumatados, ahora ven un carabinero y salen arrancando. Es un proceso bien complicado y yo creo que ellos están con esa idea y no se les va a salir (Cuturrufo y Hernández, 20 de febrero de 2019).

Al momento de ser condenada, Lorenza presentaba un embarazo que debió pasar en prisión. Será aproximadamente dos semanas antes de dar a luz; a una niña prematura, que Lorenza comunicará al paramédico del recinto carcelario que no se sentía bien. Sin embargo, sus palabras no serán escuchadas. Las complicaciones de salud que presentó Lorenza, el 12 de octubre de 2016, a raíz de su embarazo no atendido en la cárcel de Arauco, obligaron a personal de gendarmería a trasladarla de urgencia a un centro asistencial.

Lo que enfrentó Lorenza horas previas y durante el proceso del parto evidenciará el trato deshumanizador ejercido por Gendarmería de Chile, que no responde con el papel que debe desempeñar una institución del Estado encargada de la reinserción social de las personas que por resolución de autoridades competente fueron detenidas o privadas de libertad, según el Decreto Ley 2.859 correspondiente a la Ley Orgánica de Gendarmería de Chile, en su Artículo 1. El cruce de la violencia racial, clasista y patriarcal simultánea que enfrentó Lorenza, motivó al Instituto Nacional de Derechos Humanos INDH a interponer un recurso de amparo por el caso denominado “enrillada”, a través de este se da cuenta de:

Lorenza Cayuhan Llebu denunció haber sido víctima de coerción ilegítima por parte de funcionarios de Gendarmería de Chile que se desempeñan en el mencionado establecimiento penal. Dicha coerción ha consistido en la utilización de grilletes durante el proceso de parto de la interna, en específico, desde el traslado de la unidad penal hacia los recintos de salud que la han atendido, durante el parto e incluso hasta después de acabado el alumbramiento. Además de ello, se denuncia la presencia de funcionarios de gendarmería de Chile, de sexo masculino, dentro de la sala de parto y presenciando el mismo. José Cayuhan Llebul, hermano de Lorenza Cayuhan Llebul relata que con fecha jueves 13 de octubre de 2016, Lorenza comenzó a sentir molestias físicas relativas a su situación de embarazo, razón por la cual fue examinada por la paramédico con la que cuenta la unidad penal de Arauco, quien luego del examen, indica que es necesario su traslado al Hospital Regional de Concepción, donde fue ingresada al servicio de urgencia con esa misma fecha (...) este primer traslado desde la Unidad Penal de Arauco, hasta la llegada al Hospital Regional de Concepción, habría sido evidentemente en el carro de Gendarmería, pero manteniendo las medidas de grilletes en los pies. Al llegar al hospital y ser ingresada a urgencias, se mantuvo enrillada a la camilla permaneciendo además personal de Gendarmería custodiando a la interna desde el pasillo de ingreso a la habitación donde era atendida Lorenza (...) Siendo relevante destacar que los familiares de Lorenza sólo recibieron información acerca del traslado de urgencia hacia el Hospital y del complejo estado de salud de la interna y de su bebé, sólo cuando una matrona del Hospital regional se puso en contacto con ellos, no recibiendo aviso alguno por parte de funcionarios del Centro de Detención Preventiva Arauco acerca la situación, ni del traslado hacia un recinto hospitalario, ni del grave estado de salud. Sólo durante la tarde del día siguiente en que Lorenza fue trasladada de urgencia, recibieron aviso de lo que estaba sucediendo, siendo contactados telefónicamente por el asistente social del C.D.P. de Arauco

(...) [Al] no poder ser intervenida en el Hospital Regional, Lorenza Cayuhan es trasladada el día viernes 14 de octubre a la Clínica de la Mujer del Sanatorio Alemán, para interrumpir el embarazo y que tuviese lugar un parto anticipado con la finalidad de resguardar su vida y la de su hija. En este recinto de salud, se les comunicó a los familiares que el diagnóstico era de preclamsia y que debía ser sometida a cesárea de urgencia. Siendo relevante que de la internación en esta clínica, durante la ejecución de la cesárea y hasta después de alumbramiento Lorenza Cayuhan permaneció atada a la camilla a través de grilletes. Incluso, habiendo ingresado a la sala de parto y presenciado el mismo un gendarme de sexo masculino. Actualmente, al día 16 de octubre de 2016, Lorenza se encuentra en proceso de recuperación, en la Clínica de la Mujer del Sanatorio de Alemán, estado custodiada de forma permanente por dos gendarmes, siendo al menos uno de ellos de sexo masculino, quienes permanecen al interior de la habitación donde descansa Lorenza (INDH, 17 de octubre de 2016. Recurso de amparo Lorenza Cayuhan Caso engrillada).

El parto de Lorenza dejó de manifiesto la ilegalidad en el actuar del personal de gendarmería contra una persona privada de libertad y con serios problemas de salud a consecuencia de un embarazo no atendido. Este proceder se realiza fuera del margen de la Ley Orgánica que rige a Gendarmería de Chile desde el año de 1979, en lo dispuesto en su Artículo 15, el cual reza: “[e]l personal de gendarmería deberá otorgar a cada persona privada de libertad un trato digno propio de su condición humana. Cualquier trato vejatorio o abuso de autoridad será debidamente sancionado conforme a las leyes y reglamentos vigentes”.

En este sentido, el trato indigno y vejatorio no solo despojó a Lorenza Cayuhan sus derechos fundamentales y las garantías que goza toda persona en un Estado de Derecho, por ejemplo, el chileno. El delicado estado de salud que presentó Cayuhan, durante los tres traslados y la permanencia en los centros de atención médica a los que fue llevada, no se ajusta con las medidas extremas de seguridad que se adoptaron en su caso, ya que no representaba en absoluto un peligro para la sociedad ni para estos funcionarios del Estado ni mucho menos para el personal médico que la asistió.

La violencia racista y la violación a los derechos humanos contra Lorenza desde el Estado, confirma lo que señalan los estudios feministas respecto a la forma de operar de los centros penitenciarios; esto es, “las cárceles funcionaran como espacios de control y

domesticación de los cuerpos de las mujeres, donde el racismo y el sexismo determinan la manera en que se criminaliza la pobreza y la disidencia social” (Hernández, 2013: 310). Por ende, las experiencias de las mujeres mapuche presas estarán determinadas por los procesos de racialización que enfrentan, a raíz del sostenimiento de la estructura y las relaciones de poder desiguales que operan contra el pueblo mapuche, que ha sido históricamente violentado por el Estado.

En consecuencia, las vivencias que experimentan las mujeres mapuche presas no serán las mismas que afrontan las mujeres no indígenas privadas de su libertad. Asimismo, estas últimas tampoco se verán enfrentadas a la violencia racista del Estado. No obstante, “la llamada teoría crítica de raza (Critical Race Theory, CRT) ha señalado que en aquellos contextos en los que la sociedad se caracteriza por la existencia de jerarquías raciales, quienes ocupan los estratos más bajos tienden a estar sobrerrepresentados en el espacio penitenciario” (Hernández, 2013: 310).

Parir engrillada de pies y esposada de una mano a una cama de la Clínica de la Mujer en la localidad de Concepción, no es el trato que espera recibir una mujer independiente de su condición social y racial y que está a punto de ser intervenida para interrumpir un delicado estado de embarazo, que compromete su vida y la de su hija. Lorenza, creo, tampoco esperaba recibir flores ni chocolates ni una tarjeta felicitándola por el nacimiento de su hija Sayén remitida por el Estado de Chile. En su situación de mujer privada de libertad, hubiera sido suficiente con haberle permitido acceder a una atención médica, como lo requiere cualquier mujer en su condición durante los meses de gestación y, posteriormente, haberle brindado el cuidado adecuado al momento del parto. Sin embargo, Lorenza, no recibió la mínima diligencia a pesar de señalar en reiteradas oportunidades, al paramédico del centro carcelario, que no se sentía bien y que necesitaba controlar su embarazo con un especialista. En consecuencia, este caso, no solo transparentó el racismo estructural como violencia de Estado contra la lucha del pueblo mapuche, sino que también las violencias y el sexismo que enfrentan las resistencias que encabezan las dirigencias en las comunidades movilizadas por la histórica demanda territorial.

La historia de Lorenza “permite tener acceso a un punto de vista privilegiado de quien conoce y ha experimentado las múltiples opresiones que caracterizan a la sociedad [chilena] en su conjunto” (Hernández, 2013: 318), ya que en prisión estas violencias

seguirán marcando de una u otra manera la vida de las mujeres indígenas. En otras palabras, las experiencias de opresión de las mujeres mapuche presas se observarán marcadas por la pobreza, la discriminación de género y la violencia racista.

### Violencia racista en Temuco: el caso de las hortaliceras mapuche

*El presente requiere unirnos y formar alianzas, comprendiendo que todo aquello que nos ha alejado y apartado, no son tradiciones ni colores de piel, es un sistema económico, social, político y cultural que nos hace identificar claramente desde dónde viene la opresión: el capitalismo, el patriarcado y el racismo. Con diferentes formas, intentan mermar nuestras vidas (Declaratoria de cierre jornadas Afro Mapuche: Mujeres y sus luchas, 15 de julio 2018).*

Las mujeres mapuche hortaliceras en Temuco son agriculturas en pequeña escala, quienes tradicionalmente venden sus productos hortícolas en el centro de la ciudad de la región capital, de la IX Región. Desde mayo de 2018, enfrentan una sistemática represión y hostigamiento desde el municipio de Temuco a través de los agentes policiales del Estado e inspectores municipales, quienes les impedirán ejercer su actividad económica a raíz de una ordenanza municipal extendida por el alcalde de Temuco, en ese entonces, Miguel Becker<sup>94</sup>. Este reglamento, señala la prohibición del comercio ambulante en el perímetro del centro de la ciudad. Sin embargo, esta ordenanza transgrede el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en términos generales y, en particular, los artículos 2, 4, 5 y 23, suscritos por el Estado chileno, al no distinguir el trabajo que realizan las hortaliceras mapuche con el comercio informal.

La violencia racista y discriminación social a las que se enfrentan y resisten las hortaliceras mapuche en la IX Región, representan el racismo imbricado en la estructura de la sociedad chilena que se manifiesta explícitamente en las instituciones estatales y sociales y entre los servidores públicos de la Araucanía, entre ellos, el ex edil y los habitantes de una de las localidades altamente racistas del país, Temuco. En consecuencia,

---

<sup>94</sup> El 17 de noviembre de 2020 Miguel Becker presentó su renuncia al Concejo Municipal como alcalde de Temuco, renuncia que se hizo efectiva el 20 de noviembre.

[l]a concepción de que los cuerpos mapuche invaden la ciudad higiénica de Temuco deviene en la criminalización contemporánea de las hortaliceras mapuche: trabajadoras de la tierra que, con dignidad y canasto en mano, venden sus productos, resultado de un gran esfuerzo y de una tierra violentamente reducida por los colonizadores. Sin duda, un descendiente de colonizador y empresario es el actual alcalde de esta ciudad: Miguel Becker, quien además es el principal detractor de las hortaliceras desde el 2018 (Lucero, Pinchulef y Urrutia, 2020).

Miguel Becker a través de funcionarios municipales en varias oportunidades ordenó multar a las hortaliceras y a quienes fueran sorprendidos adquiriendo los productos que comercializan. De igual manera, Becker envió en numerosas oportunidades al sector donde se instalan las hortaliceras a los efectivos policiales, quienes, no solo hostigaron con controles de identidad a las vendedoras y sus clientes, sino que también decomisaron sus productos y los arrojaron a los contenedores de basura. Incluso, los agentes del Grupo de Operaciones Policiales Especiales GOPE, han violentado física, sexual y psicológicamente a las hortaliceras mapuche. Por ende, el pasado 17 de junio de 2020, estas mujeres presentaron una querrela contra carabineros por tortura, detención ilegal y abuso sexual contra tres de ellas.

Para Segato, la guerra contemporánea declarada desde el Estado a las mujeres a través de formas diversas de violencias, entre ellas, la violencia sexual, responde a inscribir sobre el cuerpo de estas que se visualiza como la extensión del territorio, un mensaje hacia el colectivo de mujeres en resistencias. El objetivo, intimidar y generar inseguridad en ellas, además de señalar que sus cuerpos son susceptibles de dominar, colonizar y expoliar, a consecuencia del lugar que ocupan las mujeres indígenas en las jerarquías de poder social. Por ende,

[t]oda violencia tiene una dimensión instrumental y otra expresiva. En la violencia sexual, la expresiva es predominante. La violación, toda violación, no es una anomalía de un sujeto solitario, es un mensaje de poder y apropiación pronunciado en sociedad. La finalidad de esa crueldad no es instrumental. Esos cuerpos vulnerables en el nuevo escenario bélico no están siendo forzados para la entrega de un servicio, sino que hay una estrategia dirigida a algo mucho más central, una pedagogía de la crueldad en torno a la cual gravita todo el edificio del poder (Segato, 2014: 56).

La vulneración del Estado a través del poder local, que representa el alcalde, respecto a garantizar el desarrollo económico de estas mujeres mapuche dentro de su cultura, evidencia la violencia colonial arraigada en la estructura del Estado y entre los habitantes – en su mayoría no mapuche– de la región de la Araucanía hacia la población mapuche de la zona. Por tanto, el caso de las hortaliceras pone en evidencia que los sistemas de opresión de género, clase y raza, al actuar de manera coordinada configuran y profundizan los contextos de desigualdad social que enfrentan las mujeres mapuche en la región. Estas categorías de discriminación socialmente construidas, al operar simultáneamente, marcan el proceso de la violencia colonial, racista y patriarcal, que viven las mujeres mapuche en la Araucanía.

La persistencia del racismo en la estructura del Estado, las instituciones sociales y la sociedad, permite visibilizar a través del caso de las hortaliceras ¿cómo se ve afectada la vida de las mujeres indígenas con la persistencia de los estereotipos negativos en torno a lo mapuche? Este, no solo aportará elementos a la sociedad temuquense para excluir sus identidades diversas por su condición de mujer, indígena y pobre, sino que también favorece a la reproducción de las estructuras coloniales y las relaciones de poder desiguales entre el pueblo mapuche, el Estado y la sociedad no indígena.

En este sentido, la idea de la raza, al sostenerse en el imaginario social de la región de la Araucanía, permite mantener vigente la dicotomía superioridad/inferioridad entre pueblos y culturas diversas que cohabitan el *Wallmapu*. Cabe recordar que, las “Concesiones de Colonización implementadas por el Estado de Chile a partir de la segunda mitad del siglo XIX, a través de la cual se asigna vastos espacios territoriales –de ancestral ocupación mapuche– a empresas colonizadoras” (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 37). Estas concesiones, permitieron a los colonos traídos desde Europa conformar enormes terrenos particulares en desmedro de la radicación/reducción del pueblo mapuche. En consecuencia, la región de la Araucanía está poblada por colonos, chilenos y mapuche. En este sentido, el proceso de racialización que se configura en la IX Región contra el pueblo mapuche es consecuencia de la instauración de las colonias de extranjeros y chilenos en la zona, las cuales favorecen a las manifestaciones públicas de violencia racista con base en las diferencias étnicas y socioculturales, especialmente, contra las mujeres indígenas.

La venta de productos hortícolas es una práctica recurrente y una actividad desarrollada por décadas, principalmente, por mujeres del pueblo mapuche en Temuco. No obstante, previo al mes de mayo de 2018, ellas jamás se vieron expuestas explícitamente a la violencia colonial, racista y patriarcal, que manifestó la máxima autoridad de la comuna. Sin embargo, meses antes de iniciada la represión contra las hortaliceras, denunciaron haber sido objeto de amenazas por parte de inspectores municipales, quienes les señalaron en más de una oportunidad que no les quedaba mucho tiempo para comercializar sus productos en el sector, ya que pronto serían expulsadas del perímetro céntrico de la ciudad.

Si bien, la violencia racista contra las hortaliceras mapuche se manifiesta explícitamente una vez que entra en circulación la ordenanza municipal, que prohíbe el comercio ambulante en el centro de Temuco, esto no significará que las violencias y las discriminaciones no forman parte de sus experiencias en el espacio público, por el contrario, las violencias siempre ha existido. Así lo refiere Isabel, “la violencia siempre estuvo presente. Ellas antes igual estaban ahí y los inspectores municipales igual iban y las molestaban y les decían en cualquier momento las vamos a sacar. Claro, después de todo lo que pasó se visibilizó” (Entrevista a Isabel Cañet 6 de junio de 2018).

Las historias de Macarena Valdés, Lorenza Cayuhan y las hortaliceras mapuche en Temuco, evidencian el modo en que operan los sistemas de opresión de género, clase y raza, contra las mujeres mapuche. Asimismo, visibilizarán la profundización de las desigualdades sociales que enfrentan sistemáticamente. Por ende, estos relatos de resistencias emprendidos por las dirigentas mapuche en procesos de: defensa de territorios afectados por megaproyectos, las recuperaciones de tierras frente al Estado y los fundos forestales y la protección de los derechos colectivos y las demandas de género de las mujeres indígenas, evidencian la coerción directa del Estado contra la demanda social indígena en el *Wallmapu*.

En este sentido, “el capitalismo, en su manifestación neoliberal contemporánea en México [y en Chile] no puede entenderse sin reconocer su carácter racializado y sexista, que ubica a los pueblos indígenas en general y a las mujeres indígenas de manera específica, en los estratos más bajos de la pirámide social” (Hernández, 2013: 318). Por ende, los liderazgos femeninos están sufriendo de manera específica las consecuencias de la militarización del territorio mapuche que, no solo crea un clima de amenaza e inseguridad

para ellas y sus familias, sino que también un proceso de criminalización hacia las mujeres mapuche pobres de las zonas rurales.

En consecuencia, las violencias múltiples que ejerce el Estado hacia el cuerpo femenino mapuche responde a una acción deliberada contra el imaginario de un enemigo interno, que verá simbolizado en las resistencias que impulsan las mujeres en la lucha de pueblo. A este respecto, Jacinto plantea algunas ideas cuando identifica cierta hostilidad sobre el cuerpo discriminado, violentado y maltratado, en el presente.

La conformación de un imaginario que vincula humanidad y monstruosidad tiene cabida específicamente en el cuerpo. El cuerpo es el centro físico, es donde se encuentra la dimensión sentiente; el cuerpo es el que lleva la marca étnica o la de la pobreza; es el cuerpo el que anuncia en sí mismo su diferencia, el peligro, la sospecha, pero donde se posibilita la interacción con el otro, donde se viven, sienten y sufren los fenómenos del mundo social. (...) El cuerpo –no solo femenino– es efectivamente violentado en las sociedades contemporáneas por medio de diferentes medios de control, sin embargo, esto no supone su exclusión. En cambio, reafirma su inclusión dentro de la sociedad, pero sólo en términos que ésta exige: como cuerpo sumiso o como cuerpo discriminado (Jacinto, 2019: 262-263).

A partir de estas ideas, sobre el disciplinamiento del cuerpo que encarnan ciertos individuos, Jacinto ve una relación cercana entre violencia y exclusión y afirma que este vínculo agudizará la violencia estructural sobre el cuerpo que representa lo abyecto en una sociedad que se rige por el mandato heteronormativo, por ejemplo, los cuerpos que están significados en la sigla LGBTIQ+; esto es, identidades de género y orientación sexual y otras no convencionales, también estaría aquí ubicado el cuerpo dual que se manifiesta en la cultura mapuche. El cuerpo indígena, en cambio, es situado en la frontera entre el cuerpo objeto de la violencia y la exclusión potenciada y el cuerpo exotizado; y, por tanto, folclorizado por el Estado y la sociedad. Así refiere Jacinto:

el cuerpo indígena, violentado de manera exacerbada por medio del despojo: marginado, invisibilizado, y no necesario para la sociedad contemporánea, para el sistema capitalista. Ese cuerpo es, en todo caso, la foto del *souvenir* del turismo internacional, estereotipado y malentendido (Jacinto, 2019: 263).

Rita Segato, por su parte, afirma que el cuerpo de la mujer simboliza la extensión del territorio; y, por tanto, es un cuerpo subordinado al poder del Estado. En este sentido, las violencias múltiples contra el cuerpo de la mujer mapuche estarían legitimadas tras la ocupación militar estatal del territorio histórico mapuche. Para entender este binarismo cuerpo/territorio, Segato establece una analogía respecto a cómo en los períodos de guerras tribales y entre Estados, el cuerpo de la mujer sirvió para desmoralizar a los combatientes, a través de la violación. Es así que refiere Segato:

la mujer era capturada, como el territorio: apropiada, violada e inseminada como parte de los territorios conquistados, en afinidad semántica con esos territorios y sus cuerpos como territorio mismo. Era un efecto colateral de las guerras. En ella se plantaba una semilla tal como se planta en la tierra, en el marco de una apropiación. Pero la violación pública y la tortura de las mujeres hasta la muerte de las guerras contemporáneas es una acción de tipo distinto y con distinto significado. Es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer, y el cuerpo femenino o feminizado es, como he afirmado en innumerables ocasiones, el propio campo de batalla en el que se clavan las insignias de la victoria y se significa en él, se inscribe en él la devastación física y moral del pueblo, tribu, comunidad, vecindario, localidad, familia, barriada o pandilla que ese cuerpo femenino, por un proceso de significación propio de un imaginario ancestral, encarna (Segato, 2014: 58).

Por ende, la guerra ha sido declarada por el Estado al pueblo mapuche; un pueblo que se ha visto históricamente violentado por reivindicar derechos colectivos, territoriales, autonomía, entre otros, se ha buscado legitimarla a través de la construcción del enemigo interno. En este sentido, los liderazgos de mujeres indígena encarnaran este imaginario a comienzos de la década de 1990, una vez que se localizan y sitúan sus resistencias – territoriales, de derechos colectivos y demandas de género– en la primera línea de la demanda social mapuche. Esta guerra, también se manifiesta contra el cuerpo de niñas, niños y adolescentes, que pertenecen a las comunidades mapuche en conflicto territorial.

Las violencias y la represión sistemática, que ejercen los policías del Estado contra la infancia y adolescencia mapuche es una realidad que se va en aumento. Así lo comenta Onésima Lienqueo; vocera de la Red por la Defensa de la Infancia Mapuche: infancia libre

sin represión, quien lleva más de cuatro años trabajando en defensa de los derechos de la niñez y adolescencia indígena. Onésima es Educadora en Párvulo, Trabajadora Social y Psicopedagoga mapuche.

[La Red por la Defensa de la Infancia Mapuche] nace [primero] por la discriminación [que se manifiesta contra la infancia mapuche] y, después, [producto] de la violencia que se ejerce [contra la misma]. Yo, [hago] clases en las escuelas y veo (...) violencia directa [de parte de los] efectivos policiales. También se ven otros tipos de violencias, que tienen que ver con la violencia del no acceso al agua, el vivir al lado de una forestal, el vivir al lado de un vertedero. [Entonces] ¿cómo afecta (...) la vulneración de sus derechos y la falta de conocimiento que tiene la gente respecto (...) a sus derechos? Porque cree que solamente tú vulneras y haces violencia cuando ejerces una violencia física, por ejemplo, [cuando das] un golpe o violas. Esos son como los márgenes que la gente tiene de que ahí se vulnera, pero no se da cuenta, por ejemplo, que cuando tú no los estás escuchando, cuando le quitas el agua, cuando tú lo maltratas, cuando lo miras mal, cuando lo discriminas, cuando le quitas la educación, también lo vulneras. Entonces, [la violencia] era una situación que se estaba normalizando y se sigue normalizando mucho acá (...) [También está el caso] de los procesos de defensa de presos, pero nadie se preocupaba de los hijos de los presos o (...) procesos territoriales donde estaban las defensas, pero no se armaban protocolos para poder defender a los niños ni tampoco habían ni abogados ni personas que se dedicaran solamente a cuidar a los pequeños o que se enfocaran directamente en la violencia que [sobre] ellos emerge. [La Red por la Defensa de la Infancia Mapuche hasta el mes de mayo de 2018 contabilizaba] alrededor de 25 a 30 casos [de vulneración de derechos contra la infancia]. Es lamentable porque cada semana aparece un caso distinto. Entonces no es una situación que no pase. [La violencia se presenta en todos los ámbitos] (...). La gente dice: “no son tantos casos”. Como te digo normaliza la violencia, entonces dice: “ah no llegó un niño con bala”. Hace un mes atrás [hubo] un niño detenido y, ¿cómo fue detenido? Dentro de un cuartel y, ¿por qué tiene que estar un niño dentro de un cuartel? [Otra situación], por ejemplo, ¿por qué fuera de las escuelas rurales hay carabineros? (...) Si no estamos en dictadura, no estamos en estado de sitio, se supone que vivimos en “democracia”. Pero ¿por qué estas escuelas? Entonces nosotros tomamos todos los aspectos de la vulneración de derechos, desde los más básicos, [por ejemplo, cuando los] llaman mentirosos y [dicen] que no están siendo escuchados, ya

[que] para nosotros eso es una vulneración directa (Entrevista a Onésima Lienqueo, 27 de mayo de 2018).

En consecuencia, los racismos y las múltiples opresiones que violentan abiertamente el cuerpo de las mujeres, represión que también es visible en el cuerpo de niñas, niños y adolescentes, que pertenecen a las comunidades mapuche en procesos activos de resistencia territorial, evidencian el racismo sistémico que se despliega, no solo contra las dirigentas que reclaman incansablemente su derecho a la existencia como parte de un pueblo heterogéneo y un ambiente libre de represión, sino que también hacia personas inocentes que son poseedoras de la identidad de un pueblo históricamente violentado por el Estado, que nacieron en medio de un fuego cruzado; y, por tanto, heredarán la resistencia en defensa del *Wallmapu*.

### **3. *Relatos en diálogos: repensando las violencias en torno al fogón***

En este camino de visibilización del racismo y la violencia estructural que enfrentan las resistencias que ejercen las dirigentas mapuche en la lucha de pueblo, quiero compartir mi experiencia en el rol de investigadora indígena, tras la búsqueda de las evidencias que me ayudan a probar mis planteamientos y, a su vez, comprender el *continuum* de las violencias en las experiencias de las mujeres que forman parte de los territorios inmersos en geografías racializadas como es el caso del *Wallmapu*.

El trabajo que me planteé no resultaba fácil, por un lado, temía perderme al formar parte de la misma identidad del grupo que buscaba investigar. No obstante, existen diferencias entre las mujeres que entrevisté y mi persona, por ejemplo, el territorio que habitamos, las historias de vida, las resistencias que enfrentamos y, sobre todo, el racismo y las violencias múltiples que carga cada una. Por otro lado, estaba el miedo a que fuera rechazada mi propuesta de investigación entre las mujeres dirigentas mapuche, los sujetos de estudio. Este miedo, no es gratuito, por el contrario, responde a situaciones concretas que están relacionadas con el papel que han jugado los investigadores y las investigadoras, quienes se han visto atraídos por estudiar a la sociedad mapuche, particularmente antropólogos y antropólogas.

En este sentido, las experiencias del pueblo mapuche con quienes ejercemos la antropología no es satisfactoria, al contrario, se manifestará un mal sabor de boca, argumentarán sentirse expoliados de sus conocimientos por los y las científicas sociales, sobre todo, por quienes han hecho un uso y un abuso de estos, sin compartir los resultados de sus investigaciones a las comunidades investigadas. En la actualidad, en territorio mapuche está instaurada la idea de “extractivismo académico”; y, por tanto, existe reticencia por parte de las mujeres y los hombres mapuche para aceptar y dar entrevistas.

Aunado a lo anterior, se suma el temor –antes de entrar a hacer trabajo de campo– respecto a que las mujeres mapuche no quisieran participar de mi investigación antropológica. Ser mujer mapuche no me garantizaba en absoluto tener el acceso asegurado al campo de estudio. Si bien logré sacar el adelante el trabajo de campo, este no estuvo exento de dificultades. En este sentido, hubo una situación en particular que me violento en mi posición de investigadora. Lo curioso, es que esta violencia la recibo de parte de una mujer no mapuche, activista feminista, antropóloga y académica, –sobre estas etiquetas que carga, posteriormente, me enteraré–, quien me cuestiona indirectamente en un encuentro de organizaciones sociales e indígenas.

El cuestionamiento de esta mujer apuntó a mi presencia en la actividad, donde señalará que entre los asistentes habían personas desconocidas haciendo investigaciones; y, por tanto, se debería tener cuidado respecto a los temas que se abordan porque estos pueden llegar a oídos equivocados. Asimismo, hizo un recordatorio sobre el extractivismo académico, indicó que este es común entre las y los investigadores que llegan al territorio mapuche. Si bien, yo no era la única persona vinculada a la academia que estaba presente en la actividad, la interpelación la noté personal porque esta mujer me vio realizando una entrevista y, posteriormente, me sentí constantemente observada por ella.

Al respecto puedo señalar que, sí contaba con una invitación personal, la cual me fue extendida por uno de los organizadores del encuentro. Sobre ser una desconocida, sí lo era para ella, no así para una parte de los organizadores ni para un sector de los asistentes; dirigentes y dirigentes con una vasta trayectoria política, que fui conociendo mientras participaba de talleres sobre derecho indígena en la ciudad de Temuco.

Días después, me entero que la colega antropóloga forma parte de los colectivos en defensa de los territorios afectados por megaproyectos en el *Wallmapu*, y, al parecer,

desarrollaría proyectos con comunidades mapuche. Un mes antes, de celebrarse el evento en la localidad de Panguipulli, coincidí casualmente en dos oportunidades con la docente; quien trabaja en una conocida universidad de la ciudad de Temuco, ambos encuentros se enmarcaban en un ambiente de fraternidad que buscaba compartir procesos y acciones políticas en torno a la defensa de territorios y la violencias de género en la región de la Araucanía. Sin embargo, la actitud de la “compañera” la sentimos en todo momento a la defensiva, —éramos dos foráneas las que aceptamos la invitación para ser parte de la reunión—, desde que abrió la puerta para ingresar al lugar de la actividad hasta el término de este. Aun, a la casi docena de asistentes, se requiso el celular, argumentando la necesidad de proveer un clima de seguridad. En esa ocasión, éramos dos mujeres “las extrañas” para ella, casualmente, ambas desarrollando investigaciones académicas sobre el pueblo mapuche.

Posteriormente, coincidí con ella en un bar; lugar donde compartimos junto a dos amigas en común y alrededor de una pequeña mesa con capacidad para cuatro personas, en esa oportunidad la “compañera” se sentó contiguo a mí. Sin embargo, su posición corporal establecía una barrera para el diálogo, únicamente, conmigo; esto es, en todo momento que dio la espalda, no me dirigió la palabra ni menos la mirada. Estas situaciones, me comunican que a la colega antropóloga no le agradaba en absoluto mi presencia ni la presencia de ningún/a investigador/a vinculado/a a la academia, así lo dejó ver el día del encuentro entre organizaciones mapuche y sociales, en la localidad de Panguipulli. Mientras analizo lo sucedido, durante mi trabajo de campo, entiendo que su malestar no respondía a un conflicto con Carola Pinchulef, sino que a un celo profesional, a sentirse invadida; y, por tanto, a desplegar mecanismos para marcar terreno dentro de lo que sería, tal vez, su campo de acción en términos de su activismo, colaboración y trabajo con los sectores mapuche de la región. En otras palabras, el comportamiento hostil de la “compañera”, lo enmarco en una reacción monopolizadora del conocimiento en torno a los procesos mapuche locales; y, por tanto, en cierta medida, una práctica de extractivismo académico. Relatar esta experiencia tiene el propósito de pensar en las violencias y cómo estas nos afectan en momentos determinados, por ejemplo, ¿qué la moviliza? ¿en qué espacios? ¿quién o quiénes la ejercen? ¿son mujeres? ¿son hombres? ¿son personas mapuche?

## Temuco, la ciudad fuerte que vigila y excluye

La ciudad de Temuco fue el paso obligado para la realización de mi trabajo de campo, los primeros cinco meses de 2018; esta localidad se convirtió en el punto de encuentro para la realización de casi todas las entrevistas que forman parte de esta investigación. De alguna manera, este transitar se volvió parte de mi cotidianidad durante cinco meses, ya que debía viajar entre dos a tres días por semana mientras permanecí en la Araucanía. Mi regreso a la IX Región sucedía tras una ausencia por cinco años. En ese entonces, debía realizar campo para mi tesis de maestría.

Mi conocimiento de la localidad de Temuco, no abarcaba más allá de unas siete cuadras a la redonda del perímetro del centro, esta distancia incluía dos terminales de autobuses, desde donde me trasladaba caminando, ya sea, para llegar o para salir de Temuco a mi destino de residencia, la ciudad de Villarrica. Al llegar a la ciudad fuerte, desde Villarrica, recorrido que demoraba aproximada una hora con quince minutos, me bajaba del autobús en la parada de Manuel Montt, una de las vías principales que cruza el centro de la ciudad, sector donde está la Intendencia de la región de la Araucanía, las oficinas de los servicios públicos, la CONADI, los bancos, las tiendas comerciales, consultas médicas y los locales de comida y cafés. De modo que, el primer viaje de regreso a Temuco me dispuso a estar muy despierta; esto es, mantener todos mis sentidos en alerta para observar el comportamiento entre mapuche y no mapuche, y la interacción que se da entre ambos grupos en una de las ciudades más racista del país.

Fue inevitable no experimentar el prejuicio del no indígena hacia lo mapuche. Si tengo que describirlo en tres palabras, yo diría, “Se respira racismo”. Desde la forma en cómo se mira al “Otro” distinto, seguido de los comentarios que están cargados de estigmas, por ejemplo, “el indio”, “el terrorista”, entre otros, sobre todo, cuando se realiza alguna movilización por las calles de la ciudad, cuando se observa los *trarilongko* atado a la cabeza de los hombres, como parte de su atuendo habitual, cuando se ve a las mujeres mapuche de la tercera edad (*ñaña*), que transitan con su vestimenta y joyas, cuando se observa a las hortaliceras mapuche, que acostumbran a usar delantal (mandil) florido, *ikilla* (reboso) y acomodan su cabello con trenzas que adornarán con cintas de distintos colores.

Tengo entendido que las trenzas representan para la cultura dominante el sello de una identidad distinta. En este caso, la identidad indígena será explícita en la región, particularmente, a través de las mujeres mapuche.

Mí percepción respecto al racismo, que señalo se manifiesta y se respira en la ciudad de Temuco, tal vez, para quien no conozca la localidad puede parecer exagerada, sobre todo, si pienso que en mí rol de investigadora debía encontrar las evidencias a como de lugar sobre este mal. Sin embargo, al conversar con Isabel Cañet, mí sensación encuentra soporte. Es por ello, que me atrevo a preguntarle abiertamente, ¿cómo percibes el racismo en la Araucanía?

Desde todos [lados]. En Temuco, partiendo por el alcalde que es extremadamente racista. [Por ejemplo], hemos querido izar, recuerdo una vez, la bandera mapuche acá, [entonces] le pedimos al municipio que se pudiera izar la bandera mapuche y nos respondió: “cómo se les ocurre”. Desde ese tipo de cosas, que pueden ser más políticas hasta lo cotidiano. El mismo hecho de que están las *ñaña* en el centro y las quieren sacar, las apaliaron brutalmente, cosas como esa [evidencian el racismo]. La intención es borrar todo lo mapuche o lo que se asemeje a validar nuestra existencia aquí, ocupando esta ciudad. Yo creo que se nota esa intención y es terrible, es casi decir: “eres no deseado”. Y si eres bienvenido, es porque tienes que asimilarte a la cultura dominante. Pero si quieres intentar ser tú, mapuche, distinto, como eres en realidad o como quieres ser como mapuche, eres rechazado. Yo creo que eso es lo que pasa con Temuco. Finalmente, es como un ejemplo de lo que pasa en la mayoría de las ciudades (...) al menos yo lo veo. En las comunidades, en el campo, no es así, es otro mundo. No hay esa discriminación por ser mapuche, al contrario (Entrevista a Isabel Cañet 6 de junio de 2018).

El caso de las hortaliceras mapuche en Temuco, dejó en evidencia la violencia estructural, la violencia racista (simbólica y física) y el racismo institucional, contra el pueblo mapuche. Además, emplazó al resto de las mujeres indígenas, entre ellas, a las que ejercen resistencias desde diversos ámbitos y territorios en la lucha de pueblo. Así, lo evidenció a través de las imágenes registradas y transmitidas por televisión abierta, por ejemplo, mujeres de la tercera edad que fueron brutalmente golpeadas por agentes del Estado, otras fueron arrastradas por los policías porque se opusieron a que les arrebataran sus frutos y

hortalizas, que producen en pequeños paños de tierra; donde hacen su huerta y luego salen a vender a la ciudad, no dejó indiferentes. Al menos no a las mujeres mapuche que observamos esas escenas por televisión, a través de la señal regional, al contrario, fue un tremendo remezón el que sentimos. Ese hecho, activó rápidamente a las mujeres mapuche, quienes organizaron espontáneas movilizaciones en Temuco, para denunciar la violencia racista del Estado contra las *ñaña* hortaliceras y, vinculada a ella, las violencias que atentan sistemáticamente hacia todas las mujeres mapuche en la región, ya que señalaron que ninguna estaría libre de los maltratos y las discriminaciones.

Estas manifestaciones, posteriormente, dan vida a numerosos encuentros –los cuales fueron denominados por las propias mujeres como “Mujeres mapuche autoconvocadas”– entre mujeres mapuche procedentes de distintos territorios de la Araucanía, quienes se reunirán en Temuco. De modo que, la ciudad fuerte fue el espacio elegido para confluir, reconocerse en su diversidad aunque pertenezcan al mismo pueblo, conocer sus luchas y hablar de las violencias que enfrentan, no solo desde el Estado, sino que también las que se manifiestan en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche.

En este sentido, cuando pienso en la violencia racista y en otras formas de violencia que enfrentamos constantemente las mujeres, especialmente, las mujeres mapuche, me surge la siguiente inquietud, la cual no dudo en compartirla con Isabel, ¿porqué las mujeres mapuche debemos necesariamente darnos de frente con las violencias como la discriminación o el maltrato para, en ese momento, ser conscientes de la violencia racista que nos afecta?

Cuando no estás expuesta a estas discusiones o análisis, no ves esas discriminaciones, no las ves no más, pero sí estás metido en el tema del movimiento mapuche (...) El movimiento mapuche para mí es, quienes hacen activismo, tal vez, en las comunidades, en las marchas, pero también los que opinan, los que escriben. Hoy día hay un gran número, yo creo, de profesionales mapuche vinculados a los temas de las ciencias sociales, principalmente, generando discusiones y conocimientos, a través de las investigaciones en el ámbito académico y en el ámbito profesional, donde se desenvuelven. [Entonces ellos también] son parte del movimiento mapuche, y ahí estamos como siempre en alerta a todas estas cosas (...) Tenemos ese detector cuando hay un hecho discriminatorio, lo sentimos inmediatamente, nos damos cuenta, andamos alerta. Entonces la gente que no está metido en estas discusiones, en

esa crítica, no ve simplemente, no ve esas discriminaciones que hay, no se da cuenta. Yo creo que, (...) esas *ñaña* que están en el centro no se dieron cuenta hasta ahora de esa discriminación. Ellas, antes ni siquiera usaban su vestimenta ni nada. Ahora la han usado (...) porque les ha servido como defensa (...) siento yo (...) Les ha servido, digamos, como defensa porque ha marcado para ellas esa discriminación brutal. [Hoy], ellas sienten que es porque son mapuche que las quieren sacar [del centro de Temuco. Además,] ha reforzado también esa identidad en ellas, por lo menos es lo que las he escuchado decir, ya sea, en las audiencias (...) cuando hubo detenidas y, después, en algunas reuniones. Las he escuchado y me he dado cuenta que ahora despertó en ellas, digamos, esa sensación de valorar lo mapuche, de valorar de que son mujeres mapuche y que se sienten discriminadas. Ahora, sí lo vieron (Entrevista a Isabel Cañet 6 de junio de 2018).

La violencia racista del Estado mostró su cara más brutal, aquel día de mayo del año 2018, sobre el cuerpo de las *ñaña* hortaliceras. De igual modo, despertó en las mujeres mapuche de la IX Región la solidaridad y la empatía a través de las autoconvocatorias que las instó a estar más unidas, a acompañarse y generar estrategias conjuntas, frente a las diversas luchas que emprender en sus territorios. Asimismo, se auto-invitaron a movilizarse contra los procesos de criminalización y judicialización que están siendo objeto las autoridades tradicionales mapuche –*machi* y *longko*–, las mujeres y los hombres, de los territorios en procesos de resistencias, quienes están enfrentando constantemente procesos penales que no cumplen con las mínimas garantías de un debido proceso.

Por ende, el racismo estructural que viven las mujeres indígenas en sus territorios evidenciará, una y otra vez, el mantenimiento de las estructuras y las relaciones de poder desiguales entre los grupos que han sido históricamente violentados por el Estado, por ejemplo, el pueblo mapuche y otros tantos pueblos que se encuentran sumidos en geografías racializadas. Así lo manifestaron las mujeres convocadas en la Jornada Afro Mapuche celebrada en julio de 2018.

Se identifica al racismo como un acto del Estado, que favorece la mantención de la estructura social de las y los oprimidos, los “nadie”, como decía Eduardo Galeano. Se identifica al racismo como una forma de violencia manifestada en la permanencia de plantaciones de pino y eucaliptus en zonas donde hace 30 años solo había bosque nativo; en un sistema judicial

que permite que (...) tres personas inocentes, sean condenadas por un relato obtenido bajo tortura y además falso; en la criminalización de mujeres de la “Recuperación de Tierra Construyendo Futuro”, Altura Río Rana; con la indiferencia de organismos estatales ante el asesinato de Macarena Valdés (...). Se identifica el racismo también al impedir que el *machi* Celestino Córdova pueda visitar su *rewe* durante 48 horas, haciendo uso de un derecho sustentado en Tratados Internacionales de Derechos Humanos, referidos al derecho de los pueblos indígenas a practicar sus costumbres, tradiciones culturales y creencias espirituales, independiente de si la persona está privada de libertad (Declaratoria de cierre jornadas Afro Mapuche: Mujeres y sus luchas, 15 de julio 2018<sup>95</sup>).

De modo que, las movilizaciones generadas a lo largo del *Wallmapu* pondrán en evidencia la necesidad del *trawün*, del encuentro, de abrir el *zugun/dugun*, la palabra, el diálogo, entre *zomo/domo*, mujeres mapuche, para hablar de todas las violencias sistemáticas que están presente en sus vidas y que provienen del Estado y de lo comunitario.

Este confluir de relatos en diálogo auto-convocado entre mujeres mapuche, para pensar las violencias en torno al fogón, les permite presentar explícitamente las violencias que las afectan, no solo en el Estado, sino que también en los espacios mapuche. Cabe señalar que la violencia doméstica y la violencia sexual en las comunidades hasta el 2013, era un tema tabú entre las mujeres. En este sentido, las dirigentas hace menos de una década que se atreverán a golpear de puño la mesa para reconocer y denunciar estas agresiones abiertamente, argumentarán que las violencias que viven en las esferas mapuche es tan dañina e intolerable como la violencia que enfrentan desde el Estado; y, por tanto, se requiere urgente abordar la discusión, buscar las soluciones y la reparación a la víctimas.

Los escenarios de racismo y violencias múltiples que confrontan las mujeres indígenas y que son presentados en este último capítulo, no son los únicos. Sin embargo, a través de estos es posible plasmar una panorámica respecto a las múltiples opresiones que se manifiestan contra *pu lamngen*, las hermanas mapuche, en Chile, especialmente hacia los liderazgos femeninos. Aun, este contexto nos permiten visualizar las opresiones contra las que luchan las mujeres mapuche en un período específico de sus vidas, en otros casos, estas

---

<sup>95</sup> Documento completo de la declaratoria de cierre de las jornadas Afro Mapuche: Mujeres y sus luchas <https://www.facebook.com/notes/corporaci%C3%B3n-mujeres/declaraci%C3%B3n-de-cierre-jornadas-afro-mapuche-mujeres-y-sus-luchas/2062931167291902/> (Revisado, 15 julio de 2018).

violencias formarán parte de un *continuum*. En este sentido, las mujeres de las zonas rurales serían las más perjudicadas a consecuencia de la violencia estructural que no solo evidencia contextos de desigualdad social en términos de “la redistribución económica y política que es necesaria para mayor igualdad social” (Hale, 2006 como se citó en Richards, 2014: 216), desigualdad que es sistémica, sistemática y sostenida en el tiempo en las comunidades localizadas en la zona del conflicto mapuche, sino que también profundiza las opresiones en la vida de las mujeres a través del entronque de la violencia racista, clasista y patriarcal, que las permea.

## CONCLUSIONES

La resistencia histórica de las mujeres por los derechos del pueblo mapuche

*Los derechos de género desde la especificidad de las mujeres indígenas*

Las mujeres mapuche en Chile, según el Censo de Población y Vivienda de 2017<sup>96</sup>, representan el 50,7%, de un total de 1.745.147 personas pertenecientes a este pueblo originario. En cuanto al número de población perteneciente a pueblos indígenas que se identifican en el país, este asciende a 2.185.792 personas. Esta cifra corresponde al 12,8% de la población chilena, esta última contabilizó 17.574.921 habitantes en territorio nacional; y, por tanto, el pueblo mapuche es mayoritario con relación a los ocho pueblos indígenas restantes reconocidos por la Ley Indígena 19.253. Igualmente, será mayoría respecto a las categorías de “Otro” y “Pueblo ignorado”; ambas clasificaciones están contenidas en la medición censal correspondiente a la sección “Pueblos indígenas u originarios”. No obstante, las mujeres mapuche representarán una mayoría en comparación a los hombres de este pueblo, con una diferencia porcentual del 1,4%.

Por su parte, las regiones que concentraron el mayor número de personas mapuche son: la Metropolitana, la Araucanía, Los Lagos y Biobío, en estas localidades se identificó que las mujeres serían mayoría respecto a los hombres. En cuanto a la población femenina a nivel nacional, las mujeres mapuche representan el 11,6%. Mientras que la suma de las mujeres indígenas de los ocho pueblos restantes, además de las categorías “Otro” y “Pueblo ignorado”, solo alcanzarán el 2,9% del total de mujeres no indígenas, estas últimas suman 7.618.682.

La importancia de reconocer estos datos estadísticos respecto al total de la población en Chile y, particularmente, resaltar el número de mujeres mapuche con relación a sus pares hombres, además de indicar las regiones con mayor porcentaje de indígenas, responde, por un lado, a indicar que los pueblos originarios en Chile simbolizan una minoría política al

---

<sup>96</sup> Este sondeo corresponde a una medición abreviada que debió realizar el gobierno de la ex presidenta Michelle Bachelet, tras la manipulación de los resultados que arrojó el CENSO de 2012, bajo el primer mandato de Sebastián Piñera.

interior del Estado; y, por tanto, su participación en la vida pública nacional, específicamente, en las esferas de poder y de toma de decisiones, se observará gravemente marginada desde el Estado. Por otro lado, el lugar social subvalorado en el que son situadas las mujeres mapuche desde la institucionalidad estatal, guardaría directa relación con la exclusión sistemática, sostenida y permanente en el tiempo, que experimentan en su conjunto los pueblos indígenas y las mujeres mapuche, de manera específica, en todos los aspectos de la vida pública nacional.

Por ende, se puede señalar que existe una invisibilización sistémica y sistemática de las mujeres mapuche desde su especificidad en el Estado. Ello, a pesar de que los censos de población y vivienda consideran a los pueblos indígenas a partir de 1992. No obstante, será recién con el CENSO de 2002, que, no solo se contemple a los nueve pueblos originarios reconocidos por la Ley Indígena 19.253, –en el año 1992 solo se sondeo a tres de ellos; esto es, mapuche, aymara y rapanui–, sino que también es la primera vez que se considera en la encuesta la variable de género entre los pueblos originarios. Sin embargo, el que las mujeres mapuche estén consideradas en las últimas dos mediciones censales, no ha significado que el Estado esté comprometido en dar atención a su realidad ni mucho menos esté haciendo lo posible por incorporar su participación en la vida pública nacional.

Este escenario, queda de manifiesto al constatar que en la actualidad la diversidad cultural y la pertinencia étnica está al margen de las políticas públicas y las políticas de Estado neoliberal; y, por tanto, se mantiene la exclusión de las mujeres indígenas en el conjunto de las instituciones económicas y en la sociedad. De aquí que se afirme que los pueblos indígenas y las mujeres mapuche, de manera específica, son vistas como estadística y no como sujetas de derechos al interior del Estado. En otras palabras, la marginación sistemática que viven las mujeres indígenas, sus necesidades y demandas desde su especificidad en el Estado chileno, guarda directa relación con la profundización del racismo estructural que violenta históricamente al pueblo mapuche.

En el caso específico de las mujeres mapuche, experimentarán el racismo estructural y las violencias de género interseccionales en mayor medida que los hombres indígenas y las mujeres no indígenas, a raíz del lugar social que ocupan históricamente en las estructuras y en las jerarquías de poder social, cuyo carácter colonialista se mantiene en el Estado, las instituciones sociales principales y en la sociedad chilena. Por ende, las mujeres

mapuche no solo se verán expuestas al *continuum* de la violencia racista que permea al Estado desde su conformación, al integrar uno de los grupos que ha sido históricamente violentado por este último, como es el caso del pueblo mapuche, sino que también vivirán el entronque de las opresiones racistas, clasistas y patriarcales en interacción simultánea. De este modo, se verán sumidas en las desigualdades sociales y experimentarán las injusticias en mayor medida que los hombres mapuche. En otras palabras, las mujeres viven el racismo estructural y las violencias de género interseccionales de manera particular; y, por tanto, estarán más expuestas a ella y en mayor intensidad. Aunado a lo anterior, las mujeres deben resistir la violencia doméstica, la violencia sexual y la discriminación de género al interior de sus comunidades de origen y en las esferas sociales mapuche.

En este camino de racismos y violencias múltiples las mujeres se enfrentan, además, a la violencia política de género y la violencia racista, específicamente, simbólica que permea los espacios políticos, en todos sus niveles, sin excepción; esto es, en el ámbito comunitario y en las organizaciones indígenas, en las esferas del gobierno local y, actualmente, en la convención constitucional; en donde los liderazgos de mujeres mapuche están disputando los siete escaños reservados para el pueblo mapuche, de un total de 17 para pueblos originarios, que están contenidos dentro de los 155 convencionales.

Sin embargo, el proceso constituyente que se está desarrollando en Chile, que es resultado del estallido social del 18/O (octubre de 2019), a pesar de abrir la participación política a los pueblos indígenas y a las mujeres, de manera específica, carrera donde los liderazgos de mujeres mapuche representan una fuerza activa y visible, entre ellas, destacan como candidatas a constituyentes: la *machi* Francisca Linconao, la *werken* Ana Llao; integrante de la organización *Ad Mapu*, Ingrid Conejeros; ex vocera de la *machi* Francisca, Elisa Loncon; académica y activista por los derechos educativos y lingüísticos de los Pueblos Indígenas, Natividad Llanquileo; abogada, entre las causas que patrocina está el asesinato de Macarena Valdés, solo por nombrar algunas candidaturas de mujeres indígenas. No obstante, este proceso mantendrá la posición desventajosa hacia los pueblos originarios; esto es, su llegada a la convención no representará necesariamente una fuerza política sobresaliente; y, por tanto, las mujeres indígenas aunque obtengan la mayoría de los escaños reservados en la convención constitucional, estas seguirán simbolizando una minoría política en la Asamblea Constituyente.

Por ende, los cupos de representación popular que sean ocupados por mujeres de los diferentes pueblo indígenas y las mujeres mapuche, de manera específica, a partir del 11 de abril de 2021, las confrontará nuevamente a los desafíos que presenta la disputada arena de la participación política, esto bien lo saben las mujeres indígenas. Sin embargo, esta vez el reto lo deberán enfrentar al interior de un espacio de poder y de toma de decisiones. Un hecho indiscutible de este proceso constituyente, es que las mujeres mapuche aunque no simbolizan una amenaza ni una fuerza política para los grupos de derecha; y, por tanto, un posible aliado, sí serán la piedra en el zapato para quienes integran las viejas estructuras políticas que dejó el legado de Pinochet. En este sentido, las alianzas que puedan conformar las mujeres con distintos sectores políticos de la sociedad chilena afines; para levantar propuestas o bien aprobar o desaprobar los proyectos que puedan afectar directa o indirectamente a sus pueblos, serán de suma relevancia para llevar adelante sus representaciones; y, por tanto, simbolizará el sello que imprimirán las mujeres mapuche en esta nueva forma de gobierno.

#### *La defensa de los derechos colectivos del pueblo mapuche*

Las mujeres mapuche son excluidas, son subestimadas y son violentadas desde el Estado, las principales instituciones sociales, la sociedad chilena y los espacios comunitarios y en las organización indígenas, estas violencias con el retorno de la democracia se han agudizado. Así lo perciben las mujeres mapuche, quienes han visto postergados no solo sus derechos individuales civiles, políticos y sus derechos colectivos como parte de un pueblo indígena, sino que también sus demandas de género desde su especificidad en la política de estado neoliberal al negar la diversidad cultural y al carecer de pertinencia cultural étnica. Aun, en el caso de sus demandas de género, las mujeres observan dilatada su integración en el propio proyecto político mapuche.

Por ende, la situación de vulneración de derechos, ya sea, por desconocimiento o trabas en las instituciones del estado, 30 años después, se mantiene como una constante en la vida de las mujeres mapuche. Este contexto, afectará de manera específica a las mujeres indígenas del ámbito rural y a los liderazgos de mujeres; que están levantando procesos de recuperación y defensa territorial en sus comunidades de origen. Este escenario de

postergación de derechos hacia las mujeres mapuche, se verá favorecido por la indiferencia que manifiesta el movimiento político mapuche en cuanto a la importancia que adquiere el rol desempeñado por las mujeres en la lucha de pueblo; y, por tanto, a las violencias de género interseccionales que enfrentan las mujeres y a sus demandas específicas de género. En otras palabras, las violencias múltiples que viven las mujeres no solo provienen del Estado, sino que también son visibles en las esferas mapuche.

No obstante, la participación y contribución de las mujeres en los asuntos políticos, sociales, económicos y culturales del pueblo mapuche tendrá raíces profundas. Así lo conservará la memoria de los antiguos mapuche. Cabe señalar que el pueblo mapuche ha conservado su cultura y tradiciones a través de la memoria, de la palabra, de la oralidad. En consecuencia, es un pueblo que a pesar de estar inserto en la cultura hegemónica chilena, este se mantendrá vivo, activo y presente mediante la memoria colectiva mapuche, ya que, sus reminiscencias serán heredadas y transmitidas de generación en generación. No obstante, la memoria colectiva mediante la práctica social de transmisión olvidó el rol de las mujeres en la historia mapuche. En estas numerosas transferencias de relatos entre mapuche, el papel desempeñado por la mujer fue perdiendo fuerza a tal punto que terminó diluyéndose de la historia mapuche ¿Qué sucedió para que terminaran borradas de la lucha de pueblo? ¿Es un olvido involuntario? ¿Es parte de una estrategia de resistencia? Lo cierto, es que cuesta entender que las únicas invisibilizadas en esta larga lucha de resistencia sean las mujeres.

Según Ramos, en el intento de mantener la memoria colectiva de un grupo social, quien o quienes transmiten esta memoria a través del ejercicio de traer al presente los asuntos del pasado, se genera una suerte de hilo narrativo que contextualiza estos hechos. Por lo tanto, sitúa ciertos hechos y personajes y olvida otros. De ahí que “[l]a contextualización es, por un lado, una estrategia de focalización en la memoria social que pone de relieve ciertos aspectos del pasado al tiempo que minimiza otros y, por el otro, un uso creativo del arte de investir las palabras con poder especial” (Ramos, 2011: 134).

De este modo, mediante el ejercicio de contextualizar el pasado del pueblo mapuche desde la memoria mapuche, que contempla hechos gloriosos y de violencias, las mujeres fuimos borradas, situadas en los márgenes, en la sombra de un pueblo, que rechaza una y otra vez nuestra presencia como se rechaza a las hijas bastardas, así nos trata e ignora la

historia mapuche, a pesar de participar y contribuir desde siempre en la resistencia y defensa territorial.

Por su parte, los registros de los expedicionarios –órdenes evangelizadoras, extranjeros, antropólogos, militares–, escasamente darán cuenta del rol desempeñado por las mujeres, sin embargo leyendo entre líneas, es posible localizar a las mujeres. Estos escritos darán cuenta de lo extenso, lo boscoso y lo fértil del territorio, además de la economía diversificada y sustentable, la abundancia ganadera, la recolección de frutos silvestres, la pesca, la actividad agrícola y la circulación de estas y otras mercancías, entre ellas, los textiles y la platería mapuche, que servirán para el sustento económico familiar de la sociedad indígena, y para el *xafkintun* (intercambio) de productos entre los *lof* al interior del *Wallmapu*. Todo ello evidenciará que el pueblo mapuche se desarrolló en abundancia y rodeado de riquezas.

Si bien son los hombres los que se encargaron del negocio que representó las cabezas de ganado y el tráfico de los bienes de subsistencia en el país mapuche; lo que se hoy conoce como *Gulumapu* (Chile) y *Puelmapu* (Argentina), sin embargo son las mujeres las que se encargan de la producción y reproducción de la agricultura y la elaboración de los textiles en las comunidades. Estas prácticas se mantienen vigentes en los espacios comunitarios y en el ámbito urbano, a través del conocimiento de las mujeres.

No obstante, la presencia de las mujeres se mantiene fuera de los relatos de la historia oficial chilena y de las narrativas de la contra-historia mapuche. Es paradójico que a las mujeres no se las nombre en la lucha de pueblo, aun cuando en la oratoria de los hombres antiguos se insiste en destacar cuán importante es la presencia femenina y el rol que desempeñan al interior del pueblo mapuche. Este escenario, en la práctica simboliza a las mujeres como los cuerpos no permitidos de la resistencia mapuche. En este punto, es importante especificar lo diverso que es el pueblo mapuche y las contradicciones que lo embargan.

Con ello no busco trivializar respecto a la lucha de las mujeres que se observará, principalmente, en los márgenes del proyecto político del movimiento mapuche, por el contrario, mi interés es sacar de las sombras su contribución. Esta participación se ha inclinado por la defensa de los derechos colectivos en materia de: territorio, prácticas culturales, derechos lingüísticos, participación política, protección a la infancia, espacios

libres de violencias, etc. Sin embargo, sus resistencias enfrentan un camino complejo de sobrellevar, a raíz de las estructuras coloniales que envuelven el Estado, a la sociedad chilena y a la propia sociedad mapuche, que insisten en permitir la inclusión de las mujeres indígenas en el proyecto de Estado-nación solo como mujeres subordinadas, tuteladas y sumisas al orden hegemónico y patriarcal, que simboliza la cultural dominante chilena; y, por tanto, las mujeres deben continuar lidiando con la falta de reconocimiento de sus derechos individuales y sus colectivos, no solo en interacción con las instituciones del Estado, sino que también en los espacios comunitarios y de organizaciones mapuche.

De modo que, la invisibilización que se mantiene de las mujeres mapuche en el pasado y presente de las narraciones de la contra-historia mapuche, permite visualizar las contradicciones que existen entre la retórica mapuche; respecto de la importancia de las mujeres en la lucha histórica de pueblo, y los espacios reales donde esta participación es visible y destacada, desde la visión de este pueblo originario y del movimiento político mapuche, de manera específica. En consecuencia, la marginación que enfrenta la participación y contribución de las mujeres como fuerza presente en la demanda social indígena, muestra que la lucha de pueblo está permeada por el género y la clase. En la práctica, el lugar social en el que están situadas las mujeres en la sociedad mapuche, se manifiesta en función del espacio privilegiado que es destinado a la masculinidad al interior de este pueblo.

De modo que, las mujeres mapuche al ocupar una posición de grupo subalterno al interior del pueblo mapuche, no será bien visto que disputen el espacio público que estaría reservado, exclusivamente, a los hombres. En otras palabras, las prácticas de avasallamiento colonial al ser reforzadas en la interna del pueblo mapuche contra las mujeres, estas terminan por replicar las violencias que cuestionan constantemente al Estado, a consecuencia del sostenimiento de las estructuras y las jerarquías de poder social que enfrentan los pueblos indígenas en general y el pueblo mapuche, de manera específica, frente a la sociedad dominante. Por ende, al incorporar los elementos culturales *winka*, foráneos; esto es, las categorías de discriminatorias socialmente construidas –género y clase– a las esferas mapuche, estas han favorecido a invisibilizar las resistencias de los liderazgos de mujeres –en procesos de restitución y defensa territorial, la defensa de los

derechos colectivos del pueblo mapuche y la defensa de los derechos de género desde su especificidad– en la lucha de pueblo.

En este sentido, la presencia activa de las mujeres mapuche en los espacios públicos, no dependerá solo de sus voluntades para ocupar y hacer uso de estas instancias políticas y sociales, que buscan ir en beneficio de sus comunidades y en representación del pueblo mapuche, sino que también requieren del apoyo de la sociedad indígena en su conjunto y de los esfuerzos que expresen las diferentes fuerzas políticas e ideológicas que gobiernan y gobernarán en el país. Cabe recordar que los nueve pueblos indígenas que se contabilizan en Chile carecen hasta el día de hoy de reconocimiento.

Si bien a lo largo de las últimas tres décadas, se ha discutido en el Congreso Nacional de Chile iniciativas de reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas, estas no han logrado materializarse por diferentes motivos, entre ellos, porque la palabra “pueblo” generó controversias en los políticos de la derecha, debido a las supuestas ideas separatistas que rondan al movimiento político mapuche a través de la reconstrucción del *Wallmapu*, del país mapuche al sur del Biobío. En este sentido, la derecha visualizó en el reconocimiento político que demanda el pueblo mapuche un peligro para la soberanía territorial, para “la nación chilena única e indivisible”. En cambio, las otras propuestas que han surgido en materia de reconocimiento, ya sea, desde el ejecutivo o bien desde los bloques políticos, fueron rechazadas por las propias organizaciones indígenas de los diferentes pueblos, debido a que estas solo ofrecían reconocimiento cultural a los pueblos originarios. Por lo tanto, las reivindicaciones de reconocimiento, autodeterminación y autonomía del pueblo mapuche y de las mujeres, siguen siendo postergadas por el Estado; y, por tanto, sin que puedan decidir libremente su posición y participación política en el Estado chileno.

De igual modo, no cuentan con una cuota de representantes en el Congreso Nacional que les permita incidir en los espacios de toma de decisiones, en las políticas públicas o en los proyectos de ley, que afectan directa o indirectamente sus comunidades y territorios. Asimismo, la ausencia de partidos políticos indígenas –a raíz de los requisitos burocráticos y económicos que exige la Ley Orgánica Constitucional de los Partidos Políticos en Chile– impide al pueblo mapuche contar con su propia lista de candidatas/os locales –concejales y alcaldes– en las localidades, particularmente, con un número importante de población

indígena, por ejemplo, en las regiones de Metropolitana, la Araucanía, el Biobío y Los Lagos. En el caso de las localidades que cuentan con alcaldes mapuche, ello responde a que estos fueron elegidos mediante las listas de los partidos políticos tradicionales. Sin embargo, estos partidos no necesariamente representan los intereses de las comunidades mapuche en la IX Región, aunque las autoridades electas locales sean activos dirigentes del movimiento político mapuche.

Por ende, la exclusión y discriminación sostenida y permanente en el tiempo que enfrenta el pueblo mapuche y las mujeres, de manera específica, es resultado del racismo estructural y de las violencias de género interseccionales que permea la vida de las indígenas, violencias que se exteriorizan en el Estado, las instituciones sociales principales y la sociedad chilena. Este racismo estructural no solo dificultará –mediante trabas burocráticas– a las mujeres mapuche poder acceder en igualdad de oportunidades y condiciones a los espacios de participación política, sino que también evidenciará las desventajas que enfrentan las mujeres mapuche con relación a las mujeres no indígenas, estas últimas tendrán mayores posibilidades para acceder a todo el entramado social y, particularmente, a los puestos políticos que están destinados a los partidos tradicionales al interior del Estado.

### *La recuperación y defensa territorial*

La participación y la resistencia de mujeres inicia tempranamente en las esferas mapuche, pese a no ser numerosa con relación a los hombres, fue destacada al interior de las comunidades y las organizaciones indígenas, entre ellas, los centros culturales mapuche, la Corporación Araucana, *Ad Mapu*, el Comité Exterior Mapuche, por nombrar algunas instancias de adscripción, desde donde las mujeres lucharon codo a codo con los hombres por combatir al régimen militar.

Aun, las mujeres vivieron la represión en carne propia en las comunidades, sobre todo en aquellas que se movilizaron en el transcurso del proceso de Reforma Agraria, con el objetivo de que sus demandas de tierras no solo fueran escuchadas, sino que también se las incorporara al proceso y a las leyes de la Reforma Agraria desde la especificidad indígena. De este modo, cuando los militares se toman el poder, los dirigentes mapuche –en su

mayoría hombres— que se manifestaron a favor de Reforma Agraria, debieron enfrentar la revancha de los latifundistas a raíz de las tierras que les fueron confiscadas y entregadas a las comunidades mapuche movilizadas. Por ende, los terratenientes serán cómplices de la represión que desató Pinochet contra los hombres mapuche, sus familias y sus comunidades, particularmente hacia quienes se vieron favorecidos con las expropiaciones de predios que contempló la Ley de Reforma Agraria, durante el gobierno de Salvador Allende.

Si bien la persecución y represión se llevó a cabo en todo el país, en la región de la Araucanía las violaciones a los derechos humanos contra los opositores al régimen fue de extrema violencia, según consta en números informes que han buscado reconocer la identidad de las personas detenidas desaparecidas y ejecutadas por razones políticas, por ejemplo, el Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, el Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, y otros estudios, que han indagado para registrar el número de personas mapuche víctimas de violaciones de lesa humanidad, ya sea, por medio de sus familias, compañeros e incluso a través de los testimonios de los sobrevivientes de estas torturas, para evidenciar la gravedad de los hechos en el territorio mapuche. De acuerdo al último informe de 2016, en la región de la Araucanía serían 171 personas mapuche, entre ellas, una mujer, Gregoria Carilaf Huenchupán de 73 años, los ejecutados políticos y detenidos desaparecidos.

En este sentido, el ensañamiento de los latifundistas se vio potenciado gracias a sus nexos y simpatía con el régimen militar, de ahí que se pueda afirmar que la brutalidad de la represión que se manifestó en la IX Región, respondió a la violencia racista —física y simbólica— que permea al Estado y al conjunto de la sociedad chilena contra el pueblo mapuche. Si bien las mujeres mapuche no fueron el centro de la violencia deshumanizadora, estas se vieron de igual manera enfrentadas a la represión militar que azotó a sus comunidades en el sur del país, ya sea, con la detención, desaparición o muerte de sus padres, hermanos, hijos o maridos. Muchas de ellas, en la actualidad, desconocen el paradero de sus familiares. Aun, las mujeres y sus familias de las zonas rurales que perdieron a sus seres queridos a consecuencia de la represión militar, los sectores más afectados por la represión, —por un lado, la Reforma Agraria estaba orientada al sector campesino e indígena y, por otro lado, el aislamiento en el que se encontraban las

comunidades, este último factor fue clave para llevar a cabo las ejecuciones y desapariciones de la población mapuche de la zona–, se vieron obligadas a convivir en la misma localidad con los agentes policiales y civiles –estos últimos ayudaron a los militares a identificar a los “supuestos” comunistas mapuche–, que mataron o hicieron desaparecer a sus familiares.

Asimismo, las pocas mujeres que se atrevieron a denunciar ante los tribunales de justicia o en las instancias de derechos humanos, para tales fines, fueron víctimas de violencia, maltrato y discriminación por parte de las policías. Esto es, porque la violencia racista que enfrenta el pueblo mapuche, particularmente, en la IX Región favoreció a los victimarios de las violaciones a los derechos humanos y desatendió abiertamente a las víctimas. En consecuencia, la falta de antecedentes respecto a las personas mapuche detenidas desaparecidas y ejecutadas políticas, bajo la dictadura, responde a la negativa que dispuso el alto mando del ejército para las policías, en lo relativo a abrir expedientes para investigar las denuncias realizadas sobre desapariciones y ejecuciones públicas. De aquí que en la actualidad no sea posible contar con un registro acabado con los nombres de hombres y mujeres mapuche que perdieron la vida en dictadura.

En este contexto, de extrema violencia política en Chile surgirán las voces de mujeres mapuche que lucharán contra el régimen militar, entre ellas, destaca la participación de la *lamngen* Ana Llao Llao; dirigente indígena con más de 40 años de trayectoria y militancia en el movimiento político mapuche. Estas cuatro décadas, dan cuenta del activismo y del espíritu rebelde que simbolizan las resistencias de *pu lamngen* (las hermanas), *pu zomo* (las mujeres), a pesar de la insistencia del movimiento indígena por relegar sus luchas a los márgenes de las narrativas de la contra-historia mapuche.

La *lamngen* Ana Llao no fue la única mujer que se atrevió a disputar y ocupar el espacio público junto a los hombres mapuche, como ella fueron varias *pu zomo* que en dictadura emprendieron la lucha aunque sus resistencias permanecieron durante décadas invisibilizadas, por ejemplo, destaca la contribución de: Antonia Painequeo, Cecilia Aburto, Isolde Reuque, Lucy Traipe, Elisa Avendaño, por nombrar solo algunas. Estas *pu zomo*, en plena dictadura, se movilizaron activamente para impedir la fragmentación de las tierras comunitarias mapuche a raíz de la promulgación del Decreto Ley 2.568, además de

enarbolar la defensa de los derechos colectivos del pueblo mapuche, en el marco de la identidad cultural mediante la continuidad del *mapuzungun*.

La importancia del *mapudungun*, la lengua mapuche, en este período complejo de la historia, a raíz de los crímenes de lesa humanidad que dejó la dictadura militar, sirvió como estrategia no solo para aglutinar al pueblo mapuche y mantener la idea de “comunidad” en lo cotidiano fuera del ámbito rural, sino que también para visibilizarla en el espacio público; y, por tanto, al mismo nivel que la lengua hegemónica. En este sentido, se buscó proyectar el *mapuzungun* más allá del espacio privado de las familias mapuche y, vinculado a ello, concebir la modernidad indígena a través de la construcción de un derecho colectivo que se observa simbolizado en la lengua. Por ende, la participación y contribución de *pu zomo* en la defensa del territorio ancestral, en los años de la dictadura, se aloja en la memoria colectiva, particularmente, de las mujeres que combatieron al régimen militar desde diferentes instancias organizativas indígenas en los ámbitos rural y urbano.

De ahí que diversos sectores sociales que lucharon contra la dictadura, entre ellos, las mujeres mapuche organizadas pensaron que tras 17 años de oscuridad, la esperanza resurgiría en Chile y, vinculada a ella, se daría prioridad desde el Estado a la demanda social indígena en el sur del país y, por ende, a sus demandas de género. Las memorias colectivas del fin de la época dictatorial que fueron registradas por los medios de comunicación, a finales de los años ochenta, se cruzan con los recuerdos vagos de esta investigadora que en ese entonces era una niña con apenas 9 años, y nulo conocimiento de la política nacional. Sin embargo, tanta alegría en las calles no podía ser mala, eso creía. Las imágenes que fueron transmitidas por televisión, registraron las calles del gran Santiago y de regiones –a lo largo y ancho del país– atiborradas de manifestantes eufóricos por la caída del dictador que al unísono cantaban a todo pulmón: “*Chile, la alegría ya viene*”, esta alegría hacía referencia al triunfo de la democracia chilena, que decía alcanzar a todas y todos. Cabe recordar que la democracia que reina en Chile es bastante particular, esta no solo buscó una salida diplomática para Augusto Pinochet, sino que también se encargó de conservar el andamiaje normativo de la dictadura. En otras palabras, los llamados gobiernos democráticos se encargan de perfeccionar los últimos 30 años, el legado de Pinochet, por ejemplo, el mantenimiento de la actual Constitución chilena; que data de 1980, la Ley Antiterrorista; que desde el 2001 ha sido utilizada para criminalizar la demanda social

mapuche en la macro-región sur, el neoliberalismo, el Decreto 701; que otorga beneficios económicos a la producción forestal, el código de aguas, el código de minería, etc.

Aunado a lo anterior, Augusto Pinochet una década después de haber pactado su retiro como presidente de Chile y su permanencia como Comandante en jefe del ejército, el 11 de marzo de 1998, durante el gobierno de Eduardo Frei, se convierte en el primer senador vitalicio de la historia del país<sup>97</sup>, según lo dispuesto en la Constitución de 1980. Tras cuatro años y tres meses en el cargo, entre enfermedades, su detención en Londres por 503 días y querellas –por crímenes de lesa humanidad, genocidio, corrupción, malversación de fondos públicos y tráfico de armas– renuncia al cargo; esto es, a ejercer su voto en la cámara alta. Sin embargo, el ex senador se acogió al estatuto de ex presidentes, que fue aprobado por el Congreso Nacional en el año 2001, esta disposición legal le permitió a Pinochet mantener su dieta parlamentaria, además de su fuero en calidad de senador hasta su muerte el 10 de diciembre de 2006.

Frente a este contexto, que la desconfianza se manifieste nuevamente ante el proceso constituyente que se experimenta en Chile, no resulta extraño. De ahí que establezca su relación con el *nüxam* (conversación) de descontento que me compartiera a lo largo de unas tres horas la *lamngen* Ana Llao; candidata a constituyente a través de los escaños reservados a los pueblos indígenas, –una fría y nublada mañana del jueves 8 de mayo de 2018–, en la sede de la organización *Ad Mapu*, la misma que fue allanada violentamente en numerosas ocasiones bajo dictadura, ubicada en la calle Cautín número 1635, sector Pueblo Nuevo, a unas siete cuadras de la emblemática Feria Pinto de Temuco, IX Región de la Araucanía. Esta decepción responde a que un sector del pueblo mapuche y de las mujeres, de manera específica, vienen trabajando tempranamente y con mayor firmeza desde la dictadura, en abrir los canales políticos para instalar las reivindicaciones de pueblo. Sin embargo, desde los años noventa, las mujeres mapuche organizadas y no organizadas que forman parte de las comunidades inmersas en territorios racializados, experimentan, no solo la pobreza, sino que también las violencias de género interseccionales al oponerse a la ocupación y al despojo del *Wallmapu*. No obstante, la represión contra mujeres, hombres y

---

<sup>97</sup> Cooperativa.cl (4 de julio de 2002). Pinochet fue senador vitalicio por cuatro años y tres meses. Radio Cooperativa.cl. Disponible en: <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/pinochet-fue-senador-vitalicio-por-cuatro-anos-y-tres-meses/2002-07-04/142000.html>

niñas y niños de las comunidades localizadas en la zona del conflicto mapuche, se manifestará abierta y sistemática a partir de 2001 en adelante.

Desde entonces, la justificación para los gobiernos de turno frente al despliegue de la violencia racista de Estado contra las comunidades mapuche, será la necesidad de llevar “la paz” a la región de la Araucanía. Por ende, el llamado a “pacificar” la zona del *Wallmapu* recobrará vigencia en la década de 2000, e irá *in crescendo* en la medida que las tierras que están en manos de las comunidades mapuche o bien que están siendo reclamadas por estas últimas, mantienen la codicia de la élite-política-empresarial de la región. Cabe recordar que la primera llamada a “pacificar” el territorio, en ese entonces, autónomo, ocurre previamente al proceso de “Pacificación de la Araucanía”. Fue por los años de 1850, que la élite chilena instó al gobierno a través de la prensa para hacer ocupación del territorio mapuche ancestral, argumentando llevar la civilización al sur del río Biobío.

Han transcurrido casi dos siglos de esta primera llamada, sin embargo, el argumento para intervenir militarmente a las comunidades es una constante, desde el Estado y los colonos chilenos y extranjeros; esto es, llevar adelante el exterminio de la población mapuche mediante el asesinato de sus líderes y lideresas o el encarcelamiento de los mismos para desmovilizar a las comunidades y bajar sus luchas territoriales y, vinculado a ello, la ocupación y el despojo de las tierras indígenas para instalar proyectos de desarrollo en el *Wallmapu*; y, por tanto, apoderarse del patrimonio material y cultural del pueblo mapuche. En otras palabras, los llamado de ayer y hoy a “pacificar” la Araucanía, desde la élite-política-empresarial son resultado de un proceso de colonialismo interno que se sostiene en el país a través de una jerarquía social racial, que hereda a las comunidades indígenas y a las mujeres, de manera específica, no solo el racismo y las violencias de género interseccionales, sino que también los costos del progreso y el empobrecimiento material, cultural y espiritual del *Wallmapu*.

De este modo, el racismo estructural y las violencias de género interseccionales que viven las mujeres mapuche de las comunidades localizadas en la zona del conflicto territorial, se exteriorizan abiertamente con la incursión pública que alcanzan sus liderazgos en los años noventa. Sin embargo, estas violencias datan de mucho antes; esto es, son consecuencia del despojo patrimonial material y cultural que dejó la ocupación militar estatal del País Mapuche. Por tanto, mientras el Estado insista en desconocer su

responsabilidad en el origen del conflicto, mediante la ocupación y el despojo de su territorio al pueblo mapuche, difícil será hablar de paz y llevar la paz a la región; y, por tanto, zanjar el conflicto actual.

Frente a la agudización del escenario de represión que enfrentan mujeres, hombres, niñas y niños en las comunidades del *Wallmapu*, desde el noventa en adelante, la *lamngen* Llao manifestará un dejo de frustración al recordar su participación en los numerosos encuentros indígenas que buscaron abrir los canales políticos para instalar las reivindicaciones de pueblo y, a su vez, avanzar en políticas de reparación por el conflicto territorial mapuche inducido por el Estado. Para Ana Llao y el resto de los integrantes de *Ad Mapu*; organización mapuche emblemática de inicio de los setenta, la restauración de la democracia instaba a las organizaciones indígenas a involucrarse en el proceso, ya que visualizaban a través de esta el futuro del pueblo mapuche. No obstante, el trabajo desempeñado por las organizaciones indígenas de la época en busca de un diálogo permanente con las autoridades del Estado, no frenó la represión y criminalización desatada en dictadura contra la demanda social mapuche en el sur del país.

De ahí que el triunfo de Aylwin, no significó la materialización del compromiso que asumiera, en campaña, con las organizaciones indígenas a través del Acuerdo de Nueva Imperial. Así lo evidencia el esfuerzo mancomunado de los dirigentes y las pocas dirigentes mapuche que participaron de esta “fiesta democrática”, quienes se centraron, en primera instancia, en la redacción del documento que daría cuerpo en teoría a la ley indígena. Sin embargo, el manuscrito que aprobó el Congreso Nacional y, posteriormente, convirtió en ley, se vio cercenado en numerosas ocasiones. En consecuencia, el documento que dio vida a la actual Ley 19.253, refleja la indiferencia de los parlamentarios chilenos frente a las demandas históricas del movimiento mapuche; y, por tanto, a generar las voluntades políticas para zanjar el conflicto generado por el Estado de Chile. De ahí que la decepción y la desconfianza se manifieste en un sector del pueblo mapuche, sobre todo, al recordar que la fiesta democrática los excluyó nuevamente de participar en la vida pública nacional, luego del trabajo desarrollado en la redacción de la ley que pensaron resguardaría sus derechos colectivos e individuales como pueblo indígena frente a los proyectos de desarrollo en sus territorios. A pesar de que la Ley Indígena en el papel plantea la protección material, cultural y espiritual de los pueblos originarios, la norma en la práctica

no ha servido para impedir que se vulneren sistémica y sistemáticamente los derechos del pueblo mapuche sobre el territorio, los bienes comunes naturales, su lengua, sus costumbres y tradiciones, su práctica espiritual, su marginación en materia de participación política.

En el caso de la represión de Estado que afecta, particularmente, a los territorios que se oponen a los proyectos de desarrollo, esta pone de manifiesto el racismo estructural y las violencias de género interseccionales que viven no solo las mujeres mapuche, sino que también las niñas, los niños, los adolescentes y los adultos mayores que forman parte de las comunidades amenazadas por el extractivismo. Este escenario de violencia racista estatal, se observa claramente con la construcción de la central Ralco que afectó al territorio mapuche *pehuenche*, en el Alto Biobío.

Frente a este atropello a la base simbólica de la identidad territorial *pehuenche*, la resistencia que emprendieron las hermanas Berta y Nicolasa Quintreman y otras cinco mujeres *pehuenche*, estableció un precedente en el movimiento político mapuche respecto a la participación y contribución de las mujeres en la defensa del *Wallmapu*, pero también en términos del nivel de violencia que empleo el Estado y la transnacional Endesa España contra los derechos humanos, los derechos colectivos y los derechos individuales del pueblo mapuche y de las mujeres, de manera específica, que se opusieron a la construcción de la presa. En este sentido, Ralco marcó un hito en la relación Estado y pueblo mapuche y no solo agudizó el conflicto, sino que también evidenció la clara intención del gobierno por consolidar su política de Estado neoliberal, a través de prácticas de colonialismo interno como la ocupación de los territorios indígenas, el despojo de sus conocimientos ancestrales y la invisibilización de estos conocimientos para su mercantilización y, vinculado a ello, la represión y la criminalización a la demanda social mapuche que irá en escalada, desde mediados de los años de 1990 en adelante.

En consecuencia, el fallido diálogo entre las organizaciones indígenas y las autoridades de la democracia, aunado a la construcción de Ralco evidenció prontamente el desgaste político en la interna de las organizaciones mapuche y las profundas fricciones entre los liderazgos de hombres y las pocas lideresas mujeres que eran parte, en ese entonces, del movimiento indígena. Este escenario pondrá, nuevamente, en el centro del

conflicto la heterogeneidad del pueblo mapuche; y por tanto, sus contracciones, aun entre las propias mujeres indígenas.

En este sentido, cabe dar algunas luces respecto al porqué las demandas de género de las mujeres mapuche se han visto largamente postergadas, particularmente, porqué no fueron prioridad en la Ley Indígena. Se debe señalar que al momento de la discusión sobre qué debería priorizar la ley, no fueron numerosos los nombres de mujeres que formaron parte de estas negociaciones. De este modo, las mujeres que estaban participando de este proceso, no dieron importancia a defender los derechos de las mujeres indígena. Un dato relevante, apunta a que no existía por entonces –en la década de 1980– una conciencia de género entre las mujeres mapuche que formaban parte de las organizaciones mixtas; y, por tanto, enarbolar una agenda de género indígena por esos años era impensado. De ahí que la Ley Indígena 19.253, sea neutra en género, excepto por la escueta mención en materia de participación de las mujeres indígena mediante el ex Servicio Nacional de la Mujer, (SERNAM) hoy Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género. No obstante, la participación y la contribución de las mujeres fue activa y constante en todas las acciones que emprendieron las diversas organizaciones del período. En el caso de las dirigentas de *Ad Mapu*, Ana Llao rememora que las gestiones y discusiones de la organización se entrecruzaban con la vida familiar; y, por tanto, resultaba imposible establecer la separación del rol de dirigente, esposa y madre. Retomando la idea anterior, respecto a la carencia de un discurso de género elaborado entre las mujeres mapuche, es importante señalar que las dirigentas que formaron parte de la “Rama Femenina”<sup>98</sup> de la organización *Ad Mapu*, si habrían reparado respecto a la violencia de género que vivieron al interior de este espacio mapuche; esto es, denunciarán que las actividades desempeñadas por hombres y mujeres estaban determinadas por la naturaleza del sexo.

Si bien, hoy las dirigentas mapuche están familiarizadas –unas más que otras– con los temas de género y los feminismos, y han desarrollado una conciencia de género a partir del conocimiento situado, ello no se ha traducido en el cese de las violencias contra las mujeres y las niñas en sus comunidades de origen y fuera de ellas. A pesar de que sus denuncias

---

<sup>98</sup> Fue un espacio habilitado por las propias mujeres de la organización, con el objetivo de capacitar a las dirigentas en actividades económicas que les permitiera enfrentar la crisis económica que atravesaba el país, a finales de los años ochenta. En consecuencia, la Rama Femenina no formó parte de una estrategia política de *Ad Mapu*, al contrario, fue un asunto tangencial para la organización.

sobre las opresiones múltiples que experimentan salió del espacio doméstico para instalarse en esfera pública, con el objetivo de atender el origen histórico de estas prácticas coloniales que afecta, no solo la vida de las mujeres, sino que también degrada a la cultura mapuche en su conjunto. En el caso del proyecto político mapuche en construcción, se ha encargado de postergar las demandas de derechos de las mujeres desde su especificidad étnica desde el retorno a la democracia y, también, ha mantenido reserva tácita frente a las denuncias entabladas por las propias mujeres por violencia doméstica, violencia sexual y violencia política de género contra integrantes del movimiento mapuche.

Este escenario de violencias imbricadas que viven las mujeres en las esferas mapuche, acarrea otras dificultades y opresiones para las dirigentes que transitan por diversas instancias organizativas, particularmente en organizaciones de mujeres y feministas. Esto es, los liderazgos de mujeres mapuche han denunciado en numerosas ocasiones sentirse violentadas por las mujeres no indígenas feministas, señalan que estas se han sentido con el derecho de “abrirles los ojos” frente a la violencia de género que ejercen los hombres mapuche. Esta situación no es nueva, sin embargo cada cierto tiempo suscita tensiones y distancias entre las mujeres mapuche y las mujeres de colectivos feministas, sobre todo, cuando se busca posicionar las reivindicaciones de las mujeres a nivel local, regional o nacional, ignorando las diferencias culturales, sociales y económicas entre las mismas. De ahí que los liderazgos de mujeres indígenas en la última década se vieron en la necesidad posicionar una agenda con demandas específicas de género frente al Estado y frente a otras luchas de mujeres que las invisibilizan.

A este respecto, el *nüxam* entablado con Isabel Cañet, plantea el desafío que enfrentan como mujeres mapuche en la región de la Araucanía en el proceso de autoconvocarse, para trabajar en unidad y en beneficio de sus demandas en torno a sus derechos de género desde la especificidad de las mujeres indígenas, la recuperación y defensa del *Wallmapu* y los derechos colectivos del pueblo mapuche, a partir de las diversas resistencias que libran como mujeres en la lucha de pueblo. Las mujeres mapuche que responde a este auto llamado, son aquellas que ejercen resistencias desde los diversos territorios que están siendo afectados por el despojo de sus bienes comunes naturales y están enfrentando la agudización de la represión, al oponerse a los proyectos extractivos en la macro-zona sur. Este escenario, las lleva a plantear que el racismo y las violencias de

género interseccionales que viven, son concomitantes a la invisibilización que se hace de ellas en la política de Estado neoliberal al negar la diferencia cultural y al carecer de pertinencia cultural étnica; y, por tanto, no solo les restringe sus derechos civiles y políticos, sino que también sus derechos colectivos desde su especificidad indígena y de género, una vez que su participación y contribución en la lucha de pueblo es visible y activa en la demanda social mapuche.

La incursión pública y activa de los liderazgos de mujeres mapuche en la lucha de pueblo en los años noventa, coincide con la agudización de la represión de Estado contra las comunidades en la zona sur del país. De igual modo, la década de los noventa, pondrá de manifiesto las transformaciones que experimenta el movimiento político mapuche en términos de sus demandas y las relaciones que establece con los gobiernos de turno, el Estado y la sociedad chilena.

Durante los años de 1990, América Latina vivió la re-significación de las identidades indígenas por las propias organizaciones indígenas de los diferentes pueblos originarios, con el objetivo de posicionar en el centro de la política de los Estados, en las sociedades latinoamericanas, un nuevo discurso sobre la cuestión indígena. De ahí que en el año de 1990, se conociera sobre el levantamiento indígena en Ecuador y, posteriormente, el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México en 1994. Estos acontecimientos darán cuenta de este “despertar” a través de nuevos actores y organizaciones indígenas, que surgieron durante esta década, que exigirán a los gobiernos no solo el resguardo de sus derechos colectivos, sino que también el respeto a la diversidad cultural, desde la especificidad indígena al interior de los Estados.

Sin embargo, la situación de vulneración de derechos colectivos, políticos y civiles que enfrentan el pueblo mapuche y las mujeres, de manera específica, que forman parte de las comunidades asentadas en la denominada zona del conflicto mapuche, sigue siendo preocupante. Las políticas represivas no solo la resisten los liderazgos de mujeres en defensa de sus territorios, sino que también sus familias. Este escenario visibiliza la naturalización de la violencia racista y las violencias imbricadas contra el pueblo mapuche en la macro-zona sur, desde el Estado y la élite-política-empresarial, a la hora de defender el modelo de desarrollo impuesto en dictadura e implementado a lo largo del país.

Las consecuencias socio-territoriales a raíz del cambio de matriz productiva, en corto tiempo, evidenció el deterioro de los suelos y la vida en el *Wallmapu*, zona que fue denominada de interés económico forestal por los militares, aunado al aumento de los conflictos interétnicos a consecuencia de las demandas mapuche al Estado por la restitución de las tierras antiguas que están en manos de las forestales y de particulares chilenos y colonos. La respuesta del Estado a la demanda social indígena, será la aplicación de la Ley Antiterrorista a partir de 2002 en adelante, para neutralizar no solo a las mujeres y hombres que encabezan los procesos de recuperación y defensa territorial, sino que también a las familias que forman parte de las comunidades en resistencias, a través de un castigo ejemplificador.

No obstante, la Ley Antiterrorista ha evidenciado la violación sistemática de los derechos humanos en las causas relacionadas al denominado conflicto mapuche; y, por tanto, es una respuesta inadecuada del Estado ante las manifestaciones y reclamos de derechos ancestrales del pueblo mapuche. De ahí que las irregularidades que envuelve la Ley Antiterrorista en las causas mapuche, tienen como objetivo sancionar la disidencia y la pobreza que encarnan las mujeres y los hombres indígenas de los territorios racializados.

En este sentido, el Estado chileno además de no reconocer su responsabilidad en el origen del conflicto, a través de la denominada eufemísticamente “Pacificación” de la Araucanía, se ha inclinado sistemáticamente a favor de un solo grupo, el de la élite-política-empresarial de la macro-zona sur. De ahí que la profundización del racismo y las violencias de género interseccionales que enfrentan las mujeres que forman parte de las comunidades movilizadas en el *Wallmapu*, responde, por un lado, a la expansión y consolidación del modelo forestal y la instalación de empresas transnacionales extractivas en el territorio mapuche. Por otro lado, a los problemas estructurales que atenta contra los derechos de las mujeres específicamente de los liderazgos femeninos mapuche que resisten la violencia racista y las opresiones imbricadas, una vez que su participación y contribución en la lucha de pueblo es visible y activa en la demanda social indígena.

En este sentido, las mujeres mapuche que habitan, se movilizan y ejercen resistencias, desde diversos espacios territoriales en la denominada zona roja del conflicto indígena, es lo que permite visibilizar el racismo estructural y las violencias de género interseccionales que enfrentan desde el Estado, la élite-política-empresarial, las instituciones sociales principales y la sociedad chilena. Aun, la irrupción de los liderazgos femeninos mapuche exterioriza la encrucijada que enfrentan como mujeres indígenas al momento de decidir sumarse a la lucha de pueblo por la recuperación y defensa territorial, los derechos colectivos del pueblo mapuche y sus derechos de género desde la especificidad de las mujeres indígenas y, a su vez, desean conservar el rol de *mujer permitida* y transmisora de la tradición. De este modo, las opresiones que viven a las mujeres mapuche en Chile, se observan como parte de un *continuum* en sus vidas, que pone de manifiesto, no solo los racismos y sus manifestaciones desde Estado, sino que también la violencia sexista que permea a la sociedad mapuche, ordenando el *deber ser* de la mujer indígena, además le advierte que ser mujer permitida en los espacios del Estado y ser ícono de la tradición mapuche, no es compatible con el rol de *zomo weychafe*, mujer luchadora.

## BIBLIOGRAFÍA

- Altomonte, Hugo y Ricardo Sánchez (2012). *Capítulo I. La importancia de los recursos naturales y su gobernanza en América Latina y el Caribe*. En *Hacia una nueva gobernanza de los recursos naturales en América Latina y el Caribe*, pp: 23-93. Santiago-Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)
- Anaya, J. (2013). Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Consejo de Derechos Humanos, 24º Período de sesiones, A/HRC/24/41.
- Antileo, Enrique (2008). Reflexiones de organizaciones mapuche en torno a la problemática de la urbanidad. Memoria para optar al título de Antropólogo Social. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, departamento de Antropología.
- Arendt, Hannah (2006). *Sobre las violencias*. Guillermo Solana (trad.). pp: 151. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Attard, María Elena; Morita Carrasco; Rosalva Aída Hernández; Racher Sieder y María Teresa Sierra (2018). Informe de Misión Internacional de Expertos a la comunidad-lof Juan Paillalef para conocer la situación de Juana Rosa Calfunao. Fecha de visita: 14 de octubre de 2018.
- Aylwin, José (2000). Los conflictos en territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. En *Revista Perspectivas*, pp: 277-300. Vol. 3, Núm. 2. Santiago-Chile: Departamento de Ingeniería Industrial Universidad de Chile.
- Barrientos, Claudio (2014). Presentación: aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile, una mirada desde la historia y las ciencias sociales. Santiago de Chile: RiL editores.
- Bauman, Zygmunt (2011). Introducción. Los daños colaterales de la desigualdad social. En *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Zygmunt Bauman, pp: 9-18. México: Fondo de Cultura Económica
- Bengoa, José (2007). Historia de un conflicto. Los mapuche y el Estado nacional Durante el siglo XX. Santiago-Chile: Editorial Planeta.
- Besoky, Juan Luis (2016). Violencia paraestatal y organizaciones de derecha. Aportes para repensar el entramado represivo en la Argentina, 1970-1976, En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68974> (Revisado, 06 de noviembre de 2020).
- Bernatas, Estaban (productor) y Mayol, Manel (directora) 2005. “Apaga y vámonos”

[documental]. España: Andoliado Producciones.

Bustamante, Gonzalo y Thibault Martin (2018). Beneficios compartidos y la gobernanza de la extracción de recursos naturales en territorios indígenas: aportes y limitaciones para Latinoamérica, pp: 1-20. Vol. 26, Núm. 52. Flacso México: Perfiles Latinoamericanos. Disponible: <http://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/1084> (Revisado, 10 de junio 2019)

Calquin, Eugenia, Carola Pinchulef y Macarena Reukan (2011, diciembre). Resiste mujer. El llamado de la tierra. Santiago: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI.

Caniuqueo, S. (2019, 4 de junio). ¿Consulta indígena para qué? *Theclinic.cl*. Disponible en: <https://www.theclinic.cl/2019/06/04/columna-de-sergio-caniuqueo-huircapan-consulta-indigena-para-quien/> (Revisada, 5 de junio de 2019).

Caniuqueo, Sergio (2014). “La dictadura y las respuestas organizativas mapuches, 1973-1989. El caso de dos organizaciones”. En *Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile: una mirada desde la historia y las ciencias sociales*. Claudio Barrientos (ed.), pp: 43-77. Santiago: RIL editores.

Caniuqueo, Sergio (2006). Siglo XX en Gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978. En *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, pp: 129-217. Santiago: LOM Ediciones

Castellanos, Alicia (2019). Violencias, racismo y rebeldías en México: continuidades y rupturas. En *Racismo, cuerpo y violencias en América Latina*. Lizette Jacinto (coord.); pp: 115-139. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Ediciones del Lirio

Castellanos, Alicia (2012). “La Construcción del Otro en ciudades mexicanas. Del pensamiento liberal a la exclusión neoliberal”. En *Racismos y otras formas de intolerancia de norte a sur en América Latina*. Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords.), pp: 99-124. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Juan Pablos Editor.

Cayuqueo, Pedro (2006, 29 de abril). Participación y voto mapuche en las municipalidades, pp:1-14. País Mapuche: *Wallmapuwen*.

Centro de Estudio de Investigación Libertad y Desarrollo (2020, 18 de diciembre). Iniciativa sobre escaños reservados para pueblos indígenas y personas con discapacidad. Disponible en: <https://lyd.org/centro-de-prensa/noticias/2020/12/iniciativa-sobre-escaños-reservados-para-pueblos->

[indigenas-y-cuotas-para-personas-con-discapacidad/](#) (Revisado, 25 de enero de 2021)

Centro de Políticas Públicas (2009). Michelle Bachelet (2006-2009). Asuntos indígenas En los mensajes presidenciales. Disponible en: <http://www.politicaspublicas.net/panel/politica-indigenista-chile/cuentas-presidenciales/1638-mensajes-21mayo-bachelet.html> (Revisado, 13 julio de 2019)

Cid, Gabriel (2012). La nación bajo examen: la historiografía sobre el nacionalismo y la identidad nacional en el siglo XIX chileno. Santiago: Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 11, núm. 32, pp: 329-349. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000200016> (Revisado, 20 de octubre de 2020).

CLOC/Vía Campesina y Sampaio Plinio Arruda (2011, 1 de marzo). La Reforma Agraria en América Latina: una revolución frustrada. Disponible en: <https://www.ritimo.org/La-Reforma-Agraria-en-America-Latina-una-revolucion-frustrada> (Revisado, 6 de febrero de 2021).

Composto, Claudia y Mina, Navarro (s/f). Territorios en disputas: entre el despojo y las Resistencias. La mega minería en México. Disponible en: <https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2014/02/territorios.pdf> (Revisado, 20 de abril de 2018).

Contreras, Julio (2017). Mujer mapuche y construcción de un buen vivir. Elementos para la construcción de un modelo de abordaje desde el buen vivir a la violencia contra la mujer en pueblos originarios, pp: 117. Santiago-Chile: Fondo Indígena.

Correa, Martín; Eduardo Mella (2010). Las razones del illkun/enojo. Memoria, Despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco. Santiago de Chile: LOM, Ediciones.

Correa, Martín; Raúl Molina; Nancy Yáñez (2005). La Reforma Agraria y las tierras mapuche Chile 1962-1975, pp: 472. Santiago: LOM Ediciones.

Crenshaw, Kimberlé (1991). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color, pp: 87-121.

Crenshaw, Kimberlé (2016, 07 de diciembre). The urgency of intersectionality. Disponible en: <https://youtu.be/akOe5-UsQ2o> (Revisado, 30 de septiembre de 2020).

Cuturrufu, Daniela y Victoria Hernández. (2019, 20 de febrero). Lorenza Cayuhan: persecución, racismo y tortura del Estado y sus instituciones. Disponible en: <https://www.pressenza.com/es/2019/02/lorenza-cayuhan-persecucion-racismo-y-tortura-del-estado-y-sus-instituciones/> (Revisado, 23 de noviembre de 2020).

- Del Valle Rojas, Carlos (2015). Capítulo VII. Genealogía crítica del conflicto entre el Estado y el pueblo mapuche a partir de las reproducciones discursivas de la prensa, las sentencias penales en los tribunales de la región de La Araucanía y otros relatos. Hacia una historiografía de la exclusión mediática y jurídico social. En Conflictos étnicos, sociales y económicos 1900-2014. Jorge Pinto Rodríguez (ed.), pp: 247-282. Santiago de Chile: Pehuén Editores S.A.
- Di Risio, Diego; Mare Gavaldá; Diego Pérez-Roig y Hernán Scandizzo (2012). Zonas de Sacrificio. Impacto de la industria hidrocarburífica en Salta y Norpatagonia. Buenos Aires y Neuquén: América Libre y Observatorio Petrolero del Sur OPSur
- Dolce, Julia (6 de marzo de 2020). “Entrevista. Levante do povo chileno é sustentado pela luta das mulheres indígenas, diz la liderança mapuche”, En Agência Pública de jornalismo investigativo.
- Domínguez, Juan Carlos (2016). Introducción: los megaproyectos en las discusiones sobre el desarrollo. En megaproyectos y los dilemas del desarrollo, Juan Carlos Domínguez (coord.), pp: 7-30. México: Instituto Mora.
- Dussel, Enrique (1994). 1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Plural Editores
- Donoso, Sebastián (2008). Chile y el Convenio 169 de la OIT: reflexiones sobre un desencuentro, pp: 1-12. Pontificia Universidad Católica de Chile. Vicerrectoría de comunicación y asuntos públicos.
- Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional Casen (2017, 27 de diciembre). Informe de Análisis de Estadísticas para el Monitoreo de Equidad de Género en base a una serie de datos de Encuesta Casen. Período 2006-2015. Disponible en: [www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl](http://www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl) (Revisado, 1 de noviembre de 2020).
- Escalante, Yuri (2015). “Introducción: averiguación previa”. En *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*, pp: 17-37. México: Juan Pablos Editor.
- Escalante, Yuri (2015). “Capítulo 1. La sombra del pluralismo jurídico”. En *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*, pp: 39-64. México: Juan Pablos Editor.
- Fernández Poncela, Anna María (2011). Prejuicios y estereotipos. Refranes, chistes y acertijos, reproductores y transgresores. En Revista de Antropología experimental, pp: 317-328. España: Universidad de Jaén.
- Fernández, Mariana (17 de junio 2019). Silvia Federici: “Los proyectos

colectivos con otras mujeres son procesos de revalorización”. *Indómita* [en línea]. Buenos Aires (Argentina): Federación Nacional de Docentes Universitarios. Disponible en: <https://indomita.conadu.org.ar/extraordinarias/noticia-6/> (Revisado, 25 de septiembre 2019).

Feagin, Joe R. (2006). *Systemic racism: a theory of oppression*. New York: Routledge.

Flores Cáceres, Tito (2014). Definición de política pública: una revisión conceptual. Disponible en: <https://politicapublica.cl/2014/11/10/definicion-de-politica-publica-revision-conceptual/> (Revisado, 5 de julio de 2019).

Foucault, Michel (1996). *Genealogía del racismo*. Argentina: Caronte Ensayos.

García Mingo, Elisa (2017). *Zomo Newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Elisa García Mingo (coord.). Chile: LOM Ediciones.

González C., Eduardo (2000). La definición y caracterización de la violencia desde el punto de vista de las ciencias sociales. Pp: 153-185. Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es> (Revisado, 5 de abril de 2019).

González Casanova, Pablo (2006). “Colonialismo interno [una redefinición]”. En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Atilio Borón, Javier Amadero y Sabrina González (comp.), pp: 409-434. Buenos Aires: CLACSO.

Global Witness (2020, julio). *Defender el mañana. Crisis climática y amenazas contra las personas defensoras de la tierra y el medio ambiente*. Disponible en: <https://www.globalwitness.org/es/defending-tomorrow-es/> (Revisado, 20 de noviembre de 2020).

Harvey, David (2005). El “nuevo” imperialismo : acumulación por desposesión. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf> (Revisado, (5 de julio de 2019).

Hernández, Aída (2019b), “Racialized Geographies and the “War on Drugs”: Gender Violence, Militarization, and Criminalization of Indigenous Peoples”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, núm. 0, vol. 0, pp- 1-18.

Hernández, Rosalva Aída (2013). Capítulo 8. ¿Del Estado multicultural al Estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México. En *Justicias indígenas y estado. Violencias contemporáneas*. María Teresa Sierra, Rosalva Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.), pp: 299-334. México: FLACSO Sede México y CIESAS.

Instituto Nacional de Derechos Humanos INDH (2019). Capítulo 1, violencia hacia las

mujeres rurales e indígenas: invisibles y marginadas”. En Informe Anual. Situación de los Derechos Humanos en Chile 2018, pp: 16-53.

Instituto Nacional de Derechos Humanos INDH. (2016, 17 de octubre). Recurso de Amparo Lorenza Cayuhan (Caso engrillada). Disponible en: <http://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/1005> (Revisado, 23 de noviembre de 2020)

Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera (2003). Capítulo VI. Los derechos del pueblo mapuche. *En* Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del programa de derechos indígenas, pp: 157-298. Santiago: LOM Ediciones.

Instituto Nacional de Estadísticas INE. Censo de Población y Vivienda 2017. Disponible en: <https://www.censo2017.cl/> (Revisado, 20 de abril de 2019).

IWGIA. (2018). El mundo indígena 2018. Copenhague: IWGIA.

Jacinto, Lizette (2019). Racismo, cuerpo y violencia en México: algunas claves para su reflexión. En Racismo, cuerpo y violencias en América Latina. Lizette Jacinto (cord.); pp: 239-274. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Ediciones del Lirio

Levil Chicahual, Ximena (2009). La movilización mapuche en Chile: desde una demanda por Autonomía a una configuración etnonacional (1990-2007), Natividad Gutiérrez Chong (coord.), pp: 121-143. Quito- Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Levil, Rodrigo (2006) Sociedad mapuche contemporánea. En ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Pablo Marimán et al., pp: 219-252. Santiago: LOM Ediciones

Lucero, María José; Carola Pinchulef y Marie Juliette Urrutia (2020, agosto). *Yufüluwaiñ*: criminalización y racismo contra las mujeres mapuche del movimiento mapuche. En Ichant Tecolotl, N° 339. Disponible en: <https://ichan.ciesas.edu.mx/yafuluwain1-criminalizacion-y-racismo-contra-las-mujeres-del-movimiento-mapuche2/> (Revisado, 6 de octubre de 2020).

Lucero, María José; Carola Pinchulef y Marie Juliette Urrutia (2020, 1 de septiembre). Entre la memoria y el olvido: mujeres mapuche no permitidas en la historia mapuche. Disponible en: <https://debatesindigenas.org/notas/65-mujeres-historia-mapuche.html> (Revisado, 6 de febrero de 2021)

Mallon, Florencia (2014). “*La piedra en el zapato*”: *el pueblo mapuche y el Estado Chileno, los pueblos indígenas y los estados en América*. En Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile. Una mirada desde la historia y las ciencias sociales. Claudio Barrientos (ed.), pp: Santiago de Chile: Ril editores.

- Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Levil, Rodrigo y José; Millalén, 2006. Glosario de términos y conceptos mapuche. En ¡...Escucha, winka...! Santiago: LOM Ediciones
- Marimán, Pablo (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Pablo Marimán et al., pp: 53-127. Santiago: LOM Ediciones.
- Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. (2018). Consentimiento previo, libre e informado: un enfoque basado en derechos humanos. Consejo de Derechos Humanos, 39º Periodo de sesiones, A/HRC/39/62.
- Meertens, Donn (2000). El futuro nostálgico, desplazamiento, terror y género. Revista Colombiana de Antropología. Volumen 36: 112-135. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105015261005.pdf> (Revisado en junio de 2018)
- Mella, Eduardo (2007). Los Mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile, pp: xx. Santiago-Chile: LOM Ediciones / Observatorio de Derecho de los Pueblos Indígenas.
- Millalén, José (2006). La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria. En ¡...Escucha, winka...! Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Levil, Rodrigo y José; Millalén Santiago, pp: 17-52. Santiago de Chile: LOM Ediciones
- Ministerio de Desarrollo Social y Familia (2019). Informe de Desarrollo Social 2019. Disponible en: [www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl](http://www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl) (Revisado, 1 de noviembre de 2020).
- Ministerio de Justicia (1979). Decreto Ley N° 2.859. Ley Orgánica de Gendarmería de Chile.
- Molina, Natacha (1998). De la denuncia a la construcción de la igualdad: nuevas articulaciones entre ciudadanía y género. En Nociones de una ciudadanía que crece, Enrique Correa y Marcela Noé (ed.), pp: 102-120. Santiago, Chile: Flacso-Chile
- Montecinos, Sonia (1990). “Invisibilidad de la mapuche urbana”, en Cuaderno Mujer y Límites, 1
- Painemal, Wladimir (2016). El nativismo como argumento político. La represa Ralco y sus consecuencias en el territorio mapuche-pehuenche. En Megaproyectos y los dilemas del desarrollo en Latinoamérica. Juan Carlos Domínguez y Claudia Corona (coord.), pp: 73-86. México: Instituto Mora.
- Pairican, Fernando (2014). Malón. La rebelión del movimiento mapuche (1990-2013).

2da. Edición. Santiago de Chile: Pehuén Editores.

- Pairican, Fernando (2015). Capítulo V. *Weuwaiñ: la invención de la tradición en la rebelión del movimiento mapuche (1990-2010)*. En *Conflictos étnicos, sociales y económicos 1900-2014*. Jorge Pinto Rodríguez (ed.), pp: 187-2014. Santiago de Chile: Pehuén Editores S.A
- Pérez M., María Soledad (2005). *Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial. Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Andrea Pequeño (comp.), pp: 205-228. Quito: FLACSO Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Pinchulef, Carola (2018). *Reseña. Zomo Newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. En *Revista de Deusto de Derechos Humanos*, pp: 203-208. Núm., 3. Bilbao-España: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
- Pinchulef, Carola (2014). *Mujeres mapuche en lucha por la tierra: reivindicando Derechos y utopías comunitarias frente al patriarcado*, 150 p. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, Quito.
- Pinto, Camilo y Francisco Parra (2018). *De Aylwin a Piñera: El historial de la incumplida promesa del reconocimiento constitucional al pueblo mapuche*  
Disponible: <http://www.eldesconcierto.cl/2018/09/24/de-aylwin-a-pinera-el-historial-de-la-incumplida-promesa-del-reconocimiento-constitucional-al-pueblo-mapuche/> (Revisado, 26 de septiembre de 2018).
- Radcliffe, Sarah (2014). *El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana*. En *Utopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial. Mujeres y territorios rurales*, Núm., 5, pp: 11-34. Quito-Ecuador: FLACSO, Sede Ecuador.
- Richards, Patricia (2016). *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Richards, Patricia (2014). *Multiculturalismo neoliberal. Nuevas categorías y formas de Entender la ciudadanía y el mundo indígena en el Chile contemporáneo*. En *Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile, una mirada desde la historia y las ciencias sociales*. Claudio Barrientos (ed.). Pp: 113-144. Santiago de Chile: RiL editores.
- Richards, Patricia (2002). *Expandir el concepto de la ciudadanía de las mujeres: la Visión de pueblo y la representación de las mujeres mapuche en el SERNAM*. En *Chile 2001-2002: impactos y desafíos de las crisis internacionales*, varios autores: 267-297. Santiago-Chile: Flacso-sede Chile.

- Segato, Rita Laura (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez de Árbol.
- Sieder, Rachel (2017). “Introducción. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina: repensando la justicia y la seguridad”. En *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. Rachel Sieder (coord.). pp: 13-48. Ciudad de México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología CIESAS.
- Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*, pp: 314. México: Ediciones Era.
- RIMISP - Centro Latinoamericano para el Desarrollo (2018, diciembre). *Agenda Política para el Desarrollo de las Mujeres Indígenas en Chile. Empoderamiento de mujeres líderes indígenas y lideresas emergentes*. Santiago: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI y ONU Mujeres
- Rodríguez-Shadow, María J. (2000). *La mujer azteca*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Ther R., Francisco (2012). Antropología del territorio. En Polis [En línea, 32] Revista Latinoamericana . Disponible en: <http://polis.revues.org/6674> (Revisado, 22 de abril de 2019).
- Tijoux, María Emilia y María Gabriela Córdova (2015). Prólogo. Racismo en Chile: colonialismo, nacionalismo, capitalismo. En Revista Polis, pp: 1-7. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/11226>
- Toledo, Víctor (2005). *Pueblo mapuche derechos colectivos y territorio desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago-Chile: Programa Chile Sustentable.
- Valladares, Laura y Antonio Escobar (2014). La etnicidad frente a las nuevas violencias en América Latina. En *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. Laura Valladares (coord.), pp: 63-104. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Vallejo, Ivette; Giannina, Zamora; William, Sacher (2019). Despojo-(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina. Presentación del dossier, pp: 11-32. Ecuador: Revista Íconos 64 mayo – agosto 2019.
- Vargas Rojas, Vanessa (2014, 3 de enero). Entrevista. Sergio Grez: “Pacificación de la Araucanía es un eufemismo para designar un acto violento de despojo” En el medio digital independiente El Desconcierto. Disponible en: <https://www.eldesconcierto.cl/2014/01/03/sergio-grez-pacificacion-de-la-araucania->

[es-un-eufemismo-para-designar-un-acto-violento-de-despojo/](#) (Revisado, 22 de sep. de 2020).

- Viera Bravo, Patricia (2017) “Bárbaro o “buen salvaje”. La construcción del Otro indígena en la validación del despojo capitalista”. En *¡Racismos!*. Pp: 31-52 Santiago de Chile: Actuel Marx/Intervenciones.
- Viveros, Mara (2017). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación, pp: 1-17. México: Universidad Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género. Disponible en: <https://reader.elsevier.com/reader/sd/pii/S0188947816300603?token=BE93036EDC0C231788120B6648CE74130BCDC00C4F5A601EAE8033E4F650F3187D86461A10AB967D1CC488874913F80E> (Revisado, septiembre de 2020).
- Wieviorka, Michel (2009). El racismo una introducción. Traducción Antonia García Castro. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Yturbe, Corina (2007). Pensar la democracia: Norberto Bobbio. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Zárate, Margarita (2012). Resistencias en movimientos de dignidad, deseo y emociones. Una mirada antropológica. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades Departamento de Antropología, Juan Pablos Editor, S.A.

## Documental

Entrevista a Lucio Cuenca para el documental dirigido por Resumen.cl (productor) (2014). Plantar pobreza, el negocio forestal en Chile. Chile: Resumen.cl

## Entrevistas

<b><i>Pu zomo mapuche entrevistadas</i></b>				
	Nombre	Edad	Comunidad u organización	Cargo que ocupa
1	Flora Collonao	69	Comunidad indígena Antonio Ñirripil de Temulemu, Traiguén IX Región	Integrante de la comunidad indígena Antonia Ñirripil de Temulemu, Traiguén IX Región. Esposa del <i>longko</i> Pascual Pichún

				Paillalao.
2	Marina Pichún Colloano	39	Integrante de la comunidad indígena Antonio Ñirripil de Temulemu, Traiguén IX Región	Integrante de la comunidad indígena Antonia Ñirripil de Temulemu, Traiguén IX Región. Hija de Flora Collonao y Pascual Paillalao
3	Emilia Verónica Coñumil Quiñimil	44	Comunidad indígena Coñumil Epuleo, Ercilla IX Región	Concejala por Ercilla, IX Región
4	Sara Huenchupil Díaz	29	Comunidad indígena Pedro Lincoñir de los Temos, Galvarino IX Región	Concejala por Galvarino, IX Región
5	Ingrid Conejeros Montecinos	40	Comunidad indígena de Rankilko, Galvarino IX Región	Ex vocera de la machi Francisca Linconao
6	Onésima Lienqueo	34	Red de Defensa por los territorios, IX Región	Fundadora y vocera de la red por la defensa de la infancia mapuche, infancia libre sin represión
7	Ruth Caicheo	44	Consejo <i>Huilliche</i> de Chiloé. Comunidad indígena <i>Wiñon Newen</i> de Ancud.	<i>Werkén</i> del Consejo <i>Huilliche</i> de Chiloé e integrante de la comunidad indígena <i>Wiñon Newen</i> de Ancud
8	Ana Llao Llao	54	Organización mapuche Ad Mapu, Temuco IX Región	<i>Werkén</i> de la organización mapuche Ad Mapu, Temuco IX Región
9	Isabel Cañet Caniulen	32	Ex partido político <i>Wallmapuwen</i> hoy Organización, Temuco IX Región. Comunidad indígena Ramón Tromilen de Freire Huilio, IX Región	Integrante de la organización <i>Wallmapuwen</i> , Temuco IX Región
10	Anita Epulef	51	Comunidad <i>Walüng</i>	Integrante de la comunidad <i>Walün</i> , Curarrehue IX Región

11	Eva Leonila Maldonado	43	Comunidad indígena Manque Rewe, Paillaco XIV Región Los Ríos	Integrante de Paimuri, (Asociación de Mujeres Rurales e Indígenas de Paillaco)
12	Andrea Reuca Neculman	38	comunidad mapuche <i>Zoncolle Budi</i> comuna de Puerto Saavedra, IX Región	Ex dirigente de los hogares mapuche de la IX Región y ex militante del ex Partido político <i>Wallmapuwen</i>
13	Profesional mapuche	47	Militante en diversos espacios sociales y políticos, reside en la ciudad de Temuco	Investigadora en temas de mujeres mapuche
<b><i>Pu wenxu</i><sup>99</sup> mapuche entrevistados</b>				
14	Sergio Caniuqueo	42	Ex integrante de la Comunidad de Historiadores Mapuche	Historiador mapuche
15	Pascual Pichún Collonao Hijo de Flora Collonao y Pascual Pichún	35	Comunidad indígena Antonio Ñirripil de Temulemu, Traiguén IX Región	Integrante de la comunidad indígena Antonia Ñirripil de Temulemu, Traiguén IX Región.
16	Rafael Pichún Collonao Hijo de Flora Collonao y Pascual Pichún	36	Comunidad indígena Antonio Ñirripil de Temulemu, Traiguén IX Región	Integrante de la comunidad indígena Antonia Ñirripil de Temulemu, Traiguén IX Región.
17	Rubén Collio	--	Compañero de la ex defensora del territorio y de las aguas del río Tranguil Macarena Valdés Muñoz	Dirigente mapuche, de la ciudad de Panguipulli XIV Región de Los Ríos
18	María Hueichaque	--	Coordinadora de la Mesa de Mesa de Mujeres Indígenas	Dirigente mapuche, la organización <i>Taiñ Adkimm</i>

<sup>99</sup> Hombre.

	o Epulef		y ex Consejera Presidencial Indígena del gobierno de Michelle Bachelet en su segundo mandato	ubicada en la comuna de La Pintana, en la ciudad de Santiago.
--	----------	--	--	---



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00180

Matrícula: 2163801672

MUJERES MAPUCHE EN RESISTENCIA RACISMO Y VIOLENCIAS DE GÉNERO EN LAS POLÍTICAS DEL ESTADO CHILENO (1990 - 2018)

Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 12:00 horas del día 24 del mes de marzo del año 2021 POR VÍA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del Posgrado:

DRA. ALICIA CASTELLANOS GUERRERO  
DR. RAUL NIETO CALLEJA  
DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ  
DR. GILBERTO LOPEZ Y RIVAS  
DR. PABLO CASTRO DOMINGO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS  
DE: CAROLA ANDREA PINCHULEF CALFUCURA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

## APROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

CAROLA ANDREA PINCHULEF CALFUCURA

ALUMNA

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ  
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. ALICIA CASTELLANOS GUERRERO

VOCAL

DR. RAUL NIETO CALLEJA

VOCAL

DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ

VOCAL

DR. GILBERTO LOPEZ Y RIVAS

SECRETARIO

DR. PABLO CASTRO DOMINGO