



International institute
for philosophy and
social studies.

Pléyade

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

número 34 | julio - diciembre (2024)
online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

Damián Gálvez

Introducción

Formas heterogéneas y materias dispersas: dos aproximaciones a *Pléyade*

Jaime Huenún

Intervención

Discurso de aceptación del Premio Nacional de Poesía Jorge Teillier

Ricardo Camargo

Artículos

Ernesto Laclau, un pensador político de influencia para la (nueva) izquierda chilena

Natalia Toledo

El arte callejero de la revuelta social chilena de 2019 y sus estrategias de persuasión para un nuevo texto constitucional

Fernando Pairicán

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva de la Historia Global: en el camino a construir un nuevo tipo de gobernabilidad 1977-1992

Carlos Casanova

Notas críticas sobre el discurso de los derechos humanos: reconocimiento y vulnerabilidad

Luis Felipe Alarcón

Lo sagrado profano: una relectura batailleana del problema del mal

Estefanía Di Meglio

Capitalismo, violencia contra las mujeres y última dictadura en Argentina. Un análisis en perspectiva feminista marxista

Hannah Grimmer

Reconciliación a toda costa. Algunas paradojas de la memoria oficial en Alemania

Alan Pauls
Damián Gálvez
Ezequiel Pascual

Entrevista

Vida, escritura y Berlín: Entrevista a Alan Pauls

Nicolás Ried

Reseñas

Nelly Richard. *Tiempos y modos: crítica, estética y política*. Santiago de Chile: Paidós, 2024. 213 pp

Bernardo Guerrero

Anita Carrasco. *El abrazo de la Anaconda. Crónica de la vida atacameña, minería y agua en los Andes*. Santiago de Chile: CIIR-Pehuén, 2023. 244 pp

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva de la Historia Global: en el camino a construir un nuevo tipo de gobernabilidad 1977-1992

Mapuche National Liberation from a Global History Perspective: On the Road to Building a New Type of Governance 1977-1992

A Libertação Nacional mapuche numa perspetiva de História Global: a caminho da construção de um novo tipo de governação 1977-1992

Fernando Pairicán

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Resumen

La Guerra Fría contribuyó a un nuevo tipo de politización al interior del pueblo mapuche en Chile. En un plano político, influyó en la transición de instituciones mediadoras a movimientos que adscribieron a la Autodeterminación. En un plano ideológico, al sostener que el colonialismo fue una construcción histórica de larga duración, favoreció un nuevo tipo de movimiento étnico que extrajo de sus propias historias de resistencias los argumentos que sostuviera sus aspiraciones de liberación. La descolonización contribuyó a la creación de una pluralidad de movimientos, algunos crearon nuevos tipos de instituciones mediadoras (neoindigenismo), otros optaron por rediseñar los Estados en Plurinacionales (Autonomía “desde arriba”) y una tercera vertiente impulsó experiencias de Control Territorial (Autonomía “desde abajo”). Estas distintas propuestas de gobernabilidad no se comprenden sin una dimensión internacional. Apoyándonos en algunas propuestas de la denominada Historia Global –como la movilidad, intercambio y conexión–, planteamos como hipótesis que los horizontes proyectuales de los movimientos indígenas se gestaron como un resultado de la Guerra Fría así como la politización de sus militantes, los que contribuyeron a la creación de un nuevo tipo de movimiento mapuche.

Palabras clave: Guerra Fría, historia global, autodeterminación, etnicidad.

Abstract

The Cold War contributed to a new type of politicization within the Mapuche people in Chile. On a political level, it influenced the transition from mediating institutions to movements that ascribed to Self-Determination. On an ideological level, by maintaining that colonialism was a long-lasting historical construction, it favored a new type of ethnic movement that extracted from its own histories of resistance the arguments that supported its aspirations for liberation. Decolonization contributed to the creation of a plurality of movements, some created new types of mediating institutions (neo-indigenism), others opted for redesigned the States into Plurinational (Autonomy "from above") and a third aspect promoted experiences of Territorial Control (Autonomy "from below"). These different governance proposals cannot be understood without an international dimension. Relying on some proposals of the so-called Global History –such as mobility, exchange and connection–, we hypothesize that the project horizons of the indigenous movements were created as a response to the Cold War and the militants who forged the autonomist movements contributed to the creation of a new type of Mapuche movement.

Keywords: Cold War, global history, self-determination, ethnicity.

Resumo

A Guerra Fria contribuiu para um novo tipo de politização do povo mapuche no Chile. A nível político, influenciou a transição de instituições mediadoras para movimentos que defendiam a autodeterminação. A nível ideológico, ao defender que o colonialismo era uma construção histórica a longo prazo, favoreceu um novo tipo de movimento étnico que se baseava nas suas próprias histórias de resistência para defender as suas aspirações de libertação. A descolonização contribuiu para a criação de uma pluralidade de movimentos, alguns criando novos tipos de instituições mediadoras (neoindigenismo), outros optando por redesenhar os Estados como plurinacionais (autonomia "de cima"), e uma terceira vertente promovendo experiências de controlo territorial (autonomia "de baixo"). Estas diferentes propostas de governação não podem ser entendidas sem uma dimensão internacional. Partindo de algumas propostas da chamada História Global –como a mobilidade, o intercâmbio e a conexão– colocamos a hipótese de que os horizontes de projeto dos movimentos indígenas se desenvolveram como resultado da Guerra Fria e da politização dos seus militantes, o que contribuiu para a criação de um novo tipo de movimento mapuche.

Palavras-chave: Guerra fria, história global, auto-determinação, etnicidade.

Recibido: 20 de septiembre de 2024

Aceptado: 16 de diciembre de 2024

Guerra Fría e Historia Global: una perspectiva exploratoria a la contribución de una herramienta conceptual para la Historiografía Mapuche

En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural.

Declaración de Barbados II: 1977

Por la autonomía y la autodeterminación de nuestro pueblo en cuanto a que debemos ser gestores y protagonistas de nuestro propio proceso de desarrollo.

Kollautun N°1: 1983

Las Naciones Originarias vuelven a retomar su rumbo histórico, con clara Autoafirmación de Pueblo o Nación, con pleno derecho y ejercicio a la Autonomía y Autodeterminación.

Aukin N°1: 1990

Los movimientos indígenas experimentaron un gran desarrollo al final del siglo XX como nunca ocurrió en décadas anteriores. Los movimientos impulsados por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), durante mayo y junio de 1990, seguidos por la insurrección armada del grupo Tupak Katari en Bolivia en 1992, y las distintas movilizaciones mapuche en Chile durante los primeros siete años de la posdictadura, se relevaron, como dice Pablo Dávalos, “como un tiempo histórico rico en posibilidades y complejos en su interpretación, dentro del cual surgió la eclosión de nuevos movimientos sociales, incluyendo a los movimientos indígenas”¹.

En distintos ritmos y tiempos históricos, al interior de las naciones de América Latina, los movimientos indígenas incentivaron sus propios proyectos, planteamientos y propuestas de gobernabilidad en el marco del Quinto Centenario de la Conquista de América en 1992. Entre sus principales horizontes políticos, dos lograron perfilarse con mayor ímpetu: uno fue el derecho a la Autonomía, y el otro fue la reconfiguración de los Estados en unos de características Plurinacionales. Ambas vías políticas y propuestas de gobernabilidad consagraban el ejercicio a la Autodeterminación².

Otro punto se relacionaba con la descolonización. Raquel Gutiérrez lo tituló como los “ritmos del Pachacuti”, que hizo referencia al acto de estos nuevos movimientos indígenas que, al insubordinarse, condensasen la temporalidad misma “que parece

1 Pablo Dávalos, “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”, en *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO, 2005), 17.

2 José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000); Yvon Le Bot, *La gran revuelta indígena* (Barcelona: Ediciones Océano, 2013).

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

estar en juego a la hora de comprender las dinámicas del presente”, exponiendo una “densa composición temporal-territorial, hecha de pliegues y niveles, de pasajes y repliegues, donde lo más antiguo funciona a veces como imaginación de lo que vendrá, a la vez que recorre el riesgo de encapsularse cuando sólo es pensado como un “ya-hecho”³.

La concepción del tiempo y la construcción política de los movimientos, lo que podríamos denominar sus “horizontes autonomistas”⁴, no parecieron incompatibles entre sí hasta la insurrección zapatista de 1994 –cómo es posible observarlo en la Declaración de Quito de 1990–. Si bien primó aparentemente la pluralidad de las acciones de los movimientos indígenas, los encuentros internacionales desde la década de 1940 se abocaron más bien a crear instrumentos de valoración de la identidad indígena y las políticas focalizadas para revertir la pobreza. Sin embargo, desde principios de la década de los setenta la agenda indígena se fue erosionando, y se inició la oportunidad de crear caminos alternativos de gobernabilidad.

Lo que fue en Bolivia una escisión primero ideológica entre lo que se calificó como indianismo e indigenismo, se zanjó históricamente con el triunfo del Movimiento de Acción al Socialismo (MAS), en el año 2006, cuando comenzó a desarrollarse “un segundo ciclo de la emergencia indígena”. Desde ese hito, pareció cada vez más factible construir un nuevo tipo de Estado que incorporase la voz indígena y la interculturalidad para crear un nuevo tipo de democracia. La experiencia boliviana fue un punto de llegada, aunque estuvo antecedida por las reformas constitucionales del Ecuador⁵, y que concluyó como periodo histórico con la derrota del primer proceso constituyente chileno que rechazó constituirse en un “Estado social y democrático de derecho [...] plurinacional, intercultural, regional y ecológico”⁶.

Las raíces de esta discusión se remontan a los encuentros de Barbados de 1971 y 1977. La primera declaración planteó que los indígenas seguían bajo una relación colonial iniciada en la conquista, sin haberse “roto en las sociedades nacionales”. La problemática principal sería la dependencia externa de las repúblicas sometidas a una estructura de periferia ante las principales potencias capitalistas, las que crearon una doble calidad de explotados por las metrópolis y las elites nacionales y generaron formas colonialistas en su relación con las poblaciones indígenas⁷.

Esta construcción política persistió en el siglo XX, vinculada al discurso de los Estados latinoamericanos para reconocer lo indígena dentro de su estructura. Se crearon normas indigenistas que buscaban que las élites reconocieran la herencia indígena como una potencialidad para revertir el subdesarrollo, en lugar de verla con vergüenza. Entonces la cuestión indígena como una propuesta de modernización, que debía empoderar a los pueblos originarios. En la óptica de los que suscribieron la primera Declaración de Barbados, todas las transformaciones impulsadas por las repúblicas fueron usadas para la “consolidación de las estructuras existentes” y contribuyendo a la negación de la “posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino”⁸.

3 Raquel Gutiérrez, *Los ritmos del Pachakuti* (La Paz: Textos Rebeldes, 2008), 17.

4 Fernando Patricán, *La vía política mapuche: apuntes para un Estado Plurinacional* (Santiago: Ediciones Paidós, 2022).

5 José Bengoa, “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?”, *Cuadernos de Antropología Social* 29 (2009): 7-22.

6 Primera Convención Constitucional (Santiago: s/e, 2021), 5.

7 Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina* (Ciudad de México: Nueva Imagen, 1981).

8 Declaración de Barbados I (1971): s/p.

Con base en este contexto internacional, se sostiene que la dominación debía ser comprendida como física y cultural. La primera, significaba el despojo de tierras y sus recursos naturales, entendida como bosques, aguas, minerales y petróleo. Esencialmente, una dominación económica. “Se nos explota cuando trabajamos para el no indio –se sostiene en el documento–, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio porque se nos compra barato lo que producimos y se nos vende caro”⁹. A ello se sumaría el factor internacional, donde las grandes empresas transnacionales deseaban nuevas tierras, los recursos, la fuerza de trabajo y los productos creados por las sociedades indígenas.

Se afirma también que existe una dominación cultural, en que la mentalidad del indígena se vincula a la opresión occidental como único estándar de desarrollo. La dominación cultural se expresaría en las políticas indigenistas, las que se tradujeron en procesos de integración y aculturación a través de las distintas institucionalidades establecidas por los gobiernos latinoamericanos, entre ellas las misiones religiosas, la educación y los medios de comunicación.

En la óptica de los adherentes de la Segunda Declaración de Barbados (1977), las políticas de los gobiernos latinoamericanos forzaban a la “desindianización” producto de las fuerzas integracionistas, que aunque no homogéneas, seguían avanzando en sus políticas de colonialismo sobre los pueblos indígenas. La manera de revertirlo sería garantizando el territorio, recuperando el control de los recursos naturales y “liberarse de la dominación cultural a que está sometido y recuperar su propio ser, su propia cultura”¹⁰.

Por último, los documentos de Barbados evidenciaron la tensión en relación con las alianzas políticas a forjar por parte de los movimientos indígenas o crear un camino propio. En la Declaración de Quito de 1990¹¹, también se observa este problema. Mientras algunos abogaron por una alianza clasista, incorporando a campesinos, obreros y “sectores marginados, junto a los intelectuales comprometidos con nuestra causa”, otros apuntaron de nuevo por crear un camino propio e independiente.

La insurrección armada del Ejército Guerrillero Tupak Katari, en 1992, es una vía de los movimientos indígenas que ha sido definida más claramente como indianista. Reconociendo la contribución de Fausto Reinaga al pensamiento descolonizador, significaba asumir la condición de oprimido, explotado y esclavizado. Es decir, de indio, que en palabras simples se tradujo en la no integración a ninguna ideología o pensamiento ajeno que no fuera al propio forjado por los antepasados amautas. “El problema del indio –señala Reinaga en *Revolución India*– no es de asimilación; es de liberación. No es un problema de clase (clase campesina), es problema de raza, de espíritu, de cultura, de pueblo, de Nación”¹².

A nuestro juicio, el paso del indigenismo al indianismo al indianismo fue posible gracias al contexto internacional de la Guerra Fría. Definida por Odd Arne Westad como “un conflicto ideológico y al mismo tiempo un sistema internacional en términos de los cambios económicos, sociales y políticos que son mucho más amplios y profundos que los acontecimientos que provocó la Guerra Fría”¹³. Este “conflicto ideológico

9 Declaración de Barbados II (Barbados, 1977): s/p.w

10 Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: Una civilización negada* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020 [1987]), 112.

11 *Declaración de Quito y Resolución del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas: Quito, 17-21 de julio de 1990* (Quito: Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador, 1990).

12 Fausto Reinaga, *La revolución india* (La Paz: Ediciones PIB, 1969), 141.

13 Odd Arne Westad, *La Guerra Fría: Una historia mundial* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018), 15.

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

internacional”¹⁴ fue definido por Eric Hobsbawm, como una tercera guerra mundial, “aunque singular”¹⁵.

Si bien nunca las grandes potencias entraron directamente en guerra, lo hicieron encubriendo sus acciones y potenciando conflictos internos en naciones latinoamericanas, de Medio Oriente, África y Asia. Analizada la Guerra Fría desde la violencia y las pugnas ideológicas, este momento histórico ha sido estudiado por la disciplina de la historia en tres perspectivas: ortodoxa, revisionista y posrevisionista.

La primera planteó la responsabilidad de la URSS en su agresión a Europa Oriental, lo que obligó a los Estados Unidos a crear una estrategia de contención. Por su parte, los revisionistas basaron su reflexión en los intentos de los Estados Unidos por desestabilizar los gobiernos o movimientos críticos al orden capitalista a través de agresivas formas de actuar en América Latina, África y Asia. Por último, con la crisis de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y el retorno a la democracia de la década de los 90’ del siglo XX, se desarrolló en palabras de Vanni Pettinà, una “síntesis más equilibrada del conflicto”¹⁶. La última corriente, denominada “nueva historia de la Guerra Fría”, se caracterizaría por la incorporación de la “periferia” a los análisis en relación con este conflicto internacional, concentrándolas no como actores estáticos, sino como sujetos activos de este. Siguiendo la perspectiva de Westad, la Guerra Fría sería un enfrentamiento entre dos visiones antagónicas de la modernidad, las que encontraron un terreno fértil en el Tercer Mundo¹⁷. En el caso de Chile, los estudios han sostenido que este conflicto se comenzó a desarrollar con mayor notoriedad durante el gobierno de Gabriel González Videla en 1946, año en que fue proscrito el Partido Comunista, lo que ha llevado a Harmer y Riquelme a sostener que comenzaba una “guerra invisible, guerra fría; pero guerra al fin”¹⁸.

El choque entre los proyectos hegemónicos soviético y estadounidense, la alineación de las élites del Tercer Mundo y la inserción de partidos políticos en el mundo indígena cambiaron la agenda de los pueblos originarios y generaron un nuevo tipo de etnicidad. Para los mapuche, esta nueva etnicidad abrió oportunidades para crear redes internacionales, nuevas formas de politización y propuestas de gobernabilidad indígena.

Para profundizar en esta perspectiva, recurrimos a las herramientas de la Historia Global. Como ha explicado el historiador Thomas Bender, las historias nacionales tienen una naturaleza transnacional al formar parte de la historia global¹⁹. Ello significa complejizar los procesos históricos, articulándolos entre lo local y lo global. Como afirman Osterhammel y Peterson, la globalización debe ser considerada como un proceso de interacción política, económica y militar que se extiende en espacios vastos y cuenta con una larga historia²⁰. Uno de los principales expositores de esta corriente, Sebastián Conrad, ha planteado que dicha forma de abordar la historia se basa ante todo en la movilidad e intercambio con procesos que trascienden las fronteras a través de las conexiones, en otras palabras, “la historia de los entrelazamientos”²¹. Parafraseando a Noiriél, se podría superar el peso historiográfico de los estudios centrados en los

14 Ronald Powaski, *La Guerra Fría: Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991* (Barcelona: Crítica, 2011), 24.

15 Eric Hobsbawm, *Nación y nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1991).

16 Vanni Pettinà, *La Guerra Fría en América Latina* (Ciudad de México: Colegio de México, 2019), 18.

17 Westad, *La Guerra Fría...*

18 Tanya Harmer y Alfredo Riquelme, *Chile y la Guerra Fría global* (Santiago: Ediciones UC y RIL Editores, 2014), 13.

19 Thomas Bender, “Historians, the Nation, and the Plenitude of Narratives”, en *Rethinking American History in a Global Age*, editado por Thomas Bender (Berkeley: University of California Press, 2002), 8.

20 Jürgen Osterhammel y Niels Petersson, *Breve historia de la globalización: De 1500 a nuestros días* (Madrid: Siglo XXI, 2019).

21 Sebastián Conrad, *Historia global: una nueva visión para el mundo actual* (Barcelona: Crítica, 2017), 13.

ámbitos nacionales o como lo califica el mismo autor: “la tiranía de lo nacional”²². En síntesis, como lo sostienen Marek Tamm y Peter Burke, esta corriente historiográfica busca interpretar “las influencias conectadas de varios factores transnacionales”²³.

En América Latina, los estudios históricos han dado un giro global en los últimos años. Los investigadores reconocen la existencia de lo transnacional desde el siglo XVI, señalando que los procesos históricos no pueden entenderse sin los entrelazamientos generados por la expansión europea y su rol en la creación de las élites y los Estados nacionales en el siglo XIX. Existe, entonces, una línea argumental de larga data, basada en un enfoque universalista sobre el Estado-nación, más que en la percepción de la sociedad. Para esta corriente es clave rastrear la “globalización antes de la globalización”, como sostiene Sergio Serulnikov. O sea, alejándose de la uniformidad eurocéntrica que se conoció como la gran Historia durante el siglo XIX²⁴.

En el caso de los pueblos originarios en América Latina, la corriente de la Historia Global ha ido ganado un lugar en los debates historiográficos. Algunos estudios se han centrado en comprender las insurrecciones indígenas de Tupac Amaru y Tupac Katari, como parte de la Era de la Revolución²⁵. Otros estudios, en cambio, han analizado la oposición y reconfiguración de las repúblicas post-independencia, en particular de las resistencias mapuche a la instalación de las repúblicas chilena y argentina, y como dicha confrontación modificó los planes originales de las elites para volver a recuperar algunas instituciones coloniales, transformándolas ahora en instituciones nacionales²⁶.

Los Estudios Fronterizos, en el caso de Chile, podrían ser considerados como una corriente que contribuyó a reconocer esa dimensión global de la historia, aunque actuando unilateralmente las consecuencias del comercio como la matriz central de las transformaciones sociales y culturales. Sin embargo, el pueblo mapuche no fue visto como parte de esas transformaciones internacionales, excepto por la segunda generación de los Estudios Fronterizos que incorporó el comercio como una dimensión clave que hubiese modificado la identidad indígena e integrado a estos a las políticas coloniales y republicanas²⁷.

En síntesis, como sostiene la Historia Global, los desplazamientos contribuyeron al intercambio y la circulación de ideas, entrelazados con el contexto de la Guerra Fría generaron un impacto en los pueblos indígenas, los que comenzaron a suscribirse al derecho de Autodeterminación, la reconfiguración de los Estados en uno Plurinacional o las reformas con la creación de normas de protección, fomento de lo indígena en una perspectiva intercultural o “neoindigenistas”²⁸.

22 Gérard Noiriel, *La tiranía de lo nacional* (París: Calmann-Lévy, 1991).

23 Marek Tamm y Peter Burke (eds.), *Debates y desafíos para la historia por venir (Debatiendo nuevas aproximaciones a la Historia)* (Londres: Bloomsbury, 2018), 6.

24 Sergio Serulnikov, “El giro global en la historiografía latinoamericana”, en *América Latina en contexto transregional*, editado por Peter Birle, Sandra Carreras, Iken Paap y Friedhelm Schmidt-Welle (Madrid: Iberoamericana-Veruert, 2023), 102.

25 Charles Walker, *La rebelión de Túpac Amaru* (Lima: Ediciones IEP, 2015); Thomson Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra, 2007).

26 Silvia Ratto, *Redes políticas en la frontera Bonaerense 1836-1873* (Quilmes: Ediciones Quilmes, 2015); Ingrid De Jong, *Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional*, *Revista Quinto Sol* 13 (2009): 13-45; Catherine Bernard, *Indígenas y la construcción del Estado-nación* (Buenos Aires: Prometeo, 2016); Fernando Pairicán, *Toqui Guerra y tradición en el siglo XIX* (Santiago: Ediciones Pehuén/CIIR, 2021).

27 Sergio Villalobos et. al., *Relaciones fronterizas en La Araucanía* (Santiago: Ediciones UC, 1982); Leonardo León, *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800* (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1991); Jorge Pinto, *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche* (Santiago: Universidad de Santiago de Chile, 2000).

28 Consejo de Todas las Tierras, *Revista Aukiñ* 4 (1994): s/p.

El movimiento mapuche en una perspectiva de la Historia Global

Los miembros de la Comisión Nacional 500 años de Resistencia Mapuche –que luego fundarían Aukin Wallmapu Ngulam en 1990–, definieron el indigenismo como “políticas integracionistas y asimilacionistas”²⁹. Meses después, ya constituido como Consejo de Todas las Tierras en 1992, plantearon que el indigenismo se sumaba a un campo conceptual que aspiraba a reducir y minimizar la autoafirmación con el “objeto de restar importancia a la presencia de las Naciones Originarias”³⁰.

No obstante, cuarenta años antes de estas declaraciones, cuando mucho de los futuros dirigentes del segundo ciclo del movimiento mapuche aún no nacían, uno de los exponentes más importantes del indigenismo en Chile, Venancio Coñuepan Huenchual, fundador de la Corporación Araucana, Ministro del segundo gobierno de Carlos Ibáñez de Campo y activo miembro del Encuentro de Pátzcuaro en 1940, definió el indigenismo como las “normas” y “medidas” para mejorar de manera “integral la vida de los grupos indígenas de América”³¹. Coincidiendo con lo sostenido durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano –del cual participó Coñuepan–, quienes lo calificaron como “un conjunto de desideratas, de normas y de medidas que deben aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América”³².

Su óptica no fue distinta a uno de los principales estudiosos sobre la materia. Para Henri Favre, el indigenismo es una “corriente de opinión favorable a los indios que toma posición a favor de la protección y defensa ante las injusticias”³³. Otros estudios, como los de Laura Giraud y Juan Martín, lo definieron como “la administración de un placebo político en convivencia con esos otros grandes procesos de formación de las sociedades latinoamericanas contrarios a la autonomía indígena e incluso propensos al etnocidio”³⁴.

A pesar de la radicalización de los conceptos, estos no estaban presentes cuando, en abril de 1940, académicos, grupos indígenas y dirigentes de diecinueve naciones se reunieron en Pátzcuaro, México, para el Primer Congreso Indigenista Interamericano. Su propósito era mejorar la vida de los indígenas, revitalizar sus costumbres e impulsar el pluralismo cultural. Con estos objetivos, acordaron crear un organismo intergubernamental (institución mediadora) especializado en América Latina³⁵.

Álvaro Jara fue uno de los principales expositores del indigenismo en Chile, no tan solo por sus vínculos con el mismo Instituto Indigenista Interamericano, del cual emanó la petición de contribuir a la recopilación de todas las legislaciones referidas en materias indígenas –como lo sostiene en su obra *Legislación Indigenista de Chile* presentada en 1956– sino también por su contribución a pensar la frontera desde las relaciones económicas, en lo que denomina “verdaderas líneas estructurales de una sociedad”³⁶.

Imbuido profundamente por la Escuela de los Annales, el otro aporte de Jara a los debates sobre el pueblo mapuche fue el papel central que se dio a la guerra en la

29 Revista *Nitram* 5, 50.

30 Consejo de Todas las Tierras, 4.

31 *Boletín Indigenista* (Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano), acceso el 23 de octubre de 2024, <https://constituyente.uchile.cl/repositorio/boletin-indigenista-mexico-d-f/>.

32 Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), 37.

33 Henri Favre, *El indigenismo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 7.

34 Laura Giraud y Juan Martín, *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970* (Lima: Ediciones Instituto de Estudios Peruanos, 2011), 14.

35 Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano...

36 Álvaro Jara, *Legislación indigenista de Chile* (Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano, 1956).

construcción del Estado. Para esta corriente historiográfica, la guerra contribuyó a la formación de la sociedad, la cual, producto de la misma, desembocó en un profundo mestizaje en la frontera, derivando en la incorporación de los mapuche “al resto del pueblo chileno” y asimilándose “a través de un largo proceso social y étnico dentro de la economía agrícola creada por la conquista española”³⁷.

Otro historiador que contribuyó a esta perspectiva fue Mario Góngora. A su juicio, la frontera conformada por la guerra creó una variante social entorno a la encomienda como un resultado de las complejidades de vencer al mundo indígena y la incorporación de la Iglesia buscando la conversión de los indígenas, lo cual contribuyó a la creación de un nuevo tipo de relaciones sociales. El resultado fue el mestizaje, el cual hubiese creado un imaginario de Chile como “país guerrero”³⁸.

Como hemos planteado, la Guerra Fría contribuyó a la transformación de estos debates, horizontes políticos y contribuyó a la construcción de nuevo tipo de etnicidad. También aportó a disputar la noción de colonialismo y a la creación de la Historiografía Mapuche que, esbozándose sus primeras letras en la revista *Nütram* de la década de los ochenta, adquirió mayor protagonismo con el Centro de Documentación Mapuche Liwen en la década siguiente, hasta desarrollarse con la publicación *¡Escucha, winka!*³⁹ en el espacio de investigación de la Comunidad de Historia Mapuche. El objetivo de esta nueva historiografía mapuche era revertir los conceptos coloniales que aspiraron a encubrir la acción colectiva y las formas de resistencia del pueblo mapuche, contribuyendo a revertir la “colonización mental que hace el Estado desde la educación”⁴⁰.

La creación de una etnicidad conectada: la contribución de la Guerra Fría en la descolonización y la creación de nuevos proyectos de gobernabilidad

Producto de la inclusión y dependencias de la economía de subsistencia y de la dinámica de la comunidad mapuche en la sociedad capitalista, así como del desarrollo de las fuerzas productivas y del progreso social en general, se produce en el pueblo mapuche un fenómeno de transculturación o desculturación.

Fernando Montupil, 1978

Los Mapuches tenemos una cultura diferente a los winkas (no mapuches) tenemos nuestras propias costumbres, lenguaje, religión, pensamiento e ideas –cultura es lo que el hombre piensa, hace y dice. Es propio de nuestra cultura el nguillatun, el palín y trabajo comunitario o mingaco, hablar nuestra lengua el Mapudungu. Esto es sentirnos Mapuche, tener una identidad cultural.

II Jornada Nacional CCM, 1980

³⁷ *Ibid.*, 15.

³⁸ Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en los siglos XIX y XX* (Santiago: Ediciones La Ciudad, 1981), 67.

³⁹ Pablo Mariman et al., *¡Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional y un epílogo sobre el futuro* (Santiago: Ediciones LOM, 2006).

⁴⁰ *Ibid.*, 16.

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

A partir de la década de 1960, el impacto de la Guerra Fría en los integrantes del pueblo mapuche se puede observar en la forma en que sus dirigencias se autodescribieron en los espacios públicos y privados. Durante la primera mitad del siglo XX, el concepto de Araucano fue una de las formas en que se autoidentificaron como forma de resistencia. En la medida en que los procesos de descolonización se incrementaron, el concepto fue equilibrándose con mapuche. Por ejemplo, el diario *Nutuaiñ ta ñ Mapu* (Recuperemos la Tierra), fundado en la Provincia de Cautín, en diciembre de 1968, ocupaba la nominación de mapuche para referirse a los distintos conflictos que se estaban sucediendo en los campos. En sus páginas denunciaron la usurpación de terrenos por los colonos, se comprometieron a colaborar a favor de una nueva normativa, anunciaron la defensa de los mapuche y prometieron revertir lo que llamaron un flagelo: el alcoholismo.

Los números de este periódico permiten aproximarse a la nueva subjetividad creada por la radicalización de la Guerra Fría en América Latina y su impacto en la Reforma Agraria. En 1968, Necul Painemal elaboró en el periódico una síntesis de la realidad sociocultural mapuche, afirmando que la continuidad de la cultura dependía de la obtención de tierras, ya que la cantidad y calidad de estas eran insuficientes: "La familia mapuche se ha arrinconado hacia las peores tierras... lo que da es una ración de hambre". Por ello proclama: "¡Contra ellos en la gran pelea!", en alusión a crear alianzas amplias entre los más pobres de la sociedad⁴¹.

En mayo de 1973, se publicó el último número de este diario con vinculación al Partido Comunista de Chile y apegado a la "vía chilena al socialismo". En sus páginas se puede leer una nota escrita por Pedro Pichena, para quien la propiedad rural indígena sería posible de diversificar si se profundizaba la actividad productiva, mejorando la capacidad técnica a través de la industrialización del campo, exigidas por el movimiento mapuche de mediados del siglo XX con la esperanza de revertir la pobreza a través de la educación, asistencia técnica y difusión de la cultura indígena⁴².

Estas discusiones no hubiesen adquirido relevancia sin las intensas movilizaciones que se dieron, entre 1967 a 1972, en favor de recuperar tierras usurpadas de los Títulos de Merced o forzar la adquisición de nuevos predios para la producción indígena que determinó la creación de una Ley Indígena, promulgada en septiembre de 1972, siendo importante para legitimar la devolución de tierras en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín⁴³.

Este hecho es clave en la radicalización y dinámica que fue adquiriendo la historia mapuche en su relación con los procesos de cambio internacional. En ese marco, parece importante comprender los debates impulsados desde otras latitudes, como los conceptos de colonialismo y descolonización que el movimiento mapuche los hizo suyo luego del Golpe de Estado de 1973 y que quedó temporalmente estancado debido a la represión y violación a los Derechos Humanos que padecieron las organizaciones, comunidades y dirigentes mapuche que participaron en este proceso.

Durante este periodo, los mapuche enfrentaron un retroceso y reeducación ante un contexto adverso marcado por la contrarreforma agraria, la persecución y muerte de sus dirigentes y el surgimiento de un nuevo colonialismo. Por ejemplo, Antonio Antileo destacó con su crítica al "romanticismo del indigenismo" en *Revista América Indígena* (1975), argumentando que la promesa de igualdad se había traducido en

41 Necul Painemal, *Mantuuaiñ tañ mapu* 1 (1968): 3.

42 *Ibid.*, 4.

43 Martín Correa, Raúl Molina y Nancy Yáñez, *La Reforma Agraria y las tierras mapuche. Chile 1962-1975* (Santiago: Ediciones LOM, 2005).

“aculturación forzada” y en un enfoque paternalista que, en la práctica, perjudicó a los pueblos indígenas. El tema encubierto en la perspectiva del autor era que los indígenas permanecían al margen de la elaboración de leyes y no participaban en la creación de ninguna normativa, mientras que los no indígenas elaboraban imaginarios alejados del mundo indígena. “Un mapuche –señalaba– no es argentino o chileno, sino simplemente mapuche”, y agregaba: “no creen en la propiedad privada, sino en la propiedad comunitaria y en el bien de uso”⁴⁴.

Un año después, Antonio Antileo Reiman, dirigente de la Sociedad Galvarino y originario de la comuna de Lumaco, luego de titularse de abogado, fue docente en antropología, especializándose en cultura, costumbres e idioma. Sin embargo, su dedicación central fue perpetuar el mapuzugun ante un nuevo tiempo de regeneración del colonialismo. En 1976 comenzó a enseñar y hablar el mapuzugun, lo que significa: “una participación real en el proceso de desarrollo integral de la nación, pero con sus propios valores”⁴⁵.

Lo cierto es que la defensa del mapuzugun se transformó en una de las principales estrategias para evitar el retroceso absoluto del pueblo mapuche. Hacia 1977, la dictadura militar chilena desarrolló la fase “terrorista” como lo calificó Tomás Moulian, al comenzar acciones de violencia fuera de Chile para detener y eliminar los opositores políticos⁴⁶. Al mismo tiempo, se gestaba una transición interna debido a las pugnas en torno al proyecto económico a desarrollar al interior de la misma Junta Militar, que concluyó con el triunfo del sector neoliberal antes que corporativista⁴⁷.

Durante ese proceso de transición, los mapuche comenzaron a percibir las transformaciones estructurales que gatillarían el nacimiento de un segundo ciclo del movimiento, al encaminarse un proyecto de ley que buscaba poner fin a las propiedades comunitarias y entregar títulos individuales. Ello se acompañó de un nuevo proceso de fundación de escuelas rurales que reforzaron “la chilenuidad” y que generaron una nueva fase de pérdida del mapuzugun. Frente a este escenario, la primera medida de distintos/as mapuche fue defender el idioma mapuche.

En ese contexto, hacia 1978, comenzó el camino a la constitucionalización de las transformaciones estructurales desarrolladas por la Dictadura Militar, lo que permitió al mismo tiempo una breve apertura, lo que ha sido calificado como una transición a constituirse como Régimen Militar⁴⁸. Ante ese momento histórico, los mapuche activaron sus mecanismos culturales para dificultar o resistir la refundación neoliberal, lo que generó una nueva etapa de colonización sobre los mapuche.

Según George Balandier, la colonización se basa en la interacción de tres fuerzas: económica, administrativa y religiosa. Estas interactúan con tensiones, donde la propiedad de la tierra y su “desposesión” son elementos clave que llevan al desarraigo. Por lo tanto, la colonización constituye un sistema de control territorial, administrativo y político, orientado a la asimilación o asociación desigual. Esto hace que los pueblos colonizados reaccionen de forma distinta, muchas veces divididos entre ellos mismos por la acción colonial que se puede realizar a través de instituciones, dirigencias o sistemas religiosos. En resumidas cuentas, el autor define al colonialismo como un sistema que se modifica y readapta ante cada nuevo contexto histórico, posibilitando

44 Antonio Antileo, “Rol de las leyes en la población indígena de América”, *Revista América Indígena* 35(1) (1975): 65-68.

45 Antonio Antileo, “Un Mapuche que busca la eterna vivencia de la lengua indígena”, *El Cronista* (26 de diciembre, 1976), 10.

46 Tomás Moulian, *Chile Actual: anatomía de un mito* (Santiago: Ediciones ARCIS/LOM, 1997).

47 Verónica Valdivia, *El golpe después del golpe: Leigh vs. Pinochet. Chile 1960-1980* (Santiago: Ediciones LOM, 2003).

48 Carlos Huneeus, *El régimen de Pinochet* (Santiago: Sudamericana, 2000).

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

una oportunidad para analizar los fenómenos de contacto y dominio, pero también de analizar las antiguas estructuras sociales de los pueblos colonizados como sus formas de resistencia⁴⁹.

Siguiendo lo planteado por Pablo González Casanova, el problema indígena pasó a ser “esencialmente un problema de colonialismo interno”. Ello significa tomar distancia de la noción clasista y abrirse a comprender las relaciones asimétricas de poder, es decir, las relaciones sociales de dominio y explotación entre “grupos culturales distintos”. La relación de dominio, muchas veces dada por las transformaciones globales del capitalismo, situando a los pueblos indígenas en los debates de dependencia y modernización, derivó en la cuestión indígena en América Latina en analizar su situación de dominación en la perspectiva de colonias al interior de los límites nacionales, adquiriendo, por lo tanto, su sociedad características de la sociedad colonizada⁵⁰.

De acuerdo con Jean Paul Sartre, la colonización no es un conjunto de azares, sino un sistema (económico, político y social) puesto en ejecución hacia mediados del siglo XIX. Una empresa de conquista, donde el colonizador establece un régimen político y jurídico para asentar su dominación sobre los colonizados, que aspira a transformar la identidad del colonizado para fundamentar la usurpación de sus territorios. “No se trata de un mecanismo abstracto” –sostiene el autor–, sino una realidad que deriva en la creación de un sujeto colonizado que sea funcional a los intereses del colonialismo⁵¹.

La sociedad mapuche ha mantenido su identidad pese al colonialismo, regenerándola ante la adversidad, como se refleja en las cartas del siglo XIX y las escrituras colectivas del siglo XX. El colonialismo, definido como un “fenómeno de colosal ambigüedad”, implica el control externo de una sociedad y la alteración de su desarrollo en favor de los intereses de la sociedad dominante, con el objetivo de aculturizarla para afianzar su dominio. Para ello, las decisiones fundamentales sobre sus formas de vida, con el objetivo de afianzar el colonialismo son tomadas y hechas cumplir “por una minoría cultural diferente y poco dispuesta a la conciliación”⁵².

El colonialismo no es en absoluto una dominación impermeable, es un “campo de fuerzas”, en que los agentes del colonialismo avanzan, retroceden e interactúan con quienes resisten a través de formas o prácticas descoloniales. Estas varían según cada situación o momento histórico. Considerando ello, el surgimiento del movimiento mapuche en su primer ciclo (1910-1958), daría cuenta de un colonialismo interno⁵³. Como hemos planteado en otros estudios, los distintos mecanismos de resistencia mapuche forzaron a las políticas coloniales a readecuarse frente a las dificultades de asentarse completamente en las vidas mapuche, no obstante, la consecuencia fue la descivilización del colonizador, despertando sus recónditos instintos de odio racial y su relativismo moral⁵⁴.

La consecuencia de esta arquitectura de dominación es la creación de sociedades coloniales plurales, es decir, donde viven distintas culturas pero cuyas relaciones son muy desiguales y discriminatorias. Para lograrlo, el racismo y la discriminación son herramientas muy usuales, incentivando a su vez la deshumanización de los colonizados,

49 George Balandier, *El concepto de situación colonial* (Ciudad de Guatemala: Ministerio de Educación, 1970).

50 Pablo González Casanova, “El colonialismo interno”, en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*, antología y compilación de Marcos Roitman (Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI, 2015), 18.

51 Jean-Paul Sartre, *Colonialismo y neocolonialismo* (Buenos Aires: Biblioteca Omega, 2019), 18.

52 Osterhammel y Petersoon, *Breve historia de la globalización*, 26 y 27.

53 González Casanova, *El colonialismo interno...*

54 Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal, 2006), 15.

arguyendo a características culturales y funciones de pensamiento o psicológicas que explicarían la diferencia en relación con la sociedad colonial dominante. Por ende, el colonialismo interno se define como la dominación y explotación entre grupos heterogéneos⁵⁵.

La revolución neoliberal en el *Wallmapu* trajo un nuevo tipo de colonialismo, clasificando a las naciones en desarrolladas, en vías de desarrollo y subdesarrolladas. En estas repúblicas, las élites regeneraron relaciones económicas, situando a los pueblos originarios en la periferia del capitalismo y sometiéndolos a nuevos despojos bajo una relación asimétrica de poder. Como han sostenido Bastos y Martínez, el nuevo tipo de capital intensificó la dependencia, la dominación ecológica, la profundización de los recursos naturales y las relaciones de poder conducentes al control y propiedad de la naturaleza⁵⁶.

No obstante, la vida en comunidad y los mecanismos de asociatividad intergrupales de los mismos mapuches se prolongaron a pesar de las transformaciones económicas. En alguna medida, la vida “en mediería” –como la observó Stuchlik⁵⁷ y la estructura de parentesco⁵⁸– demostraron que los mapuche continuaban resistiendo, a pesar de las transformaciones estructurales que la sociedad chilena padecía por la revolución neoliberal, como lo corroboran los estudios posteriores de Mallon⁵⁹, Di Giminiani⁶⁰ y Course⁶¹. Esta prolongación de la vida comunitaria mapuche y su sistema social hizo afirmar a Arauco Chihuailaf en 1978, que, en un plano cultural y social, los mapuche se diferenciaban del chileno, sosteniendo, que era viable reivindicarse “como minoría nacional”⁶².

A principios de 1978, el Comité Exterior Mapuche, vinculado a los Centros Culturales Mapuche y que luego formarían Ad Mapu, se organizó en Inglaterra y celebró la Primera Conferencia de Mapuche Exiliados en Europa. En las resoluciones del encuentro se declararon “inspirados en la larga tradición de lucha contra el colonialismo”, afirmando que resistirían a las nuevas normativas que buscaban la liquidación mapuche. Su llamado ante este crucial escenario era evitar la subordinación de la propia lucha mapuche “a proyectos que no expresen verdaderamente su interés”. Solo la “unidad nos conducirá a la victoria y liberación definitiva de las estructuras de explotación de una sociedad de clases”⁶³.

En julio de ese mismo año, además de denunciar las violaciones de los Derechos Humanos y sostener la “solidaridad con los pueblos indígenas de Indoamérica”, comenzó a elaborarse un discurso cada vez más cercano a la cuestión de la nacionalidad. Como dijimos más arriba, Arauco Chihuailaf Nahuelpan publicó ese mismo año su texto “Algunas ideas en torno al mapuche y la cuestión nacional”. A lo largo del documento, basándose en las distintas bibliografías vinculados al pensamiento marxista soviético, francés y alemán, al igual que las perspectivas latinoamericanas con Alejandro Lipchut

55 González Casanova, *El colonialismo interno...*

56 Santiago Bastos y Edgard Martínez, *Colonialismo, comunidad y capital: Pensar el despojo, pensar América Latina* (Santiago: Tiempo Robado y Bajo Tierra Ediciones, 2023).

57 Milan Stuchlik, *La vida en mediería: mecanismos de reclutamiento social de los mapuche* (Santiago: Ediciones SOLES, 1999).

58 Rolf Foerster, “Estructuras y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente”, tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología (Santiago: Universidad de Chile, 1980).

59 Florencia Mallon, *La sangre del copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Añilo y el Estado Chileno, 1906-2001* (Santiago: LOM Ediciones, 2004).

60 Piergiorgio Di Giminiani, *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: Pertenencia y demanda territoriales en la sociedad mapuche rural* (Santiago: Ediciones UC, 2012).

61 Magnus Course, *Mapuche ñi Mongen: Persona y sociedad en la vida mapuche rural* (Santiago: Ediciones Pehuén/CIIR, 2014).

62 Arauco Chihuailaf, en Enrique Antileo y Claudio Alvarado-Lincopi, *Prosa política mapuche: selección de texto del movimiento en Ngulu Mapu 1959-1979* (Santiago: Veranadas, 2024).

63 Comité Exterior Mapuche, *Declaración Encuentro Mapuche de Londres* (1978), recuperado de <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/36.pdf>.

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

y José Carlos Mariátegui, su autor fundamenta la noción de “minoría nacional” para referirse a los miembros mapuche en Chile. Desde esta óptica, Chihuailaf bosquejó lo que se transformó en una de las demandas del movimiento mapuche en los años venideros: la autodeterminación.

Para el autor la autodeterminación debía lograrse en alianza con “todos los explotados”. La noción de minoría nacional se basaba en la continuidad sociocultural, diferenciándose de la perspectiva de minoría étnica de la Unidad Popular. Aun así, consideraba que la unidad con los oprimidos era el único camino viable para los mapuche. Además, sostener la idea de minoría nacional permitiría crear soluciones específicas, como universidades, escuelas especiales y “representación política separada”. Al revisar la trayectoria del movimiento mapuche a lo largo del siglo XX, Arauco Chihuailaf plantea que fundamentaba la noción de ser una “nacionalidad oprimida”⁶⁴.

En su perspectiva, los mapuche mantenían características propias como pueblo⁶⁵, determinado por su pasado histórico y por la forma en que fueron incorporados a la estructura económica de Chile. “La diferencia está en que el ritmo de dominación e incorporación del mapuche a la sociedad colonial tiene un carácter más prolongado y difícil. Durante tres siglos de colonialismo, opuso decidida resistencia al invasor en defensa de sus territorios y contra la explotación incruenta de que empieza a ser objeto tempranamente”⁶⁶. Ante esta reflexión, el problema fundamental del pueblo mapuche se media desde la explotación, lo que crea mecanismos de discriminación racial producto de la estructura social y económica impuesta en los países capitalistas dependientes. “Esta estructura es la que permite su reproducción y desarrollo a nivel del aparato ideológico del Estado. En su óptica, mientras esa situación estructural se mantenga, la clase dominante recurrirá a todos los medios: económicos (explotación), represivos (persecución, cárcel, etcétera) e ideológicos para mantener su dominación”⁶⁷. En síntesis, para el autor “la liberación del mapuche solo será posible en la unidad y lucha en conjunto con todos los sectores explotados contra las estructuras de dominación capitalista. Su liberación definitiva solo será realidad con la destrucción de esas estructuras de opresión”⁶⁸.

Luego de 1978, se dio inicio a una transición a un segundo ciclo del movimiento mapuche al fundarse Ad Mapu. Se construyó un discurso en cuyo origen estaba la creación de un nuevo nacionalismo mapuche configurado en el marco de las relaciones internacionales, los vínculos con otros movimientos sociales, el exilio y el contexto global de los procesos de descolonización en Latinoamérica, Europa y Medio Oriente.

En este escenario, los mapuche comenzaron a reinterpretar sus historias desde una perspectiva de liberación. Vicente Mariqueo, por ejemplo, reunió a mapuche exiliados para hablar de historia. En una conferencia en Londres, en enero de 1978, destacó la larga resistencia de los *toquis* y *loncos* contra la dominación española. A partir de ese relato histórico y haciendo hincapié en algunos conceptos en mapuzungun, afirmó:

64 Antileo y Alvarado-Lincopi, *Prosa política mapuche...*

65 En un extracto de su escrito sostiene que la clase dominante usa el racismo para desvirtuar las manifestaciones socioculturales mapuche asemejándolas a barbarie. Escribe: “la especificidad de esta cultura está dada por las ceremonias místicas y religiosas, vestuario, artesanía, manifestaciones artísticas: tejidos, alfarería, música e instrumentos musicales, pero sobre todo la lengua”.

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*.

los mapuche constituyen una nacionalidad, con territorio propio, muy disminuido por cierto, costumbres, culturas materiales y espirituales que se remontan a la época precolombina y tradiciones propias, con lengua propia, con la misma ascendencia biológica y con rasgos y características físicas peculiares que nos identifica como tal, como mapuche⁶⁹.

Tomando distancia de las políticas indigenistas que precedieron al movimiento mapuche, y posiblemente influido por los textos de Bonfil Batalla, un grupo de mapuche interpretaba y descolonizaba su propia trayectoria histórica como pueblo. Planteaban los orígenes del pueblo mapuche, la resistencia a la ocupación española, la experiencia bajo la República de Chile y las normativas legales que buscaron marginar a los mapuche del progreso económico y social. En esa misma perspectiva, planteaban que la disminución del territorio y la sobreexplotación por la agricultura intensiva –y sin ayuda externa para mejorar la producción–, generaba mayor pobreza en un contexto en que las comunidades mapuche se encontraba sobrepobladas, derivando en casos de desnutrición, aumento de epidemias y migraciones a los principales centros urbanos. La consecuencia subjetiva de estas condiciones objetivas, el retroceso a la autoidentificación étnica: “Se van a casa –planteaban– rechazan participar en organizaciones políticas y sociales o indigenistas”⁷⁰.

En una declaración del Comité Exterior Mapuche, publicada en octubre de 1978, se avanzaba aún más en la concepción de configurar un discurso de carácter nacionalista. Se planteaba que, previo a la conquista hispana, los mapuche se encontraban divididos en cuatro territorios distintos que calificaron en el documento como *Uthal-mapu*, dividido a su vez en cinco ‘provincias’, comprendiendo “nueve territorios”. Estos *Butalmapu* “eran gobernados por los toquis y los territorios por los *Ulmen*. Cada uno de los territorios se componían de muchos grupos donde cada cual tenía su *loñko* (jefe del grupo), quien ostentaba su autoridad en virtud de su posición genealógica. Además, el *loñko* administraba, distribuía las tierras del grupo e impartía la autoridad jurídica”. El documento nos permite además inferir cómo se estaba configurando un discurso de minoría nacional con el propósito de refundar o crear un nuevo tipo de movimiento. Se lee en el texto: “los mapuche forman una minoría étnica que tiene su propia cultura, una lengua común y ciertos rasgos físicos definidos. El conjunto de todos estos rasgos y otros suelen definir la identidad mapuche”⁷¹.

La fortaleza de la vida comunitaria fue crucial, ya que un sector mapuche se opuso a las políticas implementadas en 1979. También resultaron fundamentales la politización previa, la experiencia de los asentamientos agrarios y las recuperaciones de tierras durante la Reforma Agraria, que se combinaron con la decisión de impulsar un movimiento orientado hacia la emancipación o la formación de una nación propia. El contexto histórico, cimentado en la realidad material del pueblo mapuche, generó la necesidad de revertir la pobreza y la migración de los jóvenes hacia los centros urbanos en busca de mejores oportunidades. Mientras algunos sectores defendían la modificación de la legislación para atender las necesidades del pueblo mapuche, otros consideraban legítima sus aspiraciones a ser reconocidos como una nación con autonomía, abogando por su reconocimiento como minoría étnica con identidad propia.

69 Antileo y Alvarado-Lincopi, *Prosa política mapuche*, 254.

70 *Ibid.*, 255.

71 Bonfil Batalla, *Utopía y revolución*, 204-213.

Las herencias de la Guerra Fría: el camino a la Liberación Nacional Mapuche y la propuesta de gobernanza entorno al Control Territorial

El Estado nos ha impuesto su institucionalidad, su ordenamiento jurídico y su política uniformemente y totalizante sin considerar la diversidad cultural de la Nación Mapuche ni la comprensión de su desarrollo histórico y específico.

AWNg: *El Pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*, 1997

Sólo la recuperación del territorio nos dará la calidad de nación para reconstruir todos los demás aspectos de nuestra condición de Pueblo. Sólo así se recupera la *ñuke mapu*, el *newen*, el *kimun*, nuestro *rakiduum*, la espiritualidad, la convivencia en armonía; se reafirma nuestra historia, nuestra cultura, nuestra identidad con idioma, tradiciones, valores, que reforzarán la conciencia de ser un Pueblo, una nación con un pasado, presente y futuro común.

CAM: *Documento Político Estratégico*, 2000

La Guerra Fría provocó transformaciones globales que influyeron en un giro del movimiento mapuche, incluyendo una readecuación de su concepción guerrera hacia el siglo XXI. La nueva etapa de descolonización fortaleció al movimiento mapuche en su reconstrucción nacional. En 1979, Fernando Montupil Inapil, desde Nicaragua, escribió que la historia mapuche era una “tradición indómita” nacida en la resistencia al mundo hispano y a la República. Su libro analiza la pobreza, el racismo y las transformaciones estructurales generadas por la dictadura, que debilitaron al pueblo mapuche. Un camino para revertirlo sería forjar una nueva resistencia mapuche con el propósito de conquistar la liberación⁷². En esa misma línea, podemos observar lo planteado por Vicente Mariqueo, para quien se estaba empujando a la sociedad mapuche al etnocidio a una condición de minoría racial⁷³.

Como lo ha sostenido Odd Arne Westad, como sistema internacional de estados, la Guerra Fría finalizó el día en que se firmó la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1991, pero en los aspectos ideológicos, “solo desapareció en parte”. Dentro de los legados, creemos que el papel central de la ideología y la vehemencia de las militancias podrían ser uno de los aspectos que ayudan a explicar la radicalización étnica bajo los preceptos de la liberación nacional en América Latina.

En un ángulo complementario, otro legado de la Guerra Fría fue la creencia de que esos proyectos políticos eran intrínsecamente perfectos y que llevándose a cabo su sociedad también lo sería. Sin embargo, este conflicto en relación con los pueblos

72 Fernando Montupil, *Inche Tati: El pueblo mapuche tradición indómita* (Santiago: Managua, 1982).

73 Vicente Mariqueo, *Chile 1979: The Mapuche Tragedy* (Copenhague: IWIGIA, 1979).

originarios no se puede comprender tan solo en el eje izquierda o derecha. Las biografías de distintos militantes dan cuenta que no se puede excluir esa dimensión, no obstante, los diversos rumbos que adquirieron los movimientos indígenas, una vez concluida la Guerra Fría, demuestran como este conflicto (principalmente ideológico) contribuyó a la formulación de una dimensión nacionalista en los militantes indígenas.

Desde 1989, los intelectuales mapuche articulados en Liwen fueron receptivos de estos debates reseñados en este artículo. Desde sus reflexiones intelectuales y políticas, la dominación respondía a un plano global. Si bien el objetivo era la integración y asimilación, la síntesis de este proceso fue una “situación de tipo colonial” imposible de comprender en la definición clásica del término, ya que los mapuche tenían los mismos derechos que el resto de la sociedad. Por ende, la forma de comprender la dominación mapuche es a través del concepto de “colonialismo interno” que, como vimos más arriba, refiere a la existencia de un grupo dominado al interior de un Estado.

¿Cómo revertir una situación de colonialismo interno? Para los intelectuales de Liwen, no sería posible hacerlo sin reconocer las políticas de exterminio y las políticas implementadas para lograr la asimilación. Luego de ello se podría trabajar para reconocer la autonomía o la independencia. En ese ámbito la historia mapuche, para las autorías del primer número de esta revista de 1989, los llevaba a “postular como vía de solución posible a la situación de colonialismo interno: la autonomía política territorial con carácter étnico”⁷⁴.

Observando las experiencias internacionales, Liwen planteaba entonces que el camino a la autonomía ofrecía dos alternativas. Una era la cultural, cuya opción sólo se conocía formulaciones teóricas, y la territorial que lucía experiencias concretas como la vasca, catalana, miskita, sumus y ramas en Nicaragua, y también Nueva Caledonia con respecto a Francia. En síntesis: “nuestro planteamiento se ha inspirado en esa perspectiva, porque carece de sentido autonomizarse, si no se disfruta de las condiciones materiales suficientes (principalmente territorio) para impulsar políticas de desarrollo autogestionadas”⁷⁵.

Al perpetuarse las estructuras precoloniales de los pueblos indígenas, a lo que se suma las experiencias urbanas, las militancias políticas y la experiencia de los exilios en el caso de algunos de ellos, la posibilidad de la radicalización étnica pareció plausible lo que se empalma con otro de los legados de la Guerra Fría: el uso de la violencia política como instrumento en el escenario y en el ejercicio de poder que representa este método para conquistar derechos relacionados a la autodeterminación.

Como hemos señalado en otros estudios, el uso de la violencia por el movimiento mapuche fue ajeno a su tradición política con excepción de la resistencia a la ocupación de La Araucanía⁷⁶. Existieron condiciones que favorecieron el desarrollo de esta en los últimos meses de 1997⁷⁷ y que evidenció un largo debate anclado en el contexto de la Guerra Fría, y que se desarrolló por un hecho inesperado, vinculado al racismo imperante, como lo señala la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) a través de Héctor Llaitul⁷⁸. Sin embargo, cuando sucedieron estos hechos los conceptos teóricos y propuestas estratégicas sobre la autodeterminación y un horizonte en torno a la liberación nacional ya estaban consolidados y desarrollados. A partir de ese año, el

74 *Revista Liwen* 1 (1989): 3-4.

75 *Ibid.*

76 Fernando Pairicán, *Malón. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013* (Santiago: Pehuén Editores, 2014).

77 *Ibid.*

78 Héctor Llaitul y Jorge Arrate, *Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política* (Santiago: Ediciones CEIBO, 2012).

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

concepto de Control Territorial fue ganando hegemonía como forma de avanzar en la autodeterminación por fuera del Estado.

En las reflexiones de los liderazgos de los movimientos indígenas, la pobreza y la marginalidad eran resultados de la opresión colonial. En 1993, Margarito Xib Ruiz, Subsecretario del Congreso de Organizaciones Indias de Centroamérica, México y Panamá, explicó ante los representantes de la CEPAL, que las políticas indigenistas impulsadas por los gobiernos no transformaban la realidad de los pueblos indios. A ello se agregaban el despojo territorial y el deterioro ambiental, por lo que, aunque reconocía algunos logros, el indigenismo perpetuaba las “relaciones de diferencias”. De igual manera, este dirigente observaba que los reconocimientos constitucionales continuaban “estando en el papel”, oponiéndose “a hacer realidad nuestros derechos”⁷⁹.

Ante esta estructura de dominación, la respuesta era impulsar el derecho a la autodeterminación lo que suponía un “irrenunciable derecho que los pueblos indios tenemos para decidir sobre el presente y el futuro de nuestros pueblos”. Se entrelazaba esa noción con la recuperación ecológica de los territorios, que el autor calificaba como control territorial y que, en su definición, significaba “que los pueblos indios realmente ejerzamos un pleno control, jurídicamente fundamentando, sobre nuestros territorios y recursos naturales”⁸⁰.

La sublevación del Ejército Guerrillero Tupac Katari y la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 impulsaron el control territorial como etapa hacia la autodeterminación. En los años siguientes, esto evolucionó hacia las autonomías y los Caracoles zapatistas, parte del gobierno del Buen Vivir, imaginando nuevos horizontes descoloniales y formas de democracia desde abajo, con una vía política indígena que aspiraba a nuevos sentidos de ciudadanía.

¿Cómo poder crear un nuevo tipo de gobernabilidad ante este desafío que no era solo económico sino también político e ideológico? Las respuestas fueron las vías a la autonomía. Por un lado, está el camino a través del control territorial y, por otro, la reconstrucción de los Estados en términos Plurinacionales. Sin embargo, estos proyectos racionalmente pensados para crear un nuevo tipo de democracia, al hacer hincapié en la descolonización como discurso y práctica, llevaron a las futuras generaciones de militantes mapuche a replantearse los distintos tipos de adversarios, como proclamaron los intelectuales de Liwen en 1989. Entre los distintos responsables de la “asimilación étnica nacional”, no solo eran el modelo económico y las vías de integración a él, sino también “la escuela juega un papel. Más importante, pero también las instituciones religiosas” sentenciaron⁸¹.

Dos décadas después, el 9 de junio de 2016, a eso de las 21:15 horas, un grupo de jóvenes wenteche, trabajadores de temporeros de fruta, ingresaron a la Iglesia Evangélica del Señor de Truf Truf, ubicada en el kilómetro 3,5 por el camino a Niágara, en la comuna de Padres las Casas, donde algunos feligreses intercambiaban opiniones sobre el sentido bíblico, cuando la quebrazón de un vidrio alertó a quienes se encontraban al interior de la Iglesia de madera.

Era jueves, pocos días antes del *Wiñoltripantu*, cuando los recién llegados, con rostros cubiertos, ropa oscura y armas, se desplazaron por los pasillos. Uno disparó al techo y ordenó a los presentes: “salgan, salgan”. Luego, los otros tres, con bidones

79 Hernández Ruiz y Margarito Xib, “Todo indigenismo es lo mismo”, *Ojarasca* 17 (1993): 30-36.

80 *Ibid.*

81 *Revista Liwen* 3 (1990): s/p.

de combustible, rociaron muebles y púlpito. Mientras los feligreses se retiraban, una persona enfrentó a los ocupantes, miembros de la nueva organización *Weichan Auca Mapu*: “Así como quemas las iglesias, vas a arder en el infierno”. Él respondió: “yo no creo en tu Dios” y salió junto a los otros. Al retirarse, dejaron dos panfletos en el frontis con consignas contra el cristianismo y en apoyo a la Machi Francisca Linconao, firmados por *Weichan Auca Mapu*, emergida en 2014, en lo que se conoció como el Caso Iglesias de 2016.

¿Cómo se explica esta radicalización étnica? ¿Qué elementos se configuraron para la emergencia de una nueva organización mapuche? ¿Cómo se explican estas acciones en tiempos de reconocimiento e interculturalidad? En nuestra óptica, la Guerra Fría había llegado a su fin, pero sus herencias contribuyeron a un nuevo vuelco histórico, ahora cruzado por el discurso y la práctica de lo que los movimientos indígenas comenzaron a denominarse, como movimientos de lucha anticolonial.

El contexto de la Guerra Fría contribuyó a visualizar la estratificación étnica, derivando en que los militantes de las organizaciones indígenas pudiesen encontrar explicaciones a sus problemáticas económicas, políticas, sociales, culturales e inclusive espirituales en la politización que generó este conflicto internacional. Varias de ellas, no necesariamente articuladas en la militancia étnica, como da cuenta la historia de Ad Mapu, en cuyo interior existían militantes culturalistas, otros de experiencias políticas previas y académicas y académicos como nuevos militantes con una concepción más clara sobre la autodeterminación. Algunos transitaron a Aukin Wallmapu Ngulam, los creadores de la Bandera Nacional Mapuche; otros a la fundación de la Coordinadora Arauco Malleco que marcó un punto de ruptura con el uso de la violencia política; mientras otros integrantes contribuyeron a la creación de la Identidad Territorial Lafkenche, que desarrolló sus horizontes políticos, primero en la construcción de poder local y luego a promover la rearticulación de un Estado en uno de características Plurinacional⁸².

A consecuencia de la Guerra Fría, la etnicidad se transformó a finales de la década de 1990, producto de las reformas económicas neoliberales, y política, por la continuidad de algunas dimensiones de la dictadura militar chilena con la transición democrática, pero también por la propia evolución de los militantes mapuche en un escenario latinoamericano compartido que se profundizó en los albores del siglo XXI por la revolución tecnológica.

En este escenario, la etnicidad primordial, basada en la cultura, vecindad y parentesco, se articuló con la etnicidad situacional, es decir, la construcción de autoconciencia en relación o confrontación con el Estado. Los aspectos sociales vinculados al parentesco son más amplios que los determinados por comunidad, idioma o prácticas. Así, durante la Guerra Fría, la identidad mapuche se transformó y reconstruyó elementos erosionados por el colonialismo y la migración urbana.

No obstante, los vínculos de parentesco permitieron –no sin conflictos– mantener la relación de la Gente de la Tierra entre el campo y la ciudad. Para ello tejieron nuevas redes de reciprocidad e intercambio de ideas, contribuyendo a la gestación de un nuevo tipo de movimiento mapuche en los últimos años del Régimen Militar, caracterizado por reexaminar su pasado para construir un nuevo futuro. Empero, y a diferencia de los movimientos indígenas de Bolivia que tomaron el concepto de indio y lo reinterpretaron

82 Pairicán, *La vía política mapuche...*

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

en un horizonte de resistencia indígena, los mapuche fueron abandonando el concepto de Araucano como autoidentificación de lucha, reemplazándola por una noción que perdura hasta el presente pero que engloba en un concepto la pluralidad de identidades territoriales mapuche.

Como escribió Antonio Antileo en 1976, paulatinamente se venía conformando un sentir nacionalista que muchas veces “antecede a las naciones”⁸³. No resulta extraño entonces que otro impacto de la Guerra Fría en el pueblo mapuche fuese crear las condiciones de posibilidad para desarrollar un discurso y luego una práctica autonomista, primero desde lo cultural y luego desde lo político, porque las y los distintos militantes se fueron viendo “como fundadores de ‘naciones’ incluso cuando salta a la vista que no es así”⁸⁴.

¿Fue todo una ‘invención de la tradición’ en el sentido de Hobsbawm? Posiblemente algunas instituciones culturales pueden considerarse “construidas” al calor de los nuevos procesos étnicos, encubriendo de antigüedad de algunas construcciones recientes, como lo fue la Wenufoye o Bandera Mapuche. Sin embargo, otras como el *Wiñontripantu*, la renovación del ciclo solar en junio, parecen continuar una práctica persistente en el tiempo, pero encubierta de un lenguaje colonial.

Cuando los militantes de *Weichan Auca Mapu* ingresaron a la Iglesia Evangélica e incendiaron el inmueble en las semanas de *Wiñoltrinpantu*, no se trataba solo del comienzo de un nuevo ciclo agrícola, fue un acto de refundación del movimiento mapuche en nombre de la cosmovisión, lo que forzó a su vez la necesidad de renovar políticamente al movimiento.

Este acto no generó consenso ni reivindicación por la sociedad mapuche a diferencia de otras movilizaciones sociales, como la oposición a Ralco, la quema de los camiones en Lumaco en 1997, las recuperaciones de tierras de Temulemu en 1998, o las detenciones de algunos dirigentes mapuche a principios del nuevo milenio, tal vez porque algunos detenidos eran figuras como Longko, dirigentes de comunidad. Sostenemos que la invención de la tradición, cuando logró gestarse, se hizo a través de símbolos que significaron la cohesión social, las que legitimen el poder comunitario, relaciones con la autoridad y orden social a través de compartimentos correctos⁸⁵.

En síntesis, como planteó Westad para la Guerra Fría, los militantes “creían fervientemente en su causa”, y por lo mismo, el sistema internacional instaurado a raíz de este conflicto fue mucho más amplio y profundo. Nuestra perspectiva sostiene que, lejos de ser pasivos, los pueblos indígenas y sus militancias tomaron elementos de este conflicto, idearios, categorías y formas de actuar que contribuyeron a la descolonización ideológica y política. Les permitió crear nuevos proyectos y conformar la esperanza de construir una nueva gobernabilidad para la sociedad no indígena y para ellos mismos a través del derecho a la autodeterminación. No obstante, también heredaron esas “confusas incoherencias” entre gobernabilidad, violencia y democracia que ha derivado en Estados de excepción o militarizar los territorios en conflicto, incrementándose las violencias políticas en escenarios compartidos. Otro de los legados de la Guerra Fría y que los militantes indígenas también han hecho eco, es la creencia de que su modelo de sociedad es mejor que el no indígena y en favor de ello han aspirado también, como sucedió durante este conflicto internacional, a la búsqueda de cierta perfección.

⁸³ Antileo, *Texto mapuche para hispanohablantes*, 2.

⁸⁴ Hobsbawm, *Nación y nacionalismo desde 1780...*

⁸⁵ *Ibid.*

Referencias bibliográficas

- Antileo, Antonio. "Rol de las leyes en la población indígena de América". *Revista América Indígena* 35(1) (1975): 65-70.
- _____. "Un Mapuche que busca la eterna vivencia de la lengua indígena". *El Cronista*, 26 de diciembre, 1976.
- Antileo, Enrique y Claudio Alvarado-Lincopi. *Prosa política mapuche: selección de texto del movimiento en Ngulu Mapu 1959-1979*. Valparaíso: Veranada, 2024.
- Balandier, George. *El concepto de situación colonial*. Ciudad de Guatemala: Ministerio de Educación, 1970.
- Bastos, Santiago y Martínez Edgars. *Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina*. Santiago: Tiempo Robado y Bajo Tierra Ediciones, 2022.
- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____. "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?". *Cuadernos de Antropología Social* 29 (2009): 7-22.
- Bender, Thomas. "Historians, the Nation, and the Plenitude of Narratives". En *Rethinking American History in a Global Age*, editado por Thomas Bender, 1-22. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Bernard, Catherine. *Indígenas y la construcción del Estado-nación*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2020 [1987].
- _____. *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*. Ciudad de México: Nueva Imagen, 1981.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- Conrad, Sebastián. *Historia Global. Una nueva visión para el mundo actual*. Barcelona: Crítica, 2017.
- Correa, Martín, Raúl Molina y Nancy Yáñez. *La Reforma Agraria y las tierras mapuche. Chile 1962-1975*. Santiago: Ediciones LOM, 2005.
- Course, Magnus. *Mapuche ñi Mongen. Persona y Sociedad en la vida mapuche rural*. Santiago: Ediciones Pehuén/CIIR, 2014.

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

- Dávalos, Pablo. "Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra". En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, 17-33. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- De Jong, Ingrid. "Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional". *Revista Quinto Sol* 13 (2009): 11-45.
- Di Giminianni, Piergiorgio. *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas. Pertenencia y demanda territoriales en la sociedad mapuche rural*. Santiago: Ediciones UC, 2012.
- Favre, Henri. *El Indigenismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Foerster, Rolf. "Estructuras y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología, Universidad de Chile, 1980.
- Garretón, Manuel. *Neoliberalismo corregido y progresismo limitado: los gobiernos de la Concertación en Chile 1990-2010*. Santiago: CLACSO, 2012.
- Giraud, Laura y Martín Juan. *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Lima: Ediciones IEP, 2011.
- Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en los siglos XIX y XX*. Santiago: Ediciones La Ciudad, 1981.
- González Casanova, Pablo. "El colonialismo interno". En *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*, compilado por Marcos Roitman, 127-156. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI, 1969.
- Gutiérrez, Raquel. *Los ritmos del Pachakuti*. La Paz: Textos Rebeldes, 2008.
- Harmer, Tanya y Alfredo Riquelme. *Chile y la Guerra Fría global*. Santiago: Ediciones UC y RIL Editores, 2014.
- Hernández, Ruiz y Margarito Xib. "Todo indigenismo es lo mismo". *Ojarasca* 17 (1993): 30-36.
- Hobsbawm, Eric. *Nación y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Huneus, Carlos. *El régimen de Pinochet*. Santiago: Sudamericana, 2000.
- Jara, Álvaro. *Legislación Indigenista de Chile*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano, 1956.
- Le Bot, Yvon. *La Gran Revuelta indígena*. Barcelona: Ediciones Océano, 2013.
- Llaitul, Héctor, y Jorge Arrate. *Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago: Ediciones CEIBO, 2012.

Fernando Pairicán

- Mariman, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil. *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: Ediciones LOM, 2006.
- Mariqueo, Vicente. *Chile 1979: The Mapuche Tragedy*. Copenhague: IWIGIA, 1979.
- Montupil, Fernando. *Inche Tati. El pueblo mapuche tradición indómita*. Santiago: Mangua, 1982.
- Moulian, Tomás. *Chile Actual: anatomía de un mito*. Santiago: Ediciones ARCIS/LOM, 1997.
- Noiriel, Gérard. *La tiranía de lo nacional*. París: Ediciones Calmann-Lévy, 1991.
- Osterhammel, Jürgen y Niels Petersoon. *Breve historia de la globalización. De 1500 a nuestros días*. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- Pairicán, Fernando. "Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994)". *SudHistoria* 4 (2012): 12-42.
- _____. *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago: Pehuén Editores, 2014.
- _____. "El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectivas para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990-2010)". En *Violencias coloniales en Wajmapu*, editado por Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfío y Herson Huinca-Piutrin, 301-323. Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015.
- _____. *La vía política mapuche. Apuntes para un Estado Plurinacional*. Santiago: Ediciones Paidós, 2022.
- _____. *Toqui. Guerra y tradición en el siglo XIX*. Santiago: Ediciones Pehuén/CIIR, 2021.
- _____. "Los horizontes autonomistas del movimiento mapuche". *Revista NUSO* 295 (2021): 136-148.
- Pettinà, Vanni. *La Guerra Fría en América Latina*. Ciudad de México: Ediciones Colegio de México, 2019.
- Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Universidad de Santiago de Chile, 2000.
- Powaski, Ronald. *La Guerra Fría. Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*. Barcelona: Crítica, 2011.
- Ratto, Silvia. *Redes políticas en la frontera Bonaerense 1836-1873*. Quilmes: Ediciones Quilmes, 2015.

Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva...

- Reinaga, Fausto. *Revolución India*. La Paz: Ediciones MINKA, 2010.
- Sartre, Jean-Paul. *Colonialismo y neocolonialismo*. Buenos Aires: Biblioteca Omegalfa, 2019.
- Serulnikov, Sergio. "El giro global en la historiografía latinoamericana". En *América Latina en contexto transregional*, editado por Peter Birle, Sandra Carreras, Iken Paap y Friedhelem Schmidth-Welleche, 101-120. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2023.
- Stuchlik, Milan. *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuche*. Santiago: Ediciones SOLES, 1999.
- Tamm, Marek y Peter Burke (ed.). *Debates y desafíos para la historia por venir (Debatiendo nuevas aproximaciones a la Historia)*. Londres: Bloomsbury, 2018.
- Thomson, Sinclair. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra, 2007.
- Valdivia, Verónica. *El golpe después del golpe. Leigh vs. Pinochet. Chile 1960-1980*. Santiago: Ediciones LOM, 2003.
- Villalobos, Sergio, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, Luz María Méndez y Carlos Bascuñán. *Relaciones fronterizas en La Araucanía*. Santiago: Ediciones UC, 1982.
- Walker, Charles. *La rebelión de Túpac Amaru*. Lima: Ediciones IEP, 2015.
- Westad, Odd Arne. *La Guerra Fría: Una historia mundial*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018.

Fuentes Documentales

- Aukin, 1990-1997.
- Aukinko, 1980-1990.
- Boletín Indigenista, 1940-1960.
- Declaración de Barbados I y II.
- Declaración de Quito, 1990.
- Diario Neutain Mapu, 1967-1973.
- Weftun, 1998-2001.
- Revista América Indígena, 1941-1978.
- Revista Análisis, 1977-1990.

Fernando Pairicán

Revista Cauce, 1976-1989.

Revista Liwen, 1989-1993.

Revista Mensaje, 1970-1989.

Revista Nüttram, 1987-1991.

Sobre el autor

Fernando Pairicán. Académico de la Escuela de Antropología UC, Investigador del Centro de Estudios Interculturales Indígenas (CIIR) y del Instituto Milenio para la Investigación en Violencia y Democracia (VIODEMOS). Este artículo ha sido posible gracias al aporte de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile, ANID, proyecto Fondecyt Regular N° 1240078. El autor agradece a la investigadora en Historia Camila Varas y al estudiante de Antropología Antu Quintulen por la recopilación de información y debates para este artículo. ORCID: 000-0003-3775-4589.