

Violencia histórica chilena y contra-violencia política mapuche

Tito Tricot¹

Recibido: 18 de noviembre, 2017

Aceptado: 29 de noviembre, 2017

RESUMEN

El presente texto tiene por objetivo establecer la relación entre la violencia histórica chilena y la violencia política emanada desde el movimiento mapuche autonomista. Más específicamente, postular la hipótesis que esta última posee el carácter de contra-violencia y ha desempeñado un rol vital en el posicionamiento de la demanda autonómica y en la instalación de una conciencia nacionalitaria en una nueva generación mapuche.

Palabras clave | *Movimiento mapuche, Política, Violencia Política, Contra-Violencia, Autonomía.*

¹ Doctor en Sociología Universidad Alberto Hurtado. Director del Centro de Estudios de América Latina y el Caribe-CEALC. Correo electrónico: tricot18@gmail.com

ABSTRACT**Mapuche counter-political violence**

This paper attempts to establish the relationship between Chilean historical violence and political violence emanating from the Mapuche Autonomist Movement. To be more specific, it puts forward the hypothesis that the latter – Mapuche political violence– can be characterized as counter-violence, having played a vital role in the positioning of the autonomic demand and the unfolding of a nationalistic consciousness in a whole new generation of Mapuche.

Keywords | *Mapuche Movement, Politics, Political Violence, Counter Political Violence, Autonomy.*

INTRODUCCIÓN

La violencia política tiene sus muertos, pero también tiene sus vivos, y éstos son mucho más numerosos y peligrosos. Porque se reproducen, generando a su vez la violencia y engendrando otros muertos en un ciclo que puede convertirse en una constante histórica si es que la relación entre violencia y política no es desnudada en toda su dimensión. Los muertos tienen sus huesos, pero no los ocultan, más bien otros los entierran por ellos, como atemorizados por algo que no alcanzan a comprender del todo. No obstante, los vivos sí esconden los huesos de la violencia política, intentando separarlos para esconder su naturaleza; disgregan sus articulaciones para enmascarar su musculatura, es decir su poder.

Porque la violencia política es poder puro y simple, a pesar de que las clases dominantes siempre nos han intentado hacer creer –a nivel del discurso– que la violencia es negativa y condenable para todos aquellos que la ejerzan, excepto para ellos. Es la palabra del poder que utiliza el poder de la palabra para legitimar su violencia política y deslegitimar toda forma alternativa de violencia política. Pero el poder es concreto y se desenvuelve en un espacio de disputa también concreto: la Política. Ésta última es uno de los huesos constituyentes del cuerpo del poder, así como lo es la violencia, de suerte tal que para comprender la violencia política es indispensable establecer la vinculación orgánica entre poder, política y violencia. Desentrañar los misterios de dicho nexo vital es un ejercicio eminentemente emancipador, tanto ideológico como político, particularmente

desde los pueblos originarios, ferozmente lacerados por la violencia colonial y luego endocolonial de los Estados-nación latinoamericanos.

Este proceso de endocolonialismo ha sido ocultado por la palabra del poder y el poder de la palabra, que ha recurrido a la escritura de una visión sesgada de la historia para institucionalizar su verdad. Ésta siempre es una amalgama de eventos sucedidos y ficcionalizados, recuerdos sistematizados, memorias trasvasiadas al presente y, lo más importante, la historia oficializada constituye un potente instrumento del poder. Es política, es violencia, es poder: es violencia política, que tiene sus muertos, pero también tiene sus vivos que en el caso de Chile mantuvieron casi intacta la estructura de la colonialidad del poder. El Estado-nación chileno surgió, se desarrolló y consolidó negando a los pueblos originarios, estructurando una ideología, un conjunto de prácticas y una arquitectura societal racista que, más allá de singularidades propias de cambios evolutivos casi inevitables, se mantienen esencialmente incólumes. El *Continuum Histórico de Dominación* en lo concerniente al pueblo mapuche se ha articulado a través de dos negaciones: la *Negación Originaria* en el siglo XIX con la ocupación militar del *Wallmapu*² (Tricot, 2016, 2013, 2011) y la *Segunda Negación* en el siglo XX (Ibidem), con la imposición del modelo neoliberal, ambas mediante la violencia. Además, es posible argumentar que en las clases dominantes chilenas desde siempre se ha materializado una *Tercera Negación* que es transtemporal y, también, transversal, toda vez que en vastos sectores sociales chilenos se da una autonegación identitaria. También mediante la violencia.

En el caso de las elites, es la violencia simbólica del hijo bastardo que deseaba –y desea– ser europeo y blanco, pero que no puede ocultar su indianidad. En el caso del resto de la sociedad, la imposición de la frustración y venganza de esa misma clase dominante a través de prácticas que reprodujeron el racismo y la represión de lo indígena, tanto en lo físico como en lo ideológico, cultural e identitario fue transmitida e internalizada por parte significativa de la sociedad chilena que tampoco quiere ser india.

Esta doble, o si se quiere, triple *Negación*, ha reproducido por más de dos centurias el *Continuum Histórico de Dominación* que ha buscado pulverizar el *Mundo mapuche*³ y el *País mapuche*⁴ por intermedio de la violencia estatal,

² País mapuche

³ Se profundizará este concepto en secciones posteriores

⁴ Ibidem

aunque siempre tratando de enmascarar el poder, legitimando la violencia estructural y, simultáneamente, deslegitimando cualesquiera manifestaciones de violencia política liberadora. Por lo mismo, cuando en la década del noventa del siglo pasado el *Movimiento mapuche Autonomista* resolviera incorporar el recurso de la violencia política a su repertorio de acciones y a su elaboración teórica movimental, el Estado respondió de inmediato con la intensificación de su propia violencia. Lo que debe puntualizarse es que, tanto en perspectiva histórica como coyuntural, la violencia política mapuche impulsada simbólica y factualmente a partir de *Lumako* en 1997⁵, marca un punto de inflexión que transformará el contenido del *Continuum Histórico de Dominación*, estremecerá la imbricación de las anteriormente mencionadas *Negaciones* y cambiará para siempre el carácter del conflicto chileno-mapuche.

Asimismo, se puede argüir que la violencia política mapuche es contra-violencia, un tipo de violencia de resistencia ante las dos *Negaciones* endocoloniales y, especialmente ante la forzada consumación del modelo neoliberal en el País mapuche que podía significar el aniquilamiento final del pueblo mapuche por el despojo de sus tierras y de su territorio en tanto espacio socio-cultural. Por consiguiente, el ejercicio de la violencia política mapuche responde no sólo a la agregación de ésta a su repertorio de formas de acción movimental –que también lo es– sino que obedece a un proceso de reflexión que la considera como concepto y, luego, práctica de contra-poder. Es decir, una parte del *Movimiento mapuche* ya a comienzos de la década de los noventa inicia un proceso de mapuchización de su razonamiento que los lleva a concluir que las movilizaciones convencionales y las alianzas con los partidos políticos chilenos han sido infructuosas para lograr sus objetivos. Entonces, únicamente cree y confía en su propia fuerza, se refugia en la comunidad, en el territorio, elaborando una estrategia de lucha que enarbola la resistencia como un estado permanente en el *Wallmapu*.

A pesar de lo antes señalado, es importante reiterar que es tan sólo un segmento del *Movimiento mapuche* el que ha adoptado la violencia política, tanto en la práctica o validándola en el discurso, como una de sus formas de lucha, es decir, ni siquiera para este sector ha sido alguna vez la única manifestación movimental. También, el accionar tiene esencialmente el carácter de autodefensa ante la violencia estatal y es más bien rudimentaria y marginal. Además, sus

⁵ Las comunidades de Pichilonkoyan y Pililmapu de Lumako recuperan 2 fundos y queman camiones de la Forestal Bosques Arauco.

objetivos centrales los constituyen fundamentalmente la propiedad privada de empresas forestales o colonos.

Es posible afirmar que la violencia política asociada al *Movimiento mapuche Autonomista* ha servido varios propósitos complementarios y, a veces, contradictorios entre sí, pero sin duda todos interrelacionados y vinculados al poder. Lo que sí asoma como evidente es que la palabra mapuche, la palabra del *Movimiento mapuche Autonomista* ha podido desnudar a la palabra del poder que es equivalente a sostener que ha tenido la capacidad de desvestir al poder de la palabra. Dicho de otra manera, ha continuado el proceso de descolonizar la episteme occidental enquistada en el continente desde la usurpación hispana en el siglo XVI y posteriormente por la ocupación militar chilena. La palabra mapuche ha tenido un papel central en la legitimación del recurso a la violencia política como auto-defensa, control territorial, referencia a huellas ancestrales en los conceptos y prácticas del *Weichan*⁶ y *weichafe*⁷ (Llaitul, Entrevista personal, 2016; Pairican, 2014) resistencia y contra-poder, en tanto argumentos validadores y legitimadores de la lucha del *Movimiento mapuche*. Pero no exclusivamente en lo que remite a la violencia política, sino que en lo que refiere a la lucha del pueblo mapuche en la defensa y proyección de su *Mundo* y de su *País* en perspectiva autonómica.

Es en este horizonte que la violencia política mapuche es absolutamente secundaria, aunque, paradójicamente, su marginalidad no le arrebató su centralidad en el conflicto actual en la lucha por su supervivencia y posicionamiento como movimiento social. Pero, la (re) construcción del *Mundo* y *País mapuche*⁸ se inscribe en un proyecto mucho más amplio que involucra una arquitectura de futuro basada en el pasado, pero retornando al futuro nuevamente. Por ello se habla de (re) construcción y no de mera reconstrucción o construcción. Además, el sostener que el futuro se halla en el pasado, no sólo remite a la memoria o a los muertos y a los vivos, sino que a las civilizaciones anteriores, presentes y venideras; a la modernidad, a los que algunos denominan post-modernidad. Acaso a la pre-mapuchidad o a la post-mapuchidad o simplemente a la mapuchidad. Se relaciona con modelos de desarrollo, por ejemplo, con el modelo neoliberal o el modelo del *Buen Vivir*. Si

⁶ Guerra o lucha integral.

⁷ Guerrero o combatiente.

⁸ Para una profundización del concepto de (re) construcción de *Mundo* y *País Mapuche*, ver: Tricot, Tito, *Autonomía, Movimiento Mapuche de Resistencia*, Ceibo Ediciones (2013).

al *Sumak Kawsay*⁹ lo conceptualizamos como un conjunto de prácticas sociales y culturales que configuran un modo particular de relación con la naturaleza en forma de armonía y reciprocidad, siendo la vida un todo integral, si la vida es una totalidad y la totalidad es vida, podemos apreciar que constituye una antítesis de lo que es un modelo neoliberal y un sistema capitalista que han mercantilizado, violentado y fragmentado las relaciones sociales y depredado la naturaleza. El *Mundo mapuche* es otra forma de pensar el mundo; el *País mapuche* es otro modo de pensar un País. La *Nación mapuche* es otra manera de pensar la nación, que no necesariamente tienen que ver con la modernidad occidental, aunque puedan cargar con huellas de ésta a punta de violencia colonial y endocolonial.

Y, ante esa violencia, surge la contra-violencia: la resistencia, la auto-defensa para, desde esa misma resistencia, presentir, sentipensar y dibujar un *Mundo* y un *País mapuche*, un *Buen Vivir*, el *Kume Mongen*¹⁰.

PODER, POLÍTICA Y VIOLENCIA

Si la violencia es esencialmente humana, entonces se excluye la posibilidad de cambio o, dicho de otra manera, la violencia deja de ser problemática: simplemente Es. No hay nada que hacer, excepto convivir con ella y, por extensión, con la violencia política de la cual no habría escapatoria pues sería parte de toda organización societal. Una vez más la violencia atávica, divina, animal y anti humana. ¿Naturaleza pura o emanada de un Dios inventado, pero real para muchos? Para los mapuche la mujer fue la primera en la tierra, la madre, la naturaleza, la *Ñuke Mapu*¹¹. Para la cultura occidental fue el hombre. La pregunta es: ¿quién ha creado al hombre y a la naturaleza?, ¿quién ha engendrado el primer hombre y la naturaleza en general? Pero, el debate sobre la naturaleza humana no se limita a la simple descripción de presuntas propiedades que conformarían la esencia del hombre. Adquiere una dimensión cualitativamente distinta al vincularse con la teoría política. El principio Hobbesiano¹² de que todo hombre es enemigo de todo hombre, y que el estado de guerra es la condición natural

⁹ Concepto *kiwchua* traducido al castellano como *Buen Vivir*, *Vivir Bien* o *Bien Vivir*. Todos los pueblos originarios en el continente poseen conceptos y prácticas similares.

¹⁰ Concepto mapuche para *Buen Vivir*, *Vivir Bien* o *Bien Vivir*.

¹¹ Madre Tierra.

¹² Tomás Hobbes fue un filósofo y teórico político inglés del siglo XVII de gran influencia en la teoría política del Estado. Consideraba que los hombres eran incapaces de gobernarse a sí mismos y alguien debía hacerlo por ellos: El Estado (Hobbes, 2005)

de la existencia humana, constituye el fundamento de un modelo político que justifica la necesidad de un Pacto social y, por extensión la de un Estado que exprese el bien común para administrar esta violencia. El problema es que

la violencia política es una acción que escapa o sobrepasa las reglas del juego político o lo que de común se acepta como el ‘Pacto’ o ‘Contrato’ Social; las leyes, principalmente las leyes constitucionales que regulan el proceso político. Pero el problema con esta definición en abstracto –y que puede servir en teoría para explicar algunas cosas– es que muchos, sino la mayoría, no han sido invitados nunca a pactar (Mariman, José, entrevista personal, 2016).

Es concebible que la utilización de la violencia forme parte del movimiento transformador, mas esto sería resultado de la conjugación de diversos factores, y no la expresión mecánica de la naturaleza humana; la violencia puede ser una condición de posibilidad para resolver problemas sociales, pero también puede constituir –como en el caso del pueblo mapuche actual– un recurso de resistencia, un llamado de alerta, una acción política ante la represión sistemática por parte del Estado chileno. En cualquier caso, subsiste dilucidar la relación y diferenciación, si es que la hay, entre violencia, política y poder. Para algunos (Arendt, 2006) no es lo mismo violencia que poder, aunque frecuentemente aparecen juntos. Siempre que se combinan ambos fenómenos, se sostiene que el poder es “el factor primario y predominante” (Ibidem, p. 72); esto supondría un factor coercitivo fundamental para la dominación de un grupo, segmento, clase social, política o económica sobre otro. La violencia política es manifestación de poder social, donde la centralidad del elemento control desempeña un rol crucial. La violencia no se reduce sólo a la violencia política, pero puede ser también violencia política, porque la violencia, si bien es cierto no es irremisiblemente connatural al ser humano, está recurrentemente presente en la historia de la humanidad, en su lenguaje, en sus acciones, en su vida y en su muerte. Puede ser simbólica y material, objetiva y subjetiva. Transita por el género, el racismo, la etnicidad, el nacionalismo, la homofobia, la maldad, la estupidez, la intolerancia, la religión, la agresividad, el amor, el desamor, la sexualidad, el erotismo. La violencia se dispone en el horizonte de lo individual y de lo colectivo, de lo cotidiano y de lo contingente.

Y si la violencia nos acompaña y, acaso de algún modo nos ha constituido históricamente, ¿cómo la limitamos?, ¿cómo sojuzgamos el dominio de la violencia en la vida cotidiana del mundo capitalista?, ¿será una forma de hacerlo el comprender la distinción entre lo que podríamos denominar la violencia

excesiva y la violencia aceptable, la legal y la ilegal, la legítima y la ilegítima? Pero claro, esto nos lleva inevitablemente a la moral y a la política, o sea nos sitúa más allá de la mera violencia, de la simple violencia, de la violencia químicamente pura, si es que puede existir tal cosa. La agresividad, la ira, la furia, el conflicto, la amenaza, el miedo, el abuso, el ultraje generan la violencia y la violencia las reproduce en un ciclo sin fin que alimenta la incertidumbre de una sociedad deshumanizada que, paradójicamente, es sumamente humana. Pero es tan humana, que es sospechoso que sean humanos también los que hayan diseñado un Dios Mortal donde la inmensa mayoría de los mortales no tomaron parte y que a ese Dios le hayan llamado Estado.

En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido... (Hobbes, 2005, p. 27).

Es la violencia hecha política, porque los hombres, se supone, no pueden autogobernarse y una entidad suprasocial –un aparato que esté por encima de la sociedad y representa el bien común– debe hacerlo por ellos. No obstante, y he aquí lo sospechoso, este Estado no es divino, sino que también muy humano y, por ende, político. No ha eliminado la violencia, sino que la administra; la violencia es racionalizada e instrumentalizada por una clase social en particular que ejerce su dominación por sobre otras clases o grupos sociales. Ejerce poder. Así se completa la espiral, la política es la lucha por la consecución del poder o por la preservación del mismo; la política es poder en tanto proceso y poder en tanto sistema. La extensión lógica del argumento es que es violencia en tanto proceso y violencia en tanto sistema. En suma: es violencia política y ésta tiene un contenido y una expresión estructural que en Chile y en *Wallmapu* se ha erigido como una arquitectura de control que, al fin y al cabo, es el objetivo último de la violencia política colonial y capitalista. Así, uno podría compartir la noción de que se mantiene, sino intacta, al menos sólo levemente modificada, la lógica de la colonialidad del poder (Mignolo, 2007).

Esta matriz de dominación, percibida como una continuidad histórica por un sector del *Movimiento mapuche*, se manifiesta en la reproducción de la apropiación de la tierra y, por sobre todo, en la usurpación territorial. En la combinación del poder político y económico, en la implacable colonización epistémica occidental y la destrucción de sus saberes. Con el avance de la industria forestal, lo que podría denominarse como “país forestal”, se pretendía acabar con el *País mapuche*, el Mundo capitalista buscaba devastar al *Mundo*

mapuche. Entonces, no sólo por factores exógenos, sino que antes de ello por componentes internos, el movimiento ya había comenzado un extenso proceso de mapuchización reflexivo. En este marco, podríamos inferir que los conceptos de *Mundo mapuche* y *País mapuche* son centrales en el entramado político movimental autonómico y en su comprensión de la violencia política. Porque la edificación colonial se fundó en la violencia política que impulsó un atroz genocidio en nuestro continente y, a pesar de que dicha matriz pueda haberse modificado, su esencia –aquel núcleo estable– parece reproducirse en el tiempo, ahora en su expresión endocolonial. El Estado chileno era claramente “un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido”, pero no los protegía a todos por igual. El Estado chileno surgió de la violencia, la nación chilena se impuso desde el Estado también por la violencia, por la violencia política que eslabonaba la violencia, la política y el poder.

Porque, si bien es verdad que uno puede concordar que la violencia dominante en sus manifestaciones de clase, raciales o lo que fuese, no siempre es patente, si siempre es parte de la estructura de dominación. Es aquello que Marx y Engels en el Manifiesto Comunista denominaran la Guerra Civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente. Pero, ni el poder ni la política ni la violencia están vacías de contenido, no son neutrales en el juego de la vida que, para los pueblos originarios, en muchos casos, no fue juego y sí demasiada muerte. Y no existe neutralidad, pues el contenido de la política no es la política per se, aunque se despliegue en el campo de lo que convencionalmente se nombre como la institucionalidad, sino que carga con un peso económico del cual nunca puede desprenderse. Trata de encubrirlo, como las dictaduras a los desaparecidos, pero la porfía de su dignidad los hace aparecer una y otra vez. El lucro carece de esa dignidad, por el contrario, posee el lastre de la vergüenza, pero quizás es precisamente aquello que hace que los movimientos sociales lo expongan en cada ocasión que acumulan la fuerza necesaria para lograrlo. El *Movimiento mapuche* en distintas épocas y momentos así lo ha hecho, entendiendo que la violencia política está intrínsecamente vinculada a la propiedad privada, de lo contrario no se podría explicar la relación que ha establecido en los últimos 20 años el movimiento entre despojo de tierra y usurpación territorial, entre el *País mapuche* y el modelo neoliberal.

En cualquier caso, las fronteras divisorias entre la violencia simbólica y la física, entre la subjetiva y la objetiva son bastante sutiles para aquel que las experimenta. El coronel Cornelio Saavedra sostuvo que:

como los salvajes araucanos, por la calidad de los campos que dominan, se hallan lejos del alcance de nuestros soldados, no queda a éstos otra acción que la peor y más repugnante que se emplea en esta clase de guerra, es decir, quemar sus ranchos, tomarles sus familias, arrebatarles sus ganados y destruir en una palabra todo lo que no se les puede quitar (Saavedra, 2009, p. 211).

Es decir, el terrorismo de Estado fue la expresión máxima de la violencia política en el siglo XIX, el cual no solamente se dispersaba en el campo de operaciones militares, sino que en un discurso ideológico que justificaba la violencia estructural deslegitimando al Otro mediante su barbarización. La violencia política no se reduce a su función instrumental, es más bien un modo de conflicto, objetivamente fundamentado en la estructura social que se comenzaba a configurar. Y un elemento componente de este modo conflictual es la animalización del enemigo, su defenestración, siendo la síntesis de todo ello un discurso ideológico y político racista que permitía decir que los mapuche no eran más que “una horda de fieras que es *urjente* (sic) encadenar o destruir en el interés de la humanidad en bien de la civilización” (citado en Pinto, 2003, p.155). Es el animal humano chileno animalizando al animal humano mapuche a través de la palabra para poder violentarlo mediante la guerra y despojarlo de su humanidad y territorio.

Lo anterior no significa que la violencia política emane y se cristalice solamente en su forma estructural. Tampoco es un conjunto de medios usados sólo por el Estado o las clases dominantes, pero sí enfatiza que en la relación pueblo mapuche-Estado chileno se ha dado indudablemente un nexo desigual donde ha predominado la violencia estructural. La violencia se chilenuzó, porque la política se chilenuzó, lo que equivale a decir que el poder se chilenuzó y una de las formas de hacerlo fue institucionalizando la violencia chilenu. Esto es congruente con el principio Hobbesiano de que donde no hay poder común, la ley ni la justicia existen y, como en territorio mapuche vivían “indios salvajes”, debían imponerse la Ley y el orden mediante la instauración del Estado. El Estado chilenu se convirtió en el representante del poder común y, por ende, en el legítimo agente de la “violencia común”, de la violencia de la comunidad en la preservación del equilibrio del sistema. Para Pairican (Entrevista personal, 2013),

la violencia política es un instrumento y herramienta que puede efectivamente cambiar la correlación de poder, pero lo que ‘nunca podrá brotar de ahí es el poder’. Porque el poder emerge desde el ser humano en

pluralidad, y agregaría en dualidad, para el caso de nuestro pueblo y del pensamiento indígena.

Sin embargo, nos parece que es precisamente desde la violencia política donde surge el poder, aunque, para ser más exactos: la violencia es política, la política es poder. Es decir, constituyen una unidad. Peña (2014) sostiene, evocando a Maquiavelo, que para evitar una dominación desbordada se requiere de la política y de sus instituciones, enfatizando que

la domesticación del animal humano por las instituciones sociales y políticas no eliminará, completamente, su tendencia a la dominación. En quienes son poderosos el aumento de esa condición toma la forma de una extensión de su libertad, mientras en quienes carecen de poder la clave es resguardarse de quienes sí lo poseen (Ibíd., p.46)

Si bien se retorna a una biologización del análisis, se admite que la violencia es un modo de conflicto permanente, es decir, estructural.

la violencia política puede ser contra el Estado o desde el Estado, entendido este último de una manera bastante amplia, más allá de las instituciones formales que lo componen, como un tipo de orden político, legal, económico, social y simbólico (Rodríguez, Entrevista personal, 2016).

Es, entonces, un modo de relación de carácter histórico y, por tanto:

la violencia política no puede ser explicada en abstracto, sino en función de contextos o realidades políticas concretas. Cuando se hace en forma abstracta lo único que se obtiene son declaraciones celestiales, sublimes, majestuosas ¿Quién va a emitir una opinión a favor de la violencia discutiéndola en abstracto?... lo políticamente correcto es condenarla, pero que no ayudan en nada a hacer comprensible un proceso de lucha, en que los antagonismos comienzan a expresarse [y] ella es un ingrediente de las luchas sociales, de ayer y de hoy...guste o no guste (Mariman, José, Entrevista personal, 2016).

En cualquier caso, una parte de los mapuche se relacionaron con el Estado chileno de manera conflictual en modo violencia política. Otro segmento se relacionó con el Estado también mediante la violencia política, pero colaborando con los chilenos, participando en la guerra contra su propio pueblo. Es que la violencia política, insistimos, constituye una forma de encadenamiento, de disputa hegemónica entre actores y, además, un instrumento de lucha. Es aquella:

ejercida como medio de lucha político social con el fin de mantener, modificar, substituir o destruir un modelo de Estado o de sociedad, o también, para destruir o reprimir a un grupo humano por su afinidad

social, política, gremial, racial, ideológico o cultural, esté o no organizado (Villa, 2004, p. 14).

LA VIOLENCIA HISTÓRICA CHILENA Y LA CONTRA-VIOLENCIA MAPUCHE

La violencia política es parte integral de un modelo relacional de poder en Chile y en el *Wallmapu* que, a veces emerge con más fuerza que otras y que es asimétrica, pues la balanza del poder se inclina claramente hacia el lado chileno. Ahí se encuentra el peso militar, económico, ideológico e institucional de la dominación. Entonces la violencia política no sería solamente una posibilidad de conflicto disponible para clases, grupos sociales, étnicos o de otra índole, sino más bien sería, como ya hemos señalado, un modo de ser de la política. Para la clase dominante chilena es una arquitectura de control necesario, para el pueblo mapuche es un entramado de dominación injusto; para el primero es violencia legítima y la ha naturalizado mediante diferentes mecanismos culturales, ideológicos, educacionales. Para el segundo, la violencia política es equivalente a discriminación, asimilación, usurpación territorial, racismo, aunque, precisamente producto de la mencionada naturalización de la violencia y su disimulo social, una parte del pueblo mapuche pueda haberse aculturado o integrado marginalmente a la sociedad chilena. Sin embargo, incluso esa aculturación tiene una génesis políticamente violenta, por consiguiente, no es natural, ni siquiera inducida, sino que, forzada por procesos de guerra, ocupación militar, arreduccionamiento y emigración impuesta.

Pero lo estructural, uno puede decir, contiene lo institucional, de manera que los mapuche han sido sometidos a la violencia sistemáticamente desde la ocupación de su territorio, aunque ésta no siempre se haya manifestado de la misma manera, mas siempre su objetivo ha sido el control social para negar su condición de pueblo. Coacción implica la coexistencia de actores sociales capaces de hegemonizar un momento histórico y la noción y capacidad de imposición, del mismo modo que la violencia política implica siempre una voluntad de violencia por parte del actor social. Esto no significa que todo acto de violencia sea un acto violento (Tricot, 1986). El ametrallamiento de una protesta popular por parte de fuerzas policiales constituye un acto violento. Por otra parte, la colocación de un artefacto explosivo en sí no constituye un acto violento, sino un acto de violencia en términos de las consecuencias o posibles repercusiones

de su ulterior activación. Valga señalar que también se puede dar la unicidad del fenómeno.

La mencionada diferenciación no es un asunto simplemente analítico; por el contrario, guarda estrecha relación con la dimensión ideológica de todo proceso legitimador y deslegitimador de la violencia política. En toda formulación social antagónica las clases sustentadoras del poder interpretarán a su modo los actos de violencia a fin de despolitizar su propia violencia y deslegitimar la contra-violencia. En cualquier caso, la violencia continúa siendo un medio básico de poder; por lo que no parece acertado afirmar que las clases dominantes “convierten a la violencia en un fin, el último objeto de sus propósitos” (Barreiro, 1971, p.27). La arbitraria atribución de un contenido nihilista a la utilización de la violencia limita las posibilidades de comprensión del verdadero objetivo que se persigue: la preservación del poder, del cual la violencia política es parte. Tampoco podemos dar por cerrado el ciclo una vez que se ha defendido exitosamente un sistema específico de relaciones sociales. Walter (1971), por ejemplo, mantiene que “cuando la violencia es empleada al servicio del poder, el límite de la fuerza es la destrucción de la cosa que se fuerza” (Ibidem, p. 93). Pero este tipo de razonamiento sugiere que la destrucción del objeto y la cesación de la violencia política forman parte de un mismo proceso. Se excluye de esta manera la posibilidad de estudio de la denominada violencia estructural, porque, insistimos, no se trata de la aniquilación del objeto de la violencia –en este caso el mapuche– sino que de su dominación. Y esto constituye un proceso continuo, racionalmente articulado en el tiempo en diversas esferas de la sociedad. La negación del pueblo mapuche va acompañada de la negación en el discurso del uso de la violencia política por parte del Estado, por eso es que sectores del movimiento mapuche puntualizan:

“las comunidades Mapuche tenemos un gran problema de convivencia cultural e institucional con la sociedad chilena, es decir, con el Estado Chileno, quien no reconoce nuestras instituciones que representan el almacén institucional de nuestro Pueblo y de nuestra cultura. Para la sociedad chilena pareciera que no disponemos de instituciones que determinan nuestra vida comunitaria, es decir, pareciera que somos sociedades sin forma de organización. Esta situación representa un desconocimiento absoluto, pero no tan solo un desconocimiento, sino, es el resultado de la aplicación de la doctrina de la negación que ha aplicado el Estado Chileno con el Pueblo Mapuche y sus instituciones” (Queipul, 2016).

Es decir, la política es el campo donde se extiende la institucionalidad, pero simultáneamente la negación, o sea, la violencia, el poder: la violencia política. Como esta última es un modo relacional, los mapuche se constituyen en parte de forma conflictual al ser interpelados, confrontados y sujetos a un estado de dominación permanente. No existe sólo violencia estructural, sino que lo que podemos llamar contra-violencia, que es otra forma de violencia política. La contra-violencia es violencia política, pero una violencia particular, porque surge como respuesta a otra violencia: es reactiva, es defensiva, es una forma de resistencia, de negar la negación. Es una manera de decir: si el Estado me está negando como pueblo a través de la violencia, yo lo niego a él, también mediante la violencia, aunque sea rudimentaria. Constituye un acto de sobrevivencia colectiva, una necesidad vital, pero con una dimensión social, cultural, ética, cultural, identitaria y política. Asimismo, tiene un contenido territorial y de memoria.

El territorio es un espacio social que sirve de anclaje para valores y prácticas culturales ancestrales. No es solamente la tierra, sino que la Madre tierra, la *Nuke Mapu*, un espacio cultural y político donde se materializa el *Mundo mapuche*. Por tanto, cuando el Estado y los latifundistas, los colonos, sus descendientes, las forestales, empresas hidroeléctricas o mineras ejercen la violencia contra el pueblo mapuche, están violentando su *Mundo* y su *País*.

Por consiguiente, no existe separación entre *Che*¹³ y naturaleza, sino que una relación de equilibrio. Este modo de vida comunitario, el *Küme Mongen* se ejercía en un territorio concreto: el *Wallmapu*, de suerte que cuando los hispanos, el Estado chileno o los colonos, usaron la violencia para ocupar el *País mapuche*, los antiguos no tuvieron más alternativa que recurrir a la contra-violencia para defender su territorio. Existe, por tanto, una prístina interrelación entre territorio y memoria: entre el *Mundo mapuche*, aquel espacio de conjugación de elementos cosmovisionales, culturales, identitarios, que remiten a un relato fundante, a una historia, idioma, prácticas culturales compartidos y a estructuras normativas de regulación de la vida social mapuche y de éstas con la naturaleza (Tricot, 2013; 2016) y el *País mapuche*, la expresión material de dicho *Mundo*. Es que la memoria en el pueblo mapuche, sobre todo antiguamente se transmitía de manera oral y, en ese sentido, la palabra tiene un valor inconmensurable. Cuando el mapuche dice que vio aparecer al ejército chileno en medio del fuego de fusiles y cañones, habla de violencia extrema, es la palabra de la violencia que

¹³ Ser humano.

transmite de generación en generación; desde la ocupación militar a mediados del siglo XIX hasta el siglo XXI el territorio mapuche ha sido un territorio de violencia política estructural. No necesariamente de guerra frontal, pero sí de violencia política. En este marco, recalamos, la contra-violencia puede ser conceptualizada como una manifestación de esa misma violencia política, un componente relacional, pero reactivo a la violencia dominante. Es anti-sistémica, pero al mismo tiempo es portadora de otra forma de sociedad o, si se quiere, la contra-violencia es contra-sociedad, porque a la sociedad colonizadora opone una sociedad descolonizada. Tal vez de manera precaria, poco articulada, probablemente agenciada en el plano cultural o étnico al comienzo, quizás en la esfera de la mera supervivencia, pero cada vez más vinculada al campo político.

El ejercicio de la contra-violencia es un proceso de recuperación de la memoria y, simultáneamente, de recuperación territorial, por ello es violencia política, es subjetiva y material al unísono. Es movimiento social, es memoria en movimiento, es historia en movimiento, es cultura en movimiento, es identidad en movimiento, es territorio en movimiento. La contra-violencia es violencia en movimiento desde el movimiento porque la violencia política estructural se ha incrustado en el *País y Mundo mapuche* desde su ocupación por la fuerza.

La invasión militar chilena del territorio mapuche es la ocupación de un país soberano e independiente. Fue llevada a cabo por un ejército extranjero a través de la violencia y dirigido por su clase dominante. En consecuencia, no fue ni violencia primitiva ni naturaleza humana, sino que violencia racionalmente organizada: violencia “política”. En síntesis, el poder en su expresión bélica para controlar a otro pueblo al cual consideraba enemigo. Porque “el indio no cede sino al terror, lo que demuestra su vil naturaleza” (Vicuña Mackenna, 1868, p.13). Es la violencia de la satanización, el asesinato simbólico y moral, el exterminio ético. Claro, porque la violencia es atmosférica (Fanon, 1963), se irradia, se propaga; es el poder del escorpión que, a fin de cuentas, es el poder de la dominación, porque te mata mediante el envenenamiento del alma y de las armas.

LA CONTRA-VIOLENCIA POLÍTICA: POSICIONANDO LA AUTONOMÍA

Debido a que la violencia es atmosférica y se propaga, es que un sector del *Movimiento mapuche* entendió que la contra-violencia política mapuche era imperativa para posicionar la demanda autonomista, que la resistencia ante la violencia estructural constituía una forma de subsistencia, necesaria, pero limitada. El movimiento debía realizar la traslación desde lo defensivo y reivindicativo a lo propositivo, desde las demandas economicistas y culturalistas a las demandas políticas. Se trataba de levantar un movimiento integral que apuntara a la (re) construcción del pueblo-nación mapuche (Huenchunao, entrevista personal, 2010), que esto transcendía la dimensión étnica, identitaria o cultural, aunque también las incluía. El *Movimiento Autonomista* de este pueblo no podía pensarse a sí mismo como un movimiento completo si es que no se territorializaba; ello no significaba solamente asentarse en la comunidad rural –aunque organizaciones como la Coordinadora Arauko Malleco (CAM) así lo definieron en su estrategia– sino que el territorio abarca un espacio social de significación, tanto en la ciudad como en el campo. La libre determinación, la capacidad de decidir autónoma y soberanamente los asuntos del pueblo mapuche es un problema nacional, un problema de poder.

No obstante, la cultura continúa desempeñando un rol central en el entramado teórico, en el discurso y, particularmente, en la acción colectiva del *Movimiento Autonomista*. Pero se manifiesta en la forma de una culturización de la política y en la politización de la cultura o, si se quiere: en la cultupolítica y en la politicultura. La cultura es parte de la política del *Movimiento mapuche Autonomista* y la política es parte de la cultura del *Movimiento mapuche Autonomista*. La memoria, la identidad y el territorio son también parte fundamental de la cultupolítica y de la policultura, por tanto, cualquier demanda y práctica autonómica pasa necesariamente por la recuperación de la cultura, la memoria, la identidad y el territorio. El *Mundo* y el *País mapuche* se enfrentan al Mundo y al País chileno, por eso es un problema nacional, no exclusivamente regional, involucrando diferentes planos, dimensiones, estrategias. Lo anterior significa que los procesos de recuperación territorial no se reducen a las comunidades, sino que la política institucionalizada o convencional también puede ser considerada como un territorio a recuperar por el movimiento mapuche (Tricot, Tokichen, 2017). Esta última se desdobra, especialmente, aunque no únicamente, en las ciudades “como una expresión contemporánea de la realidad mapuche, donde gran parte de su población está ubicada en urbes y a la cual la recuperación de territorios ancestrales les es más ajena y, por lo mismo, la recuperación del territorio

político otorga mayores posibilidades de identificación y cercanía” (Ibídem, p. 9).

Es una evidente manifestación de la histórica heterogeneidad del *Movimiento mapuche* el cual siempre ha tenido distintas vertientes. Éstas no tienen primordialmente que ver con la diferenciación campo/ciudad, sino que, con estrategias políticas, aunque es posible apreciar una continuidad movimental histórica. Lo concreto es que el *Movimiento mapuche Autonomista* actual constituye un actor colectivo definido por su diversidad, su referencia a un pasado común, a un útero cultural, a una identidad colectiva histórica y a una aspiración de unidad política en un territorio: el *Wallmapu*. A su vez, sectores de éste buscan el establecimiento de un Estado plurinacional y pluricultural. Es un movimiento donde pareciera existir un proceso de (re) construcción consciente y de carácter colectivo en torno a las ideas de cultura, identidad, territorio, memoria histórica y política, todo lo cual constituiría el movimiento y en el que movimiento los constituiría a éstos.

Algunos segmentos del *Movimiento mapuche* perciben su *Mundo* y su *País* ancestrales como espacios galácticos y territoriales reales, intentando reconstruirlos. Otros, en cambio, visualizan su *Mundo* y su *País* como retazos históricos supervivientes, fundamentos para su ilación y construcción. Ambos sectores del movimiento, entonces, aspiran a la (re) construcción del *Mundo* y *País mapuche*, co-existiendo marcos interpretativos diferenciados para abordar la relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche y, consecuentemente, distintas estrategias políticas para enfrentar el *Continuum Histórico de Dominación*. Esto es de singular relevancia, puesto que ni el Estado chileno ni la clase dominante entienden que la lucha del *Movimiento mapuche* es una brega política por sus derechos colectivos como pueblo, por la autodeterminación. El conflicto chileno-mapuche es un espacio de disputa hegemónica que involucra la diferenciación chileno-mapuche y, también, la diferenciación intramapuche, porque refleja la diversidad de su composición.

Todo lo anterior corporiza el conflicto chileno-mapuche, del cual tanto el Estado chileno como el *Movimiento mapuche Autonomista* son parte fundamental, pero debe recalcar que ni el Estado representa a toda la sociedad chilena ni el movimiento representa a toda la sociedad mapuche.

El faro del movimiento es la autonomía, es su horizonte político, su objetivo y centro de su estrategia, eso es indiscutible, pero sin el recurso a la violencia política de un sector del *Movimiento mapuche* desde la década del noventa, no se habría visibilizado el conflicto chileno-mapuche. Jamás se habría posicionado la demanda autonomista; la utilización de la violencia política ha sido clave para denunciar el *Continuum Histórico de Dominación*. Su importancia es crucial, *Lumako* hace la diferencia entre el *Buen Vivir* y el *Mal Vivir*, siendo capital en el desarrollo del

proceso descolonizador, porque:

sin la radicalización de un sector del movimiento mapuche es muy difícil creer o imaginar un cambio en la situación heredada de la dictadura, caracterizada por un indigenismo de Estado paternalista, la negación de nuestros derechos políticos en tanto pueblo-nación y una profundización del modelo neoliberal. Y si bien tal escenario no ha variado mayormente, el debate público en torno a la cuestión mapuche y pasos como la firma del Convenio 169 de la OIT¹⁴, son en parte conquistas de este sector anti-sistémico. Pero sin duda donde mayor ha sido el aporte y el impacto de este sector es en la toma de conciencia nacional mapuche, en la autoafirmación de las nuevas generaciones. Tal vez allí la mayor victoria de quienes plantean la violencia política como método, ya que, al dejar al descubierto las contradicciones y limitaciones del modelo indigenista chileno, dan luces de una utopía propia, posible de construir de forma autónoma (Cayuqueo, entrevista personal, 2016).

La referencia al modelo indigenista alude al hecho que Chile tiene una sorprendente densidad institucional que ha vehiculizado un tinglado legalista, centralista, naturalizando aquel mismo discurso y práctica. Esto significa que socialmente las clases sociales dominantes han tenido la capacidad de hacer aparecer como natural o normal su propio poder, tal vez haciendo suyas las palabras de Eliodoro Matte, patriarca de una de las familias más ricas del país hasta el día de hoy, quien en el siglo XIX declaró sin vergüenza que “los dueños de Chile somos nosotros, los dueños del capital y del suelo; lo demás es masa influenciable y vendible; ella no pesa nada ni como opinión ni como prestigio” (Matte, en *Diario El Pueblo*, 19 de marzo 1892). Como dueños del país impusieron el imaginario de superioridad racial y la necesidad de destruir al indígena o, en el mejor de los casos, adoptar un conjunto de políticas, criterios, programas y acciones, es decir un modelo que propiciara su asimilación a la sociedad chilena. Este ha sido el modelo predominante en Chile: un arquetipo indigenista que busca la integración marginal, subalterna, colonizada. No desconoce al mapuche, pero no lo reconoce, por el contrario, lo esconde y cuando éste aparece para reclamar sus derechos como pueblo lo reprime. No es coincidencia que Matte, poseedor del capital y del suelo se considerara dueño del país, y que actualmente sus descendientes sean propietarios de la Forestal Mininco, filial de la Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones

¹⁴ Convenio de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ratificado sólo 20 años después de su aprobación en 1989.

CMPC, una de las dos principales empresas forestales que se han apropiado del territorio mapuche. La dificultad para el Grupo Matte contemporáneo es que los mapuche no son una “masa influenciable y vendible”, al contrario, se han soliviantado como un actor colectivo de relevancia política, cuestionando la *Segunda Negación*, del modelo neoliberal y de la usurpación territorial. Y lo han hecho mediante la violencia política. El problema es que la violencia estructural es intrínseca al Estado-nación, es un componente sedimentado de prácticas políticas e ideológicas, de suerte que cualquier intento autonomista será confrontado por tal estructuralidad. La resistencia, cualesquiera sean sus exteriorizaciones, será reprimida violentamente, o al menos contenida en el espacio del conflicto institucionalizado, sea mediante la co-optación, la dilución estratégica o la incorporación a espacios limitados de poder –que por definición no es poder real–. Porque en Chile el modelo neoliberal podría:

adoptar las demandas indígenas descomponiéndolas de su potencial liberador, convirtiéndolas en un agente de la gobernabilidad del modelo económico. Bajo el multiculturalismo se puede avanzar en aspectos de las demandas indígenas, pueden incorporarse activistas indígenas a espacios de poder (Pairican, 2016, p. 110).

Sea como fuere, la criminalización o co-optación, todas las iniciativas impulsadas desde los gobiernos post-dictadura nacieron abortadas por considerar una perspectiva uninacional. Ninguna ha asumido el conflicto como una problemática política, sino como un fenómeno delincuenciales, culturalista, economicista, campesinista o étnico. Si bien es cierto que a partir de la década del noventa el *Movimiento mapuche Autonomista* se instaló esencialmente en las comunidades y, también, en algunas ciudades del *Wallmapu*, la comunidadización del conflicto chileno-mapuche jamás implicó la renuncia al diálogo o a la posibilidad de concurrir a otros espacios políticos. El *Movimiento mapuche* históricamente ha exhibido un acentuado pragmatismo y algunas de sus más importantes organizaciones han participado de la institucionalidad chilena. A pesar de la obturación de las arterias institucionales por parte del Estado para ingresar al espacio político limitado, el posicionamiento de la demanda autonomista –excepto de la Coordinadora *Arauko-Malleko*– penetró por los intersticios de esta clausura política, por este conflicto criminalizado, para precisamente politizarlo incluso al interior de la institucionalidad, ya sea en su periferia o en su centralidad. Y una forma de hacerlo ha sido la propuesta por un Estado plurinacional y pluricultural.

En este sentido, “el optar por la política convencional es una forma más

para aproximarse a una praxis política autónoma que sin duda se aleja de la violencia, mas no de la confrontación o lo contencioso” (Tricot Tokichen, Op. Cit., p.13). La violencia política mapuche como contra-violencia estructural, y la participación mapuche en la institucionalidad chilena con el objetivo de alcanzar la autonomía son acciones legítimas, particularmente por cuanto Chile es uno de los países más retrógrados en la esfera del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En todo caso: ¿Quién tiene el poder de “reconocer derechos que por siempre han pertenecido a los pueblos indígenas” (Cortés, 2016, p.132)? Después de todo son derechos ancestrales pre-estatonacional modernos, por lo tanto, desde este prisma, el Estado chileno debería solicitar el reconocimiento al pueblo mapuche. Incluso la nación chilena quizás debiera también requerir el reconocimiento de parte de la nación mapuche la cual la precedió temporal, cultural, política e identitariamente. El concepto de reconocimiento, creo, tiene al menos una dimensión débil: lo endocolonial, que es explicable por razones históricas y de pragmatismo político, porque es imposible circunvalar la existencia real de un Estado-nación constituido. También tiene una fisura que los movimientos indígenas, reorganizando la política en la modalidad cultopolítica y policultural, sintetizaron en el concepto y práctica de la autodeterminación¹⁵. Ello es mucho más potente que el reconocimiento formal y legal de un derecho, aunque esto último sea también necesario y legítimo.

Las estructuras de acción colectiva del *Movimiento mapuche Autonomista* parecieran articular dos elementos: uno referencial de carácter memorial y otro con horizonte de futuro que agenciaría el proceso (re) constructor del *Mundo* y del *País mapuche*, de aquella comunidad imaginada que es la Nación. Y esta comunidad se visualiza en un espacio autónomo, aunque en este campo no existe exactitud en cuanto a definiciones conceptuales o institucionales autónomas compartidas desde el propio movimiento. Las propuestas, desde la década de los 90 son diversas y, aunque se han ido precisando con el tiempo, todavía no se han plasmado en propuestas únicas y, por lo demás, no tienen por qué serlo, ya que sencillamente son un reflejo de la heterogeneidad del movimiento.

La que se diferencia de todas las demás es la instaurada por la Coordinadora *Arauko-Malleko-CAM*, cuyo proyecto de liberación nacional no contempla un Estado plurinacional, porque condensa un inequívoco carácter anticapitalista

¹⁵ Las Naciones Unidas, en su Declaración de 2007 sobre los derechos de los pueblos indígenas señalan: los pueblos indígenas “tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (Declaración, Art.3., 2007: 5).

y antiimperialista. Son autonomistas, pero autonomistas revolucionarios, construyendo un tipo de autonomía cuya consecución no la vislumbran en el marco de la dominación del sistema capitalista, sino en un proceso de transformación radical y por eso hablan de un proceso revolucionario mapuche que implique de alguna forma la recomposición del *Mundo mapuche* (Llaitul, entrevista personal, 2016). Esta posición política colisiona con la mera conceptualización de un Estado, aunque éste sea de índole plurinacional, porque aquel es un ordenamiento socio-político moderno y la CAM apunta a la restitución de un ordenamiento ancestral, aunque –según Llaitul– sin reducir sus posturas a un fundamentalismo étnico. No obstante, el proyecto autonomista de la Coordinadora está mucho más cercano a la reconstrucción del *Mundo y País mapuche* a través de la praxis autonomista revolucionaria anti estatonacional cimentado en elementos de memoria, que cualquier (re) construcción de un *Mundo y País mapuche* a través del recurso a un pragmatismo político modernizante.

Quizás es el citado pragmatismo lo que impulsó la formación del partido mapuche *Wallmapuwen*, el que fue legalizado después de una década de intentos fallidos producto de obstáculos propios de la burocracia chilena. A pesar de haber sido recién inscrito en la IX Región de la Araucanía en junio de 2016¹⁶ por el Servicio Electoral SERVEL, el primer partido mapuche ya había elegido 3 concejales como independientes en las comunas de *Lonquimay*, Galvarino y Puerto Saavedra durante las elecciones municipales de 2012. Eligieron la legalización, como señala su presidente Ignacio Astete (entrevista personal, 2016), “para participar en igualdad de condiciones con otros actores políticos para la disputa del poder”. Ello no significa en absoluto una rendición de la demanda autonomista, sino una forma distinta de situarse en la política que también se vincula –pensamos– al relato fundante del *País mapuche* y del *Mundo mapuche*. Pero existe una variante clave: superación de la dimensión étnica para remplazarla política e ideológicamente por los conceptos de ciudadanía y nacionalista.

Nuevamente hallamos en los planteamientos de ciertos sectores del *Movimiento mapuche* la conjunción de componentes institucionales convencionales y extrainstitucionales, estatonacionales, y contrahegemónicos. Es más, los partidos políticos son organizaciones propias de la modernidad y

¹⁶ Perdió posteriormente su carácter de partido al no lograr la cantidad de firmas requeridas por la Ley.

no culturalmente mapuche, pero *Wallmapuwen* considera que tiene el derecho inalienable a la reconstrucción del *Wallmapu*. Y ese derecho fluye de su condición de nación, por eso el autogobierno del territorio es consustancial a su programa político. Autodeterminación y territorio histórico son elementos acoplados e insolubles y no dependen del reconocimiento del Estado chileno o argentino. Sin embargo, el proceso de reconstrucción nacional incorpora dos elementos noveles: el ya mencionado concepto de ciudadanía binacional a nivel regional y, además, un Estatuto de Autonomía Regional que incluya algunas comunas adyacentes de la VIII Región¹⁷, ambos interrelacionados. Lo anterior es una lectura pragmática de la realidad regional y da cuenta del hecho que en el País mapuche viven ciudadanos chilenos y mapuche y que la Región es una división administrativa chilena. “El autogobierno en el *País mapuche* es para todos y todas; la lucha nacional es desde un punto ciudadano, no desde un punto de vista étnico” (Ibidem).

En esta misma línea, es interesante que la Comisión Asesora Presidencial en Descentralización y Desarrollo Regional¹⁸ propusiera, entre otras cosas: “declarar región plurinacional y multicultural a la región actualmente denominada “de la araucanía”, incorporándola en el artículo 126 bis de la Constitución y habilitándola así también, para establecer su propio Estatuto...” (Informe, 2014, p.35).

Esto implica, por cierto, derechos políticos, escaños reservados en el congreso, municipios indígenas, reconocimiento del idioma mapudungun, entre otras reivindicaciones y demandas.

Para la CAM, por otro lado, el control territorial en las comunidades y las recuperaciones productivas, donde se reconstruyen formas antiguas de ejercer la mapuchidad, que es un modo de *Vivir* mejor que el moderno (Llaitul, entrevista personal, 2016), lo cual sería parte de una política autonomista revolucionaria.

Otra manera de actuar, tal vez todavía de mayor pragmatismo político lo cual le ha valido acerbos críticas de parte de otros sectores movimentales por ser considerada neoliberal o cercana a la Nueva Mayoría¹⁸ o a la Derecha, es la implementada por ENAMA²⁰, Corporación de profesionales mapuche; entidad de reciente data que ha logrado asentarse como un referente político importante. Para ENAMA, tal como señala Richard Caifal (Entrevista personal, 2016) “está

¹⁷ En rigor esto ya lo había propuesto en la década del 90 el Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Liwen*.

¹⁸ Creada en 2014 por el gobierno de la presidenta Michelle Bachelet.

¹⁹ Coalición compuesta por partidos de la ex Concertación y que ahora incluye al Partido Comunista.

claro que el Estado chileno invadió el *Wallmapu* y que hay un conflicto político, histórico y cultural”. Y una de las formas de resolver dicho conflicto –opinan– es teniendo representación política en el Congreso nacional que es el lugar donde se toman las decisiones, por ende, es de toda lógica que una de sus reivindicaciones sea el otorgamiento de cupos parlamentarios. En este sentido, se consideran herederos de aquella extensa y rica tradición de dirigentes mapuche que en el siglo XX lucharon por los derechos del pueblo mapuche en el Parlamento en su calidad de diputados (Ibídem). O de las organizaciones mapuche que se aliaron con partidos políticos u organizaciones sociales de todo el arco político chileno a fin de promover los intereses colectivos del pueblo mapuche. Esta es sólo una de sus reclamaciones, pues también lo es la plurinacionalidad, planteando: “el reconocimiento de Chile como un Estado plurinacional vía un Pacto Social democrático. Transitar del Estado unitario, monocultural y monolingüe a un Estado que reconozca su diversidad interna y dé cauce político-institucional a la demanda por autodeterminación del Pueblo Mapuche y los restantes pueblos indígenas...” (ENAMA). Por su parte, el Consejo de Todas las Tierras, una de las organizaciones mapuche más trascendentales en la década de los noventa e impulsora de la idea de autodeterminación, ha planteado la conformación de un gobierno mapuche autónomo con comunidades de las regiones del Biobío hasta Los Lagos en el sur. Su punto de partida es la declaración de un país plurinacional.

Lo que sí es evidente es que la libredeterminación como principio, y en su expresión práctica como autonomía, se expresa como resistencia en el caso de los Organizaciones de Resistencia Territorial, como Control Territorial en algunas comunidades de parte de la CAM, de la Comunidad Autónoma de *Temuicui*, de los *Lofen* Resistencia o a través de la implementación de políticas concretas en municipios con alcaldes o concejales mapuche. De hecho, la AMCAM, Asociación de Municipalidades con Alcaldes Mapuche, enfatiza que “las autoridades deben reconocer la plurinacionalidad y la multiculturalidad que existe desde que entra en contacto el Estado chileno con el Estado mapuche, un pueblo que estaba antes de que se construyera el Estado chileno y que incluso fue reconocido por la corona española” (Vergara, en *elciudadano.cl*, 28 octubre, 2016). En síntesis, de un modo u otro, se está tallando un proceso constructor de identidad nacional mapuche autonómico, probablemente aún bastante fragmentado, pero vital. Es un tránsito que se desplaza entre lo étnico y lo nacional, entre lo cultural y lo

²⁰ Encuentro Nacional Mapuche..

intercultural, entre lo político y lo social, entre la cultopolítica y la policultura. Quizás sea posible afirmar que, en estas pasadas dos décadas, mayormente, pero no exclusivamente, a partir de *Lumako*, han ido surgiendo islas de sentido nacionalitario, en medio de una atomización social mapuche, que apuntan hacia la reocupación y resignificación del Estado-Nación. Y esa reocupación puede ahijar diferentes manifestaciones políticas, agendas, programas o etapas, pero cuyo sustrato siempre es la demanda autonomista y la (re) construcción del *País* y *Mundo mapuche*. El paréntesis sería el marco diferenciador entre aquellos actores políticos mapuche que buscan reconstruir un *País* y un *Mundo* cercano al pasado ancestral, con potentes elementos de memoria histórica colectiva, cosmovisionales, estructuras sociales, culturales y políticas mapuche. Siendo la recuperación territorial consustancial al proceso rector como nación. Y otros sectores movimentales que en cambio visualizan la construcción del *País* y *Mundo mapuche* rescatando y proyectando algunos elementos similares, pero con énfasis en el carácter de componentes y no de integralidad fundante.

Existe otra dimensión que no puede soslayarse y que es fundamental en lo que refiere a cualquier transformación territorial y de autogobierno: los mapuche que viven en zonas urbanas. La diáspora mapuche (Antileo, 2011) ha devenido en dos procesos concurrentes: la des-territorialización y la re-territorialización (Licanqueo, 2016) En la actualidad los mapuche que viven en la ciudad –al menos parte de ellos– se ven a sí mismos insertos en un proyecto político y es en este contexto que

las organizaciones indígenas que están en la ciudad han planteado sus demandas enfocadas a construir una nueva re-territorialización étnica-política y que responda a una cultura en movimiento, la cual se caracteriza por tener matices de luchas y contradicciones constantes, producto esto, de que quienes integran estas organizaciones, en muchos casos han emigrado o responden a una cultura ancestral que tienen su *lof* en otro territorio, distinto al actual. Es por ello que quieren evolucionar y renovarse, pero sin perder su identidad institucional que los hace singular frente a cualquier sociedad, en este caso la chilena (Ibídem, pp.154 y 155).

Entonces para algunos la re-territorialización significa otorgar significado a un espacio social que contiene relaciones de poder en la ciudad y, para otros, puede implicar el retorno al *País mapuche* (Ancan y Calfío, 2002), a las comunidades (Huenchunao, entrevista personal, 2010) donde también existen relaciones de poder, pero de manera radicalmente distinta. Aquí sale a la luz de nuevo la incógnita que ha cruzado todo el análisis sobre la conexión entre

política, poder, violencia, nación, cultura, identidad, memoria histórica, endocolonialismo y movimiento social: ¿Es posible compatibilizar la objetividad de un Estado uninacional, endocolonial con la demanda autonomista mapuche, más allá de una declaración constitucional formal? Quizás la respuesta ha de hallarse más allá de la obvia aceptación de que en este territorio, que se autodesigna Chile, no todos son chilenos, sino que existen otros pueblos y naciones. También hay otros saberes, otras estructuras sociales y culturales, otras epistemes que engloban todo lo anterior; en el caso del pueblo mapuche es el *Küme Mongen* un conjunto de prácticas sociales y culturales que disponen un modo originario de relación con la naturaleza. Por supuesto que luego de cinco centurias desde la conquista hispana, doscientos años desde el nacimiento de Chile y 130 años desde la violenta ocupación final del territorio mapuche, no podemos sino esperar fisuras, fragmentaciones o alteraciones en la praxis del *Küme Mongen*. Pero su persistencia histórica es monumental: la epistemología o forma de conocimiento mapuche ha vencido a la museología y, en este mismo sentido, uno podría afirmar que en el ámbito ideológico la decolonialidad del poder ha confrontado la colonialidad del poder y, en la esfera política, la demanda autonomista está interpelando al Estado uninacional. El *Buen Vivir* es un modo diferente al *Mal Vivir*, sea en el campo o en la ciudad. Esto es algo que no comprenden los ideólogos de la derecha chilena, quienes no ven “utilidad ni motivo a la autonomía política del mapuche, sólo aplicable –por lo demás– al grupo minoritario que aún vive de la tierra” (Vial, 2000, p.327). O sea, la clase política dominante sigue reproduciendo su discurso y las prácticas que fortalecen el *Continuum Histórico de Dominación*.

Surge la interrogante: ¿Es plausible fracturar y, eventualmente, polvificar dicho *Continuum* mediante la violencia política desde un sector del *Movimiento Autonomista*? En este escenario político la respuesta a la pregunta formulada no es fácil ni irrecusable, no solamente por la pluralidad del *Movimiento mapuche* y las distintas formas de aprehender y evaluar la realidad, sino que también porque:

la violencia es una forma de comunicación peculiar, asimétrica, pero que da pie para crear nuevos marcos de diálogos y que fuerza la creación de una nueva estructura de poder...y efectivamente, luego del ascenso del movimiento en 1999 y de la CAM en el 2001, comenzaron a crearse nuevos espacios como Verdad Histórica y Nuevo Trato, Programa Orígenes, ratificación del Convenio 169 y por qué no, el futuro Ministerio Indígena. Creo que, si un sector del pueblo mapuche no hubiera decidido rebelarse y utilizar la violencia

como mecanismo, esto no se hubiera logrado conquistar (Pairican, entrevista personal, 2013)

Se estructuran espacios de confrontación con el poder, luchas de modos de apropiación del territorio geográfico y simbólico, de tierras e imaginarios donde alguien pudiera argüir que “la violencia no ha sido útil para los mapuche, pero sí ha sido necesaria; no ha sido útil, porque no ha mejorado sus situaciones en términos de desarrollo político, social y cultural; ha sido necesaria porque el sistema ha generado el imperativo de recurrir a esta, porque sin ella no son escuchados” (Caniuqueo, entrevista personal, 2013). Lo anterior es ratificado por el ex intendente de la región de La Araucanía, Francisco Huenchumilla, cuando sostiene que “...si el mundo mapuche no hubiera usado la violencia política, no lo hubieran escuchado nunca de la manera en que lo están escuchando...” (*Periódico Mapuche Azkintuwe*, 14 de septiembre 2016). A renglón seguido, señala: “yo creo que [al conflicto] no le tomaban el peso hasta que puse el tema en la agenda nacional: creo que allí le empezaron a tomar el peso. Y es porque el mundo mapuche no tiene poder político, económico ni social. O sea, los pueblos indígenas no tienen poder en Chile” (Ibídem). Si bien valora y aquilata políticamente el rol de la violencia política en el posicionamiento de la demanda mapuche, sobredimensiona su rol individual en la visibilización del conflicto, porque ello se debe irremediabilmente a aquella incandescencia surgida en *Lumako*. Así de simple. En cualquier caso,

lo importante es comprender que la violencia que pueda haber existido en el contexto del movimiento mapuche no nace a partir de una vacuidad, sino por el contrario a raíz de décadas de represión, discriminación y la persistencia de una relación colonial para con los mapuche por parte del Estado. Con esto en mente, la emergencia de organizaciones que apostaron por la confrontación más violenta no es más que otra expresión dentro de un amplio abanico de orgánicas que de distintas maneras han luchado por las reivindicaciones y derechos mapuche. Resulta complicado legitimar o justificar acciones de fuerza en el contexto de una democracia liberal, aunque las acciones como las de *Lumako* son innegablemente relevantes (Tricot, Tokichen, entrevista personal, 2013).

Lo significativo es que el movimiento ha logrado, en conjunción con otros tipos de movilizaciones, lugarizar la demanda mapuche no solo en su sentido autonómico. Sin embargo, en algún momento se generó un “problema de ritualización de la violencia política...” (Pairican, entrevista personal, 2013) y esto puede haber producido un manto de incertidumbre, incompreensión y rechazo

de otros sectores del movimiento, puesto que –se sostiene– “la violencia política nunca crea un consenso, por lo que genera habituales críticas hacia los que la ejercen” (Ibídem.). Es decir, “debe generar solidaridad y simpatía en la sociedad mapuche, de lo contrario estamos en presencia de una vanguardia que no ha auscultado a su propia gente” (Painemal, entrevista personal, 2013). También se asegura que la violencia es “legítima en la medida en que se encuentre dentro de un proyecto político y de objetivos políticos consensuados” (Ibídem.). De lo contrario, uno podría concluir que la “violencia política empleada ha sido útil para justificar las políticas de criminalización de la demanda y reivindicación mapuche, así como las políticas de corte asistencialista” (Ibídem.). Así, se produce una construcción del espacio político y simbólico donde se encuentran y enfrentan diversas perspectivas en torno a la violencia política, con diferentes gradaciones. Lo esencial sería establecer la relación precisa entre necesidad, legitimidad y aquella esquivada autonomía sísmica, pero en lo que sí pareciera existir consenso es que se puede hablar de un antes y un después de *Lumako* en términos movimentales. *Lumako* redefinió la situación conflictual entre el Estado chileno y el pueblo mapuche, perfiló el núcleo de la tensión, delimitó los actores principales, las estrategias a seguir, diseñando un conjunto de demandas y acciones de contenido autonomista que buscaban movilizar a los mapuche y, al mismo tiempo, cuestionar al Estado chileno, al modelo neoliberal y a todos sus pilares. No hubo desde el comienzo una mayor elaboración, pero sí estuvieron presentes muchos de los conceptos cardinales que conformarían la visión autonomista. Porque el movimiento que se produjo en *Lumako* impulsó la mapuchización de su propio modo político de mirar el mundo, como una forma específica de profundizar aquello de pensarse como mapuche desde lo mapuche. No significa, por supuesto que con antelación a *Lumako*, la forma de entender la política no haya sido desde lo mapuche, sino sencillamente que es a partir de *Lumako* que ésta adquiere un carácter autonomista transversal, además de posicionarse en el escenario político regional, nacional e internacional, aunque con diferente fuerza y ventura.

Es el movimiento mapuche que se ha expresado en una variedad de formas de pensamiento y acción, pues, como precisan algunos dirigentes: “los mapuche somos muy políticos, más que grandes guerreros espartanos, somos políticos per se” (Coñuepan, entrevista personal, 2015). Puede que no sean guerreros espartanos, pero tal vez la tierra mapuche haya engendrado sus propios guerreros de terracota que –dicen– resguardan los secretos de la inmortalidad y, uno podría razonar, que en este caso particular vigilan los secretos del *Mundo y País mapuche*

para preservarlos y proyectarlos en una nueva guerra de muchas impuestas por el Estado chileno. No hablamos de la guerra convencional, por supuesto, sino que como ya la definió parte del movimiento, nos referimos a la *Weichan*, aquella confrontación multidimensional, de disputa hegemónica, de poder y contra-poder, de violencia y contra-violencia, de resistencia, de *Mal Vivir* y *Buen Vivir*, de *Negación* y contra-*Negación*, de enfrentamiento al *Continuum Histórico de Dominación*. Hablar de *Weichan* no es remitirse a un pasado fabuloso, más bien es entender que de algún modo el *Movimiento mapuche* se ha transformado en una especie de Argos contemporáneo, aquel dios mítico que supuestamente tenía mil ojos y la habilidad de mirar en todas direcciones, hacia el pasado y hacia el futuro. Es memoria, historia y movimiento. Tiene un basamento histórico cultural y político, pero al mismo tiempo opera en el presente con pragmatismo, con estrategias integracionistas, confrontacionales, de acción directa, institucionales, con una combinación de algunas o de todas. Simultáneamente, traza horizontes políticos más o menos sistemáticos, acorde a los grados de organización y niveles de elaboración de la organización involucrada en propuestas determinadas. Lo irrefutable es que no existe hoy ninguna organización mapuche activa relevante que no contenga en su propuesta la autonomía como demanda central. Para Venancio Coñuepan, director ejecutivo de la Fundación Chile Intercultural,

el territorio implica derechos que van mucho más allá que un pedazo de tierra, implica autodeterminación sobre ese territorio, asumirse como una autoridad política, un sistema jurídico distinto al Otro...el problema es cómo el Estado se relaciona con los pueblos indígenas del país...nosotros apuntamos a generar un espacio, o una forma de comunicación para que se puedan encontrar los distintos mundos y buscar una solución en forma consensuada, de buena fe, horizontal (Op. Cit, 2015).

Cualquier espacio político igualmente importa disputas de hegemonía, ya que de esto trata la política: la lucha por el poder en cualesquiera de sus plasmaciones o niveles. Es un problema político, es decir, un problema de poder. La Coordinadora *Arauko-Malleko* no cree en los partidos políticos, sean estos chilenos o mapuche, sino solo en la fuerza mapuche. También rechaza el denominado pragmatismo de algunos dirigentes mapuche, porque para la CAM esto equivale a claudicación o, a lo menos, a una política integracionista que reduce la demanda autonómica a un simple discurso. Por su parte, la reciente emergencia de *Weichan Auka Mapu*²¹—de comprobarse más allá de toda duda su comunicado inicial— acredita una mayor mapuchización ideológica. Indican que:

“en el planteamiento ideológico estratégico, está el de la reconstrucción

política, cultural, socio-organizacional y territorial, alejado de todo pensamiento occidental, ya sea de partidos o ideologías, políticas de izquierda, marxistas, anarquistas, social demócrata y todas ideas ajenas a nuestra cosmovisión” (Comunicado, *Weichan Auka Mapu*, en *paismapuche.org*, 2016)

Asimismo, se sostiene que romper con la dominación capitalista también implica confrontar, fragmentar y ejercer control territorial, estableciendo soberanía en espacios recuperados, por reducidos que éstos sean, los cuales deben ser defendidos. Por eso *Weichan Auka Mapu* enuncia que:

en el ámbito de la resistencia, [incorporan] el elemento armado, en respuesta obligada a la violencia sistémica que ha ejercido el estado chileno contra nuestro pueblo mapuche. La violencia que ejercemos entonces es de carácter defensivo, circunscrito en primer orden a nuestro territorio, fundamentalmente nuestro accionar va dirigido contra objetivos del carácter material, maquinaria forestal, agrícola, casas patronales y toda infraestructura destinada a saquear y explotar nuestro *Wallmapu*, presionando que nuestro actuar obedece a la postura de un elemento más de la naturaleza. Recordamos de igual forma que tenemos como código de lucha el respeto a la vida humana, en tanto nuestro accionar no estará dirigido a eliminar personas, ya sea trabajadores, usurpadores, o aparatos represivos del estado chileno interviniente en la confrontación, no obstante, nos defenderemos frente a cualquier agresión contra nuestras reducciones y nuestros *Weichafe* en acción de sabotaje (Op. Cit.).

Nada de esto hubiese acaecido sin la aparición de la contra-violencia política en la década de los noventa, demostrando su trascendencia histórica que, por lo demás, no guarda relación alguna con lo básico de su carácter en sus inicios. Ulteriormente fue modificándose su forma, expresión y sofisticación, aunque permaneciendo su nivel todavía limitado.

²¹ Hasta ahora sólo se conoce un comunicado de esta organización donde plantean su posición política y reivindican una serie de atentados supuestamente realizados por ellos. Usamos el documento a modo de información.

CONCLUSIONES

La tierra te da de comer, pero también te da de morir y al mapuche le usurparon la tierra, el territorio, su *Mundo* y su *País* intentando abatirlo física y culturalmente. Por la violencia lo hizo el Estado chileno, hilando un *Continuum Histórico de Dominación* articulado mediante dos Negaciones: la *Negación Originaria* en el siglo XIX, y la *Segunda Negación* con la imposición del modelo neoliberal en la década del setenta del siglo XX. A ello debe añadirse una *Tercera Negación* que cruza a las dos anteriores, ya que, a nivel subjetivo, y producto de la profusa ideologización dominante, parte considerable de la sociedad chilena es racista. Es, en consecuencia, estamos en presencia de una auto-negación identitaria y cultural.

El poder es endocolonizador y la política es colonizadora por cuanto se expresa a través de una lucha violenta por el poder. Es una violencia colonizadora, pues éstas últimas, la política y el poder, son distintas, pero –al mismo tiempo– son constitutivas de un mismo sistema de relación: la violencia política es un modo conflictual que se ha estructurado entre las clases dominantes chilenas con el pueblo mapuche. Entonces, la violencia política posee un rasgo instrumental porque el Estado se ha impuesto como objetivo ejercer el control social sobre la población y evitar cualquier tipo de interpelación al poder, recurriendo a todos los dispositivos institucionales, violentos o no, para garantizar tal dominio. Una de las formas de hacerlo es la animalización del Otro, la deshumanización del humano, a pesar de que somos todos animales humanos; el chileno se situó por sobre el mapuche, clasificándolo como inferior en una escala racial diseñada en occidente para discriminar a los indígenas del mundo. Lo designó como aquel salvaje que era menester civilizar y para lograrlo chilenizó la violencia, institucionalizó la violencia, extremó la violencia, territorializó la violencia, verbalizó la violencia en discurso ideológico racista, militarizó la violencia hasta la ocupación final del territorio mapuche en 1883.

Fue la violencia política en movimiento, que es la política en movimiento o el poder en movimiento. La mal llamada Pacificación de La Araucanía fue una guerra, que es una manifestación más de la política, por tanto, la violencia política es pieza cabal de una totalidad relacional de poder en Chile y en el *Wallmapu* cuya presencia es constante, aunque exhiba prolongados periodos de aparente ausencia, sea en acciones de represión o resistencia, control o cuestionamiento social al mismo. Lo irrefutable es que existe una asimetría en la distribución de la violencia política en la cadena de la dominación chileno-mapuche que se

desnivele hacia el lado chileno. La gravitación específica desigual se hace patente en las esferas económica, ideológica, comunicacional, legal, militar, educacional, cultural, por ejemplo, donde la superioridad chilena es abrumadora, porque la usurpación territorial decimonónica intentó ser totalizante. Se trató de copar el *País* y el *Mundo mapuche*, apropiándose de las tierras, arreducionando y radicando a la fuerza a los mapuche.

La violencia estructural construye mecanismos de control, regulación y vigilancia que deben ser duraderos para legitimarse en el tiempo ante el remanente de la sociedad y los propios mapuche, ya que, no indefectiblemente, debe estar en estado de guerra permanente. En este marco, la inmovilización del *Wallmapu* pasa por establecer una serie de dispositivos que oculten la violencia colonizadora manteniendo la dominación; de esta manera se producen procesos de asimilación, aculturación e integración marginal a la sociedad chilena. Pero tales procesos de renuncia probablemente no habrían sucedido si es que no se hubiese producido la usurpación chilena del territorio mapuche. Por ello, la génesis del conflicto actual y de la violencia política en el contexto del mismo, debe situarse en la invasión chilena del *Wallmapu* y esta imbricación histórica la ha establecido categóricamente el *Movimiento mapuche Autonomista*. El conflicto chileno-mapuche presente no es coyuntural ni episódico, es estructural. La violencia política no empezó hace dos décadas ni surgió del *Movimiento mapuche*, sino que es centenaria y emergió desde el Estado chileno. Pueden ir variando sus formas de expresión, pero no su presencia; constituye un sistema, un conjunto de relaciones sociales de poder. Entonces, tiene dos aristas: es un modo de conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche que tiene carácter estructural, porque así lo impuso el Estado-nación desde su surgimiento. Y, en segundo lugar, tiene una manifestación instrumental como forma de acción, ya sea de parte del Estado o del *Movimiento mapuche*.

Es lo sucedido a comienzos de la década del 90 con las ocupaciones de tierras por *Aukiñ Wallmapu Ngulam* y, posteriormente en *Lumako* donde irrumpió el *Movimiento mapuche Autonomista* con fuerza telúrica. Fue un movimiento sísmico monumental, no tanto por las acciones que se efectuaron, sino por su significación política donde la violencia política ejercida como contra-violencia comenzó a desempeñar un rol importante en el repertorio de acción colectiva movimental. La violencia chilena fue confrontada por la contra-violencia mapuche; la política chilena por la política mapuche, el poder chileno por el contra-poder mapuche. *Lumako* territorializó la demanda mapuche, posicionando –incipientemente primero y sólidamente después– la reclamación

autonomista. La teluridad del *Movimiento mapuche* en *Lumako* transformó para siempre el mapa de la relación chileno-mapuche, puesto que resquebrajó las bases de la colonialidad del poder. El colonizado se alzó una vez más desde las profundidades de la tierra para decirle basta al colonizador. Pasó de la tierra al territorio, de la economía y la cultura a la política. Y politizar la demanda significa luchar por el derecho a la autodeterminación, única manera de defender el *Mundo y País mapuche* que estaban siendo ineluctablemente destruidos por el modelo neoliberal. Ello pasaba, y pasa, por la auto-defensa y el control en las comunidades que procedieron a acciones de recuperación territorial. La respuesta del Estado, en el marco de la violencia estructural, fue –y continúa siendo– la agudización de la violencia política en su forma instrumental. Producto de lo anterior el Estado, a través de la policía, sus organismos de inteligencia y el poder judicial han detenido, procesado y encarcelado a centenares de mapuche, la mayoría de ellos comuneros, invocando en numerosas ocasiones la Ley de Seguridad Interior del Estado o la Ley anti-terrorista. Se han asesinado, torturado y violado los derechos humanos de centenares de mapuche, además de realizarse permanentes allanamientos en comunidades, hostigamientos constantes, amenazas y baleos. Es el terror del terrorismo de Estado o la política de la violencia política que es la violencia del poder.

A pesar del terrorismo estatal, el *Movimiento mapuche Autonomista* que había estallado en *Lumako*, marcaba un punto de inflexión, un giro sin retorno posible en términos de demanda, por ende, la represión por extendida que sea no ha conseguido aniquilar al movimiento. No es, evidentemente, tan solo un tema de subjetividades lo que ha permitido la durabilidad en el tiempo de la acción colectiva mapuche, sino que también el hecho que un segmento del movimiento concluyó que la contra-violencia política mapuche en su forma de resistencia era necesaria ante la violencia estructural. Luego, determinaron que aquélla debía enfrentar a la violencia política chilena en el ámbito del poder, debía recurrir al contra-poder mapuche: a la demanda por autonomía. La manera más efectiva, no la única, de materializar dicha reclamación, pensaba el sector iniciador del movimiento, era la contra-violencia mapuche en las comunidades. Así surgieron las recuperaciones de fundos, las recuperaciones productivas, las plantaciones de árboles nativos, el control territorial, la defensa ante los ataques de la policía y guardias forestales, los ataques a propiedades de las empresas forestales. Y, lo más significativo, la visibilización del *Continuum histórico de Dominación*, de la problemática chileno-mapuche, del conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche. Sin la emergencia del *Movimiento mapuche Autonomista* y la utilización

de la violencia política no es posible siquiera vislumbrar que hubiese sucedido en el *Wallmapu*, aunque uno podría elucubrar que hubiese proseguido inalterable la depredación del *País* y del *Mundo mapuche* por parte de la industria forestal, las hidroeléctricas transnacionales y las mineras, todo con la anuencia del Estado.

Pero la contra-violencia mapuche se sublevó ante ese modelo de desarrollo capitalista, aunque probablemente no todo el *Movimiento Autonomista* lo haya nombrado como tal en el discurso. El *Küme Mongen*, el *Buen Vivir*, era otro modo de vida que los mapuche buscaban (re) construir en su territorio histórico y ello es políticamente viable porque la violencia política mapuche generó condiciones para resignificar una conciencia nacionalitaria mapuche que se encontraba políticamente ausente en la acción colectiva, aunque nunca del todo silenciada. Lo anterior implica que se fortaleció la identidad, la cultura, el idioma, la memoria, la historia, la tierra, el territorio y la lucha del pueblo mapuche. Esto se ha configurado no solamente en las comunidades, como sabemos, sino que la conciencia nacionalitaria trasciende fronteras geográficas, porque las construcciones de relatos identitarios o nacionales, como el mapuche, no se reducen a una comunidad o a una región. Es más, el territorio es un espacio social, no sólo un espacio geofísico, por ello es que a partir de *Lumako* la demanda autonomista se ha emplazado a nivel de Chile, el *Wallmapu* e internacionalmente, movilizándose a organizaciones, instituciones y personas de diversa tipo en apoyo a las reivindicaciones mapuche. La conciencia nacionalitaria es una narrativa que se escribe desde hace mucho, pero que se comenzó a expandir y a instalar en el imaginario y en la práctica de los mapuche, especialmente de la nueva generación, recientemente. El concepto de pueblo-nación mapuche y el ejercicio de soberanía sobre un territorio asociado al mismo pueden retrotraernos a un pasado más distante, pero la praxis autonómica contemporánea comienza a perfilarse en utopía posible en *Lumako*. *Lumako* entendido como un símbolo de un proceso, no como evento único por supuesto, como una de las placas tectónicas de un movimiento mayor iniciado previamente, que hizo erupción en *Lumako* y continuó con replicas ininterrumpidas hasta el día de hoy. El *Movimiento mapuche Autonomista*, al igual que acontece con todos los movimientos sociales ha discurrido por distintos ciclos: de gran agitación y movilización, de reflujo, de victorias y derrotas, de confusión, de crisis, de disputas de liderazgos, de divisiones, de surgimiento y desaparición de organizaciones, de crecimiento, desarrollo y consolidación de instancias de coordinación o, también, desintegración de otras tantas.

Es en este contexto que algunas organizaciones concuerdan que la violencia

política como resistencia es fundamental y el sendero para establecer la recuperación territorial, la (re)construcción del *País* y del *Mundo mapuche* y la liberación nacional. Para otros, en cambio, la violencia política jugó un rol relevante, sin embargo, la solución del conflicto radica en el involucramiento de todas las partes, particularmente el Estado, en un diálogo político pacífico que considere la demanda autonómica del pueblo mapuche. Esto significa fijar una separación entre lo político –que sería lo convencional o institucional– y lo no político, que serían aquellas organizaciones mapuche que recurren a la violencia mapuche, aunque en general se alude al Estado que ha recurrido a la militarización del conflicto y a la criminalización de la protesta social. Para nosotros, reiteramos, todo es igualmente político, porque la política es poder y el poder es violencia.

Lo que sí es incontestable es que la autonomía se ha desplegado transversalmente en el repertorio de demandas del *Movimiento mapuche*, aunque con distintos matices, gradaciones y propuestas que transitan por la Liberación Nacional, la Plurinacionalidad, Pluriculturalidad, Interculturalidad, Multiculturalidad, Autonomía Regional, Autonomía de Comunidades, cupos parlamentarios, auto-gobierno mapuche, todo lo anterior planteado ora desde lo institucional ora desde lo rupturista, pero siempre desde lo político, porque la solución al conflicto chileno-mapuche es político, en otras palabras, es una conflagración de poderes iniciado desde el poder chileno con la invasión del *Wallmapu*. El primer y principal responsable de la usurpación territorial y de la configuración del *Continuum histórico de Dominación* es el Estado-nación chileno el cual es un ordenamiento del siglo XIX, totalmente anacrónico y que no da cuenta de la realidad de las naciones y culturas que habitan en este país y que las clases dominantes persisten en reproducirlo como una entidad uninacional y unicultural.

La contra-violencia mapuche ha servido para enjuiciar a todo el armazón obsoleto de un Estado, un discurso y una práctica dominantes, desenterrando un conflicto lejano para la mayoría de la sociedad chilena, pero dolorosamente cercano para los mapuche. El *Movimiento mapuche Autonomista* se refugió en su memoria histórica, rescató el *Weichan*, espoleó *weichafe* y *aukan*, disipó la humareda de su furia para trazar mejor su camino. Y ahí está, 20 años después de *Lumako*, con la paciencia mapuche a cuestas, navegando en la tierra, con otros tiempos, con brújulas de estrellas que pocos entienden, pero a ellos no les importa, pues saben que luego de *Lumako* nada será nunca igual y que la autonomía mapuche es inevitable.

BIBLIOGRAFÍA

- Ancan, J. y Calfio, M. (2002). *Retorno al País Mapuche, reflexiones sobre una utopía por construir*. Ñukemapuforlaget. Extraído el 06 de diciembre de 2017 de http://www.mapuche.info/wps_pdf/ankalfio020300.pdf
- Antileo, E. (2011). Diáspora mapuche y multiculturalismo en Santiago. En, Pensando la ciudad: entre la identidad, la memoria, el territorio y el futuro. *Kütral Revista de Sociología, Universidad Viña del Mar*, 2, 1.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Barreiro, J. (1971). *Violencia y política en América Latina*. México: Editorial Siglo XXI.
- Cámara de diputados de Chile (2016). *Informe de la Comisión especial investigadora de los actos de gobierno en relación con la situación de inseguridad que se vive en la región de La Araucanía*. 19 de agosto 2016. Extraído el 05 de diciembre de <https://www.camara.cl/pdf.aspx?prmID=27120&prmTIPO=INFORMECOMISION>
- Comisión asesora presidencial en descentralización y desarrollo regional (2014). *Informe*. Extraído el 5 de diciembre de 2017 de <https://prensa.presidencia.cl/lfi-content/otras/informes-comisiones/InformeDescentralizacion.pdf>
- Cortés, L. (2016). Pueblos Indígenas y nueva constitución política. ¿Por qué es necesario que los pueblos participen del proceso constituyente? En, Namuncura, D. et al. Santiago de Chile: Pehuén Editores, S.A. Santiago de Chile.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gobierno Regional de La Araucanía (2017). *Informe Comisión Asesora Presidencial de La Araucanía*. Extraído el 5 de diciembre de 2017 de [http://www.gorearaucaania.cl/index.php?id=344&no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=944&cHash=4f9ff00379b77863b4f419cb2042aeb](http://www.gorearaucaania.cl/index.php?id=344&no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=944&cHash=4f9ff00379b77863b4f419cb2042aeb)
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Madrid: Editorial Alianza.
- Licanqueo, E. (2016). ¿La nueva constitución representará una oportunidad de institucionalidad para las organizaciones indígenas (mapuche)? En, Namuncura, D. et al. Santiago de Chile: Pehuén Editores, S.A.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Peña, C. (2014). En Estefane, A. y Bustamante G. (Compiladores) *La agonía de la convivencia, Violencia política, historia y memoria*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Pairican, F. (2016). Resquebrajando la República homogénea: la lucha por derechos civiles indígenas. En, Namuncura, D. et al. Santiago de Chile: Pehuén Editores, S.A.
- Pairican, F. (2014). *Malon, la rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013*. Santiago de Chile: Pehuén ediciones.
- Pinto, J. (2003). *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche, de la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

- Saavedra, C. (2009). *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Santiago de Chile: Cámara chilena de la construcción, Pontificia Universidad Católica de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Tricot, T. (1986). Reflexiones sobre la violencia política. *Araucaria de Chile*, 34. Madrid.
- Tricot, T. (2011). El movimiento del movimiento en Lumako: Pensándose como mapuche desde lo mapuche, *Revista Trabajo Social*, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica de Chile, 81. Santiago de Chile.
- Tricot, T. (2013). *Autonomía, Movimiento Mapuche de Resistencia*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.
- Tricot, T. (2013). Chile. Pasando de la galería a la cancha. Partido político mapuche Wallmapuwen: un instrumento descolonizador hacia la autodeterminación. En, Martí i Puig, S.; Wright, C.; Aylwin, J. y Yáñez, N. (Eds.). *Entre el Desarrollo y el Buen Vivir*. Madrid: Catarata editorial.
- Tricot, T. (2017). Movimiento mapuche: recuperando territorio político. Valparaíso: Documento de Trabajo.
- Tricot, T. (2017). *Violencia histórica chilena y resistencia mapuche*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.
- Vial, G. (2000). El predicamento mapuche: ¿cuál deuda histórica?, en *Perspectivas*, 3, 2, Santiago de Chile.
- Vicuña Mackenna, B. (1868). *La Conquista de Arauco*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.
- Villa, W. y Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena CECOIN Organización Indígena de Antioquia OIA.
- Walter, E. (1971). *Violence and the process of terror; en Bondurant J.V., Conflict: Violence and Non Violence*, Chicago: Aldine-Atherton Inc.

ANEXOS**Entrevistas personales**

Astete, Ignacio, presidente de partido mapuche Walmapuwen, entrevista personal, 2016.

Caifal, Richard, presidente de ENAMA, entrevista personal, 2016.

Caniuqueo, Sergio, historiador mapuche entrevista personal, 2013.

Cayuqueo, Pedro, periodista mapuche, entrevista personal, 2016.

Coñuepan, Venancio, director ejecutivo de la Fundación Chile Intercultural, entrevista personal (111), 2015.

Huenchunao José, ex werken de Coordinadora Arauko-Malleko, entrevista personal, Angol, 2010.

Llaitul, Hector, werken de Coordinadora Arauko-Malleko, entrevista personal, Valparaíso, 2016.

Mariman, José, cientista político mapuche, entrevista personal, 2016.

Painemal, Vladimir, antropólogo mapuche, entrevista personal, 2013.

Pairican, Fernando, historiador mapuche, entrevista personal, 2013 y 2016.

Rodríguez, Ramiro, sociólogo mapuche, entrevista personal, 2016.

Tricot, Tokichen, politólogo, entrevista personal, 2013 y 2016.