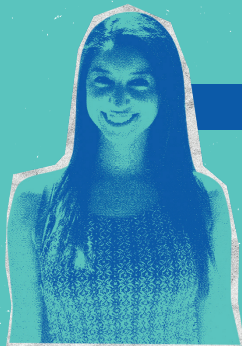




**MANUAL DE BUENAS PRÁCTICAS
PARA LA DIFUSIÓN MEDIÁTICA DE TEMAS MAPUCHE**



PAULA HUENCHUMIL JEREZ

Periodista mapuche. Magíster en Estudios Americanos de la Universidad de Sevilla. Diplomada en Lingüística y Culturas Indígenas y de Periodismo de Investigación (Universidad de Chile). Actualmente es estudiante del Doctorado en Estudios Americanos en la Universidad de Santiago y se desempeña como periodista del medio independiente *Interferencia*.



STEFANIE PACHECO-PAILAHUAL

Doctora en Comunicación Audiovisual, Publicidad y RRPP de la Universidad Complutense de Madrid. Es investigadora y periodista mapuche-güliche (*Temuko warria mew*). Se desempeña como académica en la Universidad de La Frontera, donde realiza labores de investigación y docencia. Es directora del Observatorio de Medios y Movimientos Sociales (OMMS) y pertenece al colectivo Chilliweke.

MANUAL DE BUENAS PRÁCTICAS PARA LA DIFUSIÓN MEDIÁTICA DE TEMAS MAPUCHE
ISBN: 978-956-6138-10-5

Edición y coordinación
Paula Huenchumil Jerez
Stefanie Pacheco-Pailahual

Edición de contenidos
Arlette Gay Schifferli

Diseño, diagramación e ilustraciones
Alejandro Délano Águila

Edición de estilo
Guillermo Riveros Álvarez

Fotografías páginas 5, 21, 29, 61 : Robert Lehmann Nitsche (Instituto ibero-americano, Berlín)
Fotografías páginas 43, 55: Anne Heinrich (Biblioteca Británica)

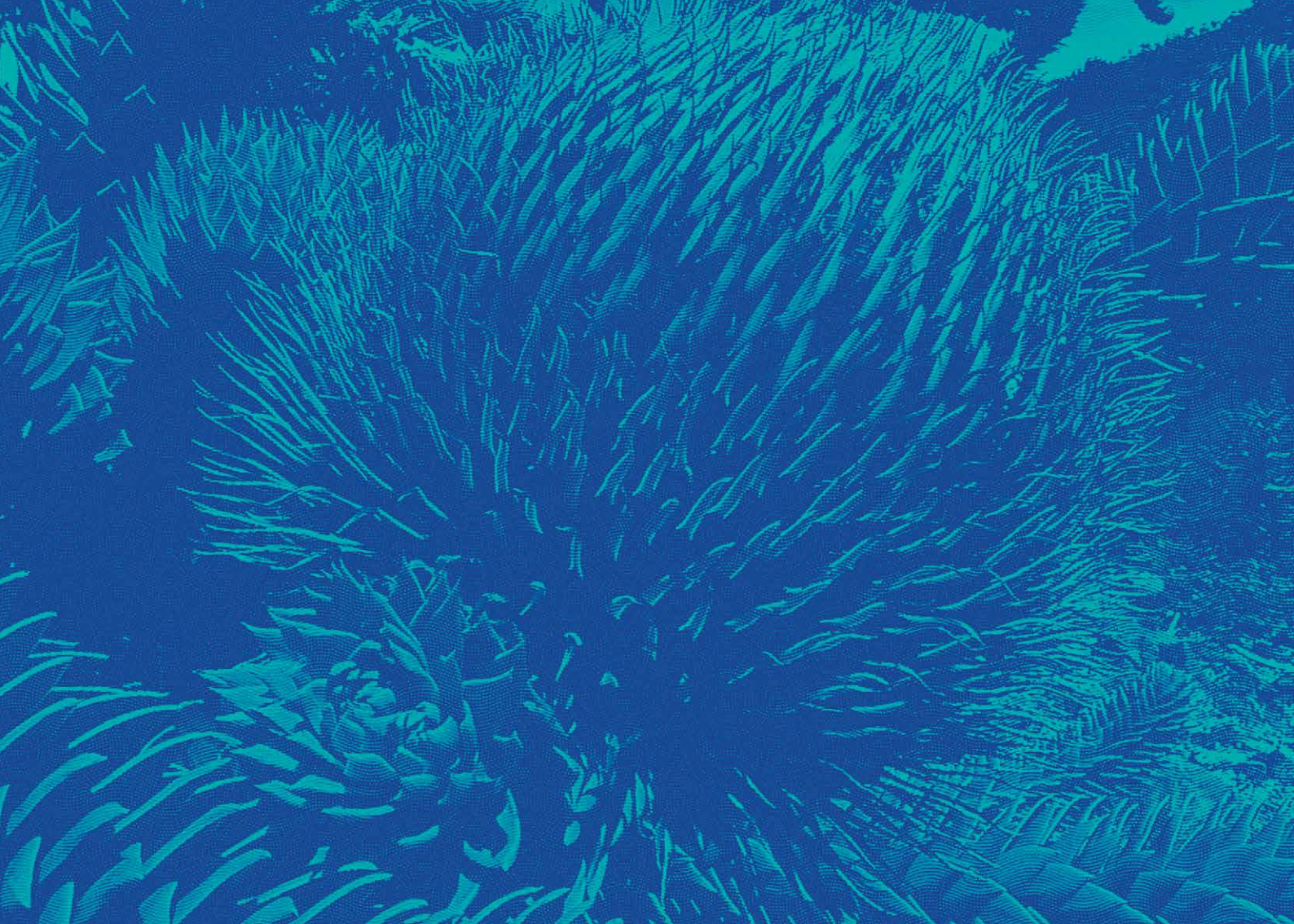
Octubre 2021.

El presente libro fue publicado gracias al apoyo de la Fundación Friedrich Ebert









PRÓLOGO

11

PRESENTACIÓN

12

INTRODUCCIÓN

16

Capítulo 1
Glosario

20

Capítulo 2
¿Qué es la
colonialidad?

28

Capítulo 3
La deuda
histórica

42

Capítulo 4
El imaginario sobre las personas
mapuche y la estigmatización
desde la prensa

54

Capítulo 5
Racismo en la
prensa

60

ÍNDICE

CONCLUSIONES

74

Referencias
y bibliografía
consultada y
recomendada

76

**LAS PALABRAS EN MAPUDUNGUN ESTÁN ESCRITAS
EN EL GRAFEMARIO AZÜMCHEFE, UNO DE LOS
SISTEMAS PARA ESCRIBIR EL MAPUZUGUN.**

Prólogo

La revuelta social y el proceso constituyente en curso han tenido como una de sus características más importantes la irrupción de los pueblos indígenas en la discusión pública, de una forma que no habíamos visto hasta ahora en Chile. La incorporación en la Convención Constitucional de escaños reservados para los pueblos indígenas ha marcado el inicio de un camino para enmendar el rezago del país respecto al reconocimiento de los pueblos indígenas que lo habitan, tanto en el espacio institucional, como en términos sociales, económicos y culturales.

La situación hasta ahora ha estado ligada a una larga historia de dominación, discriminación, racismo, desprecio e ignorancia respecto a los pueblos originarios, su historia, valores, idiomas y cultura, que se evidencia cotidianamente en las interacciones entre personas y también en la forma en que la prensa trata los temas vinculados.

Por todo lo anterior, y como una forma tanto de aprovechar la oportunidad que se abrió con este proceso, es que hemos querido trabajar en este manual que, esperamos, permita con su uso mejorar las prácticas periodísticas y adoptar un uso adecuado del lenguaje en las coberturas cuando se informa sobre los pueblos indígenas en general, y el pueblo mapuche en particular (ya que las autoras pertenecen a ese pueblo), contribuyendo a un periodismo responsable que vele por un país más democrático y diverso.

Este manual está dirigido a estudiantes de comunicación, periodistas en ejercicio y medios de comunicación, con el fin de que sea utilizado como una herramienta para generar contenidos responsables e informados sobre los pueblos indígenas. Pero en un sentido amplio, es también útil y adecuado para todo aquel que quiera conocer más sobre una parte de nuestra historia y sobre la lengua y la cultura de un pueblo con el que convivimos día a día pero del que conocemos poco.

Felicitemos a las autoras de este tan necesario Manual, que creemos colaborará en el cambio cultural necesario en nuestro país para la convivencia respetuosa y sana entre los diferentes pueblos que lo habitamos. Estamos muy contentas de haberlas podido acompañar en este proceso y contribuir así a la construcción de un país con mayor cohesión social.

Simone Reperger

| Representante Fundación Friedrich Ebert - Chile

Arlette Gay

| Directora de Proyectos Fundación Friedrich Ebert - Chile

Presentación

En Chile, al igual que en las otras naciones del Abya Yala —nombre ancestral de América, que hoy es reivindicado por diversos pueblos indígenas—, el racismo tiene sus bases en el colonialismo, y las formas sucesivas de dominación social por parte de los grupos de la élite.

Las relaciones del Estado chileno con los pueblos originarios han estado históricamente mediadas por la dominación. El legado colonial perdura en las políticas de Chile, cuestión reforzada desde su concepción como Estado moderno.

A pesar de su ruptura con el “antiguo régimen”, su condición de república no le eximió de explotar a las naciones indígenas. Esta violencia se reafirma con el despojo que el Estado perpetra contra el pueblo mapuche a mediados del siglo XIX. Una acción militar que implica no solo la apropiación de su territorio (Gülumapu), sino también la expoliación de la riqueza mapuche, sometiendo a su población a un proceso caracterizado, por momentos, de genocidio.

Estas dinámicas estructurales revelan justamente un orden colonial que se manifiesta social, económica y culturalmente en Chile, donde los pueblos originarios ocupan el escalón más bajo de la pirámide en condiciones de empobrecimiento, degradación social y cultural, violencia sistemática, destrucción de sus territorios, negación de derechos y autonomía, amén de una discriminación y subordinación constantes.

Esta colonialidad se manifiesta en el dominio que el Estado ejerce sobre los territorios indígenas: la hegemonía de la cultura occidental,

la imposición del idioma castellano, el menoscabo del conocimiento originario —espiritualidad, salud, educación y otros— que dan forma a estas relaciones de dominación que la institucionalidad republicana fue incapaz de modificar tras independizarse el Estado chileno de la Corona Española.

La agencia de los pueblos originarios en el marco de esta condición colonial ha sido importante. A pesar de la subordinación, las acciones y procesos de resistencia son evidentes desde el inicio de la república. En el caso del pueblo mapuche, a través de los tratados, este reafirmó su autonomía territorial y política hasta la invasión militar chilena, que quebró la diplomacia entre naciones.

Luego, en plena posguerra, las organizaciones mapuche asumieron una vía más institucional, fórmula que se agotó avanzadas las décadas para acabar siendo finalmente cercenada por la dictadura. En la década de 1990, el movimiento mapuche retoma su rumbo de manera autónoma, para resistir decididamente las políticas coloniales y los proyectos extractivistas, actitud inmediatamente reprimida por el Estado bajo la clásica táctica de la criminalización. Una serie de líderes y comunidades sufren violencia por parte de las policías, la cárcel y una recrudescida estigmatización, donde la vieja apelación al miedo invocando a la barbarie, resurge en su forma contemporánea: quien asuma una vía autonomista será rotulado como terrorista.

Por otro lado, se lleva a cabo una instrumentalización de lo indígena para fines funcionales. Por ejemplo, la imagen país refuerza lo mapuche desde la folclorización y también desde la apropiación del mercado. Existe un perfil de mapuche aceptado en el imaginario: el “indio” bueno, que colabora con el Estado, cuyo margen de acción se

limita a la producción de artesanías y elementos que fortalezcan la condición de multiculturalismo aséptico en Chile. El imaginario del cual se desprenden estereotipos está compuesto de manera variada: existe un indígena no permitido, criminalizado y otro promovido, mientras no cuestione los proyectos del Estado.

Los medios de comunicación no solo han creado y reproducido contenidos racistas desde los inicios de la configuración del Estado-Nación chileno. Además, han instalado mediáticamente conceptos descontextualizados, como “conflicto mapuche”, fomentado imaginarios y estereotipos hacia las personas pertenecientes a pueblos indígenas. Junto con lo anterior, históricamente, se adscriben editorialmente a los proyectos coloniales del Estado, plegándose a sus propuestas, muchas veces promoviendo las expansiones territoriales, como en el caso de la invasión a Güllumapu en el siglo XIX (Bengoa, 1999; Pinto, 2010; Gutiérrez, 2014; Pacheco-Pailahual, 2019).

Es necesario indicar, además, que la legislación chilena es una de las más rígidas en su relación con los pueblos originarios. Las naciones indígenas solo mantienen el estatus de “etnias” en la Constitución vigente desde dictadura, que reconoce solo a diez grupos, dejando fuera a algunos, como también a la población afrochilena.

La etiqueta de etnicidad es, por cierto, una condición menor que permite bloquear una serie de derechos consagrados por el derecho internacional, además de homogenizar y blanquear identitariamente el espectro que invisibiliza toda diversidad en la más amplia categoría de chilenidad. Esto es particularmente preocupante ya que, en la comparativa con las legislaciones sudamericanas, Chile cuenta con la más atrasada en la materia (Fuentes y Cea, 2017).

Volviendo al rol de la prensa, una de las principales razones del sesgo informativo y la falta de pluralidad se relaciona directamente con la concentración de medios de comunicación existente en el país, una de las más altas en el continente.

Por ejemplo, el estudio “Pluralismo y libre competencia en el mercado de la televisión y radiodifusión: el caso chileno” (Anguita y Labrador, 2019), da cuenta de que el régimen jurídico aplicable al mercado de los medios de comunicación es inadecuado, debido a que en la práctica no existen reglas mínimas sobre incompatibilidades, prohibición de adquisiciones o controles de medios de comunicación.

La periodista chilena María Olivia Mönckeberg (Premio Nacional de Periodismo, 2009) ha investigado en profundidad esta situación. En su libro *Los magnates de la prensa* explica las influencias de los empresarios de la prensa en Chile, y evidencia el cerco ideológico y el escaso rol fiscalizador del periodismo.

Este conflicto de intereses de los dueños de los medios de comunicación ha afectado la cobertura de noticias de distintos grupos de la ciudadanía y, en particular, a comunidades indígenas que se enfrentan con empresas o con el Estado por disputas territoriales, comunidades que, a través de las representaciones mediáticas, han sido folclorizadas, invisibilizadas o criminalizadas por sus demandas. Sobre lo mismo, se ahondará en este manual.

Las coberturas periodísticas de temas indígenas se han limitado a noticias del día; los reporteros generalmente no visitan los territorios, los relatos carecen de voces indígenas y existe un mal uso del lenguaje, repetido constantemente, convirtiéndose en conceptos o palabras usadas por la sociedad, en general, sin mayores cuestionamientos.

Pese a que distintas investigaciones académicas en Chile y en el extranjero —en las que se describen las malas prácticas de los periodistas y de los medios de comunicación, cuando se refieren a las comunidades indígenas—, en la cotidianidad esta situación no ha cambiado. Es decir, la prensa se ha convertido en un problema más a la hora de informar de forma crítica y veraz acerca de la situación de los pueblos indígenas y el modo en que será abordada; específicamente, cuando publica sobre temas del pueblo mapuche.

Por eso nace como una necesidad este manual, con el fin de que sea utilizado como una guía práctica para contribuir a un ejercicio responsable de las comunicaciones, que promueva una sociedad que respete sus diferencias culturales, más aún cuando el país vive un momento histórico desde la revuelta social del 18 de octubre de 2019.

En algunos países de la región, aunque escasean, existen manuales de esta índole. Por ejemplo, en Colombia en 2020 se publicó el Manual de buenas prácticas para la difusión mediática de contenidos relacionados con pueblos indígenas, elaborado por la Comisión Nacional de Comunicación de los Pueblos indígenas (Concip). En Perú, el Servicio en Comunicación Intercultural (Servindi) ha publicado tres manuales, los cuales están enfocados y dirigidos a comunicadores indígenas.

En el caso de Chile, no existe material específico sobre cómo propiciar un cambio en los medios de comunicación para informar acerca del pueblo mapuche. Lo más próximo que se encontró en la web es la publicación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de 2014, Recomendaciones para nombrar y escribir sobre pueblos indígenas y sus lenguas. Dicha publicación otorga algunos consejos al momento de abordar un texto o locución referido a los pueblos indígenas.

También encontramos la publicación Manual de derechos humanos para comunicadores y comunicadoras del Instituto Nacional de Derechos Humanos. En el capítulo número dos, el documento da orientaciones para que los pueblos indígenas sean tratados como sujetos de derechos, señalando que en la actual Constitución no existen referencias a los pueblos indígenas, así como tampoco a sus derechos territoriales, "soslayando el carácter multicultural de nuestra sociedad" (INDH, 2016, p. 26).

Por lo tanto, este sería el primer manual en ofrecer ejemplos y orientaciones específicas para que los y las periodistas y comunicadores investiguen y utilicen un lenguaje adecuado cuando escriben y producen contenidos sobre el pueblo mapuche en las noticias y artículos periodísticos.



INTRODUCCIÓN

Según un informe de la Organización Internacional del Trabajo, OIT (2019) en el mundo actualmente viven cerca de quinientos millones de personas indígenas, es decir, alrededor del 6,2% de la población mundial. Mientras que en América Latina y el Caribe, los pueblos originarios constituyen cerca del 8,5%, representando la proporción más alta de todas las regiones del mundo, “pero también son los que tienen a la mayor proporción de personas en situación de pobreza extrema”, como destacó Noticias ONU en 2020.

En esa misma línea, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), indica que en América Latina existen más de 800 pueblos indígenas diferentes, que representan un total cercano a los 45 millones de hombres y mujeres, siendo uno de los grupos de mayor vulnerabilidad social en el mundo.

Los pueblos indígenas en América Latina



» Figura 1 / Los pueblos indígenas en América Latina

Fuente: Los pueblos indígenas en América Latina, CEPAL.

La CEPAL alienta a los países de la región a poner en marcha políticas públicas que:

- 1) se basen en los estándares de derechos de los pueblos indígenas
- 2) incluyan sus perspectivas y sus aportes al desarrollo de la región
- 3) consoliden mejoras en su bienestar y condiciones de vida, participación política y derechos territoriales
- 4) fomenten la construcción de sociedades pluriculturales que nos beneficien a todos y todas

En el caso de Chile, el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), publicó el estudio Radiografía de género: Pueblos originarios en Chile 2017, en cuyo cuestionario se consultó: “¿Se considera perteneciente a algún pueblo indígena u originario?” El resultado en ese entonces fue que un 12,8% de las personas censadas se consideraban pertenecientes a algún pueblo indígena u originario, es decir, 2.185.792 personas, de las cuales 49,3% eran hombres y 50,7%, mujeres.

Asimismo, la caracterización también indicó que las personas pertenecientes a los pueblos indígenas se concentran en la Región Metropolitana, donde se censó 31,80%. Le siguen la región de la Araucanía, con 14,70%; Los Lagos, 10,47%; y Biobío, 8,68%. En todas estas regiones predomina la identificación con el pueblo mapuche.

Aunque los pueblos indígenas representan a alrededor del 9% de la población en América Latina, aún en los medios de comunicación es limitada la cobertura informativa sobre sus historias y los temas que les preocupan. Además, es mucho menor la información contextualizada en estos casos, siendo una población históricamente criminalizada y negada.

A pesar de la diversidad étnica en Chile, hasta ahora solo existe la ley 19.253 o Ley Indígena, a nivel de política estatal, pues la Constitución de la República no posee un artículo o capítulo de reconocimiento respecto a los pueblos indígenas.

Fue en el año 1990 cuando se decretó la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), que pretendía lograr el desarrollo integral de los pueblos indígenas, instancia en la que se propuso la reforma constitucional para los pueblos indígenas –que finalmente no alcanzó el quórum constitucional en 2000–, la ratificación del

Convenio 169 de la OIT, y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi).

Finalmente, el 5 de octubre de 1993 se promulgó la ley 19.253 o Ley Indígena, que establece normas de protección, fomento y desarrollo de los pueblos indígenas, creando la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), cuya labor, hasta la actualidad, ha sido insuficiente para responder a las demandas de los actuales pueblos que se reconocen legalmente, y que además ha dejado fuera a otros pueblos autoidentificados.

Estos son los pueblos que hasta ahora la Conadi contempla:



yámana¹

1 Si bien, este manual está enfocado en el análisis y las recomendaciones para informar sobre el pueblo mapuche, nos parece relevante mencionar a los otros pueblos que habitan el territorio.

Además, es importante destacar el reconocimiento legal del pueblo afrodescendiente chileno ocurrido en 2019. La población afrodescendiente chilena recibe con la ley 21.151 el reconocimiento legal de pueblo tribal y de su identidad cultural, idioma, tradición histórica, cultura, instituciones y cosmovisión.

La Comisión transitoria de Derechos Humanos de la Convención Constitucional chilena, actualmente en funciones, acogió en audiencias públicas a representantes de pueblos indígenas y del pueblo afrodescendiente en dos jornadas que fueron catalogadas como históricas y muy emotivas, donde estos representantes expusieron verdades históricas y reflexionaron acerca de políticas de reparación. Destacó particularmente la presencia de José Luis Vásquez Chogue, representante selk'nam, quien relató la historia de su abuelo: “es difícil decir quién soy, porque el Estado no nos reconoce” (Plataforma Constitucional Indígena, 2021). Por su parte, Cristian Báez, afrodescendiente chileno, señaló que “entender la presencia africana en esta zona tiene que ver con entender esta memoria que ha sido oculta” (Convención Constitucional, 2021).²

A su vez, la presencia de diecisiete representantes de distintos pueblos indígenas en la Convención Constitucional, presidida por una mujer mapuche, Elisa Loncon, donde hay una autoridad ancestral mapuche, la machi Francisca Linconao, hace aún más urgente la necesidad de mejorar las herramientas comunicacionales de las y los periodistas a la hora de informar sobre este proceso, por lo que esperamos que les sea útil y enriquecedor este material.

Marco internacional

Dentro del marco internacional, Chile ha suscrito declaraciones respecto a la relación de los Estados y los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Declaración de Derechos de los Pueblos indígenas de la ONU

El 13 septiembre de 2007 fue aprobada por la Asamblea General de la ONU, con 143 votos a favor —incluido el voto de Chile—, cuatro en contra y once abstenciones la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (PPII). La Declaración contiene cuarenta y seis artículos de derechos que hablan sobre la dimensión política, social, económica y cultural, entre otros.

| 2 La intervención de Báez comienza a la hora 1 del video.

» PRIMEROS ARTÍCULOS

Artículo 1

Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos.

Artículo 2

Los pueblos y los individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas.

Artículo 3

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 Americana de los Derechos de los Pueblos indígenas de la OEA

En el marco del 46º Período Ordinario de Sesiones de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA), en junio de 2016, y después de diecisiete años de negociaciones, la organización aprobó la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Según indica la misma Organización de los Estados Americanos —organismo regional más antiguo del mundo, cuyo origen se

remonta a la Primera Conferencia Internacional Americana—, la Declaración reconoce:

- » ***La organización colectiva y el carácter pluricultural y multilingüe de los pueblos originarios.***
- » ***La autoidentificación de las personas que se consideran indígenas***
- » ***Una protección especial a los pueblos en aislamiento voluntario o en contacto inicial —como algunos pueblos amazónicos—, un elemento que lo distingue de otras iniciativas en la materia.***
- » ***Que avanzar en la promoción y protección efectiva de los derechos de los pueblos indígenas de las Américas es una prioridad de la OEA.***

Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes

Tratado internacional adoptado por la Conferencia Internacional del Trabajo en Ginebra, el 27 de junio de 1989. ¿Qué significa para Chile este convenio? En Chile, se ratificó en 2008 y entró en vigencia el 15 de septiembre de 2009. Este instrumento contiene cuarenta y cuatro artículos que cubren un amplio rango de temas que van desde su reconocimiento como pueblos hasta sus derechos sobre la tierra y territorio. Asimismo, reconoce que los pueblos indígenas puedan tener el control de sus propias instituciones y de desarrollo económico.



Capítulo 1

GLOSARIO



Este glosario de conceptos básicos sobre pueblos indígenas y también de palabras en mapuzugun, se construyó con el fin de otorgar información fundamental para propiciar un cambio en los medios de comunicación cuando realizan coberturas periodísticas sobre los pueblos indígenas, en general, y el pueblo mapuche, en particular.

Abya Yala

Concepto empleado por los pueblos originarios del continente para autodesignarse, en vez de América.

Etnia

Concepto relacionado con categorizaciones más clásicas y menos respetuosas para referirse a los pueblos indígenas. La antropología la ha utilizado como tópico distintivo desde la década de 1960. En esa línea también ha sido una fórmula para distinguir a la “otredad” (Ng’weno, 2013). Este concepto se encuentra configurado desde la línea teórica que afirma la existencia de “sociedades primitivas”, con toda la carga despectiva de ese concepto, producto de que la antropología, junto con otras ciencias occidentales, posee una reconocida base epistemológica colonial.

En el caso de Chile, “etnia” corresponde a una clasificación de menor importancia que la de pueblos originarios o indígenas; a nivel jurídico, es solo un rasgo diferenciador: en el caso de las etnias, no aplican los mismos derechos que para una “nación o “pueblo”. Walsh (2008), añade que el uso del concepto étnico implica no discutir la estructura de poder colonial, sino únicamente identificar una “diversidad”.

Futxa mapu

Significa “gran tierra”. Unidad geográfica que define grandes espacios territoriales, aglutinando en sí varias mapu, como Lafken mapu (rülumapu, monkul, wapi, etc.), Willimapu (chaurakawin, chilwe).

Gillatun

Rogativa que se realiza en el solsticio de verano para solicitar una buena cosecha y un buen devenir de la temporada. Se celebra entre varios lof unidos por la red de un rewe.

Güllumapu

La tierra mapuche del oeste (actualmente, bajo el dominio del Estado de Chile).

Interculturalidad

Es un principio que por generalidad apela a una sociedad más comprensiva y respetuosa que permita una convivencia armónica



con la diversidad cultural. Apunta a promover un proyecto y proceso social que aspira a reconstruir la sociedad, sus relaciones y condiciones, en función de reparar el problema histórico, que se traduce en dominación, exclusión, desigualdad e inequidad. Implica un reconocimiento, valoración, tolerancia de las diferencias, y también una reparación de la cultura inferiorizada, poniendo en cuestión los privilegios de la sociedad-cultura dominante y promoviendo el desarrollo de las culturas minorizadas por la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad. Walsh (2008), indica que necesariamente se debe apuntar a un proceso que incluya lo plurinacional, ya que lo intercultural sin el rompimiento del cerco nacional es insuficiente, transformándose en multiculturalismo.

Lof

Estructura social y unidad social básica del pueblo mapuche, que puede abarcar una o más comunidades. A su vez, es el espacio territorial compuesto por personas de un mismo linaje y dirigidos por una autoridad ancestral.

Logko/Ionko

Su traducción corresponde a "cabeza". Los logko son autoridades ancestrales del pueblo mapuche, quienes desempeñan un rol significativo en guiar y aconsejar a su comunidad, así como en el

liderazgo en la reivindicación social, cultural y territorial en sus correspondientes lof o territorios.

Machi

Pu³ machi son autoridades en la cultura y tradición mapuche, ligados profundamente a la tierra y a los elementos de la naturaleza, teniendo como función principal curar a los enfermos, o a quien sufra alguna dolencia, así como también guiar de manera espiritual y ceremonial a su comunidad. Por su rol de defensores de la tierra y el territorio, en las últimas décadas, pu machi han sido criminalizadas principalmente por la prensa.

Multiculturalismo

Constituye una mera descripción de la situación cultural de diversidad o la mera exposición de la existencia de múltiples culturas, en un espacio determinado. No promueve una acción y reparación concreta, solo se limita a indicar presencia. Ejemplo: La ciudad de Temuco, según dicta la política del municipio, indica que es una urbe multicultural (existencia de cultura mapuche, alemana, suiza, chilena, etc.), pero se resiste a izar la bandera mapuche para fechas de we txipantu, desplegando acciones policiales criminalizadoras y violentas contra las hortaliceras mapuche que comercializan sus productos en el centro.

| 3 Plural en lengua mapuche.

Se considera un paso insuficiente, ya que la mera afirmación de una existencia no es suficiente para generar avances significativos con personas de pueblos desplazados, minorizados y/o discriminados. Además, se considera una estrategia para implementar políticas públicas menores, que “oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales” (Walsh, 2008, p. 11), y regularmente es utilizada en contextos más neoliberales, para no alterar el desarrollo del mercado.

Ñizol logko

Autoridad tipo logko que tuvo gran vigencia en el siglo XIX, cuando existió una concentración mayor de poder en el Wallmapu, producto también de las dinámicas de confederaciones y aglutinaciones indígenas en Güllumapu y Puelmapu. Eran pu logko quienes tenían autoridad sobre otros logko de menor rango, mandaban sobre vastos espacios territoriales. En la actualidad igualmente existe esta denominación, pero en implicaciones menores en cuanto a poder geopolítico.

Plurinacionalidad

Concepto que aplica a una condición contemporánea de los Estados con componentes de diversidad de nacionalidades y/o pueblos. La concepción moderna indicaba que un Estado contenía una sola nación y por lo tanto una sola cultura, funcional a una dominación económica,

social y cultural. En este sentido, se sostiene que el Estado liberal moderno es homogéneo y estático culturalmente, invisibilizando a las primeras naciones o pueblos indígenas que componen los Estados. En el caso de Chile, la Constitución vigente (de 1980) solo reconoce como “etnias” a los pueblos indígenas. Sin embargo, es importante señalar que en el actual proceso constituyente, los candidatos de escaños reservados de pueblos indígenas tienen como prioridad discutir y establecer un Estado plurinacional que reconozca la autodeterminación de los pueblos.

La idea de plurinacionalidad, que aparece con el actual reconocimiento de grupos y pueblos originarios desplazados y minorizados, por otra parte, ha trascendido en una reformulación acorde y actualizada a los derechos políticos de estas personas. La comunidad política ahora se actualiza y se reconoce conformada por varias naciones, cada una con su propia cultura. Estos son los principios que han llevado a la construcción de Estados plurinacionales como los de Ecuador y Bolivia: “es el principio político que garantiza el pleno ejercicio de los derechos de todas las nacionalidades que existen en el país” (Conaie, 2001, p. 37). En el caso de Chile, el movimiento mapuche se reconoce a sí mismo como un pueblo-nación, por lo tanto, es distinto en nacionalidad al chileno, con una institucionalidad y cultura propias.

Pueblos indígenas

El Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Pueblos Indígenas de la ONU realiza la siguiente definición de pueblos indígenas, que nos pareció la más indicada para este contexto:



Los pueblos indígenas son herederos y practicantes de culturas únicas y formas de relacionarse con las personas y el medio ambiente. Los pueblos indígenas han conservado características sociales, culturales, económicas y políticas que son distintas a las de las sociedades dominantes en las que viven. A pesar de sus diferencias culturales, los diferentes grupos de pueblos indígenas de todo el mundo comparten problemas comunes relacionados con la protección de sus derechos como pueblos distintos.

Los pueblos indígenas de todo el mundo han buscado el reconocimiento de sus identidades, sus formas de vida y su derecho a las tierras, territorios y recursos naturales tradicionales por años; sin embargo, a lo largo de la historia, siempre se han violado sus derechos. Los pueblos indígenas son, posiblemente, uno de los grupos de personas más desfavorecidos y vulnerables en el mundo hoy en día. La comunidad internacional reconoce ahora que se requieren medidas especiales para proteger los derechos de los pueblos indígenas del mundo (Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Pueblos Indígenas de la ONU (s. f)).

Pueblos originarios:

Corresponde a personas de grupos denominados indígenas o tribales que alcanzan un número aproximado de cuatrocientos setenta millones de personas en más de setenta países del mundo. Los criterios de legalizaciones internacionales, como el Convenio 169 de la OIT (Feiring, 2013), indican que esta caracterización está dada por una conciencia identitaria, como asimismo por ciertas condiciones territoriales.

El criterio territorial considera ser descendiente de poblaciones que habitaban en un país/primera nación o en una región geográfica que luego fue conquistada/colonizada por una potencia o Estado que procedió a someterles y establecer las actuales fronteras estatales.

Con respecto a la identidad, se reafirma que esta es primordialmente cultural, y significa ser consciente de pertenecer a un pueblo indígena y no necesariamente implica una identidad “genética” ni tampoco burocrática (padrones de inscripción según criterios propios de los Estados). Tampoco procede desconocer la calidad indígena de una persona por su actual residencia o lugar de nacimiento, ya que los procesos de migración voluntaria o forzada corresponden a diásporas, muchas veces, productos coloniales de distintos procesos que complejizan la identidad de los pueblos originarios en el mundo.

La ONU (2006), adiciona, en este sentido, características como poseer distintos sistemas sociales, económicos o políticos; conformar grupos sociales no dominantes; mantener lengua, cultura y creencias distintas, gestionar sus entornos y sistemas ancestrales como pueblos y comunidades distintivos; entre otras.

Puelmapu

La tierra mapuche del este (espacio dominado por Argentina).

Racismo

Es un tipo de discriminación que se produce cuando una persona o grupo de personas siente odio o rechazo hacia otras por tener características distintas, como el color de piel o su lugar de nacimiento.

Rewe

Altar de madera tallado con escalinatas que simbolizan de alguna forma la unidad entre distintas fuerzas que existen en el territorio. Constituyen una parte clave de la espiritualidad de las y los machis, siendo el lugar donde se reúnen para realizar ceremonias tradicionales.

Sistema colonial

Estado de hegemonía de una potencia extranjera, que invade y controla la riqueza, los recursos y la población de un territorio, imponiendo a su vez una cultura, religión, economía, derechos civiles, políticos y sociales.

Territorio

Para los pueblos indígenas el territorio no se limita al uso del suelo, debido a que las tierras, territorios y recursos naturales son elementos fundamentales para el desarrollo espiritual, social y político.

En la investigación “Tierras y territorios indígenas: dimensiones complejas para las políticas públicas” (2018), la investigadora Verónica Figueroa Huencho plantea que “la identidad está unida de manera indisoluble al territorio, al espacio físico habitado, siendo imposible la supervivencia de estos pueblos sin el reconocimiento de derechos que vayan en este sentido” (p. 8).

Wallmapu

Nombre del territorio ancestral mapuche. Es decir, se entiende como Gulumapu la tierra mapuche del cono sur del oeste (lo que hoy es Chile) y Puelmapu, la tierra mapuche del este (Argentina). Juntos conforman el Wallmapu, el país mapuche. En el artículo “El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche”, Tico Tricot explica:

El País Mapuche, el Wallmapu, constituye la expresión territorial del Mundo Mapuche, espacio de anclaje de su memoria,



fundamentado en la cosmovisión mapuche y, además, en el Ad Mapu, sistema de regulación del comportamiento individual y colectivo dentro de los diversos espacios que componen el territorio y que se dividen en las cuatro partes de la tierra o Meli Witxan Mapu donde se han constituido desde siempre diferentes identidades territoriales (p. 182).

Weichafe

Su traducción corresponde a “guerrero”. Actualmente es un término utilizado principalmente por las y los jóvenes en comunidades en procesos de recuperaciones territoriales. Una expresión común en mapuzugun en actos de reivindicación territorial o cultural es “Amulepe taiñ weichan”, que significa: “que siga nuestra lucha”.

Werken

Su traducción corresponde a “vocero”. Werken significa “mensajero, el que lleva consigo la palabra”. En contextos periodísticos, generalmente los reporteros deben solicitar conversar con pu werkenes tanto para solicitar información requerida, como para pedir alguna entrevista con alguien de la comunidad.

We txipantu

Gran parte de los pueblos indígenas del Abya Yala celebran, entre el 21 y el 24 de junio, el We txipantu, o la “nueva salida del sol”, en la que se realizan ceremonias tradicionales por la renovación de la naturaleza y el inicio de un nuevo ciclo.

Wigka/Wigka

Recogemos la definición de la investigación Mapu chillkantukun zugu: Descolonizando el mapa del Wallmapu, construyendo cartografía cultural en territorio mapuche:

En su origen, tiene una carga negativa, pues, se trata de una palabra dirigida al hombre (extranjero primero, chileno después), y que lo califica de usurpador, que roba o “arranca de raíz” (de wigküfe). Sin embargo, hoy se usa para distinguir étnica, social y culturalmente a la persona que no es mapuche (p. 78).



Capítulo 2

¿Qué es la colonialidad?



¿Qué es la colonialidad?

La colonialidad no acaba con la expulsión del imperio español del Abya Yala. El ascenso de las repúblicas en los antiguos territorios españoles tuvo, casi exclusivamente, ventajas económicas para las élites locales que promovieron el proceso. Los peones de las haciendas de los “libertadores” —que apoyaron en armas la lucha contra los realistas—, continuaron siendo inquilinos ya ganada la guerra.

La calidad de vida del “bajo pueblo” no fue modificada, del mismo modo que la de los pueblos originarios, cuya condición de sumisión y precariedad (para la gente del norte) permaneció, mientras que para los mapuche la república pronto se convertiría en el fin de la autonomía y el comienzo de la colonialidad recrudescida.

Estos antecedentes históricos son sumamente relevantes, ya que bien organizados conducen a una lectura no tradicional de la “independencia de Chile”, así como también a elaborar una postura crítica respecto de la prometedora libertad que levantaron sus consignas, la cual terminó favoreciendo los negocios de “los libertadores” y sus círculos. La independencia fue un momento clave para comprender las relaciones que acontecieron posteriormente entre el Estado de Chile y el pueblo mapuche. El quiebre de la diplomacia y el rompimiento de los tratados por parte de Chile (y Argentina) fue el momento que inaugura las violencias modernas

en Wallmapu. Esta última cuestión será retomada en el capítulo de “Deuda histórica”.

Teóricamente, las distintas expresiones acerca de la colonialidad concuerdan en que se trata de un estado de dominación cultural, configurado justamente por elementos que se sostienen estructuralmente. El colonialismo como corriente teórica contiene importantes argumentos para atender a fenómenos como este, siendo diversos los autores y posturas aún dentro de este denso cuerpo teórico (Walsh, Miggolo, Quijano, Reinaga, Rivera Cusicanqui, entre muchos).

Así y todo, se entiende que el colonialismo de la cultura hegemónica occidental sea un elemento que trasciende a todos los ámbitos de la vida y, tal como señala Aníbal Quijano (2000), que sea el principal elemento que sostiene el poder mundial, que reaparece en el periodo de la globalización cuyo inicio fue la invasión al Abya Yala y la construcción de América con bases en el sistema capitalista colonial/moderno eurocentrado. El eje central del poder mundial está amparado en la idea de raza, que abarca la racionalidad del eurocentrismo.



Matriz colonial

Una visión interesante al momento de considerar la identificación de un sistema colonial es justamente el concepto de “matriz colonial”, de Aníbal Quijano, entendida como la estructura que permanece desde el periodo de la colonia española y se extiende posteriormente a las repúblicas latinoamericanas. Su reconocimiento es vital para entender el entramado de este tipo de dominación. Un símil para otras teorías críticas donde se encuentran conceptos como estructura económica y sistema patriarcal, por ejemplo, la matriz colonial nos permite advertir qué tan profundamente instalado y qué permanencia tienen las jerarquías socio-raciales que dan lugar al colonialismo en nuestro continente.

Algunos de los elementos presentes en el sistema colonial clásico en Latinoamérica consistían en la dominación de un territorio, riqueza, recursos y población por parte de una potencia extranjera, que a su vez imponía cultura, religión, economía, derechos civiles, políticos y sociales. El poder, a su vez, era ostentado por quienes pertenecían a esa potencia colonial o sus descendientes nacidos en territorio colonizado (criollos).

Esa es la manera en que operaban España y Portugal en el Abya Yala, dominando y mandando en los territorios originarios, disponiendo de sus recursos para generar riqueza a la capital de su imperio y manteniendo bajo sistemas de subordinación a la población

sometida, tales como la servidumbre, peonaje, encomiendas y esclavitud, entre otros, dependiendo de la condición de mestizo, indígena o negro. Entre las imposiciones, se encuentra la cultura occidental, la religión católica, el mercantilismo económico y el sistema monárquico.

Esta matriz colonial se sostiene en el poder que exhiben aún las élites criollas en los Estados latinoamericanos que, por ejemplo, mantienen el poder político y económico, independiente de su sector político... Aún en nuestros días, constatamos la presencia de muy pocos ejemplos de indígenas en altos puestos de poder de este continente; en presidencias, por ejemplo —con la excepción de Bolivia—, donde, tras un evidente proceso decolonizador, se han producido cambios que han llevado a líderes y lideresas indígenas a encumbrarse en puestos de poder y decisión en ese Estado.

En lo económico, los grandes grupos y una parte de los empresarios tienen origen en fortunas antiquísimas, como los que proceden de la tradición criolla castellano-vasca (Larraín, Matte) y otros, de inmigrantes árabes (Yarur, Saieh) y/o croatas (Luksic), en Chile. Algunos cuentan con cruces importantes con la Iglesia Católica, como la familia Matte (Pérez Villamil, 2015) con el mundo Opus Dei, sectores religiosos conservadores, hegemónicos en términos de espiritualidad y poder en el mundo. La matriz colonial sigue intacta en la reproducción del poder.

Colonialidad del poder

La matriz colonial tiene como primer eje la colonialidad del poder que, como ya nos vamos enterando, genera una permanencia de estructuras donde, no importando si el régimen es monárquico o republicano, el dominio de lo blanco sigue imperando. Es aquí donde se vuelve relevante el concepto de “horizonte colonial del mestizaje”, que alude al estándar de los cuerpos en un sistema colonial aspiracional. Ser indígena o negro no contribuye a tener ascenso social en esta sociedad racializada. Y el sujeto nacional, al menos para la épica chilena, es justamente el mestizo (con tradición y “sangre” indígena y también española), constituyendo, por lo tanto, el espacio de validación en esta construcción estatonacional (Marimán, 2012) latinoamericana.

Ser mestizo es mucho mejor que reconocerse como indígena, entrega más oportunidades y, por supuesto, evita las humillaciones y el desprecio de cargar con el estigma de ser un “indio” (Quidel, 2015).

Más problemático aún es el caso de la negritud. Las “máscaras blancas” de las que habla Fanon (1973), corresponden justamente a mutilaciones estéticas para ocultar los rasgos originarios, como alisarse el pelo rizado, en el caso de las mujeres negras, o raparse o cortarse al mínimo el cabello, en el caso de hombres afrodescendientes o indígenas. Abandonar la vestimenta tradicional es otra práctica característica para evitar ser vinculado estéticamente a determinado pueblo e ingresar a la categoría del mestizo. En ese lugar, se continúa

siendo subordinado del blanco, pero el individuo se sitúa por encima de la indigeneidad y la negritud, además de conformar el sujeto nacional latinoamericano.

En efecto, quienes contamos con rostros indios no somos portada de revistas ni protagonizamos noticieros.





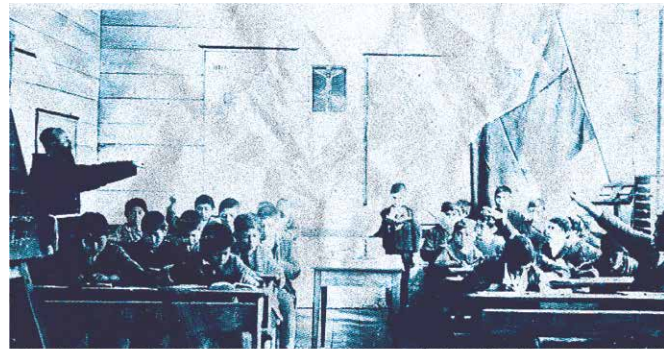
Colonialidad del saber

La segunda dimensión de la colonialidad es la que compete al “saber”, muy sustantiva al momento de validar al grupo que ostenta el poder. No solo su condición de élite criolla faculta a sus miembros para hacerse cargo de administrar y dominar una república por la tradición, sino también que su saber es el correcto para orientar los destinos de un Estado. Aquí aparece la cuestión de la confrontación epistemológica (Pichinao, 2015), donde el saber originario queda desplazado y literalmente aplastado por el conocimiento occidental, y el eurocentrismo pasa a ser la única corriente válida.

La ciencia occidental y el racionalismo como protagonistas epistémicos de la modernidad adquieren una legitimidad superior, sirviéndose no solo de estructuras de poder político administrativo, sino también de otras instituciones sociales. Son los centros educativos (laicos y confesionales), donde se comenzó a vehicular el saber dominante, a través de la instrucción temprana a los pueblos originarios. En las escuelas se les inculcó conocimientos en distintas disciplinas de las ciencias occidentales (biología, química, física, matemática), de una manera exclusiva, sin posibilidad de complementar o dialogar con los saberes originarios y propios de los estudiantes indígenas.

En el caso del pueblo mapuche, la escuela fue fundamental para llevar a cabo los proyectos de los colonizadores del Estado

chileno quienes, entre la enseñanza y el ejercicio de violencia física, instalaron el disciplinamiento de las y los niños mapuche a comienzos del siglo XX. La burla y la humillación fueron mecanismos cotidianos en la escuela donde, ya sea por expresar ideas propias de su pueblo o forma de hablar mapuzugun, fueron discriminados brutalmente, instalando en sus propias mentes la idea de que su idioma y saberes eran despreciables y no tenían ningún valor (Quidel, 2015; Alonqueo, 2018).



Infancia mapuche y la escuela misional. (Fuente: Archivo nacional).

Los trabajos y relatos de intelectuales mapuche que fueron testigos y protagonistas de esos procesos nos indican que los tratos vejatorios y violentos han sido una práctica sistemática:

| *El pueblo mapuche tiene y posee su propio instrumento genial*

para expresar sus pensamientos, de acuerdo con su manera de ser y pensar que le ha permitido y permite formar su propia filosofía, su propia cultura milenaria, y refleja como expresión viva de su espiritualidad, capacidad, potencialidad y habilidad para manejar su propio genio e instrumento lingüístico. Pero este instrumento vernacular, que tiene un sello y carácter peculiar de un pueblo culto, es desconocido y despreciado en su propia tierra (Alonqueo, 2018, pp. 23-24).

Al pensar bien todo esto, podemos concluir que la educación wigka se transmitió a base de mucha violencia y dolor se les obligó a los niños a memorizar y aprender conocimientos wigka a través de varillazos, de la agresión verbal y de la ira. Pero todo este comportamiento y este trato pertenecen a una forma de pensar, tiene su origen en lo que se denomina racismo. Desde donde se piensa se cree, y se actúa como si ya fueran mejores, más personas, más hermosos, como si fuesen escogidos, mientras que nosotros fuimos considerados escoria humana (Quidel, 2015, p. 44).

A esta asimilación, producto de la escolarización, el académico y logko José Quidel lo llama “awigkamiento”. El proceso consiste en que las violencias educativas terminaron acercando (obligadamente) a las personas mapuche a la cultura occidental, la cultura wigka. Muchos de ellos se autodiscriminaron y bloquearon todo su lazo interno y social con su pueblo, dejando de hablar su idioma, rehusando reunirse con su gente e incluso abandonando

su territorio. Otros comenzaron a rechazar a su propia gente, provocando problemas incluso del tipo intrafamiliar. Pero en su interior continuó la permanencia de su ser mapuche, manteniendo ese dolor de nunca poder hacer efectiva su lengua y pensamiento en espacios no mapuche. Estas son algunas de las manifestaciones concretas en las que se ve aplicada la “colonialidad del saber”.



Colonialidad del ser

Complementando la colonialidad del saber, aparece el eje de la “colonialidad del ser”, que mantiene la idea de los estadios superiores en donde, además del poder y del saber, el asunto de la misma constitución de persona indígena resulta una “no existencia”.

Siguiendo las ideas de Fanon (1973), Walsh (2008), revela los mecanismos que hacen posible esta tercera forma de colonialidad. Es a través de la inferiorización, la subalternización y la deshumanización de las personas indígenas que se les mantiene en posiciones de dominación. La modernidad juega un rol vital aquí, ya que la idea de civilización aparece como un estándar para fijar quién tiene la “mayor” condición de humano.

Walsh subraya la relación entre razón-racionalidad y humanidad: los más humanos son los que forman parte de la racionalidad formal: la racionalidad medio-fin (racionalidad funcional y pragmática) de Weber, que es la racionalidad de la modernidad concebida a partir del individuo “civilizado” (2008, p. 138).

Walsh apunta al trabajo llevado a cabo por los Estados nacionales latinoamericanos, calificando a sus poblaciones indígenas como en estado de barbarie y designando a sus propios procesos republicanos como los redentores civilizatorios. Indica que en este mismo proceso la situación para las comunidades negras o afrodescendientes fue más cruda: ellos pasaron a la “no existencia”, a ser invisibilizados de un modo extremo; en el mejor de los casos, a entrar en la categoría o el trato dado a las personas indígenas.



Mapuche en cepo. (Fuente: Yáñez Valenzuela, 1992).

Esta categorización de seres es similar a la realizada en los primeros siglos de la colonia española en Abya Yala. Por ejemplo, cuando Bartolomé de Las Casas defendió la condición de humanidad de los “indios” con el argumento de que estos seres sí tenían alma (había varios contendores que indicaban lo contrario), debate que se extendió incluso a espacios universitarios de la época, donde los teólogos tomaban diversas posiciones, mientras los indígenas continúan siendo masacrados y esclavizados bajo la excusa de ser seres sin alma. Tras zanjarse la cuestión de modo favorable a las ideas del teólogo dominico, los “indios” dejaron de ser sujetos de esclavitud para continuar sirviendo a los españoles bajo la forma de la “encomienda”.

Este último método seguía perpetuando el dominio español sobre sus cuerpos, aunque con ciertas sutilezas (como no matarlos), lo que creó una complicación, debido a que la mano de obra esclava con la figura de encomienda dejaba de ser útil a los niveles de explotación que se mantenían en “las indias”, donde la esclavitud negra se incrementó. El asunto es que de Las Casas, al indicar que la comunidad indígena tenía alma, omitió dicha condición para los “negros”; es decir, no defendió la humanidad total de los sometidos, sino únicamente la de un sector, condenando a otro.

Siguiendo con la idea de la colonialidad del ser, esta condición también establece la normalidad como la del ser “blanco/mestizo”. A lo mestizo se le destaca su condición de mezcla, precisamente, rebajando o anulando con ello su identidad “étnica”. Una cuestión

particularmente funcional a ojos de Walsh, ya que esto reduce a la población que sería objeto de derechos en los actuales Estados latinoamericanos.

En el caso del mapuche, el identificarse exclusivamente como chileno, integrarse a su sistema y habitar sus instituciones le permitió ganar espacios y alcanzar derechos como un mestizo cualquiera. Su humanidad superaba el necesario awigkamiento. Sumado a que cargaba con la derrota y el genocidio, la etapa de posguerra aniquiló muchas identidades mapuche (Quidel, 2015; Pichinao, 2015, Alvarado Lincopi, 2015).

Las ciudades fueron (y siguen siendo) un espacio de colonialidad del ser. El mapuche en Gulumapu quedó relegado a los trabajos más precarios (peonaje, servidumbre) y a los espacios más marginales (periferias, barrios pobres). Su misma presencia era constitutiva de peligro. Incluso en la derrotada figura de posguerra, los chilenos veían una posible amenaza. El Diario Austral en 1940 catalogó a los lof aledaños a Temuco como un cinturón suicida que ahogaba a la ciudad: “es urgente desalojar a los indígenas de los terrenos del hinterland de Temuco, que ellos no saben explotar el cultivo intensivo y científico”, un relato donde intervienen los tres ejes de colonialidad ya mencionados.

Ante esta editorial paradigmática y representativa del sentir colonial de la prensa nacional y regional, Claudio Alvarado Lincopi reflexiona:



Para los imaginarios de la sociedad colonizadora regional, lo mapuche representó, y aún representa, el margen de la sociedad de La Araucanía, “el último pelo de la cola”, y como tal, su presencia de las ciudades, en el centro de la civilidad, es innecesaria, y hasta supuestamente suicida para su desarrollo (Alvarado Lincopi, 2015, p. 119).

Ese “aún representa” implica que su ser indígena sigue siendo marginado, incluso de la misma ciudad en la Araucanía. Los periodos del alcalde Miguel Becker,⁴ quien hasta 2020 dirigiera los destinos de la capital regional, han destacado por su violencia contra las mujeres mapuche que producen y comercializan hortalizas.

Este edil estableció un sistema tipo apartheid en el centro de la ciudad, donde los comerciantes ambulantes no podían ejercer su oficio, llegando a pintar las veredas con colores que marcaban la exclusión. No aceptó dar un trato de pertinencia cultural, como indica el tratado 169 de la OIT, a las mujeres mapuche y, sin distinción, ejerció violencia contra ellas a través de diversas intervenciones policiales, de las cuales hay impresionantes imágenes de Carabineros destruyendo verduras y golpeando a mujeres mapuche de avanzada edad, inclusive.



Detención de mujeres mapuche por comercializar hortalizas (Fuente: El pudú, 2020).

⁴ De origen alemán, el clan de los Becker es una familia con historia en Güllumapu por sus vínculos con la derecha política, el ejército, cargos políticos y roles en dictadura, entre otros antecedentes (Huenchumil, 2020a).

Colonialidad de la madre naturaleza

El cuarto eje de dominación corresponde al aspecto que abarca la epistemología y espiritualidad de los pueblos originarios con respecto al mundo (en su amplitud y múltiples dimensiones), denominado “colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma” (Walsh, 2008). Este es un rasgo bien particular, ya que se fija en un aspecto más alejado de las racionalidades hegemónicas, como lo es la “cosmovisión”.

Esta forma de colonialidad apunta a develar la anulación de la espiritualidad originaria y sus aspectos prácticos por parte de una racionalidad que observa el mundo desde dualidades propias del positivismo, tales como “naturaleza/sociedad” o “sujeto/objeto”.

Los pueblos originarios del Abya Yala otorgan una gran importancia, muchas veces protagonista, a la llamada “madre tierra” o “pachamama”, o a la traducción literal que se le da en mapuzugun a ñuke mapu,⁵ que aclararemos más adelante. Esta trascendencia es tal porque comprende relaciones muy profundas con los elementos de la “naturaleza”, brindando fundamento a su pensamiento y cosmovisión como pueblo, permitiéndoles dar sentido a su universo:

la madre naturaleza —la madre de todos los seres— es la que establece y da orden y sentido al universo y del vivir. Al negar esta

5 Significa madre tierra, aunque no es un concepto “originario”, ya que no existe tal denominación en la cultura mapuche; se instaló posteriormente.

relación milenaria, espiritual e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que aún se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad «moderna» y «racional» con sus raíces europeo-americanas y cristianas, este eje de la colonialidad ha pretendido acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como afrodescendientes (Walsh, 2008, p. 139).

Por lo tanto, los Estados nacionales en América Latina no solo son monolíticos y blancos en aspectos fácticos, epistemológicos y de corporalidad; sus hegemonías trascienden también a aspectos del tipo espiritual, ya que en su posición de tradición moderna niegan cualquier relación de este tipo con la naturaleza. Así lo señaló uno de los padres del positivismo, Augusto Comte, considerándola desde el prisma racional como de estados primitivos y propio de ficciones. Por otro lado, encontramos la influencia de la religión cristiana, inicialmente la católica —posteriormente, las protestantes y sus distintas versiones internas—, que ha realizado una lectura demonizadora de la espiritualidad indígena, no solo negando y burlándose de las creencias originarias, sino condenándolas a partir de su dualidad dios/diablo.

En ese último aspecto, podemos afirmar que el pueblo mapuche también ha sufrido una fuerte embestida a su espiritualidad, en lo que refiere al aspecto religioso, al igual que todos los pueblos originarios en Abya Yala.

El arribo de la religión cristiana fue lento al inicio, debido al fracaso de las misiones en Wallmapu. El mapuche nunca se convenció totalmente de evangelizarse. Contemplaba con mucha desconfianza lo católico.



Diversas órdenes, como los franciscanos, jesuitas y capuchinos se empeñaron con distintas estrategias para instalar la religión católica en el mundo mapuche libre. Todas ellas, al final de sus periodos, fracasaron (Hidalgo, 2014). Únicamente durante la invasión, la iglesia ingresó como más fuerza, pudiendo intervenir en el formato de la escuela misional, con un fuerte apoyo en subvenciones de dinero y tierras por parte del Estado, en el periodo de posguerra (González-Quitulef y Llancavil, 2017).

En lo que refiere a la degradación de la espiritualidad mapuche por parte de la religión hegemónica, Quidel nos ilustra lo siguiente:

Se burlaron de nuestra espiritualidad, de nuestras costumbres funerarias, así como de nuestra vida polígama, se asombraban morbosamente de aquellos del otro lado del mar.

Creyeron que nuestras creencias eran en fuerzas malignas y nos hicieron creer que así era. Los wigka trajeron esas ideas, ellos trajeron las fuerzas destructoras en donde habita su diablo demonio que solo siembra maldad. Pero entre los mapuche esa idea no existía, ese tipo de fuerza no se le conocía con esa características (Quidel, 2015, p. 46-47).

Si bien hoy la Iglesia Católica ha abandonado públicamente el ejercicio de demonizar las prácticas mapuche, es la iglesia evangélica quien ha asumido un rol mucho más inquisitivo a este respecto, además de penetrar profundamente en el pueblo mapuche a un nivel que los católicos nunca alcanzaron.

Concretamente es la corriente pentecostal del mundo evangélico la que ha generado mayor continuidad espiritual en formas donde el feyentun (que se puede traducir como “creencias” mapuche), se pasa al evangelio, y muchos rituales y prácticas originarias se trasladan a los rituales evangélicos, como la revelación de sueños, los actos espirituales comunitarios, el trabajo y sanación de enfermos, etc. Cabe señalar que también existe una crítica a la desestructuración cultural que provoca esta religión en los pueblos originarios en Chile.

La ideología evangélica se ha vuelto crucial porque sus creyentes mantienen “una sumisión individual, los líderes esperan de sus adherentes un unánime consenso ideológico y los pastores se atribuyen una supuesta autoridad religiosa” (Tudela, 1993, p. 31). Es por ello que los valores, normas y conductas introducidas por las comunidades evangélicas-pentecostales resultan efectivas y permiten entender, parcialmente, el desencadenamiento de una crisis religiosa que conduce a la desorganización de la comunidad (aymara, en el caso de este estudio) (Mansilla et al., 2014, p. 165).

Los autores explican la crisis religiosa de la espiritualidad originaria ocasionada por la fe evangélica pentecostal; cómo se produce más una ruptura que una continuidad de su feyentun (para el caso mapuche), ya que esta colonialidad religiosa ataca prácticas históricas de la religión tradicional indígena.

Una de las instituciones religiosas mapuche más golpeadas ha sido la del Gillatun (glosario), que ha dejado de celebrarse en algunos territorios justamente por ser acusada de invocar al demonio. Debido a esto, nadie que se considere cristiano puede participar de esta rogativa. El

Gillatun también integra ideas catastróficas acerca del mundo, donde el mal es omnipresente, vinculándolo con actividades intrínsecas de los pueblos originarios a las que deben y tienen que renunciar por el temor al infierno.

Sin embargo, igualmente existe una ruptura con los elementos simbólico-culturales de la religiosidad mapuche: “el pentecostalismo, pese a sus elementos de continuidad, enfatiza sus elementos de ruptura con la cultura indígena” (Mansilla et al., 2014, p. 167). Para van Kessel y Guerrero, las rupturas son mayores. Estas se manifiestan claramente en la concepción antropológica: “para el aymara tradicional, el mundo es bueno, y es el arquetipo de toda bondad y generosidad. Para el andino pentecostal, en cambio, el mundo es malo, y el símbolo de toda idolatría, incredulidad y pecado” (Mansilla et al., 2014, p. 167).

Es por ello que las actividades “mundanas” (fiesta, baile, deporte, el consumo de hoja de coca, alcohol y cigarrillos, la acción política, social, la actividad sexual, etc.) son malas y prohibidas. Pero para el aymara tradicional, estas actividades tienen sentido y poseen un carácter ritual y religioso (van Kessel y Guerrero 1987: 35, citado en Mansilla et al., 2014, p. 168).

Este fenómeno de demonización interna que provoca la fe evangélica pentecostal, transforma incluso a un hermano de tu mismo pueblo (que cultiva una espiritualidad originaria) en un “otro” con un estigma vinculado al mal. Esta práctica de colonialidad de la madre naturaleza y las creencias sobre la relación entre los indígenas y ella, trasciende a toda Latinoamérica. Sin ir más lejos, el año 2019 ocurrió un incidente digno del medievo en Centroamérica: un hombre maya con roles

asociados a salud originaria fue quemado vivo tras ser acusado de “brujo” por otros mayas con fe evangélica en Guatemala, lo que fue registrado por las cámaras de esta misma comunidad (Ollantay, 2020).

Por otro lado, esta manifestación en contra de las relaciones de espiritualidad del pueblo mapuche también ha tenido momentos contemporáneos brutales en contextos de reivindicación territorial. Uno de los más polémicos fue protagonizado por un colono de la zona de Lican Ray que trató de impedir la realización de un Gillatun (ceremonia ancestral) a punta de armas de fuego. A pesar de que la legislación chilena consagra el espacio aledaño a la playa como libre, el hombre trató de impedir la relación de esta práctica ancestral, tal como vemos en la fotografía.



Agricultor amenaza con arma de fuego a comunidad que realizaba una rogativa a las orillas del lago Kalafken. (Fuente: Hansen, 2018).

La intelectualidad mapuche y la colonialidad

Hasta el momento, hemos considerado el panorama de los grandes conceptos de la colonialidad desde teóricos de América, los más canónicos. Si nos fijamos en las lecturas y propuestas situadas (territoriales desde Abya Yala y Wallmapu mismo), apreciamos que estas buscan justamente, conectadas con las lecturas más generales del colonialismo, entregar una perspectiva más pertinente para el caso indígena local. Es así como la intelectualidad mapuche se adscribe a una definición más o menos homogénea de “colonialidad”, en la que se indica que no nos encontramos en una etapa poscolonial, sino que más bien asistimos a una completa vigencia de la colonialidad tradicional (Zapata Silva, y Rojas, 2017).

Varios historiadores y pensadores mapuche plantean que el proceso independentista chileno (como revelamos al inicio) no solo no acabó con las desigualdades derivadas del colonialismo imperial español sino que, por el contrario, asumió acciones que recrudecieron el sometimiento de los pueblos originarios, profundizando el despojo y las violencias. Como en el caso del pueblo mapuche, en que el Estado chileno incluso intensificó el grado de dominación colonial anterior, despojando a los indígenas de la totalidad de su territorio e imponiendo la profundización de mecanismos del colonialismo español, tales como la hacienda/

latifundio, la precarización racializada de lo indígena, la violencia directa, la inferiorización de la cultura originaria, recrudeciendo, por otro lado, medidas como el monolingüismo, la demonización de las cosmovisiones originarias (educativas, religiosas, relativas a las costumbres y modos de vida). Las permanencias de las categorías coloniales se resisten incluso hasta la actualidad con las políticas paternalistas de los Estados.

La intelectualidad indígena califica al colonialismo como el principal obstáculo para la constitución de un “horizonte intercultural no jerárquico” (Alvarado Lincopi, 2015; Pichinao, 2015). Es la colonialidad, con todos estos aspectos anteriormente nombrados la que permite que las diferencias se transformen en discriminación y también en características distintivas para subordinar o dominar en las sociedades latinoamericanas y la chilena, particularmente (Antileo, 2020).



CAPÍTULO 3

La deuda histórica



La invasión del imperio español: La guerra y la intensa paz

El arribo español al Abya Yala en el siglo XV y el genocidio producido por este proceso es un fenómeno que atraviesa transversalmente a los pueblos originarios de nuestro continente. En lo referente a los pueblos originarios habitantes del actual Estado chileno, estos fueron avasallados en las campañas de Almagro y Valdivia, con la excepción del pueblo mapuche, que logró imponer una frontera al avance castellano.

Tras una férrea y astuta defensa militar, la situación obliga a la Corona Española a generar espacios de negociación, ya que la guerra estaba desgastando humana y económicamente a los “conquistadores”. Es en ese momento en que se da comienzo al periodo de diplomacia, que comprende una serie de hechos tremendamente significativos, tanto en términos de paz como en los primeros gestos de reconocimiento autonómico a un pueblo originario en el Abya Yala.

Como indicamos, adicionalmente a la guerra de resistencia, existieron periodos de paz y buenas relaciones entre ambas partes. La relación entre el pueblo mapuche y el mundo español/criollo presentó características dinámicas y de interesantes y extensos ejercicios de diplomacia.

Se destaca, dentro del marco de relaciones de paz, lo concerniente al ámbito económico, donde la creación y desarrollo de mercados interculturales entre ambos sectores trajo consecuencias beneficiosas para ambas economías y sociedades (Flores, 2012).

En materia de tratados —pu koyag, en mapuzugun—, con España los mapuche realizaron 32 acuerdos diplomáticos como naciones, distinguiéndose seis tratados y veintiséis parlamentos. Esta tradición de paz se ratificó ya establecida la independencia de Chile, sosteniéndose nueve parlamentos, un convenio y un tratado. El más trascendental fue el Txapiwe de 1825, donde Chile reafirma la soberanía del pueblo mapuche sobre el Güllumapu (Contreras Painemal, 2010).





El fin de la soberanía y la libertad mapuche: el Estado chileno

El panorama cambia luego de que la República de Chile decide vulnerar los acuerdos vigentes, dictaminando la invasión militar al Güllumapu, a mediados del siglo XIX.

A fines de la década de 1860, el ejército de Chile irrumpe en la frontera del Biobío, comenzando a tomar posesión de los espacios por medio de las armas. Bajo la estrategia de la instalación de fuertes militares inicia el proceso, y de ese origen bélico surgen las nacientes ciudades (Bengoa, 1999; Pinto, 2010; Flores, 2010 y 2012; Pino Zapata, 1969). Además de esta última medida, se añadieron acciones tendientes al desplazamiento y la progresiva aniquilación del sistema de vida originario mantenido, en autonomía y libertad, por este pueblo indígena hasta fines del siglo XIX.

El Güllumapu acogía formas de vida funcionales a la sociedad mapuche y a su sistema de vida y espiritualidad; entre ellas, se encontraban los sistemas de justicia, salud, religiosos y políticos, compenetrados con la subsistencia del ecosistema (itxofillmogen) presente en el territorio (Quidel, 2015; Pichinao, 2015).

La invasión y el sometimiento directo a las lógicas occidentalizadas del Estado chileno, significaron invalidar el conocimiento ancestral

y propio de este pueblo indígena. De este modo, en esta nueva dinámica colonial, el pueblo mapuche quedó subyugado a las instituciones chilenas, debiendo responder, por ejemplo, en el ámbito de la justicia, a las leyes chilenas; en salud, abandonando sus prácticas “bárbaras”; en lo sociopolítico, sometién dose a nuevas autoridades y, en lo económico, viéndose empobrecidos tras el despojo de recursos (tierra, animales y circuitos económicos con Argentina).

A esto, se debe añadir que el ecosistema fue intervenido para la construcción de las urbes, la habilitación (aniquilación) del bosque y selva para el cultivo y la ganadería, y la implementación-desarrollo de industrias extractivas y explotadoras de los recursos naturales disponibles en abundancia. Para instalar el Estado, a la sociedad chilena colonial y su sistema económico, fue necesario destruir brutalmente el medioambiente⁶ de la época, lo que desembocó en un desequilibrio y crisis de la sociedad mapuche sometida (Pinto y Órdenes, 2012).

6 Quema de grandes extensiones de bosque y “habilitaciones” de espacios para ganadería bovina y agricultura, en el caso de Chile (Pinto y Órdenes, 2012).

Organizaciones mapuche

El despojo territorial, tal cual damos cuenta, fue un proceso con el cual se ingresa a la posguerra en el Güllumapu, que se profundiza a medida que avanza el siglo XX. Si bien fue uno de los aspectos más visibles de la invasión, se sumaron otras situaciones de la posguerra, que rearticulaban al mapuche de la época. Los continuos vejámenes y escarnios en escalada obligaron al pueblo a organizarse en una forma no tradicional, propiciando la emergencia de las “organizaciones mapuche” (Pinto, 1998; Bengoa, 2000; Foerster y Montecino, 1988).

Antes de la posguerra, la unidad histórica (lof) se mantenía, más aún se había fortificado. Los ñizol logko de las futxa mapu habían representado una consolidación política (y militar) que generaba inmensas garantías no solo en tanto resistencia y defensa, sino también en desarrollo humano (aumento de la población, fortalecimiento de instituciones culturales, crecimiento económico, etc.), cuestión que se desarmó con la invasión. Los líderes militares cayeron y otros fueron afectados por las reducciones, “relocalizaciones”, delimitaciones arbitrarias y todo lo que geopolíticamente (y espiritualmente) significó la intervención estatal.

Curiosamente, los procesos de asimilación, que inicialmente fueron aplicados a los hijos de logko, a los que fue sometido el pueblo mapuche con el fin de borrar culturalmente lo originario y chilenizar, fueron también fundamentales para dar pie a una reorganización funcional

que da inicio al movimiento mapuche. En efecto, fue a través de la educación que muchos mapuche consiguieron abrirse paso en la sociedad colonial y defender sus derechos. Profesores y abogados (primera generación mapuche con acceso a la educación chilena) conforman las variadas organizaciones mapuche de la primera mitad del siglo XX, de las cuales surgieron importantes dirigentes, diputados e incluso ministros de Estado.

Retomando la idea del detonante de la indignación mapuche, nos debemos retrotraer al cruel e icónico episodio de “La marcación de Painemal”, en 1913. El aberrante hecho involucró al agricultor y empresario ganadero, Herman Michael, quien atacó violentamente a José Manuel Painemal, luego de que el mapuche le reclamara por la constante vulneración de las delimitaciones territoriales y el tránsito de los animales de ganado del agresor por sus predios, destruyendo su siembra. En una de las instancias de queja de Painemal, Michel decide agredirlo, marcándole su nalga con el fierro utilizado para marcar la propiedad en su ganado (Pinto, 2012). La indignación provocada por esta situación condujo la situación a tribunales, generando una notable polémica, en que la Sociedad Caupolicán Defensora de La Araucanía (que había nacido en 1910), se manifestó duramente. Ya era patente y constante la agresión y discriminación hacia el mapuche, pero ahora había mapuche organizados y en posición de disputar el espacio público y político al chileno.

Además de la Sociedad Caupolicán Defensora de La Araucanía (en donde aparecen Arturo Huenchullan, Manuel Manquilef, Venancio



Coñuepan, entre otros destacados líderes), también destaca la Federación Araucana, formada en 1916 (integrada por el icónico Manuel Aburto Panguilef).

Todas estas organizaciones abogaban por la defensa de los mapuche, reclamando intensamente por la educación de estos mismos, a modo de frenar los atropellos y las estafas de las cuales eran víctimas. La Federación Araucana se distinguió por una defensa más férrea de los abusos, el respeto y revitalización de las instituciones culturales/religiosas mapuche, generando acercamientos con el movimiento obrero chileno, lo que implicó que algunos de sus miembros recibieran el calificativo de “comunistas” o “anarquistas”, entre otros, que los vinculaban a ciertos sectores por tener posturas más “audaces” y “progresistas”.

Muy luego comenzaron a oírse un sinnúmero de agresiones a su líder máximo, por ejemplo, en un artículo de El Diario Austral podemos leer las alabanzas al trabajo de los Capuchinos en “beneficio de la civilización del mapuche”, que contrasta con “...un elemento anarquista, Aburto Panguilef (quien) pretendió llevar a los acuerdos proyectos descabellados, como el mantenimiento de la poligamia, del villatún, machilunes, y otros que no serían sino un barrero a las buenas costumbres y a los principios de la religión y de la sociedad. Los buenos mapuches deben sentir hondo enojo contra elementos semejantes, desquiciadores del orden y que aparte no hacen otra cosa que explotar a los que tienen la desgracia de seguir sus funestos consejos” (13/1/1926) (Foerster y Montecino, 1988, p. 40).

Por su parte, la Sociedad Caupolicán tuvo matices más conservadores, apoyando algunas iniciativas asociadas a la “asimilación”. Algunos de sus miembros abogaban incluso por la división de tierras (Manquilef), en tanto otros participaron con la derecha de la época (Coñuepan).

Ya maduras las organizaciones apostaron por cargos de mayor impacto en el sistema político chileno. El Parlamento se transformó en el horizonte, donde se alcanzaron varios puestos, con cupos concedidos desde los distintos partidos políticos de la época. Una interesante táctica que rememora la estrategia política histórica del pueblo mapuche, consistente en parlamentar.

Se cuenta como diputados mapuche en la época de dichas organizaciones a Venancio Coñuepan, José Cayupi Catrilaf, Esteban Romero Sandoval, Francisco Melivilu (1926-1934); Arturo Huenchullán (1933-1937); Manuel Manquilef (1933-1937); Manuel Rodríguez Huenuman (1965-1969). Los diputados fueron sujetos de “élite” mapuche, respecto a la condición que afectaba a la mayoría de su pueblo. De características bilingües, conectados con la sociedad chilena en educación y redes (Canales Tapia, 2012).

Los parlamentarios mapuche consideraron a la política como un dispositivo para alcanzar vigencia en la discusión chilena, ya que hasta el momento se encontraban invisibilizados y sin condiciones para una resistencia, como antaño. Desarrollaron una interesante red de apoyos políticos y electorales, que tejieron con distintas corrientes políticas partidistas de la época. Canales Tapia (2012) pone acento en la discursividad ejercida, que tenía mucho de denuncia.

Los diputados mapuche hacían eco de los problemas ante el alto grado de racismo latente en la sociedad chilena de la época. En sus intervenciones en el Congreso evocaban recurrentemente la condición de postergación y violencia de la que era víctima el pueblo mapuche.

Entre ellos destaca don Francisco Melivilu, quien cuenta con el mérito de haberse convertido en el primer mapuche electo diputado en Chile. Melivilu pertenece a esa generación de la que hablamos —fue profesor y abogado—, y desde su condición de profesional asume el rol de dirigente mapuche. En su primer periodo fue elegido con primera mayoría, obteniendo 8.044 votos en la circunscripción Temuco-Llaima-Imperial, por el periodo 1924-1927 (Canales Tapia, 2012). Su corriente fue más integradora, buscando mejores condiciones para el desarrollo mapuche y la superación de la pobreza, confiando en el modelo de progreso impuesto por el Estado chileno.

Otro personaje de gran trascendencia en el ejercicio político mapuche, de las tres primeras décadas del XX, fue Manuel Manquilef, quien no solo fue diputado electo por la Vigésimo Primera Circunscripción Departamental, compuesta por Llaima, Imperial y Temuco, por la lista del Partido Liberal en tres periodos (1926-1930, 1930-1932 y 1930-1934), sino que además destacó como escritor, colaborando con varios capítulos del libro *Psicología del pueblo Araucano*, de 1908, obra cumbre de Tomás Guevara, quien lo condenó al anonimato, desconociendo su participación (Klappenbach, 2016). Tal como Melivilu, se desempeñó en el ámbito de la pedagogía, titulándose de profesor de castellano.

Como docente, desarrolló una faceta de educación intercultural al enseñar tanto el mapuzugun como el castellano.

En el parlamento fue miembro activo de la Comisión Permanente de Agricultura y Colonización. Su visión era más liberal que la de su par Melivilu, llegando a ser promotor de la ley de división de comunidades, convirtiéndose por lo tanto en un partidario de la propiedad privada mapuche individual (Canales, 2014). Luego de finalizar su tercer periodo como diputado, asume como gobernador de Lautaro de 1936 a 1937.

En medio de la implementación de la ley que dividía la tierra mapuche, existieron algunas voces contrarias dentro de los líderes mapuche de la época, aunque el icónico Manuel Manquilef respaldaba la división territorial, argumentando que sería beneficioso económicamente, lo que se fundaba en su pensamiento anticomunista, que desaprobaba cualquier cuestión que pudiera parecersele (Pinto, 2012).

Ya en la década de 1950, emergen otros líderes mapuche vinculados al Congreso, como José Cayupi Catrilaf (Partido Nacional Cristiano), quien integró el Congreso en el periodo 1953-1957. Su circunscripción fue la Vigésimo Primera Agrupación Departamental de Temuco, Lautaro, Imperial, Pitrufquén y Villarrica. Su trabajo parlamentario se caracterizó por su participación en la Comisión Permanente de Agricultura y Colonización, un bastión de los diputados mapuche en la primera parte del siglo XX. Fue miembro activo y dirigente de la renombrada Sociedad Caupolicán, siendo en 1925 nombrado vicepresidente y en 1927, presidente (Pacheco-Pailahual, 2019).



Esteban Romero Sandoval fue otro integrante y presidente de la Sociedad Caupolicán. Elegido diputado entre el periodo 1953-1957, fue camarada de Cayupi en el partido Nacional Cristiano, compartiendo con este último el sector de Coñuepan, con quien trabajó de la mano en organizaciones mapuche. Según los relatos de Manquilef, este mapuche fue hijo de Esteban Romero padre, quien estuvo presente como guerrero en el alzamiento de 1881 a las órdenes del toki Mañil. Manquilef le decía: “el famoso capitán indígena”.

Uno de los parlamentarios mapuche más significativos fue Venancio Coñuepan Huenchual, por su liderazgo carismático. Por el Partido Conservador fue diputado durante tres periodos consecutivos 1945-1949, 1949-1953 y 1965-1969, siendo además Ministro de Tierras y Colonización, desde el 3 de noviembre de 1952 al 21 de marzo de 1953, durante la segunda presidencia de Carlos Ibáñez del Campo. Su representación parlamentaria estuvo ligada a la Vigésimoprimera Agrupación Departamental: Temuco, Lautaro, Imperial, Pitrufquén y Villarrica.

Coñuepan perteneció al linaje de logko, cuyos antepasados mantuvieron lazos históricos con españoles y chilenos. El Venancio del periodo colonial español, cultivó una gran amistad con O'Higgins en el periodo de independencia, creando más tarde algunos vínculos con el gobierno chileno, en plena invasión. Esta tradición de líder también se traspasó a los negocios (su familia era considerada de pu ülmen, “hombres de dinero”), llegando a ser concesionario de la empresa Ford en Temuco, siendo además quien apoyaba

económicamente a la Sociedad Caupolicán, según consigna el relato del texto de Foerster y Montecino (1988).

Asimismo, aparece Arturo Huenchullán (1933-1937), por la Vigésima Agrupación Departamental: Traiguén, Victoria y Lautaro, como parlamentario del Partido Democrático. Huenchullán estudió derecho en la Universidad de Chile y también en el extranjero, realizando cursos en Estados Unidos (Universidades de Columbia y George Washington). También desarrolló un activo rol en la pedagogía, tanto como profesor como parlamentario, integrando la Comisión Permanente de Educación Pública, donde promovió la educación indígena.

Ya más avanzado el siglo XX, encontramos a otro diputado mapuche, Manuel Rodríguez Huenuman, en el periodo 1965-1969, esta vez más al norte, por el territorio de O'Higgins, en la Novena Agrupación Departamental: Rancagua, Cachapoal, Caupolicán y San Vicente. Adscrito al Partido Demócrata Cristiano, realizó estudios de Medicina en Temuco, titulándose finalmente como profesor normalista. Su acción parlamentaria destacó en las discusiones de proyectos de ley sobre la reforma agraria, la reforma al Código del Trabajo, y en los sindicatos agrícolas.

Más tarde también le siguieron otros como Rosendo Huenuman, pero por fuera de las lógicas de las organizaciones, las que, por el agotamiento de las vías institucionales, la muerte de sus principales líderes y el bloqueo de los partidos chilenos no prosiguieron esta tradición de mapuche parlamentarios, que alcanzó casi medio siglo.

Títulos de merced

El título de merced surge a finales del siglo XIX como un reconocimiento de tierra mapuche del Estado nación chileno después del proceso que implicó la ocupación de La Araucanía.

En 1861, el intendente de Arauco, Cornelio Saavedra, propuso un plan de “pacificación”. Dicho proyecto consistía en construir una línea de fortificación por el río Malleco, cambiando la frontera que tradicionalmente llegaba hasta el Biobío. Esto significó la invasión del ejército en el territorio mapuche, que había sido declarado soberano por la Corona Española en el Parlamento y Tratado de Quilín, celebrado el 5 y 6 de enero de 1641.

Los títulos de merced de alguna manera se consideran armas de doble filo, pues si bien demuestran derechos territoriales, también son expresivos de los procesos de reducción y despojo a los que fueron sometidas las comunidades mapuche. Es decir, no dan cuenta de los territorios ancestrales.

Este despojo de tierras golpeó fuertemente al pueblo mapuche; de esta forma, en la primera mitad del siglo XX, una de las principales consecuencias fue el estado de marginalidad y pobreza, produciéndose además una gran emigración de campo a ciudad.

El investigador Miguel Melín Pehuén, uno de los autores del libro Cartografía cultural del Wallmapu: Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche (2019), explicó lo siguiente sobre los títulos de merced en el reportaje “Liempi Colipi, los mapuche que enfrentan a las elites de la Araucanía y Santiago, la Conadi y Carabineros para recuperar sus tierras” (Huenchumil y Mundaca, 2019).

Los títulos de merced son los documentos del despojo territorial del cual fuimos víctimas como pueblo mapuche entre fines del siglo XIX y principios del XX, cuando el Estado confiscó y despojó al pueblo mapuche del Wallmapu. A los sobrevivientes de esta guerra de ocupación y exterminio, les entregó estos títulos, como un regalo, desplazándolos a distintos territorios en las tierras menos aptas para la ganadería y cultivo. Entregaron aproximadamente 3.000 títulos de merced (párr. 39).

Pablo Mansilla Quiñones, Doctor en Geografía y Ordenamiento Territorial, por su parte, explicó en una entrevista al medio Interferencia (2020) que, desde el ámbito de la geografía, la formación socioespacial que implica el título de merced se entiende como “una expresión geográfica del colonialismo interno, es decir, el colonialismo no ejercido por la hegemonía europea, sino que por los estado-nación latinoamericanos sobre los pueblos originarios” (párr. 21).

Ante el despojo territorial y nulas políticas públicas para resguardar los derechos indígenas, surgieron diferentes opciones para mantener la cultura, la lengua y la tradición para preservarse como pueblo.



En términos generales, ya avanzado este siglo, con respecto al tema territorial, se trata de tiempos de profundos cambios políticos y sociales, en el marco de los gobiernos de Jorge Alessandri Rodríguez (1958), Eduardo Frei Montalva (1964), Salvador Allende Gossens (1970), y el posterior golpe de Estado de 1973, que destituye a Salvador Allende, asumiendo la Junta Militar dirigida por Augusto Pinochet Ugarte, quien impone una dictadura, estableciendo un modelo económico neoliberal en Chile.

En forma de síntesis, es importante mencionar que en el marco latinoamericano de reforma agraria (década de 1960), el pueblo mapuche es parte de la asignación de algunas de las tierras expropiadas. Sin embargo, luego del golpe de Estado de 1973, los dominios fueron entregados a los antiguos dueños, provocando nuevamente pobreza y despojo.

La reforma agraria ha sido una etapa estudiada por el historiador mapuche Pablo Mariman (2017):

Si bien la Reforma Agraria no vio a indígenas como depositarios de su obra, sino que los subsumió en el saco del campesinado, es por medio de la gestión de estos mismos pueblos que, como en el caso mapuche, se exigió una atención diferenciada en cuanto a que el proceso los considerase en su singularidad (reivindicar más que demandar la tierra), y se complementase con las leyes especiales (indígenas) que regían su propiedad. Estas los habían llevado al inexorable fin de la división, sin resolver los casos de los despojos ni menos concebir la ampliación en la cabida de tierras

para las nuevas familias y sus descendientes, cuestión que sí lograron revertir en 1972 con una ley que, combinada con la labor de la CORA, les permitió recuperar 170 mil hectáreas (p. 269).

Con la dictadura militar, algunos territorios fueron vendidos a empresas forestales, lo que remeció a toda la sociedad mapuche, trazando una “huella de dolor”, según señala el investigador Calbucura (2016), quien además condena al decreto ley chileno 2.568, ordenanza que privatiza las comunidades indígenas y avala la abolición del derecho de propiedad colectiva indígena, lo que “es para la sociedad mapuche una etapa más de lucha, que obliga a articular mecanismos de sobrevivencia” (párr. 2).

El decreto de ley 701

En esta misma línea, es importante señalar que la industria forestal es asociada por gran parte del pueblo mapuche a la idea de la tercera invasión en el Wallmapu, correspondiendo la primera a la perpetrada por la Corona Española (1536-1818) y la segunda, a la llevada a cabo por el Estado chileno (1860-1883), con el plan de la ocupación de La Araucanía.

Tal como se señala en el artículo periodístico “El mapa que muestra cómo la expansión forestal presiona a los mapuche en la provincia de Arauco” (Huenchumil, 2020c), durante el proceso de expansión de la industria forestal, iniciado con la dictadura militar de Augusto Pinochet, en 1974, se implementó el decreto ley 701, impulsado por el entonces ministro de Economía, Fernando Léniz y el exdirector de la Conaf, Julio Ponce Lerou, uno de los hombres más ricos del país, cuya fortuna obtenida mediante la minera SQM lo ubica en la élite global, según la revista estadounidense Forbes.

El decreto de ley 701 tuvo como propósito subsidiar a la industria forestal en la plantación de pino y eucaliptos, entregando bonos a propietarios forestales bajo los conceptos de forestación y recuperación de suelos degradados. La bonificación de un 75% fue aprovechada principalmente por la Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones (CMPC), del Grupo Matte, y por el Grupo Arauco, de la familia Angelini.

Ante esta expansión forestal y la escasa o nula respuesta de los distintos gobiernos chilenos a las demandas territoriales, es que distintos lof han iniciado procesos de recuperación de tierras ancestrales.



En materia de tratados –pu koyag, en mapuzugun–, con España los mapuche realizaron 32 acuerdos diplomáticos como naciones, distinguiéndose seis tratados y veintiséis parlamentos. Esta tradición de paz se ratificó ya establecida la independencia de Chile, sosteniéndose nueve parlamentos, un convenio y un tratado. El más trascendental fue el Txapiwe de 1825, donde Chile reafirma la soberanía del pueblo mapuche sobre el Gulumapu

(Contreras Painemal, 2010)



CAPÍTULO 4

**El imaginario sobre las personas mapuche y la
estigmatización desde la prensa**



La discursividad que históricamente se ha generado sobre lo mapuche contiene representaciones funcionales a los proyectos de las distintas élites que han sostenido la dominación en el territorio, desde la colonia española hasta la república.

Estas representaciones han ido oscilando desde el bestiario inicial de los “descubridores”, pasando por los relatos épicos de los “conquistadores”, que también recogieron los “independentistas”, para construir los primeros simbolismos de la chilenidad, hasta la degradación de la imagen del pueblo mapuche con la intencionalidad de reducirlo simbólicamente y poder así invadir sus tierras y arrebatar su libertad.

Todos estos discursos, bastante variados entre sí, transcurren entre el siglo XVI y el XXI, donde el imaginario oscila entre la folclorización/exotización y la criminalización de un movimiento político.

¿A qué se deben estos cambios discursivos en las representaciones del mapuche, que fluctúan entre denostar y ensalzar, pero que siempre lo contemplan con la distancia de ese otro distinto? La teoría de los imaginarios sociales, esgrimida por el teórico griego Cornelius Castoriadis, explica cómo se desarrollan estas significaciones imperantes y a qué apuntan.

Los discursos están compuestos de imaginarios sociales concretos cuya función consiste en integrar ciertas ideas sobre algún grupo o comunidad determinada de la sociedad receptora de ese imaginario. Para el caso mapuche existe un imaginario construido para darle un significado de estas personas a la sociedad chilena.

Los imaginarios persiguen otorgar una “gráfica” de la acción, función y despliegue del representado. Estos imaginarios imperantes son

generalmente contruidos por las élites dominantes con el objetivo de generar cohesión social en determinadas cuestiones funcionales. Así también existen objetivos que apuntan a la conservación del orden y el poder dominantes; es lo que Castoriadis llama “construcción social de la realidad” (Castoriadis, 2007).

En línea con la idea de los imaginarios sobre lo mapuche, existen relatos que permiten dar una explicación al rol que desempeña el pueblo mapuche en el escenario del Estado de Chile. El discurso hegemónico los sitúa desde la problemática, justamente indicando que la manera característica de relación de los indígenas es la de conflictividad (véase la denominación “conflicto mapuche”). Esta construcción —que, en términos estrictos, es una creación, un invento—, está compuesta por un conjunto de símbolos. Esta simbología necesita ser operativa y para ello resignifica símbolos ya conocidos anteriormente por la sociedad. Esta sustitución es efectuada por los creadores del relato, suplantando lo “real por lo imaginario”. Según Castoriadis, de este modo el sujeto receptor del imaginario puede recurrir a este recurso (conocido) para establecer una perspectiva de la realidad funcional.

Esta realidad está mediada y construida justamente para conseguir determinada recepción, afín con la calificación que posee el imaginario.

Para efectos del ejemplo que venimos trabajando, la simbología sobre el mapuche se origina en algunas crónicas, como las de Alonso de Ercilla, quien describe de manera fantástica y épica al mapuche, destacando sobre todo su capacidad guerrera. Dicho rasgo se halla instalado en la memoria de la sociedad chilena y los imaginarios dominantes han jugado con ese concepto, que se utiliza incluso para degradar la imagen del mapuche, subrayando esta bestialidad y violencia “intrínseca”, que



no le permitiría alcanzar la civilización y/o la paz, propiciando “eternos” escenarios de violencia y caos contemporáneo.

Castoriadis indica que el sentido de la vida en comunidad de nuestra sociedad es conferido por los imaginarios sociales (1997). El autor se aleja de la tradición que reducía todo a la representación, otorgándole un marco mayor donde no prescinde de ellas, sino que más bien las congrega en el paraguas de los imaginarios sociales. A su vez, indica que concentrarse únicamente en las representaciones no es llegar al fondo, ya que estas contienen una carga más, mientras que el imaginario, que corresponde a una creación social, toma su forma en las instituciones que las recrean en una circulación y (disputa) permanente de significación.

Teoría de los imaginarios aplicada a lo mapuche

Respecto del imaginario sobre el pueblo mapuche, investigadores como Aravena y Baeza (2017), entregan una explicación más aplicada al caso. Baeza identifica como imaginario dominante al relativo al orden, entendido desde los privilegios del Estado; ahí domina el que otorga un respeto reverencial hacia el estado de derecho. Por otra parte, la disputa se establece con el imaginario perteneciente a las demandas históricas mapuche: el imaginario dominado.

Este imaginario dominante contemporáneo, se construye integrando simbolismos de todos quienes participan de alguna u otra manera en

el conflicto. Incluye los discursos de los mapuche “domesticados” y los latifundistas/empresarios; todo esto, con el objetivo de reforzar la criminalización de las demandas mapuche, permitiendo legitimar el uso de la fuerza policial y la implementación de políticas represivas hacia este pueblo originario.

Las investigaciones de Segovia et al. (2018), exponen en términos del escenario mediático actual que el conflicto es representado con “imágenes culturalmente compartidas”, conformadas por connotaciones negativas hacia los mapuche (calificaciones de “flojo”, “borracho”, “violento” y –ahora, además–: “terrorista”). Una permanente desacreditación para neutralizar un contraimaginario que apela al derecho a la autodeterminación mapuche.

Si nos volcamos a revisar el rol de los medios de comunicación, advertimos que Aravena y Baeza (2017) indica que estos, y, en lo concreto, la facción de la prensa escrita, exponen un relato monodiscursivo de la situación del pueblo mapuche, otorgando opacidad y sombras a un “amplio espectro de significaciones posibles” (p. 17). Con esta acción, facilitan que se naturalicen y sustantiven los contenidos del imaginario dominante y se alejen las posibilidades comprender el discurso contrahegemónico mapuche, que sustenta su movimiento indígena.

Representaciones e imaginarios concretos presentes en los medios de comunicación

El pueblo mapuche

El imaginario social mediático se desplaza entre las dinámicas de inclusión y exclusión. Estudios de la prensa de principios del siglo XX en La Araucanía (Pacheco-Pailahual, 2019), indican que la prensa generaba una representación del mapuche que oscilaba entre lo decadente y denostado, con un pueblo indígena anclado en un pasado que lucha por redimirse. El imaginario se centra en la idea de un grupo primitivo que carga con sus costumbres, idea reforzada por los medios, que solo reproducen noticias vinculadas a lo “tradicional”, en detrimento de los episodios mapuche más vinculados a lo contemporáneo (educación, política, deporte, etc.)

Asimismo, existe una cobertura asociada al rol de víctima de injusticias y precarización. El daño producido tiene un origen externo y otro interno: así queda representado. Por una parte, se visualiza a un pueblo que sufre por las injusticias (de las que no hay antecedentes, ya que no se historizan), y que también es víctima de sus “condiciones raciales”, debido a que posee una “tendencia natural” a la violencia, y a ciertos vicios que lo arrastran a situaciones complejas. Es un imaginario un poco contradictorio, ya que en algunos momentos el periódico tiende

a ridiculizar a los mapuche, en tanto en otras veces se conmueve y celebra su organización; no hay uniformidad, quedando expuestos vacíos en el relato.

Los colonos/agricultores

Por su parte, el imaginario de los (grandes) agricultores asentados en el territorio mapuche posee distintas connotaciones en la investigación revisada. Periódicos locales y de corte independiente son críticos con el latifundio o los grupos de grandes agricultores cuando estos violentan a pequeños agricultores o mapuche, pero los medios vinculados a la élite (en este caso, de El Diario Austral) mantienen una posición de defensa hacia el latifundio, recurriendo a la estigmatización de las víctimas o los sujetos movilizados. La defensa del latifundio se ha extendido a lo largo del siglo XX en diversos episodios, en tanto la prensa hegemónica es incapaz de cuestionar los privilegios de estos sectores y los contextos socioeconómicos, manifestando una alta adhesión al *establishment*.

El Estado

En general, el Estado chileno cuenta con un imaginario asociado a la asistencia, donde figura como el ente que resuelve ciertas cuestiones ante solicitudes y reclamos de la sociedad o, más bien, de ciertos sectores. En este último sentido, es una institución atenta, sobre todo a los requerimientos de la élite. El Estado es considerado por la prensa, hasta cierto punto, como resolutivo y efectivo. Si bien, en ocasiones es criticado por asuntos asociados al



“orden”, también existe un importante grado de legitimidad hacia sus acciones, lo que es proyectado en la prensa. En esa línea, tampoco resulta ser un motivo de grandes cuestionamientos al respecto de las situaciones vinculadas a vulneraciones hacia la población (mundo popular, pueblo mapuche), no habiendo responsabilidad histórica de su parte; la prensa nunca pone en cuestión su posición en el territorio mapuche, ni su actuar.

Carabineros

El imaginario de carabineros también constituye un espacio oscilante, moviéndose entre el cuestionamiento y el respaldo. En episodios críticos, la institución es cuestionada respecto a sus prácticas violentas y la baja calificación de su personal; con la salvedad de que son periódicos más pequeños y no hegemónicos aquellos que sostienen esta posición. Avanzado el siglo XX, nos encontramos con un respaldo y validación en la prensa tradicional, pese a la existencia de episodios de muerte de civiles y evidente daño a la población (Ranquil). En este sentido, la figura de carabineros se asienta en un imaginario que termina volviéndose bondadoso y permite sostener un halo de validación social.

La región de La Araucanía

En cuanto al imaginario general de La Araucanía, la investigación llevada a cabo por Pacheco-Pailahual (2019), advierte seis elementos centrales constitutivos: la institucionalidad, el orden y la seguridad,

la chilenidad, el conflicto-violencia, el progreso, y la indigenidad ensombrecida, elementos presentes de manera constante en el discurso de la prensa de principios de siglo XX, apelando a ellos en distintos momentos históricos. El asunto económico (progreso) constituye un articulador importante, indudablemente. Es lógico, si se combina con la idea fundacional motivadora de la invasión a Wallmapu: los intereses económicos.

Es por ello que todo lo producido dentro del contexto del proyecto de instalación del Estado, en términos económicos, es considerado acertado y lógico, sin generarse ninguna crítica hacia el modelo económico, ni al paradigma epistemológico desde el cual se ejecuta.





CAPÍTULO 5

Racismo en la prensa



¿Qué ocurre generalmente en los medios de comunicación cuando informan sobre los pueblos indígenas?

Tanto los periodistas, como los comunicadores/as y los medios de comunicación producen un contenido con un gran impacto social en la formación de discursos, creando realidades e influyendo en la manera en que percibimos y entendemos el mundo. Lo preocupante es que, en gran medida, contribuyen a la construcción del racismo a través de la difusión y transmisión de contenidos periodísticos mediante discursos racistas directos o indirectos, tal como plantea el teórico Teun A. van Dijk:

La primera forma de discurso racista es una de las muchas maneras a través de las que los miembros del grupo dominante interactúan verbalmente con los miembros de los grupos dominados: minorías étnicas, inmigrantes, refugiados, etc. Pueden hacerlo de forma descubierta utilizando expresiones ofensivas, derogatorias, insultos, groserías u otras formas de discurso que explícitamente expresan y promueven la superioridad y falta de respeto.

Debido a que estas formas descaradas de discriminación verbal son generalmente consideradas «políticamente incorrectas», la mayoría de los discursos racistas dirigidos a los miembros del grupo étnico dominado tienden a convertirse en sutiles e indirectos (s. f., p. 10).

Es decir, uno de los principales planteamientos de Teun A. van Dijk, es que **el racismo es ‘aprendido’ en la sociedad, es decir, las personas, a través de la crianza, formación y entorno adquieren los prejuicios racistas, pues los estigmas, estereotipos y creencias de la “superioridad de una raza frente a las demás”, no son innatos y no se desarrollan espontáneamente.**

En ese sentido, la comunicación mediante el texto y la charla desempeña un papel vital en la reproducción del racismo contemporáneo.

Según el autor del libro *Racismo y discurso en América Latina* (1991), entre otros, las conversaciones cotidianas conforman el lugar natural del racismo ‘popular’ cotidiano, y gran parte de estas conversaciones se inspiran en los medios de comunicación.

Por este motivo es que ha sido un tema investigado a través de distintos estudios, que han demostrado que los titulares y noticias tienden a enfatizar características negativas de los grupos racializados, entendidos no como una categoría dada por sus rasgos físicos, sino más bien como cuerpos que sufren violencia racista desde las estructuras.

Destacaremos solo algunos de ellos:

En la publicación *Las dimensiones del racismo. Actas de un Taller para conmemorar el fin del Tercer Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial* París, 19 y 20 de febrero de 2003,



organizado por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), en colaboración con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura Unesco), uno de sus capítulos, llamado “El racismo, los medios de comunicación e Internet”, escrito por Bent Sørensen, está dedicado a esta temática:

Las normas establecidas para los reportajes y las políticas de los medios de comunicación proyectan, a menudo, una visión racista de la realidad social, eliminando los valores positivos de los grupos que son objeto de racismo. Por lo general, los medios de comunicación centran las noticias acerca de las minorías étnicas, culturales y religiosas, así como de los migrantes en Europa, en lo negativo, problemático y delictivo. Con demasiada frecuencia se exagera la delincuencia étnica y de los inmigrantes. Los titulares vinculan sobre todo el carácter étnico, el origen nacional o el color de la piel de ciertos grupos con las desviaciones conductuales o con el comportamiento delictivo (y a veces hasta con su idiosincrasia). Esta clase de información da pie a generalizaciones que vinculan a los grupos minoritarios con la delincuencia (p. 187).

En esa misma línea, es importante señalar que existen diversos estudios e investigaciones que exponen este problema en Chile. Solo mencionaremos algunos ejemplos.

Fresia Amolef, Doctora en Periodismo de la Universidad de Barcelona, concluye:

La estrategia discursiva que desarrolla El Mercurio corresponde a la postura clásica de culturas occidentales, que a través del acceso y dominio de los medios de comunicación, reproducen estereotipos racistas que son justificados y minimizados con el objetivo de no alterar su concepción de bienestar y seguridad para cada una de sus sociedades (p. 18).

La investigadora señala que en su estudio identificó que los mapuche son representados por El Mercurio, a través de los siguientes conceptos: mapuches, violentistas, agresores, asonada mapuche, exaltados indígenas, grupo de indígenas.

Una de las conclusiones de Amolef es que la imagen que construye El Mercurio:

Es coincidente con la ideología de los grupos que mantienen conflictos con los indígenas, y que son los poderes fácticos que representa. Antiguamente, los mapuches eran salvajes, incivilizados, borrachos y ladrones, hoy en día estos estereotipos han evolucionado, ahora son subversivos y terroristas (p. 19).

El estudio “Análisis de la cobertura y tratamiento de los conflictos indígenas 2010-2011”, elaborado por el Instituto de la Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile y la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC/UNESCO Santiago), “revela que los medios dan una muy escasa cobertura a los temas indígenas, incluso en los periodos de mayor conflicto” (Correa, 2011, párr. 3). A su vez, señala que “los periodistas

suelen recurrir al Gobierno como principal fuente de información, limitando la representación de las vocerías indígenas. También se demuestra que los estereotipos son cada vez menos evidentes, pero permanece la tendencia a asociar lo indígena con atentados, violencia o terrorismo” (párr. 5), según indicó el medio diarioUchile (Correa, 2011).

Cabe mencionar que, desde la disciplina antropológica, respecto a los pueblos indígenas de América Latina, se ha aplicado el término “indio permitido” (Charles Hale, Rosamel Millaman), para describir al sujeto indígena que el Estado neoliberal, a través de políticas públicas multiculturales, intenta cultivar. Es decir, mientras en el pasado se intentaba erradicar a los indígenas, ahora se busca cultivar una subjetividad que apoya al modelo actual, un patrón que generalmente no corresponde al de líderes o autoridades ancestrales como logko y machi, que han cuestionado y luchado contra los intereses económicos de los grupos hegemónicos y de poder. Por lo mismo, grandes medios de comunicación han criminalizado estas figuras.

El racismo contra el pueblo afrodescendiente chileno

El año 2000, en el marco de una Preconferencia Regional Preparatoria de la III Cumbre Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial y otras formas conexas de Intolerancia realizada en Santiago, le preguntaron al entonces presidente Ricardo Lagos, si había negros en Chile, “él dijo que ‘no, porque se habrían muerto de frío’. Ahí nos paramos cinco personas que veníamos de Arica y alzamos la voz”, relató Marta Salgado al medio Interferencia (Huenchumil, 2020b).

El 16 de abril de 2019 fue un día histórico, ya que se promulgó la ley 21.151, que le otorga reconocimiento legal al pueblo tribal afrodescendiente chileno. La normativa indica que “los afrodescendientes chilenos son aquellos que se identifican como tal y comparten la identidad de los descendientes de la trata transatlántica de esclavos africanos traídos a Chile entre los siglos XVI y XIX” (artículo 2).

Cabe señalar que la ley que otorga reconocimiento legal al pueblo tribal afrodescendiente compromete la aplicación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, tratado internacional ratificado por el Estado de Chile desde 2009, que considera en su artículo 1 a los pueblos tribales, “cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial”.



¿Cómo se manifiesta la discriminación hacia los pueblos indígenas en los medios?

Los medios de comunicación —de manera general— han construido una imagen superficial de los pueblos indígenas, encasillándolos en un mismo grupo, obviando sus identidades socioculturales, territorios y cosmovisiones. Esta estandarización de pueblos, promueve la creación de etiquetas y prejuicios, fortaleciendo las reproducciones de estereotipos racistas.

El estudio La representación de lo indígena en los medios de comunicación, elaborado por los pueblos indígenas Totoroes, Kokonuco, Yanacona, Guambiano y Nasa, en convenio con la Escuela de Comunicación Social de la Universidad del Valle y el auspicio de la iniciativa para la Democracia y los Derechos Humanos de la Comisión Europea, describe funciones de representación respecto a la cobertura de los medios acerca de los asuntos indígenas, que a continuación citamos de forma sintetizada:

1. FUNCIÓN DE OMISIÓN, EUFEMIZACIÓN O INVISIBILIZACIÓN:

“Yo, tú, nosotros, y no hay otros”. Se refiere a aquella función mediante la cual “lo indígena” es ignorado, implicando una lectura negativa de lo indígena, que afirma el estigma, negando su nombre y presencia.

2. FUNCIÓN DE COLECTIVIZACIÓN: “Todos ustedes son iguales”.

En los medios de comunicación, la presencia indígena se representa generalmente como colectivo y es común que se recurra a la función de colectivización: “los indígenas”, “las comunidades nativas”, “los aborígenes”.

3. FUNCIÓN DE VICTIMIZACIÓN: “Pobrecitos, ellos”.

Alude a la representación de los conflictos o la compleja situación histórica de los pueblos indígenas, reduciéndolo todo a una imagen simplificada que no solo los suplanta, presentándolos como sujetos arrastrados por circunstancias adversas, grupos sin capacidad de resistir, en situación de impotencia, completa vulnerabilidad e indefensión.

4. FUNCIÓN DE CRIMINALIZACIÓN: “Ellos son peligrosos”.

En este caso la conflictividad social, la protesta pública y las complejas dinámicas de exclusión y pobreza, son recreadas en clave moral (bien/mal; legal/ilegal), situando a los pueblos indígenas del lado del actor que amenaza, que pone en peligro el orden social y opera formas ilegales de protesta pública, naturalizando su condición. La criminalización designa colectivamente a todos los miembros de un grupo social, como “peligrosos y criminales, amenaza potencial”.

5. FUNCIÓN DE ARCAIZACIÓN: “Ustedes no son como nosotros.

Son de otro tiempo”. Convierte al otro en un sujeto que pertenece a otro ámbito y lugar en el tiempo social, la no contemporaneidad. Indica que el tiempo del otro no es nuestro tiempo histórico. Es el tiempo del incivilizado, del no moderno, del exótico, del pasado de museo o muerto.

Además de estas cinco representaciones reiteradas constantemente por los medios de comunicación hegemónicos en Chile, también es importante señalar otros elementos:

- » *Los medios de comunicación generalmente utilizan como fuentes a las élites blancas, es decir, la clase política, el gobierno, las fuerzas policiales e intelectuales, excluyendo las voces de pueblos indígenas o comunidades afrodescendientes en la construcción de la información. Por lo general, no visitan los territorios, lo que muchas veces descontextualiza la noticia.*
- » *Los periodistas o comunicadores de pueblos indígenas o comunidades afrodescendientes tienen menor acceso a los medios de comunicación, especialmente aquellos en posiciones de liderazgo.*
- » *La inmigración se define como un 'problema' y no como un desafío.*

De lo anterior, hemos detectado que lo que más se repite en los medios en Chile es:

INVISIBILIDAD U OMISIÓN: *como forma de negación. Esta tendencia es particularmente frecuente; en algunos casos, historias protagonizadas por comunidades indígenas simplemente no aparecen en los medios.*

CRIMINALIZACIÓN: *especialmente, cuando se habla del pueblo mapuche. Se realiza a través de estereotipos o estigmas, por medio de los cuales se representa a esta población de manera sesgada, distorsionando su imagen, mostrando a los mapuche como grupos violentos y como una amenaza para los intereses de otros chilenos.*

LA UBICACIÓN DE LA NOTICIA: *corresponde a la clasificación que se establece en distintas plataformas, es decir, la ubicación en el diario o periódico, o la sección del noticiero en la televisión, cuando se informa de pueblos indígenas. Esto da cuenta de la importancia que se le otorga y en el tipo de temática en la que será catalogada. Por ejemplo, una noticia en la sección política tiene una valoración o interpretación distinta que una localizada en la página judicial o "zona roja", como en muchas ocasiones ocurre con hechos relacionados con las reivindicaciones territoriales mapuche. En la criminalización también se suele apelar a recursos negativos de la protesta pública.*



A continuación, presentamos un **listado de malas prácticas en el lenguaje que hemos detectado en medios de comunicación cuando se refieren a pueblos indígenas**:

Además de falta de contextualización desde los medios de comunicación cuando informan sobre pueblos indígenas, también hay conceptos y palabras que han sido instaladas por la prensa y se siguen utilizando hasta el día de hoy, sin mayores cuestionamientos.

¿CÓMO NO DEBE USARSE?

"Nuestros pueblos indígenas", "pueblos originarios de Chile".

¿CÓMO SE RECOMIENDA?

"Los pueblos indígenas; pueblos indígenas en Chile".

Al utilizar el pronombre "nuestros", se indica una relación de pertenencia, mientras que la preposición "de" indica un origen o procedencia. Ambas utilidades perpetúan y fomentan una relación paternalista que, tal como indica la RAE, es una "tendencia a aplicar las formas de autoridad y protección propias del padre en la familia tradicional a relaciones sociales de otro tipo; políticas, laborales".

¿CÓMO NO DEBE USARSE?

"MapucheS".

¿CÓMO SE RECOMIENDA?

"Mapuche, pueblo mapuche."

En el idioma mapuche, mapudungun/mapudugun o mapuzungun/mapuzugun, que significa el "idioma de la tierra", (mapu: tierra y dungun: palabra), mapuche significa gente de la tierra (mapu: tierra y che: gente), por lo tanto, habla de un conjunto de personas.

Es decir, en el mapuzugun o en el idioma mapuche no se usa la "s" para señalar el plural de las palabras, como lo hace el castellano, debido que se pluraliza anteponiendo "pu", como por ejemplo; zomo (mujer), se dice pu zomo (mujeres). Por lo tanto, lo correcto es escribir mapuche sin una "s" final.

¿CÓMO NO DEBE USARSE?

"Conflicto mapuche".

¿CÓMO SE RECOMIENDA?

"Conflicto del Estado chileno con el pueblo mapuche".

Como señalamos anteriormente, efectivamente existe un problema, por lo que para informar de ello se debe contextualizar y no se puede obviar el rol del Estado.

Tanto en prensa escrita, radial, como en la televisión chilena se utiliza el concepto "conflicto mapuche". Este término asimila la idea de que los mapuche son violentos, delincuentes e incluso terroristas, configurando una imagen de enemigo interno.

Distintos autores han investigado y reflexionado sobre lo mismo. Para la Doctora en Historia, Carolina Huenchullán, este es un término mal empleado, siendo instaurado por la inteligencia estatal, ya que alude a un conflicto de un solo lado.

Por ejemplo, los días 8, 9 y 12 de enero de 2008, tras el asesinato del joven mapuche Matías Catrileo, El Mercurio en su Cuerpo C, utilizó en varias oportunidades el término 'conflicto indígena' para etiquetar las noticias relacionadas con el pueblo mapuche.

La Cuarta publicó el 7 de enero del 2013 la siguiente noticia:

Epígrafe: Designan a tercer hombre de Carabineros para controlar ola de violencia.

Titular: Peso pesado de polis le pondrá cascabel al gato en La Araucanía.

Bajada: Los nuevos efectivos de Carabineros y los vehículos todoterreno dispuestos por la policía uniformada para reforzar el contingente en la zona de conflicto mapuche partieron ayer mismo con sus labores.

Pese a que este manual trata sobre el pueblo mapuche, nos gustaría destacar también el siguiente concepto utilizado reiteradamente en los medios de comunicación:

¿CÓMO NO DEBE USARSE?

"Isla de Pascua".

¿CÓMO SE RECOMIENDA?

"Rapa Nui".

El nombre "Isla de Pascua" le fue asignado a Rapa nui por el navegante holandés Jacob Roggeveen quien, en busca de la mítica Tierra de Davis, llegó con sus navíos a una isla en mitad del océano Pacífico, en 1722. Los europeos la bautizaron como Isla de Pascua en honor al día de su llegada, el de la Pascua de Resurrección, lo que significó adquirir el gentilicio "pascuense".

"Cuando una persona externa a la isla llega y dice 'pascuense', la mayoría los corrige y le explica cómo debe usarse el gentilicio" (Stuardo, 2019, párr. 6). "Es ofensivo. El término 'pascuense' es rechazado, al igual que 'Isla de Pascua'. Nunca fue representativo, solo quizás un poco aceptable durante la década de 1960 o 1970, pero después de ese tiempo la gente local dejó de usarlo totalmente" (párr. 7), relató Cristián Moreno Pakarati, historiador rapanui a radio Biobío.

En 2019, la Cámara de Diputados rechazó cambiar nombre a la Isla de Pascua por "Rapa Nui-Isla de Pascua". El proyecto se inició con el objetivo de rebautizar el territorio con el nombre original de Rapa Nui, pero finalmente quedó con el nombre "Rapa Nui-Isla de Pascua".

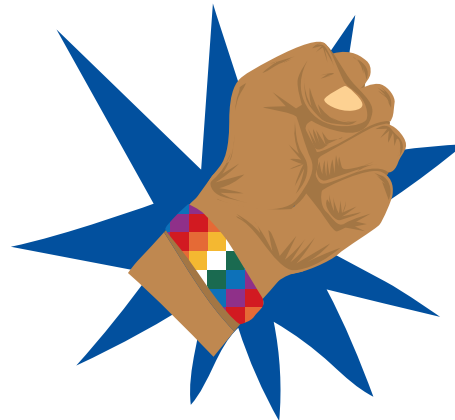
Los medios de comunicación utilizan indiscriminadamente los conceptos "Isla de Pascua" y "pascuense", los cuales, por las razones expuestas, deben ser reemplazados por Rapa Nui o pueblo rapanui.

Recomendaciones generales cuando se informa sobre pueblos indígenas

- » *Contextualizar el hecho noticioso, tomando en cuenta otras culturas y formas de ver el mundo.*
- » *Otorgar cobertura equilibrada a la situación de los pueblos indígenas y a las situaciones de conflicto social de los territorios.*
- » *No caricaturizar a los pueblos indígenas, ni a sus autoridades o miembros de estos grupos. La exageración debe ser evitada, debido a que construye imágenes erróneas o idealizadas.*
- » *Como se mencionó en este manual, la situación general de los pueblos indígenas es una de las de mayor vulnerabilidad en el mundo. Por esta misma razón, se debe evitar la miserabilización, así como mostrar situaciones de pobreza sin contextos ni causas.*
- » *Los comunicadores y periodistas deben ser conscientes de que en Chile existen distintos pueblos que se autoidentifican. Por ello, al investigar para sus trabajos periodísticos no deben tomar estas diferencias como un problema, sino como un aporte hacia la diversidad en una sociedad heterogénea.*

- » *Diferenciar lo propiamente indígena de otras categorías sociales como la de los campesinos.*
- » *Es más adecuado utilizar “pueblos indígenas” que “grupos”, “etnias”, etcétera. Según la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas para Adolescentes Indígenas, elaborada por la Unicef, los pueblos indígenas usan el término “pueblos” porque está más estrechamente ligado al inherente reconocimiento de su particular identidad, de su posesión tanto de derechos humanos individuales como de derechos colectivos, como así también de su derecho de autodeterminación.*

Además, el término “pueblo” indica que son sociedades organizadas, con su propia estructura social, lengua, cultura y tradición, reconociendo su derecho sobre el territorio.



Recomendaciones cuando se informa sobre el pueblo mapuche

- » *Al mencionar autoridades tradicionales mapuche, lo más adecuado es mencionarlas en mapuzugun y luego entre paréntesis o entre guiones, en castellano. Por ejemplo, werken (vocero).*
- » *En el caso mapuche, evitar el concepto “comunero”, utilizando el que corresponda en la cultura mapuche.*
- » *No utilizar términos como “conflicto indígena” o “conflicto mapuche” pues, tal como explicamos anteriormente, estos conceptos criminalizan al pueblo mapuche y le quitan la responsabilidad al Estado respecto a las demandas existentes desde el pueblo mapuche. Por lo tanto, lo más adecuado es comunicar “conflicto del Estado con el pueblo mapuche”.*
- » *No utilizar el concepto “violencia indígena”, ya que se da por sentado que los violentos son los indígenas, criminalizando al pueblo mapuche.*
- » *Evitar cualquier tipo de estereotipos, tanto físicos como sociales, ya que solo contribuyen a promover una imagen distorsionada y sesgada de la realidad.*
- » *Los periodistas o comunicadores deben solicitar los permisos que correspondan de las autoridades indígenas para ingresar a sus territorios.*
- » *Los periodistas, comunicadores y fotógrafos deben tener en cuenta los sitios sagrados o ceremonias tradicionales y consultar a quien corresponda acerca del protocolo para grabar o realizar cualquier registro fotográfico en esas instancias y sobre su posterior difusión.*
- » *La representación mediática de los pueblos indígenas entraña un ejercicio de interculturalidad, por lo tanto, debe realizarse con responsabilidad.*
- » *Las agendas de los medios de comunicación deben ser pluralistas y abrirse a temas indígenas.*
- » *En lo posible, las fuentes de la información deben ser variadas con el fin de que aporten la información adecuada para comprender la situación presentada.*
- » *También respecto a las fuentes, los comunicadores deben averiguar sobre los voceros legítimos mapuche, según lo que estén investigando.*
- » *En casos de protestas, es necesario investigar adecuadamente los hechos (como en cualquier caso), dando un enfoque político a la situación y no sobre seguridad, como lo han hecho generalmente los medios, desinformando y contribuyendo a la criminalización.*
- » *Los medios de comunicación deben considerar y acceder a las fuentes de memoria o tradicionales que los pueblos determinen válidas para construir la información.*
- » *Las noticias que se refieren a personas mapuche involucradas en procesos judiciales deben ser contextualizadas adecuadamente.*



Con ello, es posible agregar una comprensión cultural en los casos en que los motivos de las detenciones se relacionan con reivindicaciones políticas.

- » *Asimismo, en caso de informar sobre una huelga de hambre de presos políticos mapuche, se recomienda dar particularidad a los casos, debido a que los medios de comunicación generalmente no realizan la diferencia entre los casos de prisiones preventivas y condenados.*
- » *En esta misma línea, es importante señalar que ha habido varios casos de personas mapuche acusadas de algún delito en que posteriormente han podido demostrar inocencia. La prensa, al contrario de investigar, ha contribuido a la criminalización, anulando la presunción de inocencia, como ocurrió con la machi Francisca Linconao o el logko Alberto Curamil.*
- » *Es importante que los medios —como en el caso de cualquier otro pueblo—, por lo tanto, deban dar cuenta de estas particularidades en sus publicaciones evitando generalizar cuando no corresponda.*



MEDIOS INDÍGENAS EN ABYA YALA

En las últimas décadas, pese a distintas dificultades, los pueblos indígenas de América Latina han desarrollado medios de comunicación propios, tales como radios comunitarias, producciones audiovisuales y fotográficas, blogs, páginas webs y redes sociales.

Respecto a ello, la publicación “Internet fortalece a las comunidades indígenas” de The Conversation (Martínez y Orobítg, 2019) señala que:

para muchas comunidades tradicionales, los medios de comunicación propios son una herramienta política de resistencia y empoderamiento. En algunos casos sirven para documentar los conflictos con la sociedad nacional o con las compañías transnacionales que intentan explotar los recursos naturales que albergan sus territorios (párr. 9).

Mónica Martínez Mauri y Gemma Orobítg, autoras del artículo e investigadoras del Proyecto de Investigación “Pueblos indígenas, medios de comunicación y significados del conflicto en América Latina: un estudio de antropología”, agregan:

En otros momentos adquieren una dimensión patrimonial: tienen efectos sobre la conservación de ciertos rasgos culturales y orientan la creatividad. A través de ellos los pueblos indígenas interactúan con el mundo institucional —museos locales, nacionales o extranjeros—, promocionan sus productos para el mercado nacional e internacional y se construyen como un destino de turismo cultural (párr. 10).

Esta utilización de los medios digitales por parte de los pueblos indígenas ha crecido, fundamentalmente por la necesidad de hacer escuchar sus demandas y dar difusión a sus visiones respecto a distintas situaciones en diferentes territorios del Abya Yala. En esa misma línea, el marco internacional de derechos también da cuenta de esta arista, como veremos a continuación.

Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

Artículo 16:

Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de comunicación privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena.



Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos indígenas

Artículo XIV. Sistemas de conocimientos, lenguaje y comunicación:

3. Los pueblos indígenas tienen derecho a promover y desarrollar todos sus sistemas y medios de comunicación, incluidos sus propios programas de radio y televisión, y acceder en pie de igualdad a todos los demás medios de comunicación e información. Los Estados tomarán medidas para promover la transmisión de programas de radio y televisión en lengua indígena, particularmente, en regiones de presencia indígena. Los Estados apoyarán y facilitarán la creación de radioemisoras y televisoras indígenas, así como otros medios de información y comunicación.



CONCLUSIONES



Tal como ha planteado el teórico Teun A. van Dijk en sus estudios sobre el racismo y discurso en Latinoamérica (2007), y como han dado cuenta numerosas investigaciones nacionales e internacionales, la prensa ha sido un problema más en la cobertura de temas indígenas, así como en los procesos migratorios.

Pese a este diagnóstico, en el caso de Chile vemos cómo se sigue reproduciendo el racismo, especialmente en los medios de comunicación hegemónicos, cuando se refieren al pueblo mapuche. Por esta razón es que nace este manual, como una forma de entregar contenidos básicos a periodistas y comunicadores que cubren estas temáticas, además de algunas recomendaciones prácticas para sus publicaciones.

La discriminación racial se transmite principalmente a través del discurso, por ello es importante no solo detectar y analizar el racismo en los contenidos de los medios de comunicación, sino además tomar acciones concretas, cambiando el lenguaje y los enfoques periodísticos, debido a que estas manifestaciones del discurso pueden ser sutiles o explícitas en las noticias en sus diferentes plataformas.

Es, asimismo, importante generar una escritura consciente de nuestras arraigadas prácticas periodísticas monoculturales, asumiendo que nuestro ejercicio profesional está enmarcado en la globalidad de un sistema colonial que nos condiciona, naturalizando los quehaceres discriminadores en la sociedad chilena.

El proceso de conciencia y el *rüpü* (camino) hacia la decolonización no es un transitar instantáneo ni fácil. Para ello se hace necesario reconocernos como seres con modos coloniales, sin perder de vista los antecedentes de la configuración del Estado y la historia de los pueblos indígenas, de este modo nuestra pluma será más liviana, despojada de los imaginarios sociales que nos configuran erróneamente y nuestro trabajo periodístico tendrá más calidad y ética.

A su vez, es necesario que la prensa incluya en sus agendas informativas temas de los pueblos indígenas, pues muchos asuntos de relevancia han sido históricamente omitidos, y en el caso del pueblo mapuche, en particular, criminalizados de forma permanente.

REFERENCIAS Y BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA Y RECOMENDADA

- Alonqueo Piutrin, M. (2018). Mapuche Chillkatuwe: Libro de lectura y escritura mapuche. (Ed: Alonqueo Boudon, P.). Universidad de La Frontera.
- Alvarado Lincopi, C. (2015). La emergencia de la ciudad colonial en Ngülu Mapu: Control social, desposesión e imaginarios urbanos. En Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu (pp. 107-140). Comunidad de Historia Mapuche.
- Amolef Gallardo, F. (2004). La alteridad en el discurso mediático: Los Mapuches y la prensa chilena. Universidad Autónoma de Barcelona. <https://jacquesguyotetdanielethephany.files.wordpress.com/2014/11/prensa-y-mapuche.pdf>
- Anguita Ramírez, P. y Labrador Blanes, M. J. (2019). Pluralismo y libre competencia en el mercado de la televisión y radiodifusión: El caso chileno. <https://revistadecomunicacion.com/article/view/1017/982>
- Antileo Baeza, E. (2020). ¡Aquí estamos todavía! Pehuén.
- Aravena, A., y Baeza, M. A. (2017). Imaginarios sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile. Cultura y representaciones sociales 12 (23), 7-29. <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v12n23/2007-8110-crs-12-23-00007.pdf>
- Archivo Nacional, Colecciones digitales. La infancia mapuche en la escuela. https://www.archivonacional.gob.cl/616/w3-article-98467.html?_noredirect=1
- Asamblea General de la OEA (2016). Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA. <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>
- Asamblea General de la ONU. (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas. Nueva York. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Baeza, A. (2003). Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica. Editorial Universidad de Concepción.
- Bengoa, J. (1999). Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX. Planeta.
- . (2000). Las agrupaciones mapuches en el siglo XIX. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-81267.html>
- Calbucura, J. (2016, 1 de julio). La lucha de resistencia de la comunidad socioespiritual. Mapuexpress. <https://www.mapuexpress.org/2016/07/01/la-lucha-de-resistencia-de-la-comunidad-socioespiritual/>
- Canales Tapia, P. (2012). Diputados mapuche en Chile: Debates, demandas y querellas, 1924-1973. Estudios transandinos, 17 (1),



- 107-118. <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/07/Revista-de-Estudios-Transandinos.pdf>
- . (2014). Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonialización, 1980-2010. *Universum* (Talca), 29 (2), 49-64. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762014000200005>
- Caniuqueo, S. (2018). Germán Becker y la represión al Pueblo Mapuche en las calles de Temuco. El trabajo es vida. *Mapuexpress*. <https://www.mapuexpress.org/2018/03/20/german-becker-y-la-represion-al-pueblo-mapuche-en-las-calles-de-temuco-el-trabajo-es-vida/>
- Castoriadis, C. (1997a). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*, 35. <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>
- . (1997b). El mundo fragmentado. *Terramar*.
- . (2007). La institución imaginaria de la sociedad. *Tusquets*.
- Comisión Económica para América Latina, CEPAL (s. f.). Los pueblos indígenas en América Latina. <https://www.cepal.org/es/infografias/los-pueblos-indigenas-en-america-latina>
- Comisión Nacional de Comunicación de los Pueblos indígenas, CONCIPI-MPC (2020). Manual de buenas prácticas para la difusión mediática de contenidos relacionados con pueblos indígenas. <https://www.infoamerica.org/libex/documentos/Manual%20de%20buenas%20practicas.pdf>
- Comte, A. (1988). Discurso sobre el espíritu positivo. Alianza. [Trabajo original publicado en 1844.]
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Conaie (2001). Proyecto político de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm>
- Contreras Painemal, C. (2010). Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina. [Tesis doctoral. Berlín: Freie Universität Berlin.]
- Convención Constitucional (2021, 11 de agosto). Comisión de Derechos Humanos no. 11. Miércoles 11 de Agosto [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=P-y7B1zG_2c
- Correa, P. (2011, 21 de noviembre). Informe del ICEI de la Universidad de Chile revela la escasa cobertura que dan los medios a los temas indígenas. *diarioUchile*. <https://radio.uchile.cl/2011/11/21/informe-del-icei-de-la-u-de-chile-revela-la-escasa-cobertura-que-dan-los-medios-a-los-temas-indigenas/>
- Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Pueblos Indígenas de la ONU (s. f.). Los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas. <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia.html>
- Diccionario de la Real Academia Española, RAE (s. f.). Paternalismo. <https://dle.rae.es/paternalismo>

- Editorial. (1940, 4 de junio). El Diario Austral de Temuco.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas.
- Feiring, B. (2013). Comprender el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169): Manual para los mandantes tripartitos de la OIT. OIT. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_205230.pdf
- Figueroa Huencho, V. (2018). Tierras y territorios indígenas: dimensiones complejas para las políticas públicas. El caso de la política "Acuerdo Nacional por el Desarrollo y la Paz en la Araucanía - Plan Impulso Araucanía" en Chile. https://www.ciiir.cl/ciiir_2019/wp-content/uploads/2018/12/policy-paper-UPP-nº2-2018.pdf
- Flores, J. (2010). Expansión económica y mundo indígena. Las transformaciones en La Araucanía (Chile) en la primera mitad del siglo XX. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: Congreso internacional. Santiago de Compostela. <https://core.ac.uk/download/pdf/47798034.pdf>
- . (2012). La Araucanía y la construcción del sur de Chile. 1880-1950. Turismo y vías de transporte. XII Coloquio de Geocrítica. <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-12.htm>
- Foerster, R., Montecino, S. (1988). Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970). <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9602.html>
- Fuentes, C. y Cea, M. de (2017). Reconocimiento débil: derechos de pueblos indígenas en Chile. <https://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/785>
- González, J. y Arteaga, M. (2003). La representación de lo indígena en los medios de comunicación. *Hombre Nuevo*.
- González Quitulef, H. L., y Llancavil Llancavil, D. R. (2017). La reconstrucción de un espacio de poder a través de los mapas. El caso de la cartografía misional del Obispado de Villarrica, Chile (1890-1935). *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 9 (17), 380-405. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2145-132X2017000100380&lng=en&tlng=es
- Gutiérrez Ríos, F. (2014). We aukin zugu. Historia de los medios de comunicación Mapuche. Quimantú.
- Hansen, H. (2018, 12 de noviembre). Colono de Lican Ray amenaza con un arma a comunidad mapuche en medio de rito ceremonial. Infogate. <https://www.infogate.cl/2018/11/12/colono-de-lican-ray-amenaza-con-un-arma-a-comunidad-mapuche-en-medio-de-rito-ceremonial/>
- Hidalgo, J. (2014). Misiones jesuitas en la Guerra de Arauco: Resistencia mapuche, negociación y movilidad cultural en la periferia colonial (1593-1641). *Rocky Mountain Review*, 68 (2), 177-194. <http://www.jstor.org/stable/24372825>



- Hortaliceras mapuche luchan por mantener su ancestral práctica durante la pandemia (27 de junio de 2020). El pudú. <https://revistapudu.cl/hortaliceras-mapuche-luchan-por-mantener-su-ancestral-practica-durante-la-pandemia/>
- Huenchumil, P. (2018). Ecos de un cultrún: El caso de la machi Francisca Linconao en la prensa chilena. Working Paper Series 44. Ñuke Mapuförlaget. https://mapuche.info/wps_pdf/wps44_huenchumil.pdf
- . (2020a, 18 de mayo). Los Becker: Miguel, el ex teniente de Ejército que gobierna Temuco como un regimiento. Interferencia. <https://interferencia.cl/articulos/los-becker-miguel-el-ex-teniente-de-ejercito-que-gobierna-temuco-como-un-regimiento>
- . (2020b, 20 de junio). 'Aquí no hay negros': la desconocida historia del racismo del Estado contra los afrochilenos. Interferencia. <https://interferencia.cl/articulos/aqui-no-hay-negros-la-desconocida-historia-del-racismo-del-estado-contra-los-afrochilenos>
- . (2020c, 9 de julio). El mapa que muestra cómo la expansión forestal presiona a los mapuche en la provincia de Arauco. Interferencia. <https://interferencia.cl/articulos/el-mapa-que-muestra-como-la-expansion-forestal-presiona-los-mapuche-en-la-provincia-de>
- Huenchumil, P. y Mundaca, C. (2019, 26 de diciembre). Liempi Colipi, los mapuche que enfrentan a las elites de la Araucanía y Santiago, la Conadi y Carabineros para recuperar sus tierras. Interferencia. <https://interferencia.cl/articulos/liempi-colipi-los-mapuche-que-enfrentan-las-elites-de-la-araucania-y-santiago-la-conadi-y>
- Instituto Nacional de Derechos Humanos, INDH (2016). Manual de derechos humanos para comunicadores y comunicadoras. <https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/956/Manual.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- Instituto Nacional de Estadísticas, INE (2018). Radiografía de género: Pueblos originarios en Chile 2017. <https://historico-amu.ine.cl/genero/files/estadisticas/pdf/documentos/radiografia-de-genero-pueblos-originarios-chile2017.pdf>
- International Labor Organization, ILO (2019). Work for a brighter future – Global Commission on the Future of Work. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---cabinet/documents/publication/wcms_662410.pdf
- Klappenbach, H. (2016). La crisis moral y la "Psicología del pueblo araucano" a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX en Chile. En Mardones, R. Historia local de la Psicología. Discusiones teóricas, metodológicas y experiencias de investigación. Universidad Santo Tomás.
- Ley 19.253. Que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Diario Oficial de la República de Chile. Santiago de Chile, 5 de octubre de 1993. <http://bcn.cl/2f7n5>

- Ley 21.151. Que otorga reconocimiento legal al pueblo tribal afrodescendiente chileno. Diario Oficial de la República de Chile. Santiago de Chile, 16 de abril de 2019. <http://bcn.cl/2f9j2>
- Mansilla, M. Á., Muñoz, W., y Orellana, L. (2014). Los dilemas comunitarios étnicos y religiosos: Las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012). *Estudios atacameños* (49), 153-175. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000300009>
- Mansilla, P. (2020, 12 de julio). Geógrafo: Los títulos de merced no contemplan los verdaderos territorios mapuche [Entrevista de Paula Huenchumil]. *Interferencia*. <https://interferencia.cl/articulos/geografo-los-titulos-de-merced-no-contemplan-los-verdaderos-territorios-mapuche>
- Marimán, J. (2012). Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI. LOM.
- Mariman Quemenado, P. (2017). El pueblo mapuche y la reforma agraria: Una reforma entre cuatro contrarreformas. *Anales de la Universidad de Chile*, 12, pp. 255-275. doi:10.5354/0717-8883.2017.47204
- Martínez Mauri, M. y Orobítz, G. (2019, 5 de febrero). Internet fortalece a las comunidades indígenas. *The conversation*. <https://theconversation.com/internet-fortalece-a-las-comunidades-indigenas-110251>
- Melín, M., Mansilla, P. y Royo, M. (2009). Cartografía cultural del Wallmapu: Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche. LOM.
- . (2019). Mapu chillkantukun zugu. Descolonizando: el mapa del Wallmapu. Construyendo cartografía cultural en territorio mapuche. <https://www.oidp.net/docs/repo/doc558.pdf>
- Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (2014). Recomendaciones para nombrar y escribir sobre pueblos indígenas y sus lenguas. https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2017/05/subpo_recomendaciones.pdf
- Mönckeberg, M. O. (2009). Los magnates de la prensa: Concentración de los medios de comunicación en Chile. *Debate*.
- Moulian, R. (2004). El impacto pentecostal en el pueblo aymará. <https://ship.sbusdiacisseohyp.tk/>
- Ng'weno, B. (2013). ¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 49 (1), 71-104. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252013000100004&Ing=en&tling=es
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, ACNUDH (2013). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. https://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf

- Ollantay, I. (2020, 8 de junio). Guatemala: cristianos queman vivo a un Guía Espiritual y Médico Maya. Telesurtv. <https://www.telesurtv.net/bloggers/Guatemala-cristianos-queman-vivo-a-un-Guia-Espiritual-y-Medico-Maya-20200608-0001.html>
- Organización de las Naciones Unidas, ONU (2006). Ficha descriptiva: ¿Quiénes son los pueblos indígenas? En Quinto Período de Sesiones (2006). 15 a 26 de mayo 2006 – Sede de las Naciones Unidas, New York. "Los objetivos de desarrollo del Milenio y los pueblos indígenas: redefinición de los objetivos". <http://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/sesiones-del-foro-permanente/quinto-periodo-de-sesiones.html>
- . (2020). América Latina es la región del mundo con la mayor proporción de indígenas en la pobreza extrema. <https://news.un.org/es/story/2020/02/1468982>
- Organización Internacional del Trabajo, OIT (1989). Convenio núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- . (2019). Aplicación del convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT. Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/--dcomm/---publ/documents/publication/wcms_735627.pdf
- Pacheco-Pailahual, S. (2015). El imaginario social de la justicia en los diarios fundacionales de la Región de La Araucanía. La construcción de mito de La Araucanía. [Tesis de Magíster en Ciencias de la Comunicación. Universidad de La Frontera.]
- . (2019). El imaginario social de La Araucana en los diarios fundacionales de la región de la Araucanía-Chile (1900-1940). [Memoria para optar al grado de doctora. Universidad Complutense de Madrid.]
- Pérez Villamil, X. (2015, 6 de noviembre). Perfil de Eliodoro Matte: empresa, familia y religión. El mostrador. <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2015/11/06/perfil-de-eliodoro-matte-empresa-familia-y-religion/>
- Pichinao, J. (2015). La mercantilización del Mapuche Mapu (tierras mapuche). Hacia la expropiación absoluta. En Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu (pp. 87-106). Comunidad de Historia Mapuche.
- Pino Zapata, E. (1969). Historia de Temuco. Ediciones Universitarias de la Frontera.
- Pinto Rodríguez, J. (1998). Modernización, inmigración y mundo indígena: Chile y la Araucanía en el siglo XIX. Universidad de la Frontera.
- . (2010). Empresarios agrícolas en una economía emergente. La Araucanía, Chile, 1900-1940. Andes del Sur, 1.

- Pinto Rodríguez, J., y Órdenes Delgado, M. (2012). Chile una economía regional en el siglo XX. La Araucanía. 1900-1960. Universidad de La Frontera.
- Plataforma Constitucional Indígena (2021, 12 de agosto). José Luis Vásquez Chogue, selk'nam: "Es difícil decir quién soy porque este Estado no nos reconoce" [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PYKwFj-jzMY>
- Quidel, J. (2015). Chumgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukageoan ñi rakizuam ka ñi pûjû zugu mew. En Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu (pp. 21-56). Comunidad de Historia Mapuche.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO.
- Segovia Lacoste, P., Basualto Gallegos, O., y Zambrano Uribe, P. (2018). Imaginarios sociales y representaciones: su aplicación a análisis discursivos en tres ámbitos diferentes. Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales, [S. l.] (41), 79-10.
- Sørensen, B. (2005). El racismo, los medios de comunicación e Internet. <https://www.ohchr.org/documents/publications/dimensionsracismsp.pdf>
- Stuardo, S. (2019, 21 de septiembre). El motivo de por qué es tan ofensivo que llames "pascuenses" a la gente de Rapa Nui. Biobiochile. <https://www.biobiochile.cl/noticias/sociedad/curiosidades/2019/09/21/el-motivo-de-por-que-es-tan-ofensivo-que-llames-pascuenses-a-la-gente-de-rapa-nui.shtml>
- Tricot, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v8n24/art10.pdf>
- Tudela, P. (1993). Chilenización y cambio ideológico entre los Aymaras de Arica (1883-1930). Intervención religiosa y secularización. Revista Chilena de Antropología, 12. doi:10.5354/0719-1472.2011.17610
- Unicef (2013). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas para adolescentes indígenas. <https://www.unicef.org/venezuela/media/231/file/Declaración%20de%20las%20Naciones%20Unidas%20sobre%20los%20Derechos%20de%20los%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas%20para%20Adolescentes%20Ind%C3%ADgenas.pdf>
- van Dijk, T. A. (s. f.). Discurso racista. Universidad Pompeu Fabra. <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20racista.pdf>
- . (1997). Racismo y análisis crítico de los medios. Paidós.
- . (2003a). Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina. Gedisa.



—. (2003b). Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria. Ariel.

—. (2007). Racismo y discurso en América Latina. Gedisa.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* (09), 131-152. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1498>.

Yáñez Valenzuela, J. (1992). Los indios: ¿una raza vencida? *Revista de Educación*, 2 (202). UMCE.

Zapata Silva, C., y Rojas, A. (2017). Formación de intelectuales mapuche en Chile: el caso del programa de becas de la Fundación Ford. *Andamios*, 14 (33), 325-345. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632017000100325&lng=es&tlng=es



**FRIEDRICH
EBERT 
STIFTUNG**