

Tierra, territorio y territorialidad mapuche: Producción de espacio y formación de subjetividades.

Land, Territory and Mapuche Territoriality: Production of Space and the Formation of Subjectivities.

Nelson Martinez Berrios

Geography Graduate Group, University of California - Davis (U.S.A)

nmmartinezberrios@ucdavis.edu

Resumen

Este ensayo explora las conexiones (no siempre evidentes) entre el uso de enunciados espaciales y la formación de subjetividades. Su propósito es contribuir a una mejor comprensión de las relaciones entre la sociedad chilena, los mapuches y su espacio ancestral. Metodológicamente, examina los principales modelos y conceptualizaciones teóricas que, desde distintos paradigmas, se han utilizado para producir conocimiento acerca de los mapuches, en campos disciplinarios afines tales como la antropología, la etnología, la historia y la geografía. A partir de ahí, examina la dinámica de desterritorialización, territorialización y la reciente emergencia de la territorialidad como procesos continuos de apropiación, significación y re-significación de espacios sociales, que no son exclusivamente abstractos ni exclusivamente físicos. El ensayo se organiza en tres secciones: en la primera, se explica el marco de referencia conceptual; en la segunda, se examinan algunos de los paradigmas y enfoques disciplinarios que han sido claves en la construcción de un corpus amplio de conocimiento sobre los mapuches; y en la tercera se proponen algunas conclusiones.

Palabras Clave: Conciencia, espacio ancestral, desterritorialización, territorialización, territorialidad.

Abstract

This essay explores the connections (not always evident) between the use of spatial concepts and the formation of subjectivities. Its main purpose is to contribute to a better understanding of the relationship between the Chilean society, the Mapuche people and their ancestral space. Methodologically, it examines the main theoretical models and conceptualizations which, from different paradigms, have been utilized to produce knowledge about the Mapuche people, in disciplinary fields such as anthropology, ethnology, history and geography. From those starting grounds, it examines the dynamics of deterritorialization, territorialization, and the emergent notion of territoriality as a continuing process of appropriation, signification, and re-signification of social spaces which are neither exclusively abstract nor exclusively physical. The essay is organized in three sections: the first addresses the conceptual framework of reference; the second examines some key paradigms and disciplinary approaches in the construction of a broad corpus of knowledge about the Mapuche people; and the third suggests some conclusions.

Key Concepts: consciousness, ancestral space, deterritorialization, territorialization, territoriality.



Introducción

Los enunciados “territorio” y “tierra” han sido tradicionalmente usados para designar dos tipos de espacio bien diferenciados. El significado de ambos, sin embargo, sigue siendo objeto de controversia, tanto en la producción académica como en los instrumentos legales, y en las causas judiciales entre el Estado y las organizaciones mapuches, evidenciando la dificultad para fijar definiciones absolutas. Esta dificultad se debe, en gran parte, a que estos enunciados se usan en contextos en que se contraponen, se superponen o se utilizan indistintamente. Así, por ejemplo, un significado contrapuesto está contenido en definiciones esencialistas que asumen al territorio como el espacio natural de los mapuches, y a la tierra como el espacio de los no mapuches. Un significado superpuesto, en tanto, se observa en definiciones nacionalistas que asumen que el territorio nacional define a los chilenos, tanto como los territorios ancestrales definen a los mapuches. Por último, un significado indeterminado se aprecia en definiciones materialistas que asumen que la tierra ancestral puede ser el espacio comunitario tanto como puede ser una unidad productiva (p.ej. minifundio).

Estos usos no son inocuos o neutros, y poseen, en cambio, un profundo contenido político. Tres ejemplos ilustran este punto. Primero, la transformación de las reducciones mapuches en asentamientos durante la Reforma Agraria, ejecutada bajo el lema “la tierra para el que la trabaja”, revela el marcado sesgo ideológico y político contenido en el uso del enunciado tierra. Segundo, la utilización de los enunciados espaciales de tierra y territorio en la actual legislación indígena chilena (Ley Indígena N° 19.253), revela el interés del Estado por

controlar la producción de significados. En ese instrumento legal, se define a la tierra indígena como una dimensión de la propiedad y se define como indígenas a quienes la habitan, pero esas tierras y sus habitantes están contenidos en el territorio nacional. Así, las tierras pasan a ser a lo material (objetividad) como los territorios a lo simbólico (subjetividad). Tercero, la emergencia de la noción de territorialidad como una respuesta desde el mundo mapuche, apunta justamente a la recuperación de espacios de autonomía política que incluye a la tierra y a los territorios.

Este ensayo no busca definir, sino más bien establecer distinciones conceptuales. Para ello, traza la genealogía de las categorías espaciales en relación a las subjetividades que producen. Como proposición inicial se postula que las dimensiones espacio y sujeto: a) son entidades mutuamente constituyentes que se exteriorizan como resultado de situaciones de permanente conflicto; b) se definen como resultado de procesos históricamente contingentes que varían en función de disputas en el plano ideológico, lo que incluye las representaciones intelectuales y la resistencia mapuche; y c) tienen efecto sobre las relaciones de producción, la propiedad y la condición misma de ser indígena.

Metodológicamente, el ensayo examina un corpus amplio, representativo y variado de literatura escrita por mapuches y no mapuches, desde distintas disciplinas, y cubre un periodo de tiempo que abarca desde fines del siglo XIX a principios del siglo XXI. A partir de esa literatura, identifica algunos de los paradigmas y enfoques teóricos predominantes en distintos momentos históricos en las ciencias sociales y humanidades, y los ordena de forma secuenciada a fin de analizarlos como procesos continuos y problemáticos. Luego, describe cómo en



cada uno de esos paradigmas, mediados por los autores que adscriben a ellos: a) se clasifica, define y representa las relaciones que los mapuches establecen con el espacio; y b) se fija las identificaciones de clase, etnia y nación cuando referidas a los mapuches como sujetos individuales y colectivos. Finalmente, identifica posibles patrones de cambio social en la transferencia de significado entre las dimensiones espacio/sujeto en la dinámica de desterritorialización, territorialización y territorialidad de los dominios ancestrales mapuches.

1. El marco de referencia conceptual

1.1. Paradigmas

En un sentido amplio, los paradigmas son construcciones sociales que operan a nivel de las macro-estructuras del pensamiento, en una época y sociedad determinadas. Este ensayo utiliza el concepto en el sentido sociológico que le asigna Thomas Khun, quien los define como “Una completa constelación de creencias, valores y técnicas, etc., compartidas por los miembros de una comunidad dada” (Khun, 1971, p.269). En tal sentido, estas construcciones sirven para identificar los elementos que dan cohesión a la producción de una comunidad científica¹ cuando comparada con otra, pero también para identificar las formas predominantes del pensamiento y acción, en esferas distintas a la científica, en un espacio y tiempo localizados. Una mirada desde los paradigmas a las relaciones espacio/sujeto permite: a) disponer de marcos referenciales para explicar esas relaciones; b) ampliar la escala de tiempo

¹ La noción de paradigma, para los efectos de este ensayo, se entiende más allá de los márgenes de las comunidades científicas, aunque no las excluye. Asimismo, por tratarse de sistemas que rigen la producción intelectual, albergan una gran variedad de métodos y teorías agrupadas en corpus amplios de textos. Las limitaciones propias de un ensayo impiden dar cuenta de todos ellos.

para examinar procesos continuos que se mantienen en constante movimiento; y c) hacer visibles las contradicciones y cambios en las formas de observar y representar la realidad.

1.2. El rol de la conciencia en la formación de subjetividades

El reconocimiento de los mapuches como sujetos sociales permanece todavía un hecho altamente conflictivo. Esta conflictividad se ve reflejada en los distintos lentes que se han usado para ver a este pueblo. Entre ellos, destaca persistentemente la conciencia² como una forma privilegiada de producir subjetividades. En efecto, las representaciones sobre las distintas formas que adopta la conciencia mapuche han sido y siguen siendo un campo de lucha. Pese a que, en la literatura sobre los mapuches, existe abundante evidencia que soporta la existencia de un vínculo entre conciencia y espacio ancestral, una perspectiva relacional de ambas dimensiones no ha sido suficientemente explorada. Este ensayo pretende hacer una contribución, aunque modesta, para llenar ese vacío.

Si bien, la dimensión conciencia como categoría de análisis del cambio y progreso social ha sido usada desde diversas vertientes teóricas y disciplinarias, todas comparten como premisa básica su trascendencia en la formación del pensamiento y la acción humana. En la teoría marxista, la conciencia es una

² En el caso específico de los mapuches, varios autores han explorado la dimensión de la conciencia. Cantoni (1978, pp. 287, 288, 292, 295, 297-304) propone una interpretación de los conflictos de conciencia de clase y conciencia étnica entre los mapuches como resultado de la dominación a la que han sido sometidos; Foerster y Montecino (1988, pp. 14-15, 68, 231) analizan el desarrollo de la conciencia política a nivel de líderes mapuche en el periodo 1900-1970; Saavedra (2002, pp. 23, 28, 41-46, 92) hace un análisis crítico sobre el uso de las formas de conciencia e identidad como atribuida a los mapuches y también como expresada por este grupo.

condición inmanente del ser humano que le permite darse cuenta de su realidad como ser individual y social. La conciencia es también la dimensión mediante la cual los individuos establecen relaciones con el mundo material. Marx ([1859] 2007) sugiere que las relaciones de producción constituyen la base material que organiza la vida política y social, a la vez que son esenciales en la formación de la conciencia de una colectividad. La conciencia, en tanto, está determinada por las condiciones de existencia (Marx, 2007, p. 4-5). Esta forma de conciencia, la de clase, como resultante de las relaciones de producción, es la idea predominante en la literatura escrita por no mapuches.

El uso de la conciencia como categoría de análisis es complejo y es visto como problemático y reduccionista cuando aplicado al mundo mapuche, en particular por su estrecha visión de la política, y por la idea de manipulación que de ahí se desprende (Saavedra, 2002). En la literatura sobre los mapuches y sus tierras, esto es más o menos evidente. Pero también lo es el hecho de que la conciencia está estrechamente enlazada a la formación del ser mapuche en varios niveles: a) como ser individual donde opera la autoconciencia; b) como ser social donde opera la conciencia colectiva; c) en la especificidad indígena donde opera la conciencia étnica, y d) en la memoria colectiva donde destaca la conciencia histórica. Pese a su complejidad, el concepto mantiene su valor analítico y su eficacia metodológica. Prueba de ello es que ha subsistido en la forma de sucesivas re-elaboraciones conceptuales, algunas de las cuales son empleadas para analizar la forma en que los mapuches se perciben a sí mismos, perciben a los otros y son percibidos por otros. Así, enfoques estructurales buscan determinar si los mapuches poseen o carecen de

conciencia; mientras que enfoques postcoloniales buscan determinar si lo que domina la acción de los mapuches es una doble conciencia, una falsa conciencia o una conciencia contradictoria. Más recientemente, los propios intelectuales mapuches, mientras rechazan ser vistos a través de la conciencia clasista, resaltan su conciencia histórica, reclamando su derecho a producir su propia subjetividad mediante las identidades territoriales (Mariman et al., 2006).

1.3 El espacio

Este ensayo elabora su análisis a partir de la concepción de espacio como un producto de las interacciones sociales, tal como ha sido propuesto por Henri Lefebvre (1991). Este autor postula que el espacio social es una dimensión de la realidad que se caracteriza por: a) su condición particular, que hace indistinguible los aspectos mentales y físicos en su constitución; b) su condición relacional, que posibilita la designación y apropiación de espacios; y c) su condición simbólica, que opera en el plano de las representaciones, las que a su vez permiten mantener las relaciones sociales en un estado de coexistencia y de cohesión. Sobre esas bases, Lefebvre desarrolla el concepto de “triada” para explicar la coexistencia de tres modos en que se produce el espacio (i.e., percibido, representado, y vivido), cada uno de los cuales se explica sintéticamente de la siguiente manera: primero, es a partir de la práctica espacial, entendida como las acciones de los individuos, que el espacio puede ser apropiado y percibido; segundo, es a partir de las representaciones del espacio desde donde emergen sus conceptualizaciones³; y tercero, es a partir del espacio producido por las

³ Por ejemplo, los conceptos de reducción, territorio, tierra, unidad productiva, por citar algunos, forman parte de esta categoría.



representaciones donde se sitúan los habitantes de ese espacio⁴.

Lefebvre sugiere también que para productivizar adecuadamente este enfoque, el espacio social no puede ni debe ser objetualizado, lo que no significa que debe ser entendido como algo puramente abstracto, tampoco puede ser separado de lo temporal, pues ambas dimensiones son mutuamente constitutivas. Por último, no puede ser despolitizado ni comprendido al margen de las prácticas sociales y las relaciones de poder/conocimiento. En caso contrario, se estaría en presencia de una falsa conciencia del espacio. Así, “lo que debe ser condenado es la falsa conciencia de un espacio abstracto y la objetiva falsedad del espacio en sí mismo” (Lefebvre, 1991, p.298).

La perspectiva del espacio como una dimensión material y simbólica resultante de las relaciones sociales, ha estado marcadamente ausente en la literatura sobre los mapuches. Lo que se aprecia, en cambio, son perspectivas que acentúan solo su dimensión material, pasando por alto que la producción de espacio también “implica la producción de significado, conceptos y conciencia de espacio que están inseparablemente vinculadas a su física producción” (Smith, 2008, p.107). En consecuencia, se ha forzado la separación de dos aspectos que son inseparables, desembocando en el predominio de la dimensión material por sobre la simbólica. Esta separación se hace más clara al observar la recurrencia que tiene el uso de categorías en apariencia más objetivas y estables, como serían las representadas por los enunciados⁵ de

4 Los ciudadanos chilenos forman parte del territorio nacional, habitan en un país, y viven en comunidades.

5 En la teoría del discurso, los enunciados son la unidad mínima de significación, un conjunto de enunciados constituyen un discurso, los enunciados no son simples palabras dispuestas en un texto, sino que son unidades específicas que dan sentido y orden a un determinado acto de enunciación sea escrito o hablado, dicho de otro

“territorio” y “tierra”, lo que se aprecia de manera transversal en toda la literatura. Sin embargo, el análisis de las condiciones de producción de esos enunciados revela exactamente lo contrario, es decir, que no son ni objetivos ni estables, así como tampoco son categorías definitivas e incontrastables.

Este ensayo intenta explicar las formas en que el espacio es “producido” y cómo en el contexto de esa producción se visibiliza o invisibiliza el espacio ancestral mapuche. A fin de orientar el análisis, se toma como referencia el uso de los enunciados “territorio”, “tierra” y “territorialidad”, a partir de los cuales se observan las siguientes regularidades: a) se dan en el marco de contextos altamente ideologizados; b) su significado y sentido es siempre contingente; c) determinan las relaciones de producción de una sociedad; y d) fijan al espacio las relaciones identitarias. Para avanzar en esa línea de análisis, se propone una lectura de esos enunciados como terrenos de disputa en el marco de procesos continuos e inacabados de representación, significación y resignificación de las relaciones espaciales y de las formas de producción de la subjetividad mapuche.

2. Una mirada desde los paradigmas al espacio y la formación de la subjetividad mapuche

2.1. El paradigma evolucionista

Tomás Guevara es uno de los primeros estudiosos que intenta penetrar en la psicología individual y colectiva del mapuche, usando la mentalidad como forma de subjetividad. En su obra “Psicología del pueblo araucano” (1908),

modo, son el soporte sobre el cual se sostiene un discurso (Foucault, 1979). En los paradigmas, los enunciados funcionan de manera similar como elementos que dan unidad a un corpus de conocimiento. Con todo, en ambos casos su origen está en la lingüística saussureana.

se interna detalladamente en todas las esferas de la vida social de este pueblo. En este trabajo, “redactado con intención científica” como se advierte en el preámbulo, se reconoce la persistencia de las instituciones indígenas al inicio del siglo XX, es decir cuando aun no se completaba el proceso de radicación⁶: “Las comunidades indígenas existentes tienen, sobre todo, para la ciencia un valor inapreciable, porque, no habiendo cambiado algunas la situación de sus viviendas i lo esencial en la organización i usos de sus antepasados, se prestan a la observación actual con hechos auténticos que no dejan lugar a duda en muchos puntos” (Guevara, 1908, p. 6). Durante esa época, se observan importantes alteraciones a la estructura social mapuche, muchas de las cuales incidirán en el desarrollo de su subjetividad tanto a nivel individual como colectivo. Guevara percibe que existen cambios que operan a nivel de la “mentalidad”, y serán precisamente esos cambios mentales los que contribuirán a la asimilación o no de los mapuches a la sociedad chilena.

En el capítulo II, referente a la composición de la familia, Guevara aporta algunas observaciones que permiten avanzar hacia una comprensión de las formas de socialización mapuche y como estas estaban embebidas con un fuerte contenido espacial a fin de asegurar la cohesión del grupo y fortalecer la identidad. Guevara apunta que: “Como efecto de esta organización social, el sentimiento de la comunidad se manifestaba mui vivo entre los araucanos. El egoísmo dentro de la familia se reputaba como acción denigrante i contraria al bienestar de todos. La voluntad colectiva dominaba como un

⁶ Se conoce como proceso reduccional a la sistemática acción del Estado chileno llevada a cabo entre los años 1884-1929, que consistió en la radicación forzosa de los mapuches en reducciones o comunidades.

poder absoluto, incontrarrestablemente, ante el cual el individuo, a diferencia de lo que sucede en las sociedades contemporáneas, deponía ciegamente la suya” (ibíd., p. 35). Aunque esta forma de subordinación de la conciencia individual por la colectiva es un rasgo que no anula al ser individual, su acción es restringida a la órbita inmediata de la familia: “Este sentimiento de la familia anulaba el de cualquiera otra unidad mayor, como el de la tribu. Todo, en efecto, se desenvolvía en torno de la familia. En el espacio de terreno que se reconocía como de su dominio, trabajaban sus miembros para ella i no para los demás grupos” (ibíd., p. 35-36).

El espacio era el eje en torno al cual se estructuraba la sociedad a principios del siglo XX y donde la noción de comunidad, como descrita por Guevara, corresponde a los que Tönnies ([1887] 2002) llama *Gemeinschaft*⁷. La espacialidad, operaba como un sistema de exclusiones caracterizado por un conjunto de reglas sancionadas socialmente y cuya mantención se basaba en la familia nuclear. Esta forma de control espacial era tácitamente aceptada por los miembros de la comunidad de manera tal que: “Nadie ni a título de aliado, podía instalarse en el espacio de terreno de un grupo patriarcal sin la aceptación tácita de la comunidad i sin la declaración previa del recién llegado de pertenecer a ella” (ibíd., p. 36). Esta práctica, tal como Guevara anota a pie de página, es observada aun en familias que ocupan terrenos no ancestrales.

Guevara también observa que entre los mapuches existía la práctica de

⁷ El concepto de *Gemeinschaft* refiere a la comunidad como un tipo de organización social real y orgánica, basada en la costumbre y regulada por las relaciones de parentesco. En oposición al concepto de *Gesellschaft* que se refiere a la sociedad como una entidad imaginaria regulada por relaciones mecánicas.

demarcación espacial de los territorios contiguos a las unidades familiares. Esta demarcación era hecha, tal como continúa siendo hasta estos días, en algunas comunidades, mediante el trazado de líneas imaginarias. Al respecto, anota que: “Se dilata el espacio aislado próximo a la casa i se fijan ciertos deslindes topográficos, determinados con relativa exactitud”. Y reconoce además que estas líneas eran designadas mediante un término que figuraba en el léxico de los mapuches: “La lengua tenía la palabra *cuchag*⁸ que designaba la línea divisoria de los grupos” (ibíd., p. 177). Estas líneas también permitirían circunscribir los límites de la propiedad de las unidades familiares, propiedad que emanaba de los antepasados, tal como fue reconocido tempranamente por los cronistas españoles: “Cada familia, dice uno de ellos, tiene sus tierras donde habita, las cuales les han venido de sus antepasados” (ibídem.) Paradójicamente, pese a observar la importancia del espacio en todos los aspectos de la vida social mapuche, Guevara insiste en que se trata de relaciones inconscientes propias de sociedades menos avanzadas.

Guevara estima que los mapuches actuarían de manera inconsciente debido a que poseen una “mentalidad poco desarrollada” (ibíd., p. 195) y se regirían sólo por la tradición, lo que limitaría su evolución. Este autor pensaba que los mapuches “tenían gran apego a lo concreto” y “una reducida capacidad para la abstracción” (ibíd., p. 382), eran incapaces entonces de un pensamiento espacial complejo. Guevara tampoco estableció relaciones espaciales debido a

8 Inostroza (2011) analiza la etimología del concepto *cuchag* en el contexto de las relaciones de propiedad y sostiene que su significado preciso fue recogido tempranamente tanto en las crónicas como en las gramáticas coloniales, textos en los cuales se advertía el sentido jurisdiccional que los mapuche daban al concepto.

que su forma de observar la organización de la vida social mapuche es examinada por separado. Es así como las nociones espaciales estarían fuera del derecho tradicional o *admapu*⁹, el que a su vez: “se manifestó ambiguo en todo tiempo, a causa del escaso poder intelectual del araucano para hacer distinciones que exigen mayor desenvolvimiento” (ibíd., p. 194).

En el libro *Las últimas familias i costumbres araucanas*, Guevara (1913) examina un conjunto de ideas que, a su juicio, están arraigadas en este “pueblo inferior”, así como también algunas que son posibles de modificar. De este examen, postula, se pueden extraer lecciones para los “problemas étnicos” o “deducir de los cambios de mentalidad fórmulas generales” (ibíd., p. 5). En este trabajo, que desde su título plantea la virtual extinción de los mapuches, hay un especial interés por los aspectos relativos a la conciencia de ser indígena o “mentalidad”, como el autor la designa. De ese interés se desprende la idea de la supuesta inferioridad de los mapuches, en comparación con las sociedades más civilizadas. Esta inferioridad es a su vez producto de la mantención de las tradiciones que Guevara ve como atávicas y como impedimento para la total asimilación de este pueblo a la raza superior. Estas consideraciones de orden evolucionista asumen que la sociedad progresa indefectiblemente desde sociedades primitivas a formas más avanzadas de organización. Es en este marco conceptual que Guevara postula que, a principios del siglo XX, los mapuches se encontraban a medio camino hacia un

9 “El cuerpo de sus leyes, que se conserva por tradición, se denomina *admapu*, que quiere decir las costumbres del país. Efectivamente, éstas no son otras cosas que sus primeros usos” (Molina, en Guevara, 1908, p.194)

estado superior de organización, pero la persistencia de elementos inconscientes impedía que esta natural trayectoria se completara: “En suma, ha llegado el araucano último a constituir, mediante la influencia de la civilización en el desarrollo de las razas, una sociedad de progreso medio, de mayor plasticidad en sus facultades, pero que conserva todavía huellas de la mentalidad de sus antepasados” (*ibíd.*, pp. 319,320).

Estas observaciones, vistas desde su dimensión espacial, revelan un intento direccionado por negar la subjetividad indígena para remplazarla por otra, desvinculada de la noción territorial. A este respecto, Guevara registra que “A medida que los indios iban enajenando sus tierras, tomaban las costumbres i el traje de los chilenos”. En otros términos, la alienación del indígena de sus tierras sería seguida de la adopción de una nueva subjetividad, la de ciudadano chileno. Mientras que, como consecuencia de la transformación de las relaciones económicas, propias de una sociedad tradicional, los mapuches adoptarían una subjetividad de clase, pese a que esta transformación ocurra en el mismo espacio ocupado ancestralmente por las familias mapuches. Así, observa: “Muchos quedaban de inquilinos de los terrenos que habían poseído. Sus descendientes, ya fuese que emigraran a los pueblos o que continuasen residiendo en los campos, concluyeron por fundirse a nuestras clases proletarias” (*ibíd.*, p. 299).

Cuando Guevara escribe, aun persistían familias mapuches que conservaban su modo de vida tradicional y seguían viviendo en sus tierras antiguas: “aquí, bien que han aumentado los cruzamientos en los últimos diez años, todavía la raza primitiva mantiene intactos sus caracteres étnicos orijinales” (*ibídem.*). La subjetividad, entonces, tiene para Guevara un componente espacial, según

el cual seguirán siendo indígenas sólo los que viven en tierras indígenas. Instaurando la idea de que ser mapuche significa vivir según las costumbres de este pueblo, lo que incluye la residencia en un territorio indígena originario.

2.2. *El paradigma positivista*

Usando un enfoque estructural funcionalista, Ricardo Latcham (1924) analiza los patrones de continuidad y cambio en la organización social y el sistema de creencias de los araucanos, desde la conquista hasta las primeras décadas del siglo XX. Un postulado elemental de este enfoque es que la realidad sólo puede ser observada empíricamente. Según esta visión racionalista y científicista, la sociedad mapuche estaría camino a la extinción. Por lo tanto, solo a partir de vestigios se puede reconstruir la estructura social y la vida material de esta sociedad.

A diferencia de Guevara, este etnólogo dispone de herramientas teórico-metodológicas más sofisticadas para explicar el funcionamiento y evolución de las instituciones sociales mapuches. Sin embargo, mantendrá la idea de su predecesor de que la mayoría de las prácticas sociales mapuches son inconscientes y se han mantenido vigentes solo por virtud de las costumbres: “Estas costumbres perduran sin que el indio sepa, en muchos casos, porque, y menos aún como se originaron. La única explicación que puede dar es la mayor parte de estas costumbres, es que las sigue porque así lo hacían sus antepasados de quienes él las ha heredado” (*ibíd.*, p. 593). Del hecho que los indígenas no supieran conceptualizar sus propias prácticas sociales en los términos impuestos por el observador, Latcham concluye con la negación de la conciencia de ser mapuche tanto a nivel individual como colectivo.



Postula que la forma de organización social mapuche era originalmente totémica, en la cual tanto el tótem como el apellido eran transmitidos por línea femenina. El apellido de los miembros del grupo se derivaba del tótem que, a su vez, era tomado del reino animal, “fenómenos naturales o de objetos inánimes de la naturaleza como *huenu*, cielo; *antü*, sol; *cura*, piedra; *co*, agua *leufu*, río; *l'avquén*, mar; *máhuída*, monte; *lemu*, bosque *licán* piedrecilla de cuarzo. *milla*, oro, etc. etc” (ibid., p. 605). Para los mapuches, el tótem representaba un ser con el que se establecía una alianza y no la imagen de un antepasado común del grupo; el antepasado del linaje, por su parte, era el *pillán* (espíritu ancestral). Esta forma de organización, sugiere el autor, fue cambiando hacia un sistema de filiación paterna que afianzó el rol del padre como jefe de familia, modificando los patrones residenciales y el sistema de transmisión de bienes por medio de la herencia. Esta trama de relaciones sociales se mantenía por medio de la magia que era: “la manifestación de poderes reales y efectivos que podían practicarse en beneficio o en contra de los intereses individuales o colectivos” (ibid., pp. 454-455). Esta nueva forma de organización, basada primariamente en el parentesco, totemismo y magia como mecanismos de cohesión, corresponde a lo que Durkheim define como un tipo de sociedad con solidaridad mecánica donde la individualidad es subsumida por el inconsciente colectivo (Bellah, 2002).

Según este enfoque, el espacio no sería una dimensión a la que los mapuches asignaran un significado de manera consciente, ni sería tampoco el eje en torno al cual se organizaba la sociedad. El espacio estaría subordinado a las relaciones sociales, pero carecería de un significado territorial. Las categorías espaciales, en tanto, están vinculadas

con el sistema de organización social del cual, por lo tanto, no serían autónomas. Lo importante, sin embargo, es su sentido como componentes de las reglas que rigen el sistema de parentesco y no su connotación geográfica. Para explicar la naturaleza de estas designaciones espaciales, Latcham analiza la evolución de tres conceptos jerárquicos en torno a los cuales se organiza la estructura de relaciones entre los mapuches. Estos son el *levo*, el *cahuín*, y el *aillarehue*. Esta terminología, sugiere, fue drásticamente modificada por el contacto con los españoles, quienes le habrían agregado un significado territorial que no poseían originalmente. Pero Latcham no ahonda en el significado que estas unidades tenían para los mapuches y sólo menciona las dificultades que tuvieron los españoles para lidiar con la multiplicidad de significados que los indígenas daban al espacio. La principal consecuencia práctica de la aplicación de este enfoque es la desterritorialización del espacio indígena.

2.3. El paradigma indigenista y la defensa del modo de producción comunitario

Alejandro Lipschütz es uno de los primeros observadores en advertir las implicaciones que tiene la organización del espacio en las relaciones de producción y en la formación de la subjetividad indígena. Situado desde una perspectiva crítica del paradigma liberal dominante que siguió el triunfo de la Revolución Francesa, sostiene que las leyes que promueven la igualdad entre connacionales, en América Latina, sólo acelerarán la desposesión y pauperización de los indígenas (Lipschütz, 1952). Por lo tanto, es necesario dictar leyes diferenciales que protejan al indígena y sus propiedades. Estas leyes, sin embargo, no deben ser basadas en una concepción esencialista

del indio, puesto que no existen bases antropológicas para clasificarlo como tal. Si bien, indica que no existen elementos objetivos para distinguir a un indio de un no indio, enfatiza el significado que tanto los indígenas como la sociedad chilena atribuyen a la residencia en comunidades y a la mantención de las prácticas culturales como atributos de la identidad (Lipschütz, 1952). Para explicar este fenómeno, exhibe las contradicciones de la legislación chilena que exponen a los indígenas a cambios drásticos de identidad en función de su educación, residencia y propiedad. Así, según el espíritu de la ley de 1931¹⁰, la calidad de indígena estaba anclada al espacio de forma tal que: “una persona es indígena cuando pertenece a una familia cuyo jefe es miembro-copropietario de una ‘Comunidad de Indígenas’ que tiene una merced de tierras” (ibíd., p. 77). Esa misma persona podía dejar de ser indígena si cumplía: “con dos requisitos legales de no ser miembro-copropietario de una comunidad de indígenas, y de tener un certificado de la escuela primaria” (ibíd., p. 78). Pero también dejaba de ser indígena si se desvinculaba de un título de merced de tierra que lo especifica como tal (ibídem.).

En un trabajo posterior, Lipschütz (1956) sostiene que la comunidad indígena es una “institución ancestral” que ha resistido a todos los esfuerzos que se han hecho para dividirla y en especial a leyes, cuyo único propósito ha sido afectar la base de “propiedad territorial comunal e inalienable” (ibíd., p.144), para remplazarla por un sistema de “propiedad territorial individual alienable” (ibídem.). Crítico de la corriente modernizadora que irrumpía con fuerza en Chile, Lipschütz creía que el verdadero propósito detrás

de la división de las comunidades era acelerar la asimilación del indígena para incorporarlo a la economía agrícola nacional como mano de obra “no instruida y barata” (ibíd., p.185), para que trabajara en lo que habían sido sus propias tierras, entonces convertidas en unidades productivas comodificadas¹¹. Este proceso violento de “pauperización y proletarización” (ibíd., p. 186) afectaría profundamente las estructuras económicas de los indígenas y provocaría el caos y en consecuencia resultaría ser contrario a los intereses de la nación. Lo que convendría entonces, propone Lipschütz, es mantener la estructura comunitaria, pero reformada de tal forma que constituya el “núcleo para la moderna cooperativa agrícola” (ibíd., p. 188). Este proceso no sería traumático, toda vez que la comunidad posee los gérmenes del cooperativismo. Por lo tanto, solo habría que “coordinar la reforma de nuestra comunidad indígena con las exigencias de la evolución agrícola cooperativa, haciendo uso de los elementos de cooperación que la comunidad indígena ancestral ya encierra” (ibídem.).

El pensamiento idealista de Lipschütz, propio del indigenismo, no debe ser visto solamente como un intento aislado y teórico para dar solución “al problema

10 Se refiere al Decreto N° 4111 titulado: División de Comunidades, Liquidación de Créditos y Radicación de Indígenas.

11 Es interesante apreciar la similitud entre el pensamiento de Lipschütz en su análisis sobre la desposesión, pauperización y proletarización de los indígenas como resultado de la modernización, con la idea de “acumulación por desposesión” bajo el capitalismo moderno como formulada por el geógrafo inglés David Harvey. Harvey (2005) sostiene que este sistema de acumulación es el resultado de la alienación de derechos individuales y colectivos por distintos mecanismos que incluyen la comodificación y privatización de la tierra con el propósito de que sus tradicionales ocupantes, ahora devenidos en desposeídos, adopten una nueva forma de relaciones económicas. Cantoni (1978), en tanto, identifica en este proceso las causas del desarrollo desigual y de la estratificación clasista de tipo colonial.

indígena”. Por el contrario, la influencia de su pensamiento se verificará en los fuertes lazos que estableció con los líderes del movimiento mapuche, especialmente con Venancio Coñoepán (Samaniego y Ruiz, 2007). Así también, muchas de sus proposiciones se materializarán durante la Reforma Agraria.

2.4. El paradigma estructural

Louis C. Faron (1969), en abierta oposición a la línea evolucionista que habían seguido los estudios sobre los mapuches representada por Guevara (1908, 1913), Latcham (1924) y Titiev (1951), publica los resultados de un ambicioso proyecto de investigación enmarcado en el Programa de Regularidades Culturales, liderado por Julian Steward. Desde una perspectiva teórica, su trabajo combina aspectos de la antropología estructural con un enfoque de la ecología cultural. Metodológicamente, el análisis de Faron se elabora desde la antropología y considera a la sociedad mapuche tal como se encontraba al momento de realizar su investigación. En esto se distancia de sus predecesores, quienes, utilizando primariamente fuentes coloniales, se habían aproximado a los mapuches asumiendo su parcial y total extinción, limitándose a reconstruir la historia de un pueblo condenado a desaparecer y cuyos sobrevivientes constituían solo vestigios. El propósito de este estudio, entonces, es establecer los mecanismos culturales que dan estabilidad a este grupo y que le han permitido adaptarse a las cambiantes condiciones a las que ha sido expuesto en el transcurso de su historia.

Al momento de publicarse los trabajos de Faron, los principales puntos de debate giraban en torno al grado de asimilación que habían experimentado los mapuches con respecto al segmento campesino, y su aculturación con respecto a la sociedad chilena en general. Estos debates,

que trascendían el ámbito meramente académico, implicaban finalmente el reconocimiento o no de los mapuches como entidad social. La posición de Faron a este respecto es concluyente al identificar en los mapuches a un grupo en todo distinguible a su más cercano referente, los campesinos chilenos. Si bien, reconoce que ambos grupos comparten elementos básicos de la tecnológica agrícola, en lo sustancial los mapuches “piensan, hablan y actúan de una manera diferente que los chilenos” (ibíd., p. 258). Asimismo, apunta que “el mapuche exhibe una marcada conciencia cultural en la tenacidad con que conserva sus atributos tradicionales” (ibíd., p. 254). Esta conciencia, de orden “moral”, se ha mantenido relativamente estable, al menos desde la creación de las reducciones, garantizando la cohesión social que hace de los mapuches un grupo distinguible de otros.

Faron observa que la sociedad mapuche estaba estructurada en “grupos residenciales de parentesco” (ibíd., p. 88). Por lo tanto, la función del espacio estaba subordinada a las relaciones genealógicas, las que, a su vez, y en oposición a lo sugerido por otros autores, se organizaban en base a un sistema de filiación patrilineal, residencia patrilocal y matrimonio matrilateral (ibíd., p. 95). Esta forma de organización, postula Faron, es post-reduccional y es una respuesta a los cambios económicos, políticos y sociales en el contexto de las relaciones coloniales. Esta adaptación ecológica, como él la designa, traerá cambios significativos en la percepción y valoración del espacio, siendo el más importante el cambio de territorio a tierra.

El cambio de significado espacial entre los mapuches se hace evidente con su asentamiento en las reducciones y se caracterizará por una creciente desterritorialización y una paulatina

incorporación del concepto de tierra como propiedad privada. Faron sugiere que en tiempos prehispánicos la organización social mapuche correspondía a una dinámica segmentaria, caracterizada por una gran movilidad y dispersión de los individuos, permitiéndoles disponer de un relativo control del espacio territorial y de los recursos contenidos en él. Ese control se vio fuertemente amenazado por la guerra, y se limitó al extremo al quedar las familias confinadas a las reducciones. Así, ante la imposibilidad de disponer libremente de mayores extensiones territoriales, sumado a las presiones del Estado chileno por “inculcar nociones sobre la propiedad de la tierra” (ibíd., p. 254), los mapuches debieron buscar acomodos que les permitieran salvaguardar su integridad como grupo a través de la “resistencia y la adaptación” (ibíd., p. 260).

La creación de las reducciones provocará un cambio significativo en las formas de organización de las relaciones sociales, impactando en las relaciones espaciales, las que ahora dejarán de estar basadas en los arreglos inter e intra-linajes de acceso a territorios, para dar paso a formas de negociación a fin de obtener acceso a la tierra. Las tensiones entre estas dos nociones de espacio serán resueltas mediante la coexistencia de dos conceptos principales respecto a la tierra, uno “tradicional de los derechos usufructuarios y el otro es la noción, más reciente, sobre la propiedad privada” (ibíd., p. 59). Es entonces en este contexto que los linajes cobrarán sentido, toda vez que los títulos de las reducciones otorgados a nombre de un jefe, virtualmente significarán la creación de un linaje. Así, ante la escasez de tierra, la importancia de probar vínculos con el fundador del linaje será el mecanismo adaptativo privilegiado para obtener acceso a derechos en las

reducciones, operando a su vez como mecanismo regulador de membresía a las comunidades de las reducciones.

Partiendo de la explicación que Faron da de la estructura organizacional mapuche, las tierras ancestrales surgirían entonces como resultado de un proceso consciente de cambio social, de origen post-reduccional, que respondería a la necesidad de preservar espacios para la supervivencia cultural de este pueblo. Este modelo interpretativo tendrá una gran influencia en la literatura sobre los mapuches y será recogido posteriormente en el diseño de la política de tierras.

2.5. Paradigma de la modernización y redistribución de la tierra

Bernardo Berdichewsky es uno de los investigadores más prolíficos y críticos bajo este paradigma. Su trabajo, fuertemente influenciado por la teoría marxista, se enmarca en lo que él define como una antropología de acción “comprometida y liberadora”, en oposición a una antropología aplicada tradicional carente de compromiso social. Berdichewsky (1977b) postula que, como consecuencia de la imposición de relaciones de producción capitalista, la sociedad chilena se fue estructurando en un sistema de clases en el que campesinos e indígenas fueron sometidos a una condición de dominación que les impediría el progreso. Por lo tanto, es deber del antropólogo intervenir la realidad a fin de lograr la liberación¹²

12 La idea de que los mapuches son un grupo oprimido, como resultado de la estructuración clasista, se observa también en los trabajos del sociólogo brasileño Wilson Cantoni. Este autor postula que “el mapuche, si bien tiene una conciencia étnica de sus problemas como mapuche, no presenta una conciencia política de sus problemas como productor y como ciudadano dentro de la estratificación general de clase” (Cantoni, 1978, p. 293). Por lo tanto, este grupo solo alcanzará su liberación si adopta una conciencia “coherente de clase” (Ibíd., p.321). Con respecto a la idea de la liberación de los mapuches,

definitiva de las clases oprimidas, mediante la modificación radical de la superestructura ideológica que sustenta ese sistema de dominación. Berdichewsky postula que la práctica de una “verdadera antropología social” (Berdichewsky, 1977b, p. 44) es indisociable de la realidad de las comunidades que estudia. Consecuentemente, el rol del antropólogo es “colaborar en el surgimiento y desarrollo de la conciencia social de esas comunidades” (Ibíd.). En tal sentido, la Reforma Agraria constituye una oportunidad para poner en práctica los postulados de un enfoque antropológico y de las ciencias sociales que propone consolidar la teoría con la acción, para así transformar la superestructura social imperante en Chile, sustentada por un régimen burgués y oligárquico que mantiene al campesinado sometido a una creciente explotación (Ibíd., p.75).

Para Berdichewsky, en consonancia con su visión materialista de las relaciones sociales, la tierra (y no los territorios) es la base material o infraestructura sobre la cual se organizan las relaciones de producción y se estructura la sociedad mapuche. Visto desde una perspectiva histórica, la estructura socio-económica de este grupo sufrió importantes transformaciones en función de la propiedad y del acceso a la tierra, pasando de un sistema comunal-tribal a un sistema de tenencia comunal, para culminar en un sistema donde coexiste la propiedad comunal con la propiedad privada familiar (Berdichewsky, 1977a,). Dicha forma de propiedad de la tierra, en tanto resultado de la subdivisión de las comunidades, dará lugar a una nueva subjetividad, transformando los mapuches en minifundistas, los

que pasarán ahora a formar parte del estrato de los campesinos explotados (Berdichewsky, 1983, p.264). Asimismo, junto con el cambio en el régimen de propiedad de la tierra, se produjo una radical transformación desde un modo de producción de subsistencia a un modo de producción capitalista (Berdichewsky, 1975). Estas transformaciones, que resultaron en formas “híbridas” de relaciones sociales, exacerbaron la explotación y la proletarización de los mapuches a manos de las clases dominantes (Berdichewsky, 1975, p.14). Todos estos cambios impactaron en la superestructura e ideología mapuches, alterando sustancialmente sus formas tradicionales de organización. La Reforma Agraria, entonces, debía modificar los patrones de explotación capitalista, garantizando el acceso a la tierra de campesinos y mapuches como un primer paso a su completa liberación.

Si bien, los mapuches constituían un grupo étnicamente diferenciado del resto de la población, su integración forzosa a la sociedad dominante y los cambios en la propiedad y tenencia de la tierra los puso en contacto creciente con las clases subordinadas, principalmente con campesinos asalariados, inquilinos y un incipiente proletariado rural. Asimismo, su integración como mano de obra o peones semi-asalariados en el campo contribuyó a que sus problemas quedaran indisolublemente ligados a los de los campesinos, de tal suerte que sus demandas no podrían ser resueltas independientemente de las del campesinado chileno (Berdichewsky, 1980). El problema de los mapuches, sin embargo, sería doble, pues estarían expuestos a una doble explotación: como miembros de una clase y como comunidades étnicas oprimidas (Ibíd., p.73). A los cambios económicos y sociales a los que fueron expuestos, se sumará el

esta tiene un antecedente en la Declaración de Barbados (1971), donde se hace un llamado a los Estados, misiones religiosas y cientistas sociales a “propiciar la liberación del indígena” (p.3).

cambio cultural que transformará a este grupo en una verdadera subcultura de la sociedad mayor, alineándose en torno a una cultura de la resistencia desarrollada como forma de cohesión grupal y como defensa contra la discriminación racial. Estas prácticas son consideradas atávicas por Berdichewsky, quien ve en ellas un “obstáculo a la formación de una conciencia de clase entre los Mapuches” puesto que, potencialmente, podrían exacerbar “un nacionalismo étnico pequeño burgués” (Ibíd., p.74).

Con todo, el surgimiento de un movimiento social de base campesina, a partir de los años 1920, y de un movimiento de base indígena a partir de la década de 1950, contribuirá a la emergencia de una conciencia de clase y étnica que alcanzará su máxima expresión durante las décadas de 1960 y 1970, con la implementación de la Reforma Agraria. Aun cuando Berdichewsky no ahonda en el real impacto de la Reforma Agraria en las estructuras sociales, sugiere que, como resultado de la alianza campesino-mapuche, se lograron importantes avances hacia la liberación de esos grupos, avances que se vieron truncados por el quiebre abrupto del proyecto de la Unidad Popular. Con respecto a los mapuches, apunta que este grupo no se benefició “grandemente de la Reforma Agraria; pero, como resultado de ella, quedaron mucho más integrados en la clase campesina chilena y aumentaron tanto su conciencia social como su conciencia étnica” (Berdichewsky, 1983, p.264). Su identidad como grupo en tanto se vio reforzada, demostrando que conciencia de clase y conciencia étnica “no son necesariamente excluyentes” y tienden más bien a complementarse.

Más recientemente, Correa et al. (2005)¹³ examinaron el conflicto entre

conciencia de clase campesina y conciencia étnica mapuche activado durante el proceso de transformación estructural del agro, entre 1962 y 1975. Al respecto, sostienen que la Reforma Agraria en Chile no consideró la especificidad mapuche, limitándose a transformar la estructura agraria hacendal imperante en el centro sur del país desde fines del siglo XIX. En lo que respecta la tenencia y propiedad de la tierra, esa estructura se caracterizaba por la existencia de pequeñas unidades productivas de subsistencia que contrastaba fuertemente con la gran propiedad agrícola o latifundio. La base de ese sistema, sin embargo, era cuestionada por amplios sectores de la sociedad y crecientemente por las organizaciones indígenas, puesto que para la constitución de las formas de propiedad no se siguió el “principio de igualdad ante la ley” (ibíd., p. 293), verificándose como consecuencia la formación de pequeñas, medianas y grandes unidades agrícolas en lo que otrora fueran los territorios jurisdiccionales indígenas. Pese a esta realidad evidente, el objetivo principal de la reforma fue “promover la modernización del agro y aumentar la productividad del suelo” (Correa et al., 2005, p 95) a través de la redistribución y el acceso del campesinado a la tierra. Así, la solución al problema de las tierras mapuches quedó al margen de los objetivos de la reforma. Por lo tanto, las organizaciones indígenas se vieron forzadas a buscar estrategias que les permitieran colocar sus demandas por recuperación de tierras al amparo de la coyuntura que otorgaba la reforma, aunque ello implicara conflictos de intereses con campesinos, inquilinos y medieros, y una fuerte interpelación a la conciencia étnica.

13 El trabajo de estos autores se incluye en esta categoría sólo con fines metodológicos, puesto que estrictamente no se adscribe a este paradigma. Se

ha incluido aquí porque corresponde a un análisis que refleja de manera coherente el pensamiento predominante de una época.

Por su parte, las tierras indígenas usurpadas eran objeto de largos procesos judiciales llevados de forma individual y cuya resolución siempre iba en desmedro de los intereses de los indígenas. Su reivindicación a una escala mayor, expresada en términos territoriales, comenzará recién en la década de 1960¹⁴, en concordancia con el espíritu reformista de la época (ibíd., p. 10). De este modo, la Reforma Agraria fue una alternativa que permitió la recuperación de tierras ancestrales, dentro o fuera de los títulos de merced (ibíd., p. 90). Algunas comunidades, devenidas ahora en asentamientos indígenas, tuvieron éxito en la restitución de tierras bajo las condiciones impuestas por la reforma. Sin embargo, las esperanzas de las organizaciones mapuches de recuperar todas las tierras usurpadas se vieron frustradas con la caída del gobierno de la Unidad Popular y la posterior implementación de la contra-Reforma Agraria que volverá a sumergir las demandas territoriales indígenas.

La Reforma Agraria revela las tensiones por imponer significados espaciales en términos de modos de producción, las cuales se hacen visibles en las prácticas de desterritorialización y territorialización. Así, el espacio mapuche se representa, por un lado, como el lugar “efectivamente ocupado, la ruca, los huertos familiares y lo cercado” (ibíd., p. 48), lo que a nivel de subjetividad convierte a los mapuches en pequeños agricultores; mientras que, por el otro, se representa como aquellos: “territorios de pastoreo, ramoneo, extracción de leña y de recolección de frutos, es decir, los territorios antiguos,

14 Bengoa (2002) sostiene que las demandas mapuches se habían expresado territorialmente a principio del Siglo XX con la proclamación de la República Indígena y, luego, en los primeros años de la década de 1930, mediante la proclamación de la República Araucana y la República Indígena Independiente (Bengoa, 2002, p.230).

aquellos que permitían la supervivencia material y cultural de las familias mapuche” (ibídem.), donde lo que sobresale es la conciencia étnica.

2.6. Paradigma de la comunidad imaginada

Pinto (2003), usando primariamente el modelo construccionista de la comunidad imaginada de Anderson (1991), examina desde una perspectiva histórica las relaciones entre el Estado y el pueblo mapuche, en el contexto de la formación de la conciencia nacional chilena. Su trabajo, que cubre un periodo aproximado de 150 años, discute las bases sobre las cuales se asienta la unidad e identidad nacional, a fin de explicar por qué los mapuches fueron inicialmente incluidos y últimamente excluidos del proyecto nacional. Una lectura desde las prácticas espaciales permite entender mejor este proceso.

Las categorías espaciales predominantes en el trabajo de Pinto son “territorio” y “tierra”, las que se expresan jerárquicamente de tal modo que una contiene a la otra. Así, el territorio es consustancial a la nación, mientras que la tierra es un agregado. Esta visión, que coloca al territorio en una posición hegemónica con respecto a la tierra y a lo contenido en ella, no es natural a la interacción social, sino que es el producto de construcciones sociales forjadas históricamente en el marco de relaciones asimétricas de poder. En consecuencia, es esencialmente simbólica. El territorio se representa, en un primer momento, mediante la metáfora de la “casa” en la que habita la gran familia chilena (ibíd., p. 72), de la cual los mapuches son parte integrante. En un segundo momento, el territorio se objetualiza mediante el conocimiento geográfico y el dominio político (ibíd., p. 102). En esta fase, coexisten otras espacialidades como el

territorio fronterizo y los territorios de colonización, habitados por mapuches y colonos respectivamente. En un tercer momento, se instala una noción de territorio excluyente que se fundamenta en la soberanía del Estado como poder supremo. Bajo esta concepción del territorio, los mapuches serán despojados de sus dominios.

La principal consecuencia de esto, en la perspectiva de la producción de espacio, es la territorialización de la nacionalidad y la desterritorialización del espacio jurisdiccional indígena. En este escenario, el territorio es el espacio privilegiado para el despliegue de la nacionalidad, lo que hace inadmisibles la coexistencia de otras territorialidades dentro de los márgenes fijados por los límites legales del Estado. El atributo principal del territorio nacional es, en consecuencia, su indivisibilidad. La tierra, en tanto, es el espacio de las relaciones de producción y, aunque en términos conceptuales también es construido socialmente, sus efectos de sentido se dan en el mundo material. De ahí que se pueda sugerir, por ejemplo, la “reconversión económica de las tierras indígenas” (ibíd., p.288). Sólo desde esa perspectiva, se comprenden las operaciones de significación que hacen a la tierra un espacio distinguible de un territorio. Entre los atributos de la tierra destacan: a) es divisible en múltiples unidades de superficie; b) su propiedad se puede transferir por distintos medios: enajenación, expropiación, ocupación, remate, etc.; c) se puede hacer productiva mediante el cultivo, y d) puede ser incorporada al progreso.

Pinto identifica, como parte del proceso de construcción del Estado-nación, una serie de procedimientos simbólicos que modelan las distintas formas que adopta la conciencia (chilena, nacional y patriótica), la que resulta de la imposición de un imaginario desde las élites. Por lo tanto, es

en el contexto de esa construcción que, a nivel macro-estructural, se espacializa la conciencia de los ciudadanos anclándola al territorio de la nación. La conciencia mapuche, en tanto, es subsumida en un imaginario omnicomprensivo que la ciudadaniza. Si bien, se reconoce y enfatiza la agencia, identidad y resistencia indígena a la dominación, aquello se hace por medio de la subordinación de la conciencia mapuche, lo que termina en el establecimiento de una homogeneidad que aplasta “nuestras expresiones culturales más ancestrales” y debilita “nuestra identidad” (ibíd., p. 275).

2.7. Paradigma de la justicia social

En las últimas décadas, se aprecia un cambio sustancial en la forma en que distintos actores conceptualizan el espacio y la subjetividad indígena en América Latina. Dentro de las particularidades más importantes en este cambio destaca un “giro territorial” caracterizado por un parcial reconocimiento de los derechos de propiedad de las comunidades indígenas por el Estado. Este parcial reconocimiento ha sido acompañado de amplios esfuerzos destinados a repensar el espacio por parte de académicos y organismos internacionales en la búsqueda de mayor justicia social. Pese a ello, aun persisten prácticas desde esos mismos sectores que tienden a marginalizar las formas en que las comunidades indígenas conciben su propio espacio y sus identidades (Bryan, 2012).

Un antecedente a este cambio de enfoque, lo constituye la incorporación de las demandas indígenas por el reconocimiento de sus derechos territoriales en el contexto de la arquitectura internacional de derechos humanos (Anaya, 2001; Aylwin, 2002). Paradójicamente, si bien las demandas por tierras habían sido una constante en la historia latinoamericana, no se

había dado una discusión profunda sobre el sentido de la tierra para las poblaciones indígenas. Es así que, como resultado de la creciente demanda de los movimientos indígenas y pro-indígenas a nivel internacional, la Organización de las Naciones Unidas, mediante la resolución 8 (XXIV) de 1971, comisionó a José Martínez Cobo como Relator Especial para la realización de un informe sobre la situación de los pueblos indígenas, el cual se culminó en 1984. Ahí se propone un conjunto amplio de recomendaciones orientadas a acabar con la discriminación contra los pueblos indígenas, desde las cuales se desprende una concepción de espacio y ser indígena.

Entre las principales recomendaciones del Relator Especial, se destaca el reconocimiento de la tierra ya no como mero “objeto de posesión y producción” (Martínez Cobo, 1987, p.16), sino como un espacio en el cual los pueblos indígenas desarrollan su vida espiritual. Entonces, la tierra no puede ser concebida como “mercadería que pueda apropiarse, sino elemento material del que debe gozarse libremente” (Ibíd., pp.16-17). Se reconoce también que el derecho a la tierra es “la base de todos los movimientos y reclamaciones de los indígenas” (Ibíd., p.16). Asimismo, reconoce el derecho que tienen estos pueblos a mantener sus territorios y a reclamar las tierras que les han sido arrebatadas. En consecuencia, tienen “el derecho al patrimonio natural y cultural que el territorio contiene y a determinar libremente el uso y aprovechamiento de éste” (Ibíd., p. 17). Con todo, el reporte no avanza en definiciones conceptuales sobre el espacio, utilizando en cambio indistintamente los enunciados de “tierras” y “territorios ancestrales” indígenas. Es decir, confiere a ambos el mismo significado, a la vez que reconoce también la soberanía territorial del Estado, sin hacer una distinción con el

espacio territorial indígena (Ibíd., p.12).

En lo referente a la condición misma de los indígenas, se reconoce que estos poseen “su propia identidad nacional fundamentada en las realidades históricas que trascienden los fenómenos de mera solidaridad frente a la discriminación y la explotación” (Ibíd., p. 21). Lo importante de destacar aquí es que se reconoce implícitamente la existencia de individuos y grupos humanos con características distintas a las del campesinado y de la clase obrera agrícola que, cuando vistos de esa forma, es debido a imposiciones para que renuncien a sus ocupaciones tradicionales, “para adoptar otras, o para que se incorporaran a las modalidades laborales, las prácticas de empleo y las asociaciones de trabajadores de los sectores no indígenas de la población” (Ibíd., p. 14). La distinción incluirá la “autoidentificación como tal indígena (conciencia de grupo)” y el reconocimiento de pertenencia al colectivo por el resto de los miembros de ese grupo (“aceptación por el grupo”) (Ibíd., p. 31). Es decir, se le confiere un rol fundamental a la autodeterminación y las formas que los propios indígenas estimen como más adecuadas para definirse ellos mismos, de la misma forma que se le asigna un mayor reconocimiento a “la conciencia histórica de su propia existencia” (Ibíd., p. 33), a fin de que estos grupos puedan tener un mayor control sobre su destino.

Otro antecedente es el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo en 1989 con el propósito de dar protección jurídica a los derechos de los pueblos indígenas, de tal forma que los países que lo ratifiquen adapten sus legislaciones nacionales y establezcan obligaciones vinculantes. Una de las consideraciones que se tuvo en la adopción de este instrumento fue “eliminar la orientación hacia la asimilación de las

normas anteriores” (OIT, 2006, p.22). El Convenio pone especial énfasis en la precisión de conceptos relativos a la identidad, tierra y territorios. Con respecto a la identidad, enfatiza el carácter de pueblo de las poblaciones indígenas evitando el uso de la categoría etnia. Además, confiere una acepción distinta a la dimensión conciencia, desvinculándola de la noción de clase y asignándole un rol determinante para la auto-identificación de los grupos a quienes se aplica el Convenio. De modo que “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (Art. 1, N°2).

El Convenio también subraya “la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos que ocupan o utilizan (Art. 13, N°1). En lo referente al espacio que ocupan los pueblos indígenas, indica que el concepto de tierra “deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera” (Art. 13, N°2). Si bien, aquí, se observa una apertura a considerar la dimensión territorial del espacio, no se avanza en una conceptualización más precisa que permita hacer una distinción entre las nociones de tierra y territorio, pasando por alto las disputas ideológicas por la imposición de significados espaciales.

Correa y Mella (2010), desde un enfoque anti-negacionista y de justicia restaurativa, sostienen que en la actual Provincia de Malleco es posible constatar la presencia de un tipo de unidades territoriales que, aun pudiendo ser claramente delimitadas, no han sido reconocidas por el Estado chileno como

unidades objeto de dominio ni mucho menos como objeto de restitución. Según ellos, existe sin embargo una memoria colectiva que haría posible dibujar en detalle los bordes de aquellas unidades, contradiciendo lo que hasta ahora ha sido la práctica de la sociedad dominante, a saber, la negación de que esos espacios pertenecieron a las familias mapuches que los habitaron. Esas unidades, que los autores llaman las “tierras antiguas”, constituirían el espacio jurisdiccional ancestral sobre el cual las familias de la zona, ahora devenidas en comunidades mapuches, desarrollaron su vida material y espiritual, como un pueblo soberano hasta la ocupación militar de la Araucanía.

Sobre aquellas “tierras antiguas”, la geometría del poder impuso divisiones artificiales, creando unidades que se superponen a las formas tradicionales mediante las cuales los mapuches delimitaban el espacio, lo que se hacía por medio de deslindes naturales, tales como divisorias de aguas, cerros con significados simbólicos, accidentes geográficos, entre otras formas. En su conjunto, las nuevas unidades creadas dieron forma a un tipo de propiedad que pasó a manos no mapuches por medios ilegales, relegando a sus antiguos dueños a una superficie muy inferior a la que ocuparon antiguamente. Los actuales habitantes de la zona, descendientes directos de los *lonkos* (autoridades tradicionales) que mandaban en las otrora inmensas extensiones territoriales o *butalmapus*, mantienen vívidos recuerdos de las demarcaciones naturales que los antiguos linajes reconocían y respetaban como parte integral de su forma de convivencia. Dichos recuerdos, expresados en forma de conciencia y memoria colectiva, son la base del reclamo de las familias mapuches descendientes directas de los ocupantes ancestrales, a la vez que son la causa del malestar indígena que se ha

mantenido invariable en el tiempo como resultado de la indolencia de la sociedad dominante por procurar los medios, para restituir lo que fue usurpado con ánimo de señor y dueño, por el Estado primero, por colonos después y finalmente por la gran propiedad forestal.

2.8. Hacia una ruptura de los paradigmas tradicionales y la emergencia de la territorialidad

Aun cuando es difícil identificar cambios paradigmáticos drásticos o revoluciones, es posible identificar algunos quiebres en los marcos teóricos empleados para representar la realidad empírica de los mapuches. Asimismo, pese a que todas las investigaciones sobre los mapuches han tenido que enfrentar el hecho insoslayable de la colonización epistemológica, pocos estudios han logrado trascender a las estructuras de pensamiento occidental para dar cuenta de una realidad más compleja. En tal sentido, un cambio de paradigma requiere de enfoques que consideren la epistemología mapuche y sus propias categorías para definir, o no, tanto su forma de identificación como su espacialidad.

Un estudio pionero ha sido realizado por Grebe et al. (1972) en esa perspectiva. Pese a su enfoque estructural funcionalista, este estudio intenta avanzar hacia una mejor comprensión de la sociedad mapuche y su espacio¹⁵, por 15 En la misma línea de aproximación a la realidad mapuche por medio de sus propias estructuras de pensamiento, Grebe (1973) analiza las prácticas espaciales de este grupo como expresadas en la simbología contenida en el *kultrún*, tambor ceremonial. En tanto, Mege (1989) postula que las mantas mapuches conforman un sistema de significación en el cual se expresa tanto la identidad como la espacialidad de este grupo. Dillehay (1990) sugiere que la dimensión espacio-tiempo contenida en los paisajes ceremoniales mapuches refleja la continuidad e integridad social de este grupo. Stuchlik (1999), en su estudio clásico sobre los mecanismos de reclutamiento social entre los mapuches, analiza el fuerte contenido espacial de

medio de un acercamiento a las propias categorías de pensamiento de este grupo. Una de las principales contribuciones de este estudio es la verificación empírica del carácter sagrado que la tierra tiene para los mapuches: “De esta idea se desprende un concepto etnocéntrico del cosmos y de la posición del mapuche en él. Ellos son los hombres destinados por los dioses a vivir en un territorio determinado (Grebe et al., 1972, p. 71). Este trabajo, además, reconoce la existencia de un “sistema tradicional coherente de división de la tierra” como resultado de una sabiduría práctica transmitida como un legado social. Este sistema se basa en un comportamiento ético y en la realización de prácticas ceremoniales que lo sustentan. El desconocimiento del carácter “sagrado de la tierra y la relación telúrica y etnocéntrica del mapuche con respecto a la misma” es y ha sido una de las principales limitantes para la resolución del problema de la tenencia de la tierra¹⁶. En consecuencia, un mayor conocimiento de la cosmovisión mapuche permitiría superar estas limitaciones (Grebe et al., 1972, pp. 72-73).

Más recientemente, intelectuales no mapuches han comenzado a desafiar las convenciones disciplinarias, a fin de descolonizar la producción de conocimiento sobre el pueblo mapuche y re-significar el sentido de su espacio (McFall, 2002; Morales, 2002). Molina (1995) es uno de los primeros en advertir las diferencias de sentido entre las nociones de territorio, tierra y propiedad, indicando que estas dimensiones son vistas de modo distinto por el Estado y por los mapuches. Para superar esta divergencia,

las prácticas rituales y seculares en la mantención de la estructura social.

16 El trabajo de Grebe et al. concluye con recomendaciones específicas a los técnicos encargados de la implementación de la Reforma Agraria, a fin de que consideren las prácticas rituales como forma de mantención de la estructura social mapuche y por consiguiente de la tenencia de la tierra.

sugiere una mirada al espacio mapuche desde las prácticas sociales, proponiendo la categoría “etnoterritorios”¹⁷ como una forma más precisa de dar cuenta de la producción social del espacio indígena. La importancia de esta noción es que supera la binaria tensión entre tierra y territorio y la reemplaza por la noción de territorialidad, que implica el reconocimiento de la dinámica intra e interlinajes en el control del espacio. A su vez, esta concepción del espacio permitiría la reconstrucción de los territorios ancestrales y la recomposición de las estructuras sociales tradicionales en función de los linajes. De ahí que esta propuesta sea indisociable de una mirada histórica que ponga de relieve el proceso de pérdida territorial mapuche a manos de sectores no mapuches.

Otros autores ponen de relieve las contradicciones de la promesa de modernidad que busca instaurar una subjetividad universal. La situación colonial que caracteriza la relación entre el Estado chileno y los mapuches da lugar a la emergencia de discursos que, en el contexto de la epistemología dominante, retienen aspectos de la cultura dominada en la forma de dobles discursos. Clavería y Foerster (2008)¹⁸, en su trabajo sobre

17 “Los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de estos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social, cultural y religioso” (Molina, 1995, p. 113). Martínez (1995) postula que la organización social mapuche basada en la segmentación del poder en torno a unidades escalares, es lo que da sentido a la territorialidad indígena, definida como “la capacidad efectiva de tener potestad o dominio sobre un área socio espacial determinada” (Martínez, 1995, p. 110)

18 Este texto enfatiza la producción de significados espaciales mediante la producción de “discursos”, que es también una de las aproximaciones de la

la comunidad mapuche de Cuyimpalihue, examinan el proceso de elaboración de un discurso social unificado que busca, por una parte, explicar la pérdida del espacio ancestral y, por la otra, dar un nuevo significado a las tácticas políticas dirigidas a la recuperación de esos espacios. Analizan también el proceso transformativo de esa comunidad, originalmente no reduccional, en un territorio sobre el cual las familias allí radicadas poseerían derechos ancestrales, en una suerte de derecho asociado a los individuos y no a la tierra. Para estos autores, las comunidades mapuches contemporáneas son la expresión de una forma de conciencia “accionada para mantener el mínimo espacial necesario para sobrevivir como colectivo, posibilitando así la pervivencia de una identidad colectiva” (ibíd., p. 75).

La producción de esa conciencia, altamente espacializada, es la consecuencia de la disputa ente el Estado y los mapuches por la implementación de sucesivas y erráticas políticas de tierras. Pero es también la consecuencia de las tensiones ideológicas entre los propios mapuches, que se da entre aquellos miembros de la comunidad que tienen lazos de parentesco que se denominan como familias de “raíz” con aquellos que no tienen esos lazos o familias de “allegados” (ibíd., p. 45). Lo que está en juego aquí, entonces, es una forma de tensión ideológica intra-étnica donde la conciencia especializada sitúa a ciertos individuos de una misma comunidad en la lógica espacial mapuche tradicional en el sentido territorial, mientras que otros asumen la lógica del Estado chileno como redistribuidor de tierra.

Mallon (2010), desde una crítica post-colonial, examina dos textos del intelectual mapuche Manuel Manquilef. Para efectuar su análisis, utiliza como crítica post-colonial.

principal categoría el concepto de doble conciencia¹⁹ como articulado por W.E.B. Dubois. Mallon sostiene que Manquilef, como ser individual, se encuentra cruzado por la permanente contradicción que significa para él formar parte de dos mundos: el del colonizado y el del que acepta los preceptos del capitalismo. Esta doble conciencia representaría los dilemas y contradicciones propios entre modernidad y postcolonialismo, toda vez que la incorporación de las tierras mapuches a la soberanía del Estado nacional se conseguiría a condición del establecimiento de un colonialismo interno. Manquilef, como intelectual capaz de moverse entre el mundo mapuche y el chileno, tuvo una gran influencia en la formación del discurso político mapuche. Ese discurso, sin embargo, en lo que refiere a comunidades indígenas, desenzimaba una potencial naturaleza ancestral promoviendo una transferencia de sentido desde territorio a tierra. De ahí que él postulara la transición del mundo indígena desde una organización social comunitaria a otra basada en la posesión de tierras a título individual.

Por su parte, la nueva generación de intelectuales mapuches es crítica de los enfoques estructurantes y del carácter excluyente de los paradigmas²⁰ occidentales cuando aplicados a este pueblo (Mariman et al., 2006). Estos intelectuales integran en sus demandas las normas internacionales en materia de reconocimiento de derechos políticos de

19 El concepto de "doble conciencia" fue elaborado por el sociólogo norteamericano W.E.B. DuBois, para explicar las contradicciones que habitan en el alma de los negros en Norteamérica, quienes no poseerían una verdadera autoconciencia al tener siempre que ver el mundo y su propio ser interior a través de los ojos de los blancos.

20 Toledo Llancaqueo (2006) incorpora una nueva dimensión de análisis al examinar el impacto estructural y sistémico que distintos paradigmas han tenido sobre los territorios mapuches, con un énfasis crítico en el paradigma neoliberal.

los pueblos indígenas (Toledo Llancaqueo, 2005), a la vez que son categóricos en su determinación por tomar el control de las definiciones que los afectan. Una característica sobresaliente del discurso de los intelectuales mapuches es la autoafirmación como pueblo, mediante la exaltación de la conciencia colectiva e histórica (Mariman, 2002). Este concepto de conciencia, sin embargo, difiere de la acepción materialista clásica que lo vincula a la noción de clase y que surge como resultado de las relaciones de producción y explotación capitalista. Se trata en cambio de un dispositivo ideológico que permite la reconfiguración de la subjetividad mapuche en torno a la constitución de identidades - ancestrales y modernas.

¿Cuál sería entonces la diferencia entre las nociones conciencia e identidad? La diferencia fundamental radica en que la conciencia, específicamente la de clase, es un criterio clasificatorio inexistente en el sistema de organización social mapuche y, por lo tanto, es un criterio externamente impuesto. La identidad, en cambio, específicamente la identidad territorial, es una forma de auto identificación y solidaridad social preexistente a la formación del Estado nacional y que tiene como fundamento la indisoluble y persistente relación de los mapuches con su espacio. En efecto, es justamente esta relación la que sostiene la identidad de los mapuches contemporáneos, ante el debilitamiento de otros aspectos de su organización social como la lengua, los matrimonios, y los rituales (Valenzuela, 2007). Por su parte, la territorialidad en esta perspectiva más que un espacio en sí mismo, es una forma de ser en el espacio fundada en la organización ancestral mapuche (Ruiz, 1998)

Las identidades territoriales, entonces, son la expresión contemporánea de las antiguas formas de organización

multiescalar del espacio mapuche, compuesto por el *lof*, el *rehue*, el *aillarehue* y los *butalmapus* que, en su conjunto, formaban el *Wallmapu* (Le Bonniec, 2002; Mariman, 2002; Ruiz, 2005). Pero son también la expresión de la continuidad en el tiempo y en el espacio de la autonomía mapuche. De ahí que su restitución implicaría la recuperación de un espacio autonómico que trasciende la mera recuperación de tierras o territorios, toda vez que se trata de una reconfiguración del espacio en función de la territorialidad mapuche. Todo lo cual incluye los siguientes aspectos materiales y simbólicos: a) una base material; b) un espacio social, y c) un espacio político-geográfico (Toledo Llancaqueo, 2006). Sánchez Curihuentro (2002), en tanto, sostiene que “la conformación de la territorialidad mapuche pasa por reconocer las unidades espaciales conformadas socialmente y en donde el principio de relación sea la cosmovisión mapuche” (Ibíd., p.369), para lo cual resulta imperioso el fortalecimiento de la organización tradicional y la revitalización de las ceremonias sagradas que dan sentido al espacio (Ibíd.). Las identidades territoriales son, en consecuencia, la fase más reciente de un largo proceso por el control sobre la producción de espacio social y como tales representan el esfuerzo de un pueblo por defender, negociar y recuperar lo que considera una autonomía suspendida.

Finalmente, el “espacio ancestral” entendido desde la territorialidad no es una imagen abstracta sino que es una entelequia, es decir forma parte de una realidad concreta o actividad que se determina a sí misma y en la cual se hace manifiesta la noción de cambio y permanencia de la sociedad mapuche. Esta forma de ver el espacio es precisamente la que ha estado ausente, en la literatura y en la mayoría de los análisis que han

intentado formar la conciencia y el espacio mapuche, produciéndose en cambio solo imágenes o representaciones de esas dimensiones.

Conclusiones

¿En qué forma el análisis desarrollado en este ensayo contribuye a una mejor comprensión de las relaciones entre la sociedad chilena, los mapuches y su espacio ancestral? En primer lugar, muestra cómo desde la autoridad de ciertos paradigmas, y mediante la aplicación de modelos teóricos provenientes de diferentes disciplinas, se han elaborado representaciones de la realidad empírica de la sociedad mapuche. Sin embargo, mientras que algunas de esas representaciones son útiles para explicar fragmentos de la realidad, otras deliberadamente invisibilizan o transmutan la subjetividad mapuche.

En segundo lugar, expone, desde una perspectiva teórica, la inestabilidad de los enunciados “territorio” y “tierra” como categorías incontestadas para explicar las relaciones espaciales, lo que no significa que hayan perdido su vigencia para esos fines. Por el contrario, el hecho de que hayan sido y sigan siendo usados en los discursos académicos, legales y por el propio movimiento social mapuche, refleja que retienen su eficacia performativa, evidenciando además que son enunciados históricamente contingentes y cuya actualización se da en contextos de disputas ideológicas por la imposición de significados espaciales, las que se expresan en fases no sucesivas de desterritorialización y territorialización.

En tercer lugar, propone una mirada de las relaciones espaciales como un proceso continuo, multifacético, y problemático en el cual convergen distintas estrategias de formación de subjetividades. Así, mientras que la existencia o no de una conciencia clasista ha sido el lente privilegiado

para observar la experiencia mapuche desde la epistemología occidental, la nueva intelectualidad mapuche resalta la conciencia histórica de su pueblo y su cosmovisión, reclamando su derecho a producir su propia subjetividad mediante la formación de identidades, ancestrales y modernas, a partir de la territorialidad.

Agradecimientos

Agradezco a Iván Inostroza, Juan Carlos Medel y a Bastien Sepúlveda por sus valiosos comentarios a una versión previa de este ensayo. Quisiera agradecer también a dos evaluadores anónimos de la Revista Geográfica del Sur por sus agudas observaciones. Los errores y omisiones son de mi entera responsabilidad.

Bibliografía

- ANAYA, J. (2001). The Protection of Indigenous Peoples' Rights over Lands and Natural Resources under the Inter-American Human Rights System. *Harvard Hum. Rights J*, N° 14: 33-86.
- ANDERSON, B. (1991). "Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism", Verso. London / New York.
- AYLWIN, J. (2002). "El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de caso, Vol. 1", Serie Desarrollo Productivo N° 128. CEPAL, Naciones Unidas. Santiago de Chile.
- BELLAH, R. N. (ed.) (2002). "Émile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings", University of Chicago Press. Chicago
- BENGOA, J. (2002). "Historia de un conflicto: el Estado y los mapuches en el siglo XX", Planeta. Santiago de Chile.
- BERDICHEWSKY, B. (1975). "The Araucanian Indian in Chile", [IWGIA]. Copenhagen.
- BERDICHEWSKY, B. (1977a). "Agrarian Reform in Chile and its Impact on Araucanian Indian Communities", University of Texas at Austin, Institute of Latin American Studies. Austin.
- BERDICHEWSKY, B. (1977b). Perspectivas de la antropología aplicada: el caso de Chile. *Revista Nueva Antropología*, Vol. 2, N° 6: 43-86.
- BERDICHEWSKY, B. (1980). Etnicidad y Clase Social entre los Mapuches. *Revista Araucaria de Chile*, N° 9: 65-86.
- BERDICHEWSKY, B. (1983). El pueblo araucano y su lucha por la sobrevivencia. *Anthropologica*, Vol.1, N° 1 : 239-290.
- BRYAN, J. (2012). Rethinking Territory: Social Justice and Neoliberalism in Latin Americas Territorial Turn. *Geography Compass*, Vol. 6, N° 2: 15-226.
- CANTONI, W. (1978). Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena, en *Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*. UNESCO, Paris. pp. 227-332.
- CLAVERIA, A. y FOERSTER, R. (2008). Cuyimpalihue: la tierra y las variaciones del liderazgo comunitario. *Estudios Avanzados*, Vol. 6, N° 9: 43-77.
- CORREA, M. y MELLA, E. (2010). "Las razones del illkun/enojo: memoria despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco", LOM Ediciones / Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas. Santiago de Chile / Temuco.

- CORREA, M., MOLINA, R. y YÁÑEZ, N. (2005). "La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975", LOM Ediciones. Santiago de Chile.
- DILLEHAY, T. (1990). Mapuche Ceremonial Landscape, Social Recruitment and Resource Rights. *World Archaeology*, Vol. 22, N° 2: 223-241.
- FARON, L. (1969). "Los mapuche, su estructura social", Instituto Indigenista Interamericano. México.
- FOERSTER, R. y MONTECINO, S. (1988). "Organizaciones, líderes y contendas mapuches, 1900-1970", Ediciones CEM. Santiago de Chile.
- FOUCAULT, M. (1979). "La arqueología del saber", Siglo XXI. México.
- GREBE, M. E. (1973). El kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. *Revista Musical Chilena*, N° 27: 3-42.
- GREBE, M. E., PACHECO, S. y SEGURA, J. (1972). Cosmovisión mapuche. Cuadernos de la realidad nacional, N° 14: 46-73.
- GUEVARA, T. (1908). "Psicología del pueblo araucano", Imprenta Cervantes. Santiago de Chile.
- GUEVARA, T. (1913). "Las últimas familias i costumbres araucanas", Impr. Barcelona. Santiago de Chile.
- HARVEY, D. (2005). "The new Imperialism", Oxford University Press. Oxford.
- INOSTROZA, I. (2011). El concepto de propiedad de la tierra en la tradición mapuche. *Educación y Humanidades*, N° 1: 101-133.
- KUHN, T. S. (1971). "La estructura de las revoluciones científicas", Fondo de Cultura Económica. México.
- LATCHAM, R. (1909). Ethnology of the Araucanos. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, N° 39: 334-370.
- LATCHAM, R. (1924). "La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos", Impr. Cervantes. Santiago de Chile.
- LATCHAM, R. (1936). La organización de los indios de Chile: el matriarcado y el totemismo *La prehistoria chilena / Ricardo E. Latcham*. Santiago de Chile.
- LE BONNIEC, F. (2002). Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día, en Roberto Morales (ed.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*. Ediciones Escaparate, Concepción. pp. 31-49.
- LEFEBVRE, H. (1991). "The Production of Space", Blackwell. Oxford / Cambridge.
- LIPSCHÜTZ, A. (1952). La noción o definición del indio en la reciente legislación protectora en las Américas. *Journal de la Société des Américanistes*, Vol, 41, N° 1: 63-80.
- LIPSCHÜTZ, A. (1956). "La comunidad indígena en América y en Chile; su pasado histórico y sus perspectivas", Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
- MALLON, F. (2010). La "Doble Columna" y la "Doble Conciencia" en la Obra de Manuel Manquilef. *Revista Chilena de Antropología*, N°21: 59-80.

- MARIMAN, P. (2002). Recuperar lo propio será siempre fecundo, en Roberto Morales (ed.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*. Ediciones Escaparate, Concepción. pp. 51-120.
- MARIMAN, P., CANIUQUEO, S., LEVIL, R. y MILLALEN, J. (2006). “¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro”. LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- MARTÍNEZ COBO, J. (1987). “Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas. Conclusiones, Propuestas y Recomendaciones”. Naciones Unidas, Nueva York.
- MARTÍNEZ NEIRA, C. (1995). La territorialidad mapuche-lafkenche durante los siglos XVI y XVIII, en José Aylwin, Hugo Carrasco y Christian Martínez (ed.), *Tierra, Territorio y Derecho Indígena*. IEI-UFRO, Temuco. pp. 103-110.
- MARX, K. (2007). “Contribución a la crítica de la economía política”, Siglo XXI, México.
- MCFALL, S. (2002). Paisajes visuales, ópticas distintas : cambios en el medio ambiente y la territorialidad mapuche, en Roberto Morales (ed.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*. Ediciones Escaparate, Concepción. pp. 301-323.
- MEGE ROSSO, P. (1989). Los símbolos envolventes: una etnoestética de las mantas mapuche. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, N° 3: 81-114.
- MIDEPLAN/CONADI (2008). “Ley Indígena Reglamentada N° 19.253”. Gobierno de Chile, Santiago de Chile.
- MOLINA, R. (1995). Reconstrucción de los etno-territorios, en José Aylwin, Hugo Carrasco y Christian Martínez (ed.), *Tierra, Territorio y Derecho Indígena*. IEI-UFRO, Temuco. pp. 111-118.
- MORALES, R. (comp.) (2002). “Territorialidad mapuche en el siglo XX”, Instituto de Estudios Indígenas - UFRO, Ediciones Escaparate. Concepción.
- Organización Internacional del Trabajo [OIT] (2006). “Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”. OIT, Santiago de Chile.
- PINTO, J. (2003). “La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión”, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. Santiago de Chile.
- RUIZ, C. (1998). “La estructura ancestral de los mapuche: las identidades territoriales, los longkos y los consejos a través del tiempo”. Ñuke Mapuförlaget, Working Paper Series 3. Uppsala.
- RUIZ, C. (2005). Antecedentes históricos y ambientales de Lumako y la identidad nagche. Revista de Historia Indígena, N° 5: 83-118.
- SAAVEDRA, A. (2002). “Los mapuche en la sociedad chilena actual”, LOM Ediciones / Universidad Austral de Chile. Santiago de Chile / Valdivia.
- SAMANIEGO, A. y RUIZ, C. (2007). “Mentalidades y políticas wingka : Pueblo mapuche, entre golpe y golpe (de Ibanes a Pinochet)”, Consejo superior de investigaciones científicas. Madrid.

- SÁNCHEZ CURIHUENTRO, R. (2002). Derechos mapuche, territorialidades y proyectos de desarrollo: proyectos de intervención, instituciones, organizaciones y comunidades, en Roberto Morales (ed.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*. Ediciones Escaparate, Concepción. pp. 325-392
- SMITH, N. (2008). "Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space", University of Georgia Press. Athens.
- STUCHLIK, M. (1999). "La vida en mediería: mecanismos de reclutamiento social de los mapuches", SOLES Ediciones. Santiago de Chile.
- TITIEV, M. (1951). "Araucanian Culture in Transition", University of Michigan Press. Ann Arbor.
- TOLEDO LLANCAQUEO, V. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?, en P. Dávalos (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO, Buenos Aires. pp. 67-102.
- TOLEDO LLANCAQUEO, V. (2006). "Pueblo Mapuche: derechos colectivos y territorio; desafíos para la sustentabilidad democrática", LOM Ediciones. Santiago de Chile.
- TÖNNIES, F. (2002). "Community and Society", Mineola. Dover.
- VALENZUELA, E. (2007). Tierra, comunidad e identidad mapuche. Estudios Públicos, N° 105: 25-35.