

Migración Mapuche y continuidad colonial

ENRIQUE ANTILEO BAEZA

LA migración Mapuche es uno de los tantos procesos que ha experimentado nuestra sociedad desde la instauración del colonialismo chileno. Una íntima relación se teje entre la reducción territorial post-ocupación militar de fines del siglo XIX y la movilidad de nuestra gente hacia los centros urbanos. En el presente artículo, sostengo que, durante el siglo XX y en la actualidad, no estamos frente a un proceso voluntario derivado de decisiones libres y sin presiones. Todo lo contrario, la llegada de población Mapuche a ciudades en el mismo Wallmapu o fuera de él (como el caso de Santiago), obedece a factores estructurales de dominación, que se transforman constantemente, pero cuya conformación colonial sigue vigente.

Hoy, en tiempos de desenfrenado neoliberalismo, vale la pena revisar nuevamente nuestras experiencias de migración, a la luz de las lógicas económicas y de las ideologías tras las políticas indígenas. Sabemos que la producción escrita sobre Mapuche de ciudades es vasta y es atendible desde diversos enfoques, pero nos mueve la urgencia de tensionar la historia, las relaciones, los estudios y evidenciar las contradicciones que emergen de esta realidad, en una interpelación a la sociedad con la que convivimos, pero también a nuestro propio pueblo y sus maneras de mirar esta situación.

Me enfocaré principalmente en el caso de Santiago dada su relevan-

cia demográfica. Según el Censo del Estado chileno del 2002, en Santiago residirían cerca del 30% de la población Mapuche a nivel nacional, porcentaje similar a las cifras de la región de la Araucanía. Un siglo de migración ha constituido a Santiago como un lugar y proceso ineludible para cualquier análisis y proyección sobre nuestro pueblo. Situarlo en la discusión Mapuche ha sido una ardua tarea y, por supuesto, reviste complejidades que intentaremos poner sobre la mesa.

Diversos son los nudos que nos mueven en la elaboración de esta reflexión. Me interesa poner en tela de juicio, en primer lugar, las carencias de la lectura urbano-rural, visión que ha impregnado numerosos trabajos sobre dinámicas organizacionales, problemas identitarios, etc. Asumo, en esta perspectiva, un análisis crítico acerca de las migraciones a Santiago que intenta problematizar y politizar la cuestión; que no sólo dé cuenta de patrones residenciales, sino que proponga una interpretación considerando la continuidad de la estructura colonial en Chile.

Por otro lado, nos mueve la posibilidad de compartir una reflexión sobre las políticas indígenas multiculturalistas de la post-dictadura como transformación y continuidad del vínculo colonial en el contexto neoliberal, con una bajada especial a la situación de indígenas urbanos como foco de interés de la intervención estatal.

MÁS ALLÁ DE LO URBANO Y LO RURAL

La medición censal de 1992 en Chile arrojó un enorme número de población indígena residente en Santiago. Sumado esto, y a la coyuntura del 5° Centenario y al posicionamiento de las temáticas indígenas en América Latina, creció el interés intelectual por el tratamiento del fenómeno. Anteriormente, fueron escasas las reflexiones sobre migración indígena y residencia urbana; algunos ejemplos de esos pocos trabajos para el caso Mapuche fueron realizados por Carlos Munizaga (1961), José Bengoa y Eduardo Valenzuela (1984) o Sonia Montecino (1990).

Una década después, las cifras del Censo de 2002 —más allá de los graves problemas en las preguntas de adscripción étnica y los cerca de trescientos mil indígenas menos en esta medición— volvieron a resituar el fenómeno de la población urbana y particularmente la importancia del caso santiaguino como polo migratorio.¹ Del total indígena, según este

1. Véase GUNDERMANN, FOERSTER, VERGARA (2005) o VALDÉS (2004)

instrumento, un 64,8% reside en zonas urbanas, mientras que un 35,2% habita en sectores rurales. En el caso particular de nuestro pueblo, los datos son muy parecidos: el 62,4% habita en ciudades y el 37,6% en espacios rurales (INE-MIDEPLAN 2005).

Con estos antecedentes como telón de fondo, podemos señalar que Santiago se ha convertido en el centro de investigación sobre la vida de los Mapuche en las ciudades, dejando a un costado las residencias urbanas en otros lugares. Según este último Censo, en la capital viviría cerca del 30,37% de la población nacional Mapuche (604.349 personas). Durante los últimos veinte años han aumentado los trabajos sobre Mapuche urbanos, la literatura en torno al tema aporta varios elementos a la comprensión de procesos de reafirmación de la identidad étnica, procesos de etnogénesis y etnificación, surgimiento de discursos etnonacionales, dinámicas organizacionales y experiencias migratorias.²

En líneas gruesas, la necesidad de dar cuenta de la migración Mapuche y la inserción en espacios ciudadanos (en sus heterogéneas dimensiones), más el énfasis puesto en el caso de Santiago, ha derivado en la preponderancia de la distinción urbano/rural para el análisis de los movimientos poblacionales Mapuche y su establecimiento urbano. Esta dicotomía, independiente de que existan perspectivas críticas a ella, ha ganado terreno en la discusión, en la discursividad de organizaciones y dirigentes y ha sido también utilizada para el diseño e implementación de políticas específicas. No obstante, creemos que este modelo cada vez más agota su alcance en el presente político del movimiento Mapuche e incluso resulta funcional muchas veces a los intereses de terceros. Si bien puede entregar valiosos elementos para la caracterización de formas de vidas y experiencias urbanas, es un concepto despolitizado, en el sentido de su escasa interrelación con las discusiones sobre derechos colectivos, autodeterminación y territorialidad que llevan adelante los sectores más críticos del movimiento.

2. Véase con especial énfasis los trabajos de Nicolás Gissi y Andrea Aravena. Ésta última es una de las investigadoras que más ha trabajado la problemática urbana. Los trabajos de Aravena han puesto énfasis en el plano de la discriminación, la estigmatización y negación de la población Mapuche en Santiago, así como en los orígenes históricos, económicos y sociales de la migración a la metrópolis. Desde nuestra perspectiva, lo más relevante de su planteamiento es el lugar que otorga a la *memoria colectiva* (Aravena “El rol”) y a las *organizaciones* en la etnicidad Mapuche desplegada en el contexto santiaguino (Aravena “Los Mapuche”). En el caso del estudio de Nicolás Gissi, lo más destacado lo encontramos en el intento de comprender la situación urbana Mapuche en un contexto general de reivindicación étnica y en la deconstrucción del concepto *Mapuche urbano*, que acarrea una negación de la historicidad y memoria colectiva de la sociedad Mapuche.

La distinción urbano/rural se vuelve entonces una reducción, en la medida que encierra la realidad social Mapuche en estas características residenciales. Como lo indica Álvaro Bello, el concepto “no dice mucho acerca de los sujetos en tanto protagonistas de procesos que implican a la etnicidad, la clase y/o el género, sólo designa una condición que podríamos denominar ‘demográfica’ y que se refiere al hecho de vivir o haber nacido en la ciudad” (3). Además es un concepto sin historicidad en cuanto tiende a soslayar las razones de la problemática migratoria y, por ende, elude uno de los aspectos más dramáticos del colonialismo en Chile. Al rehusar los componentes políticos e históricos de la migración, se vuelve en un potente agente discursivo de las políticas coloniales actuales.

En este contexto, se hace necesario acudir a nuevas formas de entender el caso particular de Santiago y de otras realidades citadinas, mirar el problema de la urbanidad más allá de su especificidad, destrabar la discusión y potenciarla a la luz de la reivindicación territorial y de una lectura anticolonial. Creo en la innegable importancia del concepto de *territorio* para una comprensión más abarcadora del problema de los Mapuche santiaguinos. Sin la presencia de esta demanda —sentida y desarrollada hoy en múltiples formas por nuestro movimiento— como parte de su análisis, la urbanidad se transforma en una realidad etérea, desprovista de contexto, deshistorizada y despolitizada.

Para despejar dudas, no planteo que el problema en sí de lo urbano sea desechable, porque evidentemente tiene sus propias complejidades, pero preferimos abordar desde otra perspectiva el debate al respecto. Partimos dando cuenta de la existencia de Mapuche urbanos no sólo en Santiago sino también en Valparaíso, Viña del Mar, Rancagua y también en Concepción, Cañete, Temuco, Valdivia, Osorno, etc. Según los censos, la mayoría de nosotros vivimos en ciudades, y en menor medida en las reducciones impuestas de inicios del siglo xx, transformadas posteriormente en “comunidades indígenas” a partir de la normativa de 1993. Más allá de la importancia histórica de las comunidades hasta el presente, enfrentamos hoy una transformación indesmentible: los múltiples, intrincados y diversos espacios que ocupa hoy la sociedad Mapuche. Pero si el análisis urbano/rural queda corto, lo que podría diferenciar estas urbanidades de las que hemos hablado es otra distinción: el *estar situado/no situado* en el *territorio histórico* Mapuche o lo que asumiremos acá como *Wallmapu*.

Desde nuestra perspectiva, no reviste las mismas características vivir en Temuco que en cualquier población de Santiago. Si tomamos este en-

foque, el problema ya no radicaría en si el Mapuche vive o no en la ciudad o en el hecho de dejar el *lof* o quedarse. El problema sería el lugar desde donde se habla, se actúa y se moviliza. En tal sentido, lo que humildemente pongo en discusión, dando cierta continuidad a reflexiones anteriores, es una apertura para comprender el problema muchísimo más allá de Mapuche urbanos y Mapuche rurales, muchísimo más allá de comuneros o no comuneros. Nos abrimos así a entender la migración en el marco de relaciones coloniales vigentes, en el marco de violentos procesos de despojo y desplazamiento, como un problema geopolítico de mayor alcance, ante el cual es necesario tomar posiciones.

EL RECORRIDO DE LA DIÁSPORA

Frente a las limitaciones políticas urbano/rurales, podemos situar el concepto de *diáspora*. Evidentemente, “nadie anda por ahí hablando de” *diáspora* —ni en la capital del Estado chileno ni en el sur; de hecho, su uso ha sido principalmente un aporte de los intelectuales para dar un giro distinto al análisis de realidades como Santiago. Desde mi perspectiva, se trata de un concepto bastante desafiante para el movimiento, que por un lado podría permitir la apertura a lecturas políticas acerca de los movimientos migratorios arraigados en la historia y, por otro, llamaría a redefinir muchos elementos que tienen relación con el discurso de la identidad y la nación.

Según Jana Evans Braziel y Anita Mannur, el término *diáspora* proviene del griego *diasperien* (*dia* significa “a través de” y *sperien* se traduce como “sembrar o dispersar la semilla”) y su uso data del siglo III a.C. Generalmente refiere al traslado masivo de pueblos fuera de su territorio por razones políticas, económicas o militares. Como lo indica Gabriel Izard, en su estudio del caso de la *diáspora* africana, el concepto “hace referencia a grupos que han sido desplazados de su lugar de origen a través de la migración, el exilio, etcétera, y se reubican en otro territorio. Las comunidades diaspóricas tienen además como una de sus principales características el hecho de cimentar, en ocasiones, su identidad a partir de un territorio primigenio, que se convierte en punto de referencia sobre el que se construyen las distintas expresiones de la etnicidad” (91).

No obstante, conforme el concepto ha ido adquiriendo fuerza en el mundo académico, cada autor ha puesto en relieve diversos puntos que implican una definición cada vez más amplia. Según la venezolana Mire-

ya Fernández, pueden distinguirse dos probables campos que trabajan la concepción de *diáspora*. Por un lado, lo relacionado con el desplazamiento de pueblos que mantienen conexión con su tierra y su historia, que se vinculan con la sociedad donde se encuentran, pero manteniendo una identidad de grupo diferenciada. Por otro lado, un campo donde adquiere relevancia la relación del individuo, su identidad y las transformaciones que se producen en la convivencia con otras sociedades, en fin, los procesos transnacionales, des-localizados e híbridos.

En el caso Mapuche, el uso del concepto de *diáspora* sin duda se ha vinculado en mayor medida con la dimensión territorial y, en menor grado, con las transformaciones identitarias. Además, el camino recorrido por el concepto es relativamente reciente. Si bien un número importantes de intelectuales Mapuche han reflexionado sobre los Mapuche urbanos o sobre el caso de Santiago, un segmento pequeño es el que ha introducido y sostenido el concepto de *diáspora* para la realidad migratoria Mapuche.³ El concepto remitiría al conjunto de la población Mapuche que ha salido o se encuentra fuera del *Wallmapu*, entendiendo éste como el territorio histórico que se extiende al sur del río Bío Bío hasta la región de Los Lagos en Chile (Ngulu mapu) y que se emplaza en la parte sur de Argentina (Puel mapu).

El recorrido de la *diáspora* se inicia con los trabajos de Pedro Marimán y Diane Hugheney (1993,1995), para la visibilización del problema migratorio a la luz de los datos censales. Posteriormente Pedro Marimán (1997) profundizará sobre el asunto, entregándole un contenido político de mayor alcance. Un material inevitable es el texto de José Ancán y Margarita Calfío, publicado en la Revista *Liwen* en 1999. Más adelante, Víctor Naguil (2005), escribirá sus reflexiones programáticas sobre autogobierno y el lugar de la *diáspora* en el periódico *Azkintuwe*. Por último, están las aproximaciones expuestas por los historiadores Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil en su libro colectivo *Escucha Winka...* (2006). Estas serían las contribuciones que se han realizado con mayor fuerza a la comprensión de las migraciones y asentamientos de población Mapuche fuera del territorio histórico como *diáspora*. Revisemos un poco este camino.

El documento del historiador Pedro Marimán Quemena (1997) ocupa un lugar en el inicio de las reflexiones diaspóricas Mapuche. En

3. Dentro de esta línea de estudio y debate, he revisado los siguientes trabajos de autores Mapuche: Fernando QUILALEO (1992) José ANCÁN (1994, 1995), Ramón CURIVIL (1994), Eduardo CURILÉN (1995), Clotinda CUMINAO (1998), Marcos VALDÉS (2000), Geraldine ABARCA (2002), Felipe CURIVIL (2006), Ana MILLALEO (2006), Liber OSORIO (2009), entre otros.

ese sentido, este material resulta significativo para las futuras reflexiones que irán socializando su uso. El texto está escrito en clave nacionalista y se conecta con la construcción de un proyecto político que inexorablemente debe discutir con el *lugar* otorgado a los Mapuche que son parte de este exilio forzado, luego de la dislocación territorial impuesta por el Estado chileno. José Ancán y Margarita Calfío (1999) posteriormente refuerzan el concepto, considerando la *diáspora* quizás como el problema político-territorial de mayor envergadura en la historia actual de la sociedad Mapuche. Su origen se encontraría en los albores del período reduccional, de alguna manera el hito fundador de la situación colonial que vive hoy nuestro pueblo. Compartimos la siguiente entrada:

La actual situación de disgregación demográfica y sociocultural Mapuche —la diáspora— que tanto conviene a las miradas simplistas, es a nuestro juicio el fenómeno geopolítico base de la época contemporánea Mapuche. Sus causas estructurales, en lo general están lo suficientemente bien establecidas como para volver sobre ellas: a la derrota político-militar y ocupación del territorio, se sucedieron procesos migratorios masivos producto del empobrecimiento de las escasas tierras sucesoras del proceso de radicación. (Ancán y Calfío 53-54)

El gran aporte de este documento es que los autores fijan posiciones no sólo en torno a la existencia de una *diáspora*, sino también en la necesidad de una utopía aparejada, la del retorno al territorio; ponen en papel un debate extremadamente complejo y sientan en el movimiento Mapuche la posibilidad de discutir sobre el País Mapuche y su población dispersa. Ancán y Calfío abordan el territorio y sus imaginarios para el futuro como un espacio que superaría con creces los límites del concepto de tierra, donde la *diáspora* proyecta su participación en su reconstrucción y repoblamiento, superando las visiones campesinistas, fundamentalistas y culturalistas.

La posición de Ancán y Calfío sienta un precedente para las reflexiones futuras sobre la *diáspora*. Es un texto muchísimo más desarrollado que los acercamientos iniciales de Pedro Marimán y constituye un precedente para el análisis y giro político-programático que sostiene Víctor Naguil (2005). Este último historiador entra decidido a abordar el problema del retorno como una imperiosa necesidad en la apuesta autonomista Mapuche. La preocupación central es el poco peso demográfico que tiene nuestra población en el territorio, lo que amerita la producción de ideas para colaborar en su repoblamiento y detener la migración regional.

Las ideas sobre repoblamiento también fueron expuestas por José Marimán⁴ en un estudio publicado en 1997 y en publicaciones más recientes, como el caso de *...Escucha Winka...!* (Marimán et. al. 2006); en el epílogo de este volumen, una compilación de ensayos sobre la realidad Mapuche en clave anticolonial, los autores entroncan el problema de la *diáspora* Mapuche en el ámbito del territorio. Al respecto los autores sostienen:

Una salida para estos grupos podría ser un proceso de *repatriación* que implicaría identificar a la población que se encuentra en esta situación, para establecer políticas y estrategias de reubicación analizando las posibilidades urbanas y rurales, midiendo competencias y aptitudes, ya que la *repatriación* debería estar bajo un marco de desarrollo económico, inversión que debe ser sopesada con la proyección económica que pueda tener esa población. Es posible que en algunos casos se inserten en su propia comunidad o en sus territorios de origen; en otros casos se insertarán en ciudades, pues sus vidas y ocupaciones están relacionadas con el mundo urbano. (Marimán et.al. 261)

En términos generales, el uso del concepto *diáspora* en los escritores Mapuche revisados hasta ahora se encuentra entrañablemente ligado a los discursos Mapuche contemporáneos, posicionando el *territorio* como un elemento ineluctable. También la disposición de la categoría *diáspora* genera un estrecho ensamble con la historia del pueblo Mapuche y el despojo. Desde mi punto de vista, claramente se trata de un vínculo entre colonialismo y migración que permite comprender los movimientos poblacionales no como cuestiones azarosas sino directamente emparentadas con relaciones de dominación o de “colonialismo interno”.⁵

En general, apreciamos una lectura ante todo política de la *diáspora* y sus posibilidades estratégicas en un proyecto colectivo. Sin embargo, salvo las ya citadas valiosas contribuciones de José Ancán y Margarita Calfío,

4. José MARIMÁN sostiene lo siguiente: “la tarea política del presente es maniobrar bajo las condiciones existentes para hacer posible el camino a una autonomía territorial política del pueblo Mapuche. En otras palabras, el momento político presente supone asumir tareas que permitirán un mañana de autodeterminación para los Mapuche. Dos se destacan, la primera es la inversión de las corrientes migratorias en el Mapuchemapu. Es decir, frenar la emigración que está vaciando la Araucanía de población Mapuche, e impulsar y favorecer el retorno o instalación de los Mapuche radicados fuera que así lo deseen. La segunda, es el desarrollo de la consciencia e identidad política de la etnia, es decir, de una identidad nacional sin la cual no será nunca verdaderamente un actor político” (sin numeración de página). Ver la referencia completa en la bibliografía del presente artículo.

5. Uso aquí el concepto de “colonialismo interno” desarrollado por el estudioso mexicano Pablo GONZÁLEZ CASANOVA en su *Sociología de la explotación* (1969).

no he encontrado una mayor discusión en torno a la cuestión de la *diáspora* y la trastienda identitaria, sus conflictos internos y los retos que impone ella misma al movimiento Mapuche. Los avatares de la *diáspora* y la(s) identidad(es) Mapuche, especialmente en el caso santiaguino, junto con sus repercusiones políticas, es lo que nos interesa tratar a continuación.⁶

LA DIÁSPORA COMO INTERPELACIÓN

Una vez construido un breve recorrido del término *diáspora* en la interna Mapuche, nos compete observar sus potencialidades y carencias. Pienso que se trata de un concepto arriesgado, problemático y sobre todo desafiante. Por ahora ha sido utilizado en su dimensión política, pero más bien bajo la impronta del nacionalismo. En este caso, planteo más bien observarlo a la luz de una crítica anticolonial, vale decir, que permita referirnos a factores estructurales de dominación que inciden directamente en el asentamiento de nuestra población lejos de su territorio, pero que también sea capaz de evidenciar las contradicciones que el colonialismo expresa en los sujetos y en las microhistorias. Me parece necesario introducir la discusión con la definición del intelectual jamaicano Stuart Hall:

...La diáspora no nos remite a esas tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada a la que se debe regresar a toda costa, aun si ello significa expulsar a otro pueblo al mar. Ésta es la forma antigua, imperialista y hegemónica de la “identidad étnica”. Hemos visto el destino de la gente de Palestina en manos de esta concepción retrograda de la diáspora, y la complicidad de Occidente con esa concepción. La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida **no** por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de “identidad” que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella... (“Identidad cultural” 244)

Indudablemente, Hall fija una entrada antiesencialista de la *diáspora*, cuestión relacionada con sus reflexiones sobre identidad (Hall Introducción), entendida esta última como una construcción constante y no como algo dado, como elaboración que se produce a nivel discursivo y que se destaca por su dinamismo y por su lógica de la diferencia. Por eso al hablar

6. Tomo este plural *identidades* del texto de José ANCÁN: “Identidad(es) Mapuche frente al Bicentenario chileno” (2010).

de ambas (identidad o diáspora) lo hace como una estrategia, un lugar, un posicionamiento, fijándose en las transformaciones, en las hibridaciones y no en los remanentes de un pasado.

De todos los textos referidos a la *diáspora* por parte de los intelectuales Mapuche, el único que aborda con perspicacia los problemas identitarios es el agudo análisis de Ancán y Calfío. Enfocados generalmente en el pragmatismo político, el resto de los autores anteriormente mencionados han priorizado por dar cuerpo al planteamiento retornista, que indudablemente es un aporte a las discusiones actuales del movimiento, produciendo una omisión del margen vivencial de la población en *diáspora* al acomodar su vida en una metrópolis como Santiago, que pone en conflicto permanentemente su identidad.

En este sentido, Ancán y Calfío señalan que “los sucesivos y sutiles *enmascaramientos* identitarios que afectan a los Mapuche santiaguinos, han convertido en invisible su presencia y su actuar, tanto en su medio ciudadano, como en el particular para el discurso etnográfico que sistemáticamente tiende a ignorarlos” (Ancán y Calfío, 50). Todas estas situaciones conflictuadas vinculadas a la experiencia diaspórica, particularmente en el caso de Santiago, en el seno de una sociedad otra, con sus propios ritmos, visibilizan nuevos procesos que ponen en cuestión las definiciones clásicas de la identidad en términos de atributos étnicos. Más bien, estos procesos de enmascaramiento (Ancán 1995; Ancán y Calfío 1999), puente extremadamente necesario con el antillano Frantz Fanon y los efectos del colonialismo en los sujetos, destacado en *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952), abren las puertas a cuestionarnos sobre qué tipo de discurso será capaz de abrigar estas realidades y acerca de cómo nuestros proyectos políticos de futuro se harán cargo de una sociedad Mapuche que claramente no se mantiene estática.

Jana Evans Braziel y Anita Mannur (2003) sostienen que hay dos premisas importantes en las teorizaciones sobre la *diáspora*. Por un lado, la *diáspora* nos obliga a repensar las rúbricas de la nación y el nacionalismo; por otro, nos ofrece múltiples sitios deslocalizados para contestar a la hegemonía y fuerzas homogeneizadoras de la globalización.⁷ Efectivamente, dándole un giro a la primera premisa de las autoras, en el caso Mapuche

7. La cita textual dice lo siguiente: “We propose two important premises upon which to ground the urgency of theorizing diaspora. First, diaspora forces us to rethink the rubrics of nation and nationalism, while refiguring the relations of citizens and nation-states. Second, diaspora offers myriad, dislocated sites of contestation to the hegemonic, homogenizing forces of globalization” (Braziel y Mannur 7).

la *diáspora* logra tensionar la nación y obliga a replanteársela en otros términos. No se trata de desarmar el concepto de nación ni de deconstruirlo hasta su disolución. No se trata de *llamar a juicio* a la nación como señala el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (1998), para desecharla finalmente, sino de la posibilidad de abrir nuevos caminos para su uso. Sabemos que la tensión se desarrolla cuando se ponen en primer plano espacios de transnacionalización e hibridación donde se negocia constantemente la identidad colectiva e individual, como lo plantea Irazuzta. Se trata de preguntarnos qué discurso de la nación permitirá incluir las disímiles realidades de la *diáspora* Mapuche.

En mi opinión, las articulaciones de la nación desde la etnicidad, vale decir, las que consideran un número de atributos relevantes para definirla, son una corriente que choca precisamente con las múltiples identidades que despliega la *diáspora*. Es ostensiblemente desafiante pensarlo así, porque la reflexión sobre la incorporación de la *diáspora* en un proyecto político colectivo depende muchísimo del tipo de discurso que se establezca en torno a ella. No podemos esfumarnos en un nacionalismo étnico que dé preponderancia a las “características objetivas” que constituyen la nación, porque las contrariedades abundan; ni tampoco podemos desvanecernos en la dimensión vivencial de las transnacionalizaciones o hibridaciones, porque se corre el riesgo de despolitizar los planteamientos de un proyecto de liberación.

En tal sentido, es preciso repensar las conceptualizaciones Mapuche de la nación, considerando su constante utilización por parte de intelectuales, dirigentes y organizaciones. Si bien se ha caracterizado el discurso nacional Mapuche como un nacionalismo étnico o etnonacionalismo (Foerster; Foerster y Vergara; Lavanchy), creemos que la construcción política de la nación Mapuche explora también otras dimensiones. Una puerta ha sido abierta por Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, en *¡...Escucha Winka...!*, cuando distinguen necesariamente entre movimiento autónomico (la línea a seguir propuesta) y movimiento etnonacional. Pienso que existe un primer momento donde el nacionalismo probablemente se ha configurado como la respuesta necesaria ante la negación sistemática, mas dicho momento se agota precisamente en ese enclaustramiento, en el hecho de ser una respuesta anticolonial ensimismada en la relación con el Estado, pero desprovista de relaciones con otros sectores, pueblos, movimiento e intelectuales. Hoy por hoy, es necesaria una salida a ese encierro nacional efectivamente mirando y compartiendo reflexiones, lo que abre la posibilidad

de pensar nuevos temas y de plantear nuevos caminos a la descolonización.

Las realidades de la *diáspora* requieren de un concepto de nación que sea capaz de incluir las dispersas situaciones en las que se encuentra la población Mapuche. Urge zafarse de una idealización de la nación en sí y más pensar en ella como un instrumento, como una posibilidad de ponerse de igual a igual con el que oprime, casi siempre detentor de su propia autodefinición nacional. Si bien es factible comprender la fuerza de un primer nacionalismo nativista criticado fervientemente por el intelectual palestino Edward Said —en su libro *Cultura e imperialismo*—, es viable también pensar —en diálogo con los planteamientos de Frantz Fanon— en la nación en una faceta de liberación.

Evidentemente hablar de nación potencia los objetivos y proyectos políticos que tenga el movimiento Mapuche. Como lo indica Said, “es un hecho histórico que, como fuerza política movilizadora, el nacionalismo —restauración de la comunidad, afirmación de la identidad, emergencia de nuevas prácticas culturales— instigó y propulsó la lucha contra la dominación occidental en todo el orbe no europeo” (Said 338). Sin embargo, clarificar de qué nación estamos hablando es un paso que debemos transitar. La dotación de atributos etnicistas a la nación termina por socavar su despliegue político inclusivo. Como lo señalan Pedro Cayuqueo y Vladimir Painemal, la nación permitiría posicionarse frente a las múltiples particularidades políticas y territoriales (y podríamos añadir identitarias) de la sociedad Mapuche. Empero, agregaría, ese posicionamiento no implicaría una absorción unificante, sino ante todo un uso político.

Ese es precisamente el ámbito de la nación que nos interesa. Desestimamos el uso de la nación como una pauta de elementos constituyentes, más bien lo encauzamos para comprender los procesos históricos comparados de una colectividad (Rojo et. al.). Este énfasis es probablemente un camino que abre puertas para que la *diáspora* sea parte de los proyectos políticos del movimiento Mapuche. Despejar el enclaustramiento de tintes esencialistas es en cierta forma también un acto liberador. Como señala Frantz Fanon, “la nación no es sólo condición de la cultura, de su efervescencia, de su continua renovación, de su profundización. Es también una exigencia. Es, en primer lugar, el combate por la existencia nacional lo que levanta el bloqueo de la cultura, lo que le abre las puertas a la creación” (*Los condenados* 224).

MULTICULTURALISMO LIBERAL EN SANTIAGO, CONTINUIDAD COLONIAL

Las políticas indígenas en Chile, desde la inauguración de la relación jurídica forzada Estado-pueblo Mapuche post-ocupación, han pasado por diversas etapas, pero jamás han dejado a un costado su carácter colonialista. Desde las leyes de división de tierra en la década del veinte y del treinta, pasando por el indigenismo, por los aberrantes decretos pinochetistas, nos encontramos hoy con un nuevo marco de políticas públicas con claros tintes ideológicos del multiculturalismo liberal, que se articulan y dan continuidad, casi con un solapamiento estratégico, a un contexto de dominación en que se encuentra el pueblo Mapuche. Dicho multiculturalismo se desenvuelve en todo lo que atañe a políticas indígenas, desplegando sus especificidades en el caso particular de indígenas urbanos y de Mapuche santiaguinos.

Según lo expuesto por Slavoj Žižek, en su libro *En defensa de la intolerancia*, el multiculturalismo asume y opera en una inexistente realidad des-ideologizada. Según el filósofo esloveno, el multiculturalismo corresponde a “esa actitud que —desde una suerte de posición global vacía— trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como *nativos*, cuya mayoría debe ser estudiada y *respetada* cuidadosamente” (Žižek “Multiculturalismo”, 172).

De alguna forma se configura como la respuesta del capitalismo a la diversidad cultural y es efectivamente la condición que se da en Chile en el escenario post-dictatorial. Ninguno de los exponentes clásicos (Walzer, Kymlicka, Taylor) ni de los enfoques más conocidos del multiculturalismo (liberal, comunitarista, pluralista) pone en tela de juicio la esencia del sistema liberal: el capitalismo y la democracia representativa (Patzí). Hoy el multiculturalismo constituye la ideología que se encuentra tras el diseño y la implementación de políticas indígenas y políticas de reconocimiento; que valora la diferencia del otro en tanto un cuerpo cerrado, no histórico, tradicionalizado y folclorizado. El antropólogo mexicano Héctor Díaz Polanco define el multiculturalismo como “un peculiar enfoque *teórico político* que contiene una concepción acerca de qué es la diversidad y cómo esta debe insertarse en el sistema de dominación; y que, consecuentemente, recomienda un conjunto de prácticas o *políticas públicas* que deben adoptarse respecto de las diferencias (*políticas de identidad*), especialmente teniendo en mente la discutida *neutralidad* del Estado: las llamadas *acciones afirmati-*

vas o discriminación positiva” (Díaz Polanco 172-173).

En Chile, desde nuestra mirada, el multiculturalismo es una nueva modalidad de políticas colonialistas en el marco del neoliberalismo. En la práctica asistimos a una celebración de la diferencia (no sólo en el sentido étnico) y a un discurso de respeto a la diversidad, que genera cierta permisividad (sobre todo si esa diferenciación se enmarca en el plano individual), pero que cercena las demandas o planteamientos colectivos que puedan alterar el *status quo* del funcionamiento del Estado o del sistema económico. La acción afirmativa del Estado, uno de los ejecutores de las políticas multiculturalistas, puede reconocer al otro, pero según sus propios términos. Esto queda de manifiesto en todas las discusiones jurídicas más grandilocuentes dadas en Chile por cerca de 20 años, por ejemplo, el caso reconocimiento constitucional de pueblos indígenas o los esquizofrénicos debates oficiales producto de la aprobación del Convenio 169 de la O.I.T. (Organización Internacional del Trabajo). Pero también se expresa en otros modelos de lo indígena, como ha sido el marcado énfasis del gobierno de Sebastián Piñera en las temáticas del emprendimiento, la productividad, la competitividad, el éxito, la “iniciativa empresarial” Mapuche, vale decir, el indígena ideal inserto en plenitud en el libre mercado.⁸

Las políticas indígenas urbanas, enmarcadas ideológicamente en el multiculturalismo neoliberal, operan también delineando el lugar del Otro.⁹ Estas políticas apuntan fundamentalmente al mejoramiento de la calidad de vida, fortalecimiento de la identidad y la promoción de derechos y no discriminación. Ahora bien, las principales consecuencias de estas líneas ideológicas en relación a la *diáspora* son, por un lado, la *omisión/negación* de la historicidad de las migraciones y su vínculo con las

8. El gobierno chileno de Sebastián Piñera asumió en marzo de 2010.

9. En el caso específico de estas políticas, el año 2008 —durante el Gobierno de la presidenta Michelle Bachelet— se publicó el documento “Re-conocer. Pacto social por la multiculturalidad”, donde se propuso una línea especial de trabajo para las poblaciones que viven en centro urbanos. Ahora bien, este material tenía sus antecedentes en la Consulta Nacional Indígena Urbana realizada el año 2006 y el Informe final de la Consulta publicado el año 2007. El Estado engulló el concepto de Mapuche urbano, surgido inicialmente en el seno del movimiento Mapuche santiaguino, y dio un cuerpo a un conjunto de medidas (que venían realizándose improvisada y sectorialmente) para este sujeto urbano, apropiándose de las múltiples necesidades sociales de la población ciudadana. Asimismo, dándole continuidad a esta armazón, el programa de Gobierno de Sebastián Piñera destacó durante su campaña la importancia de las políticas urbanas considerando que la mayoría de la población indígena residía en ciudades, particularmente en Santiago, lo que iba también aparejado con el cambio de enfoque en los procedimientos de restitución territorial, ahora de solución individualizada.

relaciones de colonialismo vigentes en Chile y, por otro lado, la *despolitización* de la *diáspora*, desalojándole de su sentido territorial reivindicativo y de su espacio en el discurso nacional Mapuche. Es decir, complementando lo anterior, las políticas indígenas urbanas fomentan la posibilidad de “continuar viviendo como Mapuche” sin la necesidad de problematizar la relación con el territorio (reducido a tierra en este sentido) y, por lo tanto, frenando los enlaces con la construcción de un proyecto político para el pueblo Mapuche. No habría espacio para los cuestionamientos sobre la historia migratoria y el asentamiento en Santiago, naturalizando la vida en las grandes urbes fuera del *Wallmapu*.

Ahora bien, esa posibilidad de “continuar viviendo como Mapuche” en Santiago, o en cualquier lugar fuera del territorio histórico, está sujeta a un esquema estereotipado del ser Mapuche, que guarda relación con el fomento de una identidad estática, no complejizada en los avatares de la ciudad neoliberal. Como señala Joaquín Bascopé, el multiculturalismo contemporáneo “ha conducido hasta el absurdo esta ansiedad identitaria, olvidando las interpenetraciones históricas de las sociedades autóctonas con sus vecinas (...). Esta ilusión identitaria pretende borrar las diversas imbricaciones de los grupos sociales, substituyéndolas por un esquema donde estos se encuentren aislados y homogéneos” (Bascopé 19).

Por otra parte, las políticas urbanas podrían aparentar una apertura a nuevas formas culturales que nos hagan cuestionar la visión del Mapuche esencializado que debiesen teóricamente construir; sin embargo, siguiendo a Díaz Polanco, en esos casos comenzaría a operar la tolerancia límite del multiculturalismo. El antropólogo señala que “el multiculturalismo liberal está dispuesto a aceptar a cualquier grupo cultural que no desafíe la visión de mundo ni las prácticas que avala el liberalismo” (Díaz Polanco 178). En ese plano, la lógica multicultural sabe muy bien cuáles son las concesiones que puede otorgar y cuáles las prohibiciones; cuáles son los lenguajes controversiales y los derechos y las acciones políticas apropiadas; en el fondo hace saber cuándo se va más allá de lo permitido (Hale 2007).

Además, según Žižek, el multiculturalismo sigue reproduciendo relaciones racializadas en la población de forma solapada. Dicho accionar es clave en los recovecos en que se inserta un sistema de dominación. El sociólogo peruano Aníbal Quijano ha destacado que la expresión de la *colonialidad del poder* se da precisamente a través del control racial; la clasificación racial de la población ha sido constitutiva del capitalismo moderno eurocentrado y es pieza clave en el engranaje del colonialismo. En esta

lógica del multiculturalismo como una forma de racismo, Žižek sostiene que:

El multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, auto-referencial, un “racismo con distancia”: respeta la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad. (“Multiculturalismo” 172)

Hoy bajo el paraguas multiculturalista del capitalismo global, el racismo articula la relación dominante sobre el *Otro* registrando un *continuum* colonial; es decir, la estructura colonial vigente define el modelo que requiere de lo Mapuche y los espacios de participación que éste posee. Si bien puede sindicarse este punto de vista de no ser demasiado drástico porque no se mencionan los avances en materia de reconocimientos y respeto por la diversidad cultural, lo que me interesa subrayar es el hecho de que el multiculturalismo representa hoy la transformación del vínculo colonial y en ningún caso su aplacamiento ni disolución. En el fondo, las luchas y críticas sostenidas por Aimé Césaire en sus escritos sobre colonialismo, o por el ya citado Frantz Fanon (1952, 1961) contra el colonialismo de mediados de siglo XX, no se encuentran tan alejadas de la necesaria crítica al modelo colonial actual.

PALABRAS DE CIERRE

En mi planteamiento, posiciono la *diáspora* recogiendo gran parte de su camino en la intelectualidad y movimiento Mapuche, como una forma distinta de abordar las migraciones y el establecimiento permanente en ciudades, particularmente aquellas que se encuentran lejos del *Wallmapu*. Quizás no en oposición, pero sí disputando la reflexión con la dicotomía urbano/rural, dadas las características políticas que abre la primera en

desmedro de las connotaciones descriptivas de la segunda.

Posicionamos la *diáspora* por su tono desafiante para el movimiento Mapuche y sus intelectuales, porque invita a discutir sobre identidad Mapuche, pero en plural, vale decir, evidenciando el marco vivencial que lleva la sociedad en *diáspora* cruzada por variadas situaciones cotidianas, que van constatando la presencia de múltiples identidades Mapuche no unívocas, no cerradas, llenas de dinamismo. En ese mismo sentido, la *diáspora* nos obliga a repensar los arquetípicos usos de la nación en sus cabales étnicos, para hablar de un intento por replantear los contenidos de ella en el caso Mapuche.

No es desestimar el potencial político, histórico, jurídico y estratégico de la nación, sino más bien dar un giro en su disposición. No se trata de repudiarla por provenir del mundo occidental, porque, como indica Edward Said, eso sería negar la historia de los préstamos culturales, donde “una confusa y a la vez limitadora noción de prioridades permitiría únicamente aquellos que han inventado una idea fuesen capaces de ponerla en práctica” (337). Siguiendo en parte a Said, sostengo que, en el caso Mapuche, el problema de la nación implica zafarse de ciertos nacionalismos acérrimos basados en un culturalismo identitario; supone aventurarse a concebirla en su dimensión instrumental, abarcarla más allá de sus encierros etnicistas, entenderla en las dificultades que plantea su uso y definición, comprenderla en medio de los desafíos de una comunidad histórica. En estos recovecos, la *diáspora* busca ser incluida en esa nación como parte de un proyecto liberador.

Sin embargo, en medio de los débiles intentos del movimiento Mapuche por visibilizar la *diáspora* como un problema político, las arremetidas multiculturales embisten precisamente en los tópicos mayormente tratados sobre la población Mapuche que ha salido del *Wallmapu*, desincentivando la articulación de la reivindicación territorial en estos sectores y la lectura en clave colonial de las migraciones. El “proceso etnofágico” (Díaz Polanco), en tiempos multiculturales, absorbe la diferencia Mapuche y la acepta dentro del sistema en aras de una concepción estática o que no rebase los límites de la tolerancia neoliberal. El multiculturalismo liberal constituye un *continuum* colonial en el caso Mapuche, un eufemismo de apertura a la diversidad que actúa como perfecto barniz para un colonialismo transformado en los tiempos actuales, moldeando la representación del otro en los términos del colonizador.

Por último, y en la lógica de los desafíos, esta revisión de la *diáspora* a

la que aludo citando a los autores Mapuche que han escrito sobre ella, si bien es un aporte (lleno de cuestionamientos claramente) para visibilizar una problemática hasta hace poco tiempo encubierta, deja muchísimas preguntas y retos. Por eso, a modo de cierre y considerando las formas actuales del colonialismo y las trampas del multiculturalismo, es necesario señalar que como movimiento Mapuche no hemos madurado aún una reflexión potente sobre la *diáspora*.

Los que han escrito sobre nuestros migrantes y residentes permanentes alejados del *Wallmapu* han enfatizado con mayor claridad los aspectos políticos de la *diáspora*, así como la necesidad de la utopía retornista o del proyecto territorial, sin profundizar aún en cómo lograr un posicionamiento del tema en nuestro discurso reivindicativo, ni tampoco en elucidar *qué articulaciones* debe hacer el movimiento Mapuche con estos sectores. La propuesta del presente artículo es, por ahora, reflexionar sobre migración sin perder de vista el colonialismo vigente, tensionando todos los desafíos que nos pone la *diáspora* para descolonizar nuestras propias formas de mirar el presente Mapuche.

BIBLIOGRAFÍA

- ABARCA, Geraldine. "Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura". *Revista de la Academia* 7 (2002): 105-120.
- ANCÁN, José. "Identidades mapuche frente al Bicentenario chileno". *Azkintuwe* 4 (2010): 4-5.
- _____. "Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos". *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología* Tomo I (1995): 307-314.
- _____. "Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea". *Pentukun* 1 (1994): 5-15.
- _____. "Preliminares para una utopía por construir". *Liwen* 5 (1999): 43-79.
- ARAVENA, Andrea. "La diáspora invisible". Número especial del Correo de la UNESCO (Preparado con ocasión de la Cumbre Mundial contra el Racismo, realizada en el mes de septiembre en Sud-África). 2001. Fecha de visita a la página: 20 de marzo de 2012 <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001235/123512s.pdf>>
- _____. "El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria Mapuche". *Estudios Atacameños* 26 (2003): 89-96.
- _____. "Los Mapuche - Warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad Mapuche urbana". *América Indígena* 4 (2003): 162-188?
- BASCOPÉ, Joaquín. *La invasión de la tradición. Lo Mapuche en tiempos culturales*. Santiago: CoLibris, 2009.
- BELLO, Alvaro. "Migración, identidad y comunidad Mapuche en Chile: entre utopismos y realidades". *Asuntos Indígenas*, 3-4, IWIA, Copenhague, 2002. Fecha de visita a la página: 15 de abril de 2012 <http://ucte.academia.edu/AlvaroBello/Papers/477009/_Migracion_identidad_y_comunidad_Mapuche_en_Chile_entre_utopismos_y_realidades_>
- BENGOA, José y Eduardo VALENZUELA. *Economía Mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad Mapuche contemporánea*. Santiago: Editorial PAS, 1984.
- BRAZIEL, Jana EVANS y Mannur ANITA. "Nation, migration, globalization. Points of contention in diaspora studies". *Theorizing Diaspora*. Eds. Jana Evans Braziel y Anita Mannur. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- CAYUQUEO, Pedro y Wladimir PAINEMAL. "Hacia un imaginario de nación". *Azkintuwe* (1), (2003): 12-14.
- CÉSAIRE, Aimé. "Discurso sobre el colonialismo". 1950. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006. 13-43.
- CUMINAO, Clorinda y Luis MORENO. "El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuce". Tesis para optar al Título de Antropóloga, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1998.
- CURILÉN, Eduardo. "Organizaciones indígenas urbanas en la Región Metropol-

- tana". *Tierra, territorio y desarrollo indígena*, Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 1995. 179-193.
- CURIVIL, Felipe. "Asociatividad Mapuche en el espacio urbano 1940-1970". Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Universidad de Chile, Santiago, 2006.
- CURIVIL, Ramón. "Los Cambios Culturales y los Procesos de Re-Etnificación entre los Mapuces Urbanos. Un Estudio de Caso". Tesis de Magíster en Ciencias Sociales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1994.
- DÍAZ POLANCO, Héctor. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México: Siglo XXI, 2006.
- FANON, Frantz. 1952. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- _____. *Los condenados de la tierra*. 1961. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- FERNÁNDEZ, Mireya. "Diáspora: la complejidad de un término". *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura* 2 (2008): 305-326.
- FOERSTER, Rolf y Jorge VERGARA. "Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los Mapuche en la sociedad chilena". *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. H Gundermann, Rolf Foerster y Jorge Vergara. Santiago: RIL Editores, 2003. 105-178.
- GISSI, Nicolás. "Los Mapuche en el Santiago del siglo xxi: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento". *Werkén* 3 (2002): 5-19.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1969.
- GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS. "Manifiesto Inaugural". *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. Mexico: Universidad de San Francisco/Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- GUNDERMANN, Hans, Rolf FOERSTER y Jorge Iván VERGARA. "Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002". *Estudios Atacameños* 30 (2005): 91-115?
- HALE, Charles. "¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala". *Cuadernos de Futuro. Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* Núm. 23. Compiladoras María L. Lagos y Pamela Calla. La Paz, 2007. 287-339.
- HALL, Stuart. "Identidad cultural y diáspora". *Theorizing Diaspora*. Eds. Jana Evans Braziel y Anita Mannur. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. 233-246.
- _____. "Introducción: ¿Quién necesita identidad?" *Cuestiones de la Identidad cultural*. Eds. Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrurto Editores, 1996.
- HUGHENEY, Diane y Pedro MARIMÁN. "Acerca del desarrollo y la diáspora Mapuche". *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1995. 187-193.
- _____. "Población Mapuche: cifras y criterios". *Liwen* Documento de Trabajo Núm. 1 (1993). Fecha de visita a la página: 25 de Marzo de 2012 <<http://www.Mapuche.info/mapuint/liwdoc1a.htm>>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS; Ministerio de Planificación. *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas*. Santiago: Editado por Instituto Nacional de Estadísticas, 2005.
- IRAZUZA, Ignacio. "Más allá de la migración: el movimiento teórico hacia la diáspora". *Confines* 2 (2005): 103-106.
- IZARD, Gabriel. "Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana. Una etnografía del retorno". *Estudios de Asia y África* Año/Vol. XL 001 (2005): 89-115.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minoría*. Barcelona: Paidós, 1996.
- LAVANCHY, Javier. "La mass-mediación del etnonacionalismo Mapuche: el caso de Witrangé Anay". Tesis para optar al título de Antropólogo social, Universidad de Chile. Santiago, 2002.
- LAVANCHY, Javier. "El pueblo Mapuche y la globalización. Apuntes para una propuesta de comprensión de la cuestión Mapuche en una era global". Fecha de visita a la página: 20 de abril de 2012 <www.xs4all.nl/~rehue/art/lava4.pdf>
- _____. "La mass-mediación del etnonacionalismo Mapuche: el caso de Witrangé Anay". Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Universidad de Chile, 2002.
- MARIMÁN, José. "Movimiento Mapuche y propuestas de autonomía en la década post-dictadura". 1997. Fecha de visita a la página: 10 de marzo de 2012 <<http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html>>
- MARIMÁN, Pedro. "La Diáspora Mapuche: una reflexión política". *Liwen* 4 (1997): 216-223.
- MARIMÁN, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil. *¡... Escucha winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM, 2006.
- MILLALEO, Ana. "Multiplicación, y multiplicidad de las Organizaciones Mapuche Urbanas". Tesis para optar al título de Socióloga. Universidad ARCIS, 2006.
- MONTECINO, Sonia. "Invisibilidad de la Mapuche urbana". *Cuaderno Mujer y Límite* 1 (1990): 23-24.
- MUNIZAGA, Carlos. "Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago". *Notas del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile*. (1961): 5-50.

- NAGUIL, Víctor. "Autogobierno en el País Mapuche. Wallmapu Tañi Kizungu-newun". *Azkintuwe* 14 (2005): 12-14.
- OSORIO, Liber. "Inche Mapurbe Ngen. De chorizo a weichafe: nuevos elementos culturales en la identidad Mapuche de Santiago, 1997-2009". Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Universidad de Chile, 2009.
- PATZI, Felix. *Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz, Bolivia: Editorial Vicuña, 2009.
- QUILALEO, Fernando. "Mapuche Urbano". 1992. Fecha de visita a la página: 25 de abril de 2012 <http://www.trawunpuentealto.cl/wpcontent/uploads/2011/12/MAPUCHE_URBANO_1992.pdf>
- QUIJANO, Anibal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Comp. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 201-246.
- ROJO, Grínor, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. Santiago: LOM, 2003.
- SAID, Edward. 1993. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- VALDÉS, Marcos. "Reflexiones Metodológicas en torno a los censos 1992-2002 y la cuestión Mapuche". 2004. Fecha de visita a la página: 15 de marzo de 2012 <http://www.mapunet.org/documentos/Mapuches/Ref_met_cen_1992-2002.pdf>
- _____. "El problema de lo urbano y lo rural". 2000. Fecha de visita a la página: 20 de marzo de 2012 <http://www.mapunet.org/documentos/Mapuches/urb_rur.htm>
- ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2008.
- _____. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998. 137-188.

Construcción sociopolítica de la "ley lafkenche"¹

SUSANA HUENUL COLICOY

LA promulgación en 1991 de la Ley General de Pesca y Acuicultura, que en términos generales regula el uso de los recursos marítimos, es una normativa que no reconoce a los Mapuche-lafkenche que habitan desde hace siglos en la costa sur de lo que hoy es Chile.² Esta es una de las razones que gatillan el surgimiento de conflictos dentro de las comunidades, producto de los principales impactos de esta Ley que consistían, por un lado, en la imposición de una forma de organización; y, por otro, en la exigencia del pago de una cuota por usar un espacio marino. Cabe remarcar que las razones estructurales en que se sitúa este tipo de hechos se relaciona directamente con el modelo económico extractivista. Dicho modelo ha sentado las bases para una economía que arrasa con los recursos naturales y transgrede los modos de vida que mantienen, en este caso, quienes habitan el *lafkenmapu*.

Las razones señaladas provocaron que algunas comunidades Mapu-

1. Lafkenche: Mapuche de la costa, gente del mar.

2. Ver Ley 18.892. Para efectos de referencia, todas las leyes citadas en el presente artículo se encontrarán en la sección "Bibliografía y fuentes", bajo la entrada Ley, seguida del número de identificación correspondiente. Para el caso de decretos, las llamadas de citas se hacen de un modo similar. Dentro de la Bibliografía, y para facilitar su seguimiento, las entradas a estas figuras jurídicas van acompañadas de breves frases que explican sus alcances.