



De Weichafe a Órgano de Resistencia Territorial: la indianización de la Coordinadora Arauco Malleco en una perspectiva de la Historia Global 2000-2010*

From Weichafe to Territorial Resistance Organization: the indianización of the Arauco Malleco Coordinating Committee from a global historical perspective, 2000-2010

Fernando Pairican**

Camila Varas***

Antu Quintulen****

RESUMEN

El presente artículo estudia la evolución de la Coordinadora Arauco-Malleco durante la “década socialista” de los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia en Chile, (2000-2010). Sostenemos que fenómenos como las políticas de reconocimientos limitados, el triunfo de la Plurinacionalidad en Bolivia, un nuevo ciclo represivo del Estado chileno y el incremento de

* Este artículo ha sido posible gracias al aporte de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile, ANID, proyecto Fondecyt Regular N°1240078. También a la colaboración del Instituto para el Estudio de la Violencia y la Democracia VIODEMOS.

** Doctor en Historia, Académico de la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile, Investigador del Centro de Estudios Interculturales Indígenas (CIIR) y VIODEMOS, correo electrónico: fernando.pairican@uc.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3775-4589>.

*** Doctorando en Historia, Universidad de Chile, Chile. Asistente de investigación Instituto Milenio para la Investigación en Violencia y Democracia (VIODEMOS) y del Centro de Estudios Interculturales Indígenas (CIIR), correo electrónico: camilavaras@ug.uchile.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0746-2107>.

**** Antropólogo sociocultural y licenciado en Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile. Asistente de investigación del Instituto Milenio para la Investigación en Violencia y Democracia (VIODEMOS) y del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), correo electrónico: aquintug@uc.cl, ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-2474-8084>.

la producción forestal, coincidieron con la evolución al indianismo por parte de los militantes de la CAM. Estas cuatro variables contribuyeron a transitar a su militancia de Weichafe a Órganos de Resistencia Territorial Mapuche. Para fundamentarlo historiográficamente, recurrimos a las herramientas de la Historia Global e Historia Social, a manera de explicar como sub-hipótesis que la evolución de esta organización es también derivada de sus redes y contactos internacionales con otros movimientos indígenas, en este caso, con el indianismo boliviano.

Palabras claves: Historia Global, CAM, Indianismo, políticas de seguridad, violencia política.

ABSTRACT

This article studies the evolution of the Arauco-Malleco Coordinating Committee (CAM) during the socialist decade of the Concertación de Partidos por la Democracia governments in Chile (2000-2010). We argue that phenomena such as policies of limited recognition, the triumph of Plurinationalism in Bolivia, a new cycle of repression by the Chilean state, and the increase in forestry production coincided with the CAM militants' shift toward indigenism. These four variables contributed to their transition from Weichafe (Mapuche warriors) to Mapuche Territorial Resistance Organizations. Using the tools of Global History, we propose that the evolution of this organization is also linked to its international networks and contacts with other Indigenous movements, in this case, through its ties to Bolivian Indianism.

Keywords: Global History, CAM, Indianism, security policies, political violence.

1. La evolución de la Coordinadora Arauco-Malleco en el marco de una Historia Global en América Latina 1998-2005

*Al recomponerse esa tierra,
habrá una recomposición de una forma de vida y de una filosofía,
de nuestra cosmovisión. Por eso, control territorial y autonomía
son dos pilares centrales de la estrategia de la lucha de la Coordinadora,
que se plantea como meta avanzar en un proceso de liberación nacional mapuche¹.*

El dirigente del Movimiento Indígena Pachakuti, Felipe Quispe Huanca, llegó a Chile a principios de diciembre del año 2007. Su objetivo era visitar a Héctor Llaitul, líder de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM), encarcelado junto a otros cuatro mapuche en la cárcel de Angol. Todos ellos, desde el 10 de octubre –primero en la cárcel de Angol y luego

¹ Héctor Llaitul y Jorge Arrate, *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política* (Santiago, Chile: Ceibo Ediciones, 2012), 141.

extendida a los penales de Lebu, Concepción y Temuco— desarrollaban una huelga de hambre por más de 70 días, la que se vinculaba a diversos procesos judiciales, por hechos ocurridos entre el año 2001 y el 2006². El Gobierno de Chile, a través del Ministerio del Interior y los tribunales de justicia, amparados en las normativas de excepción, como la Ley por Conductas Terroristas y Asociación Ilícita Terrorista, crearon una figura que los huelguistas llamaron “doble procesamiento”, es decir, por el mismo hecho fueron acusados tanto por la Justicia Civil y Militar, incrementándose por sobre los 20 años las posibles condenas. A esta demanda, se sumaron reivindicaciones más amplias como la “libertad inmediata a todos los presos políticos mapuche en las distintas cárceles”, “la desmilitarización, fin a la represión hacia las comunidades movilizadas por sus derechos políticos y territoriales” y el reconocimiento a la Autonomía territorial.

Felipe Quispe viajó a solidarizar con los mapuche. Después de su llegada a Santiago, se trasladó a la ciudad de Angol en la provincia de Malleco de la región de La Araucanía. Traía consigo la derrota electoral ante Evo Morales, quien triunfó en las elecciones a la presidencia inaugurando la segunda etapa de la ‘emergencia indígena en América Latina’³. No era la primera vez que intentaba lograr la primera magistratura del país, en el año 2002, como uno de los líderes del Movimiento Indio Pachacuti, alcanzó el 6.09% de los sufragios, en unas elecciones en las que ningún candidato alcanzó más de la mitad de los votos y que, por lo tanto, según la ley boliviana, facultaba al Congreso a escoger a quien obtuviese el mayor número de sufragios. Amparado en este resquicio legal, fue electo Gonzalo Sánchez de Lozada, candidato que alcanzó el 22.46% de los votos, un porcentaje mayor que Evo Morales, quien se transformó en el segundo candidato con un 20.94% de las preferencias. Es evidente que si los dos líderes indígenas hubiesen unido sus candidaturas, el triunfo habría sido de ellos. Pero las diferencias políticas entre ambos liderazgos no eran tan solo de la coyuntura, sino también ideológicas, ancladas en los debates que se generaron en Bolivia con la Revolución de 1952 y que volvieron a estar presentes para las elecciones del año 2005, en las que finalmente triunfó Morales con el 54% de las preferencias ante Quispe que alcanzó el 2,15% de las preferencias⁴.

² Los presos políticos en huelga de hambre eran Jaime Marileo, José Huenchunao, Héctor Llaitul, Juan Millalen y Patricia Troncoso. La movilización se inició el 10 de octubre de 2007 y se solicitó: “libertad inmediata a los presos políticos mapuche, desmilitarización y fin a la represión a las comunidades mapuche”. En un comunicado posterior, se incorporó la anulación del juicio Poluco Pidenco, la salida de las mineras del lago Lleu Lleu y la devolución de 15.000 hectáreas de ese territorio”. Coordinadora Arauco Malleco (en adelante CAM), «Comunicados del 10 y 11 de octubre de 2007», *Weftun: Órgano Oficial de la Coordinadora Arauco Malleco*, 10 y 11 de octubre de 2007, acceso el 25 de abril de 2026, <https://www.nodo50.org/weftun/>.

³ José Bengoa, «¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?», *Cuadernos de Antropología Social*, nº 29 (2009): 7-22.

⁴ Para profundizar sobre este ámbito, revisar Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010).

En ese contexto, Quispe visitó a Llaitul en la cárcel como parte de una agenda internacional con otros movimientos políticos en el continente. Así es posible inferirlo en una entrevista realizada en las oficinas del diario La Nación ante el periodista Eduardo Rossel, a quien le explicó que su venida a Chile era parte de un proceso de internacionalización de los postulados indianistas y de la solidaridad indígena en América Latina, “la lucha de los mapuche no es sólo de ellos, implica también a pueblo aimara, yo soy aimara y estamos juntos a los indios de Perú y otros lugares de Latinoamérica”. Ante la pregunta del periodista “¿por qué usted se involucra en el tema mapuche?”, Quispe contribuye a explicar cómo se articulan los procesos históricos: “allá en Bolivia se sabe de la lucha de los mapuche por tierra y territorio y en ese campo coincidimos y por eso estoy acá. He venido a conocer al hermano Héctor (Llaitul) y a los otros compañeros”⁵.

Nuestro artículo plantea que los contactos e intercambios a nivel internacional contribuyeron a una transición político-ideológica al interior de la CAM, los que coincidieron con otros factores, como la gestación de una nueva etapa como organización debido a los procesos judiciales, la salida de militantes y el recambio generacional dentro de la misma organización. En ese contexto, el indianismo como ideología política habría fortalecido ese camino y explicaría su devenir político posterior.

En este contexto, las ideas indianistas críticas a las políticas de afirmación positiva impulsadas por los gobiernos latinoamericanos en la década de 1990, permitieron a militantes de la CAM un sustento teórico para profundizar sus horizontes de liberación nacional. Esto generó un nuevo orden interno en la organización como consecuencia de los intentos de desarticulación política desarrollada por los gobiernos sobre sus militantes, quienes llevaban cinco años de experimentar la clandestinidad, creando una cultura política que explica la radicalización de sus formas de hacer política ante los diversos procesos judiciales que sus miembros llevaban en su interior. Por último, el giro al indianismo se empalma con la propia trayectoria y experiencias aprendidas por los militantes de su organización, los que contribuyeron a recuperar un amplio número de tierras para la sociedad mapuche entre 1997 y 2007⁶.

De ese modo, las políticas de seguridad y los contactos internacionales son variables que explican esta transición interna de la organización y abren una nueva etapa en la historia del

⁵ Se “internacionaliza” conflicto mapuche. Quispe pedirá a Morales que interceda ante Bachelet por ayunantes. Por Eduardo Rossel. *Diario La Nación*, 6, 11 de diciembre de 2007.

⁶ Según una nota de prensa publicada en el diario La Tercera en base a los registros de CONADI al año 2021, analizando el mecanismo de Fondo de Tierra y Agua, entre 1993 a 2021, en torno a las tierras considerando los Títulos de Merced, se habría logrado restituir el 41% de las tierras usurpadas a los mapuche a lo largo del siglo XX. En otro aspecto, la nota de prensa daba cuenta que luego de la promulgación de la Ley Indígena 19.253, 509 comunidades, es decir, 19.696 familias, se han visto beneficiadas con la adquisición de 212.073 hectáreas en el país con una inversión de 491 mil millones de pesos. Sin embargo, solo 146 comunidades habrían saldado su deuda histórica, un número de 219, no registraban a esa fecha compras y por ende la demanda de tierra se considera incompleta. Para profundizar, véase *La Tercera*, 28 de agosto de 2021.

movimiento mapuche. Es en ese ámbito, que recurrimos a la corriente de la Historia Global como un método historiográfico para fundamentar nuestros planteamientos.

Según Sebastián Conrad, la Historia Global se comprende como las formas de movilidad e intercambio en torno a procesos que trascienden las fronteras. La conexión y entrelazamiento entre dirigencias o en sí los mismos cambios estructurales contribuyen a explicar las transformaciones históricas también internas en las respectivas naciones. Dentro de la historiografía, permite plantearnos nuevas preguntas y generar respuestas diversas para comprender el giro del movimiento mapuche y en específico en una de las organizaciones claves en la historia reciente de Chile, como lo es la CAM —organización que se fundó oficialmente en 1998, aunque sus antecedentes se pueden pesquisar a mediados de 1996, bajo el nombre de Coordinadora Territorial Arauco—⁷.

Al utilizar la herramienta de la Historia Global, queremos también discutir las premisas nacionalistas chilenas que existen respecto a las concepciones sobre el movimiento mapuche, las cuales pregonan básicamente que, al generar vínculos internacionales, las ideas mapuche no son propias, sino que responden a agentes externos que aspiraban a crear conflictos internos para socavar la soberanía territorial u otros objetivos como parte de una red global de terrorismo⁸.

La Historia Global nos permite alejarnos de estas concepciones incorporando causalidades que no se limitan al ámbito de los individuos, las naciones y las civilizaciones, sino a poner en perspectiva un proceso histórico y centrarse “en sus efectos y su impacto”. A partir de esto último, el encuentro entre estos dos liderazgos —Quispe y Llaitul—no marca en sí mismo la transición de la CAM, pues existen otras variables que van a converger para crear una nueva etapa histórica con sus propias dinámicas —la pobreza regional, la ausencia de reconocimiento de derechos colectivos y las políticas de seguridad con los encarcelamientos de sus militantes—, sin embargo, observamos algo que es importante en la disciplina: la Historia es “obra de actores históricos”⁹.

Nuestro artículo aspira a contribuir en calibrar el impacto de lo que Conrad denomina los grados y modos de integración, complementando, “las explicaciones endógenas” de los procesos históricos¹⁰. Como ha escrito Rioja para América Latina, no significa posicionar a los actores latinoamericanos como entes pasivos ante las transformaciones, sino como un “conjunto de

⁷ Fernando Pairican, *Malón la rebelión del movimiento mapuche 1997-2013* (Santiago: Ediciones Pehuen, 2014), 100-101.

⁸ En los últimos años se ha dado un incremento de esta hipótesis con literatura especializada, por nombrar algunos: José Miguel Pozo, *El conflicto mapuche: mito o realidad* (Santiago de Chile: RIL Editores, 2024); Eugenio Guzmán, ed., *La cuestión mapuche: aportes para el debate* (Santiago: Ediciones LyD, 2003); y Julio Barzan, *¿Es mapuche el conflicto?* (Santiago: Ediciones Maye, 2011).

⁹ Sebastián Conrad, *Historia Global. Una nueva visión para el mundo actual* (Barcelona: Crítica, 2017), 83.

¹⁰ *Ibidem*, 86.

interconexiones que calibran de manera más armoniosa a las partes que lo constituyen, con la finalidad de demostrar que América Latina es un actor clave que no se pondera en sus verdaderas dimensiones”¹¹. Al respecto, Sergio Serulnikov plantea que el llamado global surgió en gran medida del interés en rastrear los precedentes, prefiguraciones o raíces del estado actual de las sociedades contemporáneas¹².

En la medida que el concepto de globalización se expandió a nivel internacional para dar cuenta de una sociedad en red, los liderazgos indígenas, producto del exilio o sus propios intereses durante la década de 1980, se encontraban en proceso de conectividad con otros movimientos indígenas. Lo anterior quedó plasmado en el Boletín Bimestral Informativo del Consejo Indio de Sudamérica (CISA) de la que fueron integrantes dirigentes indígenas de la organización Ad Mapu y que luego transitaron, algunos de ellos, a la fundación de Aukin Wallmapu Ngulam y también a la CAM¹³. Así, Osterhammel y Petersson plantean que “la historia global trata la movilidad y la conectividad de fronteras como fenómenos primordiales”, pero también presta atención a una dimensión social: “la conectividad con especial atención a las conexiones empíricas que son desiguales y tienen un impacto transformador en las unidades sociales y culturales interconectadas”¹⁴. Para los autores, la historia global es “una historia de conexiones transformadoras” y no de integración como lo sostiene la historia de la globalización. Por ende, la historia global es “la búsqueda de conectividad lateral y de cruce de fronteras, preferiblemente a través de largas distancias”¹⁵. Por su parte, Serge Gruzinsky, sostiene que historia global es “centrarse en los vínculos que las sociedades tejen entre ellas, en las articulaciones y conjuntos que constituyen, pero también en la forma en que esos ensamblajes humanos, económicos, sociales, religiosos o políticos homogeniza el globo o se resisten al movimiento”¹⁶.

La contribución de la perspectiva de la Historia Global para la historia mapuche, es una invitación a trastocar las imágenes petrificadas o clichés que acarrea desconocer o dar por sentado imágenes negativas por la capacidad de conexión global de sus organizaciones o militantes¹⁷. Porque más allá de la capacidad de movilidad y contactos entre los indígenas desde

¹¹ Carlos Riojas y Stefan Rinke, coord., *América Latina en la Historia Global* (Buenos Aires/México: CLACSO/Siglo XXI, 2023), 16-17.

¹² Sergio Serulnikov, «El giro global en la historiografía latinoamericana», en *América Latina en contexto transregional*, ed. por Peter Birle, et. al. (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2023), 101-120.

¹³ Fernando Pairican, «Lumaco. La cristalización del movimiento autonomista mapuche», *Revista de historia social y de las mentalidades*, nº 17 (2013): 35-59.

¹⁴ Jürgen Osterhammel y Niels Petersson, *Breve historia de la globalización. De 1500 a nuestros días* (Madrid: Siglo XXI, 2019), 24-25.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Serge Gruzinski, *¿Para qué sirve la historia?* (Madrid: Alianza Editorial, 2018), 153.

¹⁷ Luego de la primera convención constitucional experimentada en Chile durante el año 2020 a 2021, se publicaron libros académicos críticos sobre las relaciones internacionales del movimiento mapuche. Tal vez uno de los que mejor exprese esta perspectiva sea el de Rodrigo Ugalde, *Los peligros de la Plurinacionalidad. El camino de Bolivia para*

el siglo XVIII, la actual tecnología como plantea Gruzinsky, “teje y vuelve a tejer incansablemente los vínculos de la gente humilde” y “es traspasar la puerta de lo local”¹⁸. Ahora, desde una dimensión latinoamericana, Riojas y Rinke plantean que la historia global comenzó con la llegada de los españoles en 1492 y una de las consecuencias, habría sido la configuración de la “colonialidad del poder”, creándose una dependencia a las principales economías capitalistas y renovando el colonialismo interno en los pueblos indígenas¹⁹.

El colonialismo interno es un proceso de dependencia local a las fluctuaciones internacionales, en que la explotación al indígena “sigue teniendo las mismas características que en la época anterior a la independencia”. Como sostiene Pablo González Casanova –intelectual mexicano y reconocido como comandante del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el año 2018– se caracterizaría por la búsqueda de recursos naturales para la producción y el mercado. Para obtenerlos, las repúblicas latinoamericanas recurren de manera continua a elementos militares, políticos y espirituales para asegurar la explotación de recursos o bien crear trabajos de poca remuneración para mantener la dependencia y mantener los niveles de vida más bajo respecto a quienes perpetúan la hegemonía al interior de las mismas relaciones económicas que además legitiman “los sistemas represivos”²⁰.

Otro elemento importante del colonialismo interno es la creación de sociedades duales, las que conviven creando mecanismos de dependencia económica y neutralizando elementos de decisión política. El racismo sería una forma de impulsar una psicología de inferioridad. En ese marco de análisis, recurrir a la Historia Global, nos permite abrir un debate intelectual respecto a cómo las naciones latinoamericanas reproducen formas de colonialismo, que la entendemos como “una relación de dominio”, que son al mismo tiempo actos de colonización, es decir, “un proceso de conquista y apropiación de tierras”²¹.

Sin embargo, parafraseando a Cristian Castro, podríamos plantear que esto ha derivado en consecuencias insospechadas en la misma sociedad indígena, pues al interior de ellas, sus organizaciones y militantes políticos, comenzaron a pensarse como una “comunidad trasnacional

acceder al mar (Santiago: Ediciones Legatum, 2022). No obstante, también se encuentran libros académicamente mucho mejor elaborados que refuerzan estas concepciones usando el liberalismo como un instrumento para debilitar la coexistencia y la diferencia. Dos libros nos parecen importantes de consultar: Daniel Loewe, *Multiculturalismo, identidad, plurinacionalidad y todas esas cosas* (Santiago: Editorial: Fondo de Cultura Económica, 2023); y Eduardo Fuentes, edit., *El desafío indígena y la democracia liberal* (Santiago de Chile: Ediciones Tajar, 2022). Este libro se suma a otros vinculados a corrientes académicas liberales, como el de Eugenio Guzmán, edit., *La Cuestión mapuche: aportes al debate* (Santiago de Chile: Ediciones LyD, 2003); y uno más reciente de Aldo Mascareño y Carmen Le Foulon, *Mapuche en el sur de Chile. Sociedad e Identidad* (Santiago de Chile: Ediciones CEP y el FCE, 2024).

¹⁸ Gruzinsky, *¿Para qué sirve la historia?...*, 153.

¹⁹ Riojas y Rinke, coord., *América Latina en la Historia Global...*; y Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio 1492: (hacia el origen del mito de la modernidad)* (Ciudad de México: Editorial Cambio XXI, 1994).

²⁰ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación* (Buenos Aires: Ediciones CLACSO, 2006), 193.

²¹ Osterhammel y Petersson, *Breve historia de la globalización. De 1500 a nuestros días...*, 9.

imaginada”²². En efecto, los líderes indígenas analizan sus procesos políticos no sólo en un plano local sino como parte de un proyecto más amplio y con historias compartidas en una dimensión continental. Así, la visita de Quispe a Llaitul se suma a una larga historia de relaciones internacionales del movimiento mapuche, tal como es posible analizarlo a través de Boletín del CISA en la década de 1980, pero a diferencia de esas instancias, los vínculos entre la Coordinadora Arauco-Malleco y el Movimiento Indio Pachakuti, contribuyeron en un corto plazo a la renovación del nacionalismo propugnado por la CAM en dos ámbitos: una dimensión fue el anticolonialismo y, otra, fue la forma de llevarla a la práctica a través del uso de la violencia política como instrumento, lo que renovó las formas de lucha de esta organización al posicionar a las comunidades como las bases de la movilización indígena²³.

Como hemos planteado anteriormente, la quema de camiones en la comuna de Lumaco en diciembre de 1997, marcó un punto de inflexión al incorporar la violencia política como instrumento en el escenario mapuche²⁴. Según Eduardo González Calleja, la violencia política es un método de acción que se desarrolla en un contexto histórico, cultural y político que le da origen, transformándose en un fenómeno que no cesa de renovarse, donde cada nueva generación a menudo crea una ruptura con los comportamientos políticos, violentos o no, de los ciclos históricos anteriores. La violencia política es, por lo tanto, indisociable de los cambios productos a nivel estatal y económicos²⁵.

A partir del hito de los incendios a los camiones forestales de 1997, comenzó a crearse una nueva forma de hacer política a través del ejercicio de la violencia política como instrumento, la que se nutre de un contexto histórico, político y cultural que le permite un origen fundador. Al no resolver las condiciones que le permiten su irrupción, se renueva creando nuevos hitos que abren ciclos históricos, sin embargo, como ha dicho Eduardo González, el uso de la violencia puede derivar en un espiral competitivo, creando efectos negativos, “que amenaza los intereses de grupos influyentes puede provocar la aparición de un contramovimiento o aumentar las probabilidades de una represión instigada por el gobierno y las élites dominantes”²⁶.

²² Cristián Castro, «A comunidades transnacional imaginada da impresa negra de Sao Paulo y Chicago, 1900 - 1940s», *Estudios históricos (Rio de Janeiro, Brazil)*, 30 (18/04/2017): 71-92. Este planteamiento se fundamenta en la perspectiva de la historia de los pueblos indígenas, en 1977, el Consejo Mundial de los Pueblos indígenas, durante la segunda cumbre realizada en 1977, adoptar el concepto de Abayala como un nombre para referirse a la sociedad indígena en su plenitud en un imaginario de nación continental. Los mapuche conocieron estos debates a raíz del exilio, pero también por sus vínculos al Consejo Indio Sudamericano (CISA) del cual fueron parte algunos dirigentes como parte de Ad Mapu, organización de la que luego algunos integrantes fundaron Aukin Wallmapu Ngulam para posteriormente, otros miembros de esta organización potenciaron la creación de la CAM.

²³ Diario Weftun Órgano Oficial de la Coordinadora Arauco Malleco, nº 1, 1998.

²⁴ Fernando Pairican, «Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista Mapuche», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17, nº 1 (2013): 111-138.

²⁵ Eduardo González Calleja, *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo, de los sicarios a Al Qa'ida* (Barcelona: Editorial Crítica, 2015).

²⁶ *Ibidem*, 12.

Los militantes de la Coordinadora Arauco-Malleco, en su *Documento Político- Estratégico* del año 2000, fundamentaron el uso de la violencia política recurriendo a la historia. Hicieron hincapié en los líderes que encabezaron la de resistencia a los hispanos y luego al ejército chileno. Pero también esto los llevó a dilucidar que estas formas de resistencias fueron en oposición a las diversas etapas del capitalismo que se desarrolló, en la óptica de la CAM, primero con la llegada de españoles y el mercantilismo; luego con la fundación de la república chilena y el desarrollo del capitalismo industrial del siglo XIX. Mientras que la última fase era la experimentada en la década de 1980 con la gestación del neoliberalismo, por ende, para la CAM, se vivía una tercera invasión capitalista a mano de las hidroeléctricas y forestales²⁷.

Las diversas intelectualidades mapuche han calificado a este proceso de colonialismo, el que desde nuestra perspectiva, lo comprendemos como un sistema económico, político y social. No obstante, en los territorios donde logró adhesión la CAM, es viable plantear la existencia de un colonialismo de asentamiento que se fundó desde mediados del siglo XIX. Este lo definimos al igual que Osterhammel y Jansen, como un proceso en que se “siembran” núcleos de población acompañados de una fuerza militar con la capacidad económica de ser autosuficiente. A su vez, el colonialismo es “una relación en la que a toda una sociedad se le roba, controla externamente y trastoca su propio desarrollo, en beneficio de las necesidades e intereses de los amos coloniales”²⁸. Como un proceso material, su consecuencia sociocultural es la conversión a los valores de los colonizados y por ende un tema de conciencia. Para el caso mapuche, se generó una relación de dependencia entre los centros dominantes y las periferias “dependientes en el interior de los Estados-Nación”²⁹.

Una interpretación latinoamericana de esta experiencia es lo que Pablo González Casanova definió como “colonialismo interno”. Es decir, analizar la estructura colonial como una relación de dominio y explotación de una población por otra población que genera una dependencia, relaciones de producción asimétrica que refuerzan la discriminación. Esto fue un resultado de la “colonización de asentamiento”, un proceso que se caracteriza por sembrar núcleos de población acompañados de una fuerza militar, capaz de ser económicamente autosuficiente, trastocaron la trayectoria de quienes lo experimentan para siempre³⁰.

El indianismo, como ideología política, entregó a los militantes de la CAM argumentos para fundamentar su quehacer político, lo que nos permite comprender la transición a un nuevo tipo de orgánica –como se desarrolla a lo largo del artículo–, lo que nos permite observar la capacidad

²⁷ Pairican, *Malon la rebelión del movimiento mapuche 1997-2013...*

²⁸ Jürgen Osterhammel y Jansen Jan, *Colonialismo. Historia, formas, efectos* (Madrid: Ediciones Siglo XXI, 2019), 28.

²⁹ Osterhammel y Peterson. *Breve historia de la globalización. De 1500 a nuestros días...*, 22-25.

³⁰ González Casanova, *Sociología de la explotación...*, 200.

de establecer relaciones internacionales del movimiento mapuche³¹. Este artículo discute con los estudios que sostienen que los contactos internacionales del pueblo mapuche tienen por objetivo crear situaciones de ingobernabilidad al interior de Chile, muy presentes en algunos análisis periodísticos y académicos vinculados a la ciencia política. Los cuales exageran y distorsionan la circulación de ideas, así como ignoran la capacidad de crear alianzas, contactos y reciprocidad en los movimientos indígenas en un contexto latinoamericano y, que inevitablemente fuerzan a superar al Estado Nación como el único actor preponderante en la dinámica del movimiento mapuche³².

Desde otro ángulo, discutimos con los planteamientos autoindulgentes desde el mismo movimiento, los que ponen como causante central de la radicalización étnica exclusivamente a la relación entre desposesión neoliberal, coerción y resistencia³³. Otros historiadores, ponen énfasis en la pérdida de tierras como las razones principales y la lucha por recuperarlas como uno de los elementos fundamentales de la movilizaciones mapuche³⁴. Según Correa, las comunidades que se encuentran en movilizaciones tienden a ser las mismas que han participado en otros momentos históricos en la búsqueda de recomponer sus tierras antiguas³⁵. Por último, nuevos estudios han posicionado a los colonos, como los actores responsables de la radicalización y causantes debido a la usurpación de tierras³⁶.

Nuestra hipótesis es que la radicalización étnica también se relaciona con las herencias de la Guerra Fría, los aprendizajes de diversos militantes bajo ese contexto histórico que influyó en transitar de instituciones mediadoras a movimientos de descolonización. En lo ideológico, al sostener que el colonialismo era una construcción histórica de larga duración, los miembros del movimiento mapuche buscaron en las historias de resistencias y las herramientas conceptuales

³¹ Podemos observar en la década de los ochenta la fundación de un centro intelectual mapuche a través del Boletín *Aukin* del Comité Exterior Mapuche. Algunos de ellos, fueron parte de la creación de *Liwen* en la última década del siglo XX y participaron activamente en *Aukin Wallmapu Ngulam*.

³² Algunos títulos de esta corriente son Cristian Iturralde, *Pueblos imaginarios: El libro negro del indigenismo* (Buenos Aires: Editorial Hojas Del Sur, 2024); y Andrés Benavente y Jorge Jaraquemada, «Conexiones políticas de las agrupaciones mapuches», en *La cuestión mapuche: aportes para el debate*, ed. por Eugenio Guzmán (Santiago de Chile: Fundación Libertad y Desarrollo, 2003), 145–178.

³³ César Pineda, *Arde el Wallmapu. Autonomía, insubordinación y movimiento radical mapuche en Chile* (Ciudad de México: Edición Bajo Tierra, 2018).

³⁴ Llaitul y Arrate, *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política...*; y César Enrique Pineda, «Mapuche resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. Latinoamérica», *Revista de Estudios Latinoamericanos*, nº 59 (2014): 99-128; Martín Correa, «El Fundo Santa Margarita, La Familia Luchsinger y Las Comunidades Mapuches», Informe de investigación, 2014, acceso el 20 de junio de 2025, <https://es.scribd.com/document/471299803/EL-FUNDO-SANTA-MARGARITA-LA-FAMILIA-LUCHSINGER-Y-LAS-COMUNIDADES-MAPUCHES>.

³⁵ Martín Correa, *La Revancha. Golpe En La Araucanía* (Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2022).

³⁶ Manuel Lagos, *Colonos a sangre y fuego* (Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2024); y Martín Correa, *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche* (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021).

para la liberación como la creación de un horizonte de autonomía³⁷. Así, el uso de la violencia política, legitimada bajo la Guerra Fría, se prolongó en la retórica de los líderes mapuche al recuperarse la figura de los *Toqui*, quienes lucharon contra los españoles y resistieron a la Ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX.

Sin embargo, como adelantábamos, no fue hasta la quema de los tres camiones en Lumaco en 1997, en que el discurso se transformó en una práctica, creando una nueva forma de hacer política, al incorporarse la violencia como instrumento de acción colectiva³⁸. Como han escrito Aranda y Salinas (2005), los mapuche se incorporan en una nueva oleada nacionalista, en que sus imaginarios colectivos viven en la contradicción entre un mundo real de autoritarismo, estancamiento y falta de oportunidades. Esa fragmentación social, ha permitido que los discursos nacionalistas de los movimientos indígenas logren tener algún tipo de adhesión en la población que aspira a representar, pero que, bajo la globalización, permite la interacción, intercambio de información y “métodos de acción política”³⁹.

Sin embargo, en el caso de la CAM, la incorporación de los postulados del indianismo la nutrió de una ideología que significaba asumir la descolonización como una práctica teórica y política, que se empalmó con la experiencia de antiguos militantes en la Guerra Fría que experimentaron procesos de descolonización en América Latina. De ese modo, en los últimos años de la primera década del siglo XXI, nació un nuevo tipo de organización y que potenció a la vez el nacimiento de una vía armada a la Liberación Nacional al fundarse, luego del año 2012, otras organizaciones que usaron la violencia política como instrumento, en este caso, *Weichan Auca Mapu* y la *Resistencia Lavkenche*⁴⁰.

En relación con la CAM, existen diversos estudios de su nacimiento luego de los incendios de los tres camiones de forestal Arauco, en la comuna de Lumaco, a principios de diciembre del año 1997⁴¹. Un segundo acuerdo en las investigaciones, sostienen que esta organización se da a

³⁷ Fernando Pairican, «Liberación Nacional Mapuche desde una perspectiva de la Historia Global: En el camino a construir un nuevo tipo de gobernabilidad 1977-1992», *Pléyade*, nº 34 (abril de 2025): 79–103. En esta misma línea la historiadora Laura Abbruzzese, «Entre lo local y global: circulaciones internacionales del movimiento mapuche contemporáneo (1970-1990)», *Processi Storici e Politiche di Pace*, nº 27-28 (2021): 7-35; es una fuente de inspiración para este artículo así como los estudios pioneros de Carmen Bernard, entre lo que podemos nombrar: *Los indígenas y la construcción del Estado-Nación. Argentina y México, 1810-1920: Historia y antropología de un enfrentamiento* (Buenos Aires: Ediciones Prometeo, 2013).

³⁸ Pairican, «Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista Mapuche», 111–138.

³⁹ Gilberto Aranda y Sergio Salinas, *Conflictos de identidades y política internacional* (Santiago de Chile: RIL editores, 2005), 309.

⁴⁰ No existen estudios relativamente serios sobre estas organizaciones. Un estudio preliminar ha realizado Pablo Urquizar, *Radiografía de la violencia y el terrorismo en la macrozona sur: problemas y desafíos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad San Sebastián, 2024).

⁴¹ Tito Tricot, *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia* (Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2013); Llaitu y Arrate, *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política...*; Pairican, «Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista Mapuche», 35-57. Por su parte, la Coordinadora Arauco-Malleco, publicó su propio libro bajo el título de *Chem ka rakidum. Pensamiento y acción de la CAM*, autoedición, 2019.

conocer públicamente luego del encuentro en la escuela de Tranaquepe, en la comuna de Tirúa en febrero de 1998. Si bien existen divergencias que se dan sobre las consecuencias de la quema de Lumaco y el rol de incorporar la violencia como instrumento de acción – lo que abre el camino para la creación de lo que hemos llamado las vías para alcanzar la Autonomía⁴² – para los miembros de la CAM, este acontecimiento fue decisivo en la irrupción de la organización. Según Llaitul, a partir de este hecho se descarta de “manera contundente la vía institucional y diplomática, opciones políticamente poco factibles para pensar y construir el camino hacia la liberación nacional”⁴³.

Rolf Foerster (2018), ha categorizado a la CAM como una organización excepcional en la esfera pública mapuche, al promover un proyecto de ruptura con la institucionalidad chilena en el marco de la declaración de un proceso de Liberación Nacional⁴⁴. Otros autores, como Lagos, Vergara y Gundermann, reconocen que la CAM es una de las “organizaciones mapuche más importantes de las últimas décadas” por las formas en que llevaron adelante las recuperaciones de tierras, la autodefensa y la acción directa. También por los marcos teóricos que se sustentaron en el marco de la acción sociopolítica de su repertorio y la contribución a la dinámica de su acción, la que ha movilizado cambios estructurales de la sociedad⁴⁵.

Otros autores han categorizado a la CAM como “separatista” o “terrorista” y han puesto su foco en la influencia extranjera de esta organización, las que aspirarían a generar un conflicto interno y una ruptura al interior de Chile, creando para ello, situaciones de ingobernabilidad⁴⁶. En esta línea argumental, no exenta de descalificaciones, Julio Barzán (2011) afirma: “es oportuno destacar que la CAM es una organización sin bases sociales”⁴⁷. También se ha planteado la utilización y aprovechamiento de parte de los líderes de esta organización de los problemas sociales al interior de los mapuche⁴⁸. En una dimensión complementaria a estas reflexiones, se ha sostenido que el ideario del «Control Territorial» tendría como propósito liberar territorios de la jurisdicción chilena para recrear un nuevo orden en base al crimen organizado transnacional y afectando con ello la soberanía nacional⁴⁹.

⁴² Fernando Pairican, «Los horizontes autonomistas del movimiento mapuche», *Nueva Sociedad*, nº 295 (septiembre–octubre de 2021): 163-148.

⁴³ Llaitul y Arrate, *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política...*; y CAM, *Chem ka Rakiduum. Pensamiento y acción de la CAM...*, 15.

⁴⁴ Rolf Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile* (Santiago, Chile: Pehuén Editores, 2018).

⁴⁵ Iván Vergara, *La lucha política de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM): transformaciones y continuidades (1997-2023)*, En *Mapuche en el sur de Chile: sociedad e identidad*. Fondo de Cultura Económica; CEP, Centro de Estudios Públicos, ed. por Aldo Mascareño y Carmen Le Foulon (Santiago, Chile, 2024), 255-265.

⁴⁶ Benavente y Jaraquemada, «Conexiones políticas de las agrupaciones mapuches», 6-10.

⁴⁷ Julio Barzán, *¿Es mapuche el conflicto?* (Santiago de Chile: Editorial Maye, junio 2011), 92.

⁴⁸ José Miguel Pozo, *El conflicto mapuche: mito o realidad* (Santiago: RiL Editores, 2024), 113.

⁴⁹ Pablo Urquizar, *Radiografía de la violencia y el terrorismo en la macrozona sur: problemas y desafíos actuales*, (Santiago de Chile: Editorial Universidad San Sebastián, 2023).

En añadidura, José Mariman (2012), en diversos textos, ha sostenido que la CAM no ha propuesto algo novedoso al movimiento mapuche. Con el pasar de los años ha matizado sus tesis iniciales, aunque no considera que el Control Territorial sea una propuesta de Autodeterminación⁵⁰. Otros autores han dado cuenta que la influencia de la izquierda en la organización crea una cultura política en sus militantes las que “no son compatibles” con la tradición mapuche, aunque se le reconoce que, por sus acciones directas y fines políticos, la CAM sería una organización novedosa al interior de la escena del movimiento mapuche⁵¹.

En una dimensión más cercana a los idearios de la organización se encuentran los diversos trabajos escritos por César Enrique Pineda (2014). Desde su punto de vista, en base a una mirada en la larga duración, los mapuche se caracterizarían por una larga oposición al despojo desde los tiempos coloniales al presente; así, la CAM, representaría un parteaguas en las reivindicaciones etnopolíticas y en las formas de acción colectiva, “tanto por su radicalidad y complejidad como por su abierto proceso de conflictividad frente al Estado chileno”⁵². Otros autores, se han centrado en analizar cómo la reproducción del capital y sus efectos socio territoriales, han derivado en la necesidad de controlar mayores porcentajes de tierras para continuar con la acumulación de capital⁵³.

Desde una arista relacionada con la militancia de la CAM, algunos autores han estudiado el papel del *weichafe* como uno de los personajes claves de la organización. Al realizarlo, es posible explorar la cultura política de la militancia de la CAM, en específico a comprender el uso de la violencia política por parte de esta organización, la que más que aspirar a su eficacia, es utilizada como un elemento para construir su identidad que, para tales efectos, la intención de ir “recreando el mito del *weichafe*” sería fundamental⁵⁴. Otros autores han planteado que la construcción del *weichafe* responde a una invención de la tradición como parte de la construcción nacionalista mapuche y lo que es analizado como el resultado final de la organización entorno a la entrega, voluntad y genuinos representantes del pueblo mapuche⁵⁵.

⁵⁰ José Marimán, *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI* (Santiago de Chile: LOM ediciones, 2012).

⁵¹ Francisco Cortés, «Cooptación de Movimientos Regionalistas en tres coyunturas históricas de Chile» (Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencia Política, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2013).

⁵² Pineda, «Mapuche resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. Latinoamérica», 190.

⁵³ Héctor Nahuelpan, «Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu», en *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, coor. por Comunidad de Historia Mapuche (Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013), 119–156.

⁵⁴ Aranda y Salinas, *Conflictos de identidades y política internacional...*, 323.

⁵⁵ Fernando Pairican, «El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectiva para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990-2000)», en *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Enrique Antileo, et. al. (Temuco: Ediciones CHM 2015): 301-324. También revisar Llaitul y Arrate, *Weichan: Conversaciones con un weichafe en la prisión política....* 9

El dirigente Héctor Llaitul ha sido uno de los intelectuales orgánicos que ha posicionado a los *weichafe* como actores protagónicos en la historia de la CAM. Así lo señala en uno de sus libros: “los weychafe no son muchos –plantea en su conversación con Arrate–. Pero las *machi* dicen que no serán necesarios muchos más”. En su óptica, un *weichafe* sería un luchador social, transmisor de ideas, un militante. “Un weychafe debe ser, expresión de la convicción plasmada en la formación y el compromiso con su pueblo: porque el establecimiento del *weychan* es la resistencia y la reconstrucción nacional mapuche”⁵⁶.

En nuestra perspectiva, la construcción de las militancias de la CAM, fue un proceso que se dio por un lado como resultado de las recuperaciones de tierras del periodo 1997-2000 y, por otro, debido a los debates políticos forjados producto de las movilizaciones, las previas experiencias militantes y los encuentros con autoridades tradicionales a lo largo de esta temporalidad⁵⁷ que iniciaron una nueva forma de hacer política al interior del movimiento mapuche al usar la violencia política como instrumento⁵⁸. Ello no significó de inmediato la construcción de la organización, por el contrario, el impacto de este suceso –suscrito a una coyuntura más amplia durante ese año⁵⁹–, se constituyó en una práctica en el tiempo, derivando posteriormente en una teorización por la misma organización en lo que sintetizaron bajo el concepto de *chem*, es decir, un acto de sabotaje con el uso de la violencia política que se podría traducir como “acción”⁶⁰.

De hecho, en la documentación de los primeros años, la palabra para referirse al guerrero era más bien *kona*, un actor múltiple en la historia mapuche, traducido como el que sirve o ayuda. Un *kona* podría adquirir la dimensión de acompañante de *machi* en una ceremonia, un transmisor de mensajes, un arriero de caballos o un guerrero en tiempos de conflicto. La transición de *kona* a *weichafe* comienza a configurarse en la medida que la CAM se expande en hegemonía como organización al interior del movimiento mapuche y en la medida que experimenta la represión por parte del Estado⁶¹.

Por último, en relación con la militancia, recientes estudios han abordado el papel de la mujer al interior de la CAM: “añadir algunas páginas a esa ‘historia inconclusa’” en la óptica de Elisa García Mingo (2017), en que se ha evidenciado una invisibilidad analítica y una triple

⁵⁶ Llaitul y Arrate, *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política...*, 25.

⁵⁷ Pairican, «Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista Mapuche», 35-57.

⁵⁸ Fernando Pairican, «El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectiva para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990-2000)», 301-324.

⁵⁹ Fernando Pairican y Pedro Canales, «1993: Pueblos Originarios», en *De la utopía al estallido. Los últimos cincuenta años en la historia de Chile*, comp. por Alessandro Guida, Raffaele Nocera y Claudio Rolle (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2022), 187–204.

⁶⁰ *Chem* en mapudungun se refiere a la interrogante ‘¿qué?’. Se entiende también como un ‘asunto’ o una ‘cosa’. Para la CAM este término es comprendido como el verbo ejecutar una “acción”, en la práctica vendrían a ser los actos de sabotaje en contra de las expresiones que ellos consideran representativas del capitalismo.

⁶¹ Pairican, «Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista Mapuche», 35-57.

discriminación en que se ha posicionado a la mujer como iconos de la tradición y sus cuerpos en metáforas de la autenticidad étnica. A partir del testimonio recogido a Millaray Garrido Paillalef, es posible adentrarse a la cultura política interna de la organización en lo que ella describe como “grupo de hombres machistas, en un club sectario políticamente, bastante poco mapuche y sin respeto con la diversidad sexual y además misógino”⁶². Por su parte, Cherie Zalaquette (2013), ha dividido en dos generaciones a las mujeres ligadas a la CAM, las que participaron en sus orígenes y una nueva camada que tomaría protagonismo luego de la huelga de hambre del año 2010: “ambos grupos se caracterizan por su adhesión a la causa mapuche impulsada por un movimiento rupturista y radical”. En la perspectiva de la autora, al interior de la CAM, conviven identidades mestizas, híbridas y móviles, las que se caracterizan por estar adentro y al mismo tiempo afuera⁶³.

Siguiendo los postulados del historiador Sanjay Subrahmanyam, quien sostiene que toda sociedad y todo grupo tiene un pasado de algún tipo, “la cuestión importante es qué hacer con él”, dentro de “un mundo tan interconectado”. Nuestro artículo critica los “esquemas históricos universalistas a sociedades muy variadas”, en relación con la existencia de organizaciones comunitarias y el espíritu colectivo que aún prevalece al interior de algunas naciones en América Latina. El autor reconoce, no obstante, que producto de los cambios históricos del siglo XXI, la identidad se transformó en algunos grupos dentro de un sistema político y social, de afirmación como colectividad”⁶⁴. Así como plantea Serge Gruzinsky, para ingresar a la historia global es preciso traspasar la puerta de lo local y tomar a esto último como un punto de referencia de la reflexión, convertirlo en una zona de interfaz privilegiada que responde a un entorno infinitamente más vasto, reconstruirlo en sus relaciones con una multitud de relaciones exteriores a veces muy lejanas. “Resulta difícil demoler o retirar las paredes que aprisionan lo local. una necesidad de seguridad, una ilusión de continuidad y de estabilidad, la idea de una singularidad incomparable, una búsqueda o incluso una reivindicación de las raíces invaden y contaminan incesantemente lo local”⁶⁵.

Desde nuestra perspectiva la CAM creó una nueva forma de hacer política dentro del movimiento mapuche post dictadura, al hacer uso de la violencia como instrumento en torno a la discusión sobre la autodeterminación. La violencia como instrumento generó un ascenso de las movilizaciones, pero también una reacción punitiva del Estado que desembocó en la

⁶² Millaray Garrido, «Zomo weichan», en *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*, coord. por Elisa García Mingo (Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2017), 227-250.

⁶³ Cherie Zalaquette, «Mujeres weichafe del Lago Lleu: el conflictivo tránsito desde el cuerpo colonizado hacia la conquista del territorio liberado», *Catedral Tomada* 9, Nº 17 (2021): 155-139, doi: <https://doi.org/10.5195/ct/2021.537>.

⁶⁴ Sanjay Subrahmanyam, *¿Deberíamos universalizar la historia? Entre derivas nacionalistas e identitarias* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2024), 9 y 70.

⁶⁵ Gruzinski. *¿Para qué sirve la historia?...*, 150.

transición de esta organización a una nueva estructura teórico-política, que este trabajo denomina la “indianización de la Coordinadora Arauco-Malleco”.

2. La indianización de la Coordinadora Arauco-Malleco 2006-2008

Solo el indianismo liberará al indio.

La liberación del indio

*será obra del mismo indio*⁶⁶.

Héctor Llaitul realizó a Jorge Arrate una suerte de declaración de principios en *Weichan* cuando declaró: “Yo, como Quispe, soy indianista”. Pero ¿qué significaba adscribir a esta suerte de declaración? El líder de la Coordinadora Arauco-Malleco lo definió como una contribución a la descolonización y pensamiento político en relación con el *Ayllu*, lo que significaba para la organización que la reconstrucción territorial mapuche pasaba por la recomposición de los antiguos *lof* territoriales. Pero también era una posición de clase social: “Quispe es un aymara pobre que viene de una comunidad, luego se hace obrero y dirigente sindical y, más tarde, llega a ser un revolucionario indiano y uno de los primeros en reivindicar la reconstrucción de la nación aymara”⁶⁷. El líder de la CAM expresaba también que la fuerza social de la organización eran las comunidades y sus integrantes, principalmente miembros con trayectorias rurales. En una arista complementaria, el indianismo era también crítico a la izquierda, a la que llamaba a “superar sus propias barreras auto impuestas que insisten en no valorar el potencial disruptivo de los movimientos indios, de la ideología indianista”⁶⁸.

Para Javier Aguilar, el indianismo es la construcción política e ideológica a manos “del propio indio y a partir de lo indio”⁶⁹. El historiador Esteban Ticona, remonta sus orígenes a las profundas discusiones que Fausto Reinaga desarrolló con la izquierda boliviana, desencantado éste último de ella, luego de la Revolución Nacionalista de 1952 y de la insurrección proclamada por Ernesto Guevara en 1967. Uno de sus principales libros, *La revolución india*, publicado en 1969, nos permite analizar la síntesis política e histórica la que se entrecruza con su propia historia de vida⁷⁰.

Descendiente de Tupac Katari por línea materna, Fausto Reinaga transitó como él mismo plantea: de la “vergüenza de mi origen autóctono” a la afirmación “de ser indio”. En ese proceso, la reconstrucción de su historia familiar, la participación de su madre en el gran levantamiento de Pablo Zárate Wilka en 1899, líder que emulando a Katari logró crear efímeramente un

⁶⁶ Fausto Reinaga, *Tesis India* (La Paz, Bolivia: Ediciones PIB, 1971), 91.

⁶⁷ Llaitul y Arrate, *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política...*, 276.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Javier Aguilar, *El indianismo como enfoque decolonial: La propuesta de Fausto Reinaga (1970-1971)* (La Paz: Verlag nicht ermittelbar, 2020), 17.

⁷⁰ Esteban Ticona, *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2015).

autogobierno en Peñas, mismo sitio que se fundaría entre los días 24 a 28 de abril de 1978, el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA).

Reinaga nació en 1906, perdió el brazo derecho cuando era un bebé durante una sublevación contra el propietario de unas tierras en las que vivió su madre. Al caer detenida esta última y ser conducida a la casa de la hacienda de la familia Esquema, Reinaga fue puesto en el suelo y su brazo pisado hasta ser destrozado: “entre tira y afloja el sayón terminó desgajando el brazo destrozado –escribió en *Mi vida* –. Esa criatura era yo”⁷¹.

Según Esteban Ticona, existen tres etapas históricas en la creación de su pensamiento. El primero lo califica de «anti oligárquico y nacionalista (1949-1964)», el segundo, se caracterizaría por la madurez de su pensamiento con «la creación del indianismo (1964-1980)» y la última etapa, la define como «amáutica (1980-1991)». Afirma Ticona: “pese a su origen indio, tiene una mirada internacional extraordinaria de su tiempo. En este sentido, es un ‘pensador universal’, preocupado por la humanidad y la madre tierra en el futuro”⁷².

Estos antecedentes son fundamentales para comprender el pensamiento de Quispe y la posterior transición ideológica de la Coordinadora Arauco-Malleco hacia el indianismo como ideología. Para ello es importante regresar a 1978, ese año mientras la dictadura militar comenzó a poner en práctica su proyecto neoliberal en el territorio mapuche y aceleró con ello la necesidad de la organización mapuche, fundándose los Centros Culturales Mapuche que luego darían paso a Ad Mapu,⁷³ en Bolivia se fundaba en ese mismo tiempo el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA). Según Ayar Quispe, se caracterizó por ser una “organización política con tendencia indianista” y una de las primeras en constituirse en base a la ideología “propia del indio”⁷⁴.

En su primer boletín, titulado “MITKA: lucha contra todo racismo”, sus autores plantean: “El Indio es tan valiente para aceptar ser INDIO y crear un organismo político” –escriben en la editorial–, enfrentarse al “RACISMO opresor en todos los aspectos de la vida social”⁷⁵. Aclararon los miembros de esta organización que no ansiaban a ser superior al blanco ni tampoco practicar un racismo inverso, lo que odiaban y luchaban era “contra el sistema de discriminación racial que práctica el blancoide (mestizo) contra el indio”⁷⁶. En su declaración, la sintonía con el giro «amauta» de Reinaga, se lee en sus documentos: “a los indios nos precede la Sociedad Cósmica de nuestros antepasados, quienes construyeron el legendario TIAWANACU” y recuperaban la

⁷¹ Reinaga. *Tesis India...*

⁷² Ticona, *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo...*, 94.

⁷³ Fernando Pairican, Pedro Canales y Sergio Caniuqueo, «Legislación dictatorial y resistencia mapuche: división de las tierras comunitarias y la autonomía en el horizonte político mapuche. Chile, 1987-1980», *Revista Divergencia* Año 13, N° 23 (Julio a diciembre de 2024): 152-170.

⁷⁴ Ayar Quispe, *Los Tupakataristas revolucionarios* (La Paz: Ediciones Pachakuti, 2005), 17.

⁷⁵ *Revista Mitka*, N° 1 (1979): 1.

⁷⁶ *Ibidem*, 3-4.

fase indianista del autor: “MITKA se ha apoderado del arma que le oprimía y ha dignificado el nombre despectivo de INDIO” en pos de una “personalidad milenaria”⁷⁷.

En el *Manifiesto* de la organización, se sostiene que la revolución india es una parte de “la gran lucha de reivindicación y liberación nacional”⁷⁸. Y como Reinaga, sus militantes resignificaron a los antiguos habitantes del territorio, los mismos que producto de las políticas coloniales, fueron transformados en “indios semisiervo”. Por ende, la única manera de lograr la liberación sería a través de una “GUERRA DE REIVINDICACIÓN TOTAL”, la misma que se opondría a la dominación colonial y que avanzaría en un horizonte revolucionario de valores ancestrales morales e instauraría un “Estado socialista, humanista y comunitario del Kollasuyo”⁷⁹.

El ejercicio de la violencia política no aparece explícito, pero se enuncia cómo es posible inferir en la publicación del *Manifiesto*: “la revolución en el campo no está hecha; hay que hacerla. Pero hay que hacerla enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Tupaj Katari, y Bartolina Sisa, Willka Zarate”⁸⁰. Para los militantes kataristas, este manifiesto y el libro *Revolución India*, fueron considerados como “una expresión política que habla, piensa y siente muy diferente a las otras ideologías coloniales”⁸¹. Es por ello que, para Ayar Quispe, el indianismo es una construcción ideológica del propio indio y a partir de lo indio, cuyo propósito principal, no es otro que alcanzar la liberación de su opresión multisecular, se podría construir un movimiento “que busca o pretende alcanzar por la vía armada, el restablecimiento del Quollasuyu ancestral”⁸². Por ende, la liberación india, sería posible sólo a través del indianismo como una ideología⁸³ y esta debía articularse con un proyecto que, a mediano plazo, aspirase a la reconstrucción del *Tawantinsuyo*, desde el presente, para renovarlo, recuperar los elementos esenciales y profundos. “Volver la mirada anhelante al pasado maravilloso, pues de ella brotará la gran luz de liberación para nosotros los indios”⁸⁴. En un corto plazo, uno de sus horizontes se aspiraría a alcanzar la autonomía, lo que podría llevarse a la práctica reconociendo el derecho de las entidades indígenas a organizarse y regirse según su especificidad cultural y libre autodeterminación⁸⁵.

El MITKA anunció que serían los protagonistas de “su propia liberación”. Ello sería con la creación de un Estado, “verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autodeterminación y a la libre elección de alternativas sociales, culturales y políticas”. En

⁷⁷ Ibídem, 11 y 16.

⁷⁸ Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina* (Ciudad de México: Nueva Imagen, 1981).

⁷⁹ Ibídem, 258.

⁸⁰ Ibídem, 223.

⁸¹ Ayar Quispe, *Indianismo* (La Paz: Ediciones Pachakuti, 2011), 40.

⁸² Ibídem, 45.

⁸³ Ayar Quispe, *Los Tupakamaristas Revolucionarios* (La Paz: Ediciones Pachakuti, 2009), 20-21.

⁸⁴ Quispe, *Indianismo...*, 40-45.

⁸⁵ Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina...*, 223.

palabras de sus militantes, “el indio, por su condición de pueblo oprimido, debe tener su propio organismo político, inspirado en sus intereses y valores culturales” y que gestaría una conciencia nacional que concluiría con una gran lucha de reivindicación y liberación nacional⁸⁶.

Otro elemento importante de las discusiones entre la ideología indianista y la experiencia de MITKA es la crítica a la nación latinoamericana en relación con el mestizaje. Según Reinaga, desde los orígenes republicanos las élites han aspirado a “convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad”⁸⁷. Considerando esta óptica, se plantea, “el problema nacional” de *Revolución India* (1970), lo que significaba reconocer el pasado como se sostiene en un apartado del libro, “acá teníamos la Nación Concreta” —afirmó Reinaga—: “el Tawantinsuyo”. Esto significaba todo un sistema de creencias y pensamiento, que habría sido interrumpido con la llegada de los hispanos y posteriormente la creación de la República de Bolivia. Antes de ello, existía una sola Nación, la cual era el indio, tierra animada y tierra vida: “el indio es la concreción de las rocas de los Andes”⁸⁸.

La Guerra Fría impactó en el pensamiento de Reinaga, lo hizo crítico a la izquierda por reproducir el colonialismo y también con la derecha por perpetuar las bases del sistema de castas con la que se creó Bolivia. Elementos que eran compartidos por militantes como Luciano Tapia, para quien MITKA, entendía que “el término indio podía ser un instrumento de lucha, puesto que la sociedad opresora con el término de indio no había azotado y con ese término indio nos había sometido a la esclavitud. En ese momento entendía yo que el término indio también podía constituirse en el instrumento de nuestra lucha para darle en el rostro a la sociedad opresora”. Ese término, tuvo que ser algo así como el guante del desafío para arrostrar a la sociedad opresora y con el tiempo, “iba a convertirse en la expresión ideológica y en el fundamento principal de nuestra lucha”⁸⁹.

Durante el siglo XIX, el proyecto republicano boliviano aspiraba a la integración del indio, usando el mestizaje como reconocimiento identitario. Significa asumir una jerarquía social al interior de Bolivia y un sistema de trabajo, al que Fausto Reinaga llamó “cholaje”. Esto era un “sistema” que se articulaba con la ideología del indigenismo, al cual define como, “una corriente reivindicativa del cholaje blanco-mestizo”, que aspiraba a la dominación sobre los aymara y a su desaparición como indígena a través del integracionismo cultural, es decir, la construcción nacional de Bolivia⁹⁰, insertándolos a la vida nacional y a un Estado multiétnico (las propuestas emanadas desde la URSS, España y Nicaragua). Sin embargo, estos proyectos nacionales,

⁸⁶ Ibídem, 232-257.

⁸⁷ Ibídem, 258.

⁸⁸ Fausto Reinaga, *Revolución india* (La Paz: MITKA, 1970), 117.

⁸⁹ Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (así es nuestra vida): Autobiografía de un aymara* (La Paz: Gráficos Hisbol CSRL, 1995), 331.

⁹⁰ Reinaga, *Revolución india...*, 138.

encubrían y dificultaban el proyecto al que ansiaban: el derecho a ejercer la autodeterminación⁹¹.

Para sus militantes, la organización al ser indianista y autónoma aspiraba a que se desarrollara la autodeterminación de las comunidades indígenas del país. Importante sería: “hacer que conozcamos nuestra verdadera historia haciendo que el indio sea sujeto y el objeto de su propia investigación histórica”⁹². En ese entonces, Quispe tenía 36 años, era licenciado en Historia y se abocaba a reconstruir la historia de Tupac Katari, líder de la insurrección anticolonial de 1781 a 1783, para aplicarlo en su teoría política. El documento lo publicó en 1988, con el título “Tupac Katari vive y vuelve, carajo”. En paralelo, como militante de MITKA, contribuyó a la articulación política y a la reflexión sobre la manera de romper el colonialismo, que, según Tapia eran parte de las discusiones al interior de la organización, las que se relacionaban con el componente armado al interior de la lucha política. “En mi pensamiento de aquel tiempo –señala Tapia– creía que el partido, de todas maneras, debía tener una organización militar. Pensaba que no era posible que nosotros, es decir el pueblo indio del Qullasuyu, pudiéramos acceder al poder político simplemente con una intervención electoral. Comprendía que la lucha era difícil. Por otra parte, en mi experiencia yo veía que las revoluciones, sin un apoyo tanto político como militar eran frágiles. Entonces, cuando se trataba de hacer una revolución india, una liberación del pueblo indio, el partido o el movimiento tenía necesariamente que pensar en la importancia de una organización militar”⁹³.

Desde una dimensión complementaria, el *Ayllu* se transformó en el centro del proyecto de la nueva organización, puesto que permitiría una base de apoyo y al mismo tiempo la base de la descolonización. Según Tapia, se enunciaría el carácter comunitario del pueblo q’chua, “todo era armónico, no había enfrentamiento o nada de esas cosas”. Teniendo en consideración estas reflexiones, realizaron en Las Piedras la fundación de la organización, en el mismo lugar donde fue asesinado Tupac Katari y Bartolina Sisa (según Felipe Quispe, fue el 15 de noviembre de 1977)⁹⁴. Según Tapia: “allí nace, oficialmente, el Movimiento Indio Tupak Katari, que se había gestado en el Alto Beni en 1971 como consecuencia del golpe militar de Banzer y la represión que se sufrió bajo esa dictadura. Esa es la historia que culmina en la oficialización de un movimiento netamente de extracción india y diferente a las demás organizaciones tradicionales de la Bolivia Mestiza”⁹⁵.

El *Manifiesto* del MITKA, sostiene la existencia de la discriminación y explotación, está última vinculada al capitalismo internacional que repercutiría en la sociedad Q’chua y Aymara, era “el

⁹¹ Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina...*, 232.

⁹² *Ibíd.*, 271.

⁹³ Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (asi es nuestra vida): Autobiografía de un aymara...* 371.

⁹⁴ Felipe Quispe, *El indio en escena* (La Paz: Ediciones Pachakuti, 1999), 18-20.

⁹⁵ Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (asi es nuestra vida): Autobiografía de un aymara...*, 369- 373.

problema fundamental de nuestra lacerante situación es la discriminación racial ejercida por todos los medios que han dispuesto los descendientes de los bárbaros españoles y los actuales imitadores de Hitler”. Esto concluiría con la construcción de un nuevo sistema, “basado en nuestros valores culturales y en nuestra propia idiosincrasia milenaria, que no imite esquemas foráneos a nuestra realidad”. Para los autores, la construcción del nuevo sistema sólo sería posible con la destrucción del poder dominante y “sobre dichas ruinas” construir lo que llamaron “una sociedad comunitaria dirigida por el propio pueblo”⁹⁶.

Felipe Quispe ganó ascendencia al interior de la organización a partir de 1980. Gradualmente los miembros cercanos a sus postulados fueron ganando cupos en el parlamento y al interior de la organización. Entre los diversos logros, se podrían plantear la oficialización de los idiomas aymara y q’chua, el reconocimiento de la cultura ancestral como antecedente de la historia de Bolivia, la oficialización de la cultura, idiomas y la presentación de una ley de *Ayllu*. Sobre estos avances, una nueva generación empujaba a la organización a nuevos caminos, en particular, incorporar la lucha armada como un instrumento de acción colectiva. Esto último, en palabras de Tapia, no logró una adhesión mayoritaria de los militantes de la organización y explicaría el rumbo que tomó Quispe de alejarse y fundar primero los Ayllu Rojos y luego EGTK. “Felipe se auto expulsó por sus intransigencias. Desde ese momento empezó a alejarse del MITKA; se llevó unos dirigentes muy activos y de mucho valor de nuestra organización y aparecieron con la denominación Ayllus Rojos”⁹⁷. En la óptica de Ayar Quispe⁹⁸, la escisión es centralmente política: llevar a la práctica lo acordado en el MITKA, es decir, crear las condiciones para la guerra comunitaria de Ayllu.

En el documento *Ofensiva Roja de Ayllus Kataristas* de 1987, junto con sostener los planteamientos centrales de la ideología indianista promulgados por Fausto Reinaga, la organización propuso ante el Tercer Congreso de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), algunos planteamientos políticos que fueron fundamentales y los que contribuyeron a explicar las movilizaciones sociales de principios del siglo XXI en Bolivia, desencadenando la “segunda etapa de la emergencia indígena”⁹⁹. Uno de esos planteamientos, fue sostener que los *Ayllu* eran las primeras experiencias democráticas, las que se veían impugnadas por la democracia liberal. A pesar de ello, la “voluntad histórica de lucha de nuestra nación aymara”, les habría permitido perpetuarse para dar nacimiento a lo que llamaron época de las batallas decisivas.

Definido el capitalismo por esta organización como un nuevo tipo de desmembramiento al “cuerpo de Tupak Katari”, plantearon que una de las formas de volver a reunirlo sería a través

⁹⁶ Quispe, *El indio en escena...* 18-20.

⁹⁷ Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (asi es nuestra vida): Autobiografía de un aymara...*, 436.

⁹⁸ Quispe, *Indianismo...*

⁹⁹ Bengoa, «¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?», 7-22.

de la Revolución, “la unión de todos nosotros los explotados contra los capitalistas y sus amos extranjeros”¹⁰⁰. Por lo tanto, la democracia de los *Ayllu*, la resistencia anticapitalista y la figura de Katari, fueron vistos como un camino a reconstruir el Tawantinsuyo, “no hay más que seguir el ejemplo de Tupak Katari hacia una lucha armada campesina y la toma del poder político para dotarnos de un gobierno propio”¹⁰¹.

Otro elemento planteado y que sería relevante más adelante fue el recuperar las formas organizativas de Tupak Katari y Zárate Willka. Con esa preparación, “marcharemos a las ciudades a destruir a los ricos, a quemar sus propiedades y a tomar en nuestras manos callosas, la conducción del país tal como había sido el sueño de nuestros mártires”¹⁰². Además de estas reflexiones, se incorporaron nuevas formas de lucha, de ideas y formas de organización, las que, unidas a los trabajadores sindicalizados, permitirían extender estas propuestas a nivel nacional a través de la CSUTCB. Con ello, avanzar en la construcción del Socialismo Comunitario de *Ayllus*. “Este fue el sueño por el que nuestros antepasados generosamente regaron con su sangre la Pachamama y es el sueño que ahora tenemos que convertirlo –escribieron en *Ofensiva Roja*– en realidad”¹⁰³. En paralelo, de forma secreta, tiempo antes de presentar la *Propuesta de tesis política al III Congreso de la CSUTCB*, algunos de sus integrantes, un año antes, crearon un grupo armado, según Ayar Quispe, para poner fin a la “vía pacífica” e iniciar “la guerra comunitaria de ayllus”¹⁰⁴.

En febrero de 1988, los esbozos de la nueva organización se fueron configurando con edición del boletín *Ofensiva Katarista* –“vocero de la Nación Aymara oprimida del Qullasuyu”– y la publicación del libro de Felipe Quispe *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*. En el primero planteaban la necesidad de “ampliar nuestros métodos de lucha propia y originaria, pero tiene que ser más eficaces y violentos”¹⁰⁵. Mientras que, en el segundo, junto con revalorizar la táctica del cerco a ciudad de La Paz, planteaba una dimensión política e histórica: la derrota de Tupak Katari y Bartolina Sisa, no habría sido absoluta, sino una retirada táctica al pronunciar su frase milenarista: “*volveré y seremos millones*”¹⁰⁶. Esta «invención de la tradición», definida por Hobsbawm como el acto de reclamar tradiciones antiguas, aunque a menudo “bastante recientes en su origen”, caracterizada por “inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con

¹⁰⁰ EGTK. Boletín *Ofensiva Tupakatarista* (Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas). (1987, julio). Propuesta de tesis política al VII Congreso de la COB, Santa Cruz, 9.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 11.

¹⁰² *Ibíd.*, 22.

¹⁰³ *Ibíd.*, 25.

¹⁰⁴ Quispe, *Los Tupakamaristas Revolucionarios...* 24.

¹⁰⁵ *Revista Ofensiva Tupakatarista* 1, nº 6 (octubre-noviembre 1988).

¹⁰⁶ Felipe Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo* (La Paz: Pachakuti, 1999).

el pasado”¹⁰⁷, determinaron lo que Quispe explicó sobre la derrota de la insurrección de Katari: “sobre las ruinas de todo esto, reconstruiremos una nueva sociedad comunitaria de los Ayllus”¹⁰⁸.

Cuando se fundó el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), en los últimos meses de 1989, se configuró una de las primeras experiencias armadas de la emergencia indígena en América Latina. La novedad fue la ideología (indianismo) y una táctica (el cerco a La Paz de Katari), ambas aspiraron a rememorar las grandes sublevaciones de los pueblos originarios, “contra poderosos invasores”. Dichas lecciones, deberían ser aprendidas por “los nuevos aymaras”, revertir la “deplorable situación” en la que vivían “la nueva generación emergente” y situarla como las “verdaderas raíces históricas y luchas revolucionarias”¹⁰⁹. En un número posterior, aclararon su horizonte político. Su objetivo era iniciar una lucha como Nación Aymara Oprimida junto al proletariado y así prepararse para la toma del poder político y construir el Socialismo Científico de Ayllus¹¹⁰. Otro elemento relevante era la crítica a la vía electoral, “Katari no era electoralista”, afirmaron, “prefirió empuñar el fusil revolucionario y plantear la toma del poder político Aymara y la reivindicación de nuestra hermosa expresión Socialismo Colectivo de Ayllus”, con el fin de “expulsar a todos los reptiles q’ras de nuestra bendita Pachamama ancestral”¹¹¹.

En ese ámbito, la contribución del EGTK fue analizar su acción política en el marco de la reconstrucción como nación aymara, que significaba tener una cultura propia, idioma, territorio, historia, costumbres milenarias y fundamentalmente formas de producción comunitaria. En otras palabras, los militantes de la organización se asumieron como parte de una nación “oprimida”¹¹². Ello tuvo repercusiones en las dimensiones políticas e ideológicas, específicamente en las alianzas a crear y forjar, para los kataristas, los partidos políticos —a los que calificaron de colonial— de todo el abanico ideológico, usaban a los indígenas como “pongos”, una manera de referirse a los criados dentro de una dominación estructural analizadas en las obras de Fausto Reinaga¹¹³.

Los miembros del katarismo que justificaron el uso de la violencia política, recurrieron como lo haría la CAM, a la historia de su propio pueblo, la denominaron “violencia armada de Ayllus”. Ella vendría engendrada de “nuestros abuelos Tiwanakenses” y al interior de ella, planteaban la táctica del campo a la ciudad, “para arrasar con el sistema capitalista obsoleto y caduco, y tomar el poder político con el fusil en la mano”. Ello sería posible con “un espíritu de sacrificio y esfuerzo haciendo gotear nuestro sudor en la bendita Pachamama morena, sólo así podremos encontrar

¹⁰⁷ Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición* (Londres: Editorial Crítica, 2013), 7-9.

¹⁰⁸ Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo...*, 12-16.

¹⁰⁹ EGTK. Boletín Ofensiva Tupakatarista. (Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas).

¹¹⁰ *Revista Ofensiva Katarista* 1, nº 2 (marzo 1988).

¹¹¹ *Revista Ofensiva Katarista* 1, nº 3 (abril, 1988).

¹¹² Idem.

¹¹³ *Revista Ofensiva Katarista* 1, nº 5 (junio, 1988).

la verdadera liberación y el Socialismo Comunitario”. Abiertamente declararon que su lucha era “una guerra total contra el Occidente capitalista”¹¹⁴.

Como hemos planteado, cuando Quispe fundó en la ciudad de Sucre la organización Ofensiva Roja de los Ayllus Tupakataristas y dos años después, el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), su propósito era crear “una Resistencia Armada en cada Comunidad”. Como observamos en la propuesta y declaración política al I Congreso de la CSUTCB, los *Ayllu* como el sistema comunitario y colectivo de “Nuestra Nación Aymara”, sería la base social para la insurrección armada, que Ayar Quispe sintetizaba como “un poderoso volcán desde las cordilleras de los Andes, y el izquierdismo burgués temeroso de encontrar su muerte en ello”¹¹⁵.

Estas reflexiones teóricas y políticas son claves para comprender la evolución de la CAM y en sí de un sector del movimiento mapuche. En el ámbito ideológico, al adscribir al indianismo los llevó a asumir que eran las propias comunidades son las bases para el desarrollo económico, social y cultural de la reconstrucción nacional mapuche. Dicho ámbito no era del todo novedoso, pues previo a la “indianización” de la CAM, su proyecto político basado en el Control Territorial portaba estos elementos; sin embargo, la novedad era la ideología descolonizadora impulsada por el indianismo de Quispe que significaba asumir una alianza con organizaciones en esos mismos horizontes, evitar la inserción a espacios de poder como municipios o diputaciones no indígenas, y de realizarlo, debía ser para la transformación social donde las comunidades condujeran la política¹¹⁶. Una tercera perspectiva corresponde a una visión crítica respecto a la izquierda por su pensamiento eurocentrista e intentos de conducir a los indígenas antes que contribuir a su liberación. Por último, los vínculos con Quispe, le permitían a la CAM comprender otra experiencia política donde el uso de la violencia como instrumento era parte de sus formas de hacer política, de ese modo, si el indianismo era una ideología descolonizadora y el katarismo una forma de construir una lucha armada a manos de los indígenas, esto permitió a la militancia de la CAM aprender de una experiencia política y adaptarla a sus propias evoluciones que se vincularon, principalmente a formas de resistir la coerción del Estado chileno. Entonces, cuando Llaitul declaró que era indianista, era asumir una ideología y una acción propias, es decir, “un distanciamiento o, derechamente, hacer frente a las políticas de dominación”¹¹⁷. Pero también idear una forma armada de liberación que terminó por gestarse luego del asesinato de Matías Catrileo en enero del año 2008.

¹¹⁴ *Revista Ofensiva Katarista* 1, nº 6 (octubre-noviembre, 1988).

¹¹⁵ Quispe, *Los tupakataristas revolucionarios...* 123.

¹¹⁶ Eso puede ayudar a explicar la oposición que tuvo la CAM respecto a la Convención Constitucional y las políticas de escaños reservados.

¹¹⁷ Llaitul y Arrate, *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política...*, 76.

3. La evolución de la CAM: los Órganos de Resistencia Territorial Mapuche 2008-2010.

*Estamos abocados a desarrollar un proceso de acumulación de fuerzas de manera integral, lo que implica esfuerzos en el plano social, cultural, político y también en lo técnico militar, supeditado a los objetivos anteriores. En tal sentido hemos logrado consolidar órganos de resistencia en todas las zonas en conflicto*¹¹⁸.

La Coordinadora Arauco Malleco, luego de su rápido ascenso entre 1998 a 2001, persiguiendo su ideario entorno al Control Territorial como una vía para construir la autonomía, comenzó a experimentar una ofensiva policial y judicial que los llevó a asumir la clandestinidad como organización. Durante ese tiempo, sus miembros habían construido una forma de entender la autonomía como un proceso dialéctico, donde primero la práctica (recuperaciones de tierras) llevaba a la teorización (Control Territorial como principio de autonomía). Según la CAM, la autonomía era un proceso, un largo camino que se iniciaba con las recuperaciones de tierras, el trabajo al interior de estas, derribando plantaciones forestales o quitando las siembras de los agricultores y enfrentados a los desalojos por Carabineros de Chile. Sólo esa era la forma en que sus militantes asimilaban por la vía de los hechos, “los planteamientos de territorio y autonomía para la reconstrucción del Pueblo Nación Mapuche”. Luego comenzaba una “dimensión más integral que implica asumirlo políticamente y resolver las actividades inherentes al control económico-productivo y sobre todo a la reactivación de nuestros propios elementos de orden cultural y religioso que reafirmen nuestra concepción de Pueblo Mapuche”. Así para los militantes de la CAM se consolidaría “paulatinamente la autonomía política y territorial” y que desembocaría en un largo plazo en “la creación de un movimiento de Liberación Nacional”¹¹⁹.

En una entrevista publicada en octubre del año 2001, tres voceros de la misma organización, desde el fundo El Porvenir, en la comuna de Chol-Chol, plantearon: “el Estado sabe que la Coordinadora Arauco-Malleco se ha ganado un lugar importante en las comunidades, que es una organización más o menos consolidada y que ya podemos dar a conocer planteamientos con fuerza”¹²⁰. Ellos mismos, en su *Documento político-estratégico* publicado a fines del año 2000, argumentaron a favor de estar consolidados como organización, con un proyecto territorial y una estructura basada en representación de *longkos* y *werken* en las comunidades¹²¹.

Sin embargo, la prisión y clandestinidad de la CAM, entre los años 2002 a 2008, erosionaron las decisiones democráticas al interior de la organización, como lo dieron a conocer las comunidades de Collipulli en el año 2000 y luego la organización urbana *Meli Wixan Mapu*

¹¹⁸ José Llanquilef, entrevista en *Diario Weftun*, Órgano Oficial de la Coordinadora Arauco Malleco, 2007.

¹¹⁹ Comunicado CAM, 2000.

¹²⁰ *Revista Punto Final*, N° 507 (octubre 2001): 14.

¹²¹ Comunicado CAM, 2000.

(MWM) en el año 2005. Los primeros, sostuvieron entre las razones de su distanciamiento respecto a la CAM, que habría sucedido por centrarse la organización en una sola estrategia, gestando un “control de la organización en la provincia de Malleco” y prevaleciendo en su funcionamiento, una línea de trabajo exclusivamente anti-sistema y radical, fundamentada en una valoración equivocada tanto del estado de nuestras fuerzas, como de aquellas otras al servicio de los intereses del capital trasnacional y que mediante duros golpes represivos ponían en jaque nuestro incipiente desarrollo como organización”¹²². Por su parte, la organización MWM planteaba una perspectiva parecida, recordaba que originalmente las decisiones políticas de la organización recaían en un consejo de *longko* y comunicadas a través de un *werken*, representando una de “las principales fortalezas de la CAM”; sin embargo, las detenciones, huelgas de hambre y represión, a juicio de esta organización, habrían creado un reflujo en las movilizaciones mapuche a lo que se acrecentaba con actitudes “egoístas” en relación con otras expresiones del movimiento. “Se había perdido esa horizontalidad inicial; la discusión y las decisiones ya no eran democráticas. En términos generales, las relaciones se habían verticalizado y jerarquizado”¹²³.

En una dimensión internacional, el segundo ciclo de la emergencia indígena¹²⁴, inaugurado con el triunfo de Evo Morales en Bolivia, pondría en contradicción el deseo de los pueblos indígenas de no pertenecer de manera plena “a la comunidad nacional”. Esta otra vía a la autonomía impulsaba que los movimientos indígenas se apropiasen como ciudadanos “étnicos de los instrumentos e instituciones del Estado” y que posibilitaría el ejercicio del poder político del Estado por los líderes indígenas. Otros movimientos, como la misma CAM, el katarismo y Ejército Zapatista de Liberación Nacional, profundizaron lo que llamaron Control Territorial y que fue denominado desde las intelectualidades zapatistas como la autonomía “desde abajo”. Suscribiendo la tesis de Bengoa de fortalecer las dimensiones culturales expresado en la urbanidad de la dimensión social, observamos la consolidación también de “una nueva forma de ciudadanía indígena”¹²⁵. No obstante, diferimos de Bengoa al afirmar que la “ciudadanía indígena” sería solo resultado de llegar al Estado y conducirlo. Al contrario, creemos que estas son un resultado de la plenitud de los movimientos étnicos que trabajan a favor de un cambio político en lo que hemos denominado como «las dos vías hacia la Autodeterminación»¹²⁶.

¹²² «Comunicado Comunidades de Collipulli: 2000», en Malon. *La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Fernando Pairican (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2014), 264.

¹²³ «Comunicado Meli Wixan Mapu: 2005», en Malon. *La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Fernando Pairican (Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2014), 266.

¹²⁴ Bengoa, «¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?», 19.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Fernando Pairican y Juan Porma, «La revuelta anticolonial. El pueblo mapuche en el estallido y su camino a una Constitución Plurinacional», en *Chile en movimientos*, comp. por Karla Henríquez y Geoffrey Pleyers (Buenos Aires: CLACSO, 2023), 85-97.

La política significa construir un orden que estructure la vida social, que la delimite, regulando sus divisiones y contribuyendo a constituirla como sujetos. Coincidimos con la definición que es una acción instrumental que apunta a un objetivo, un cálculo de medios, fines y expresión simbólica de una vida en común. También como un ritual de reconocimiento recíproco en una identidad colectiva, una práctica social que aspira a ordenar “los límites que estructuran la vida social” y constituirla “como sujetos”¹²⁷. Como ha sostenido Lechner, si la política es la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado, donde la subjetividad se forja en las motivaciones que alimentan esta constitución, esta construye al mismo tiempo, la sociedad en que vivimos¹²⁸.

Sin embargo, la CAM se fue configurando como organización bajo una política de criminalización, que significa tratarlos como un tema de “seguridad”. Entre el año 2003 a 2006, la prisión y la persecución a sus militantes, derivaron en la clandestinidad de la organización, la respuesta de la CAM fue perfeccionar a sus militantes, en lo que llamamos la transición de *kona* a *weichafe*¹²⁹, en que la clandestinidad cumplió un rol clave en la radicalización étnica como lo declaró el *werken* interno de la CAM, José Llanquilef, quien en el año 2004, planteó que al no existir garantías para juicios justos y ser considerado de antelación, se tomaba la decisión que “loncos y dirigentes mapuches decidieron pasar a la clandestinidad y no presentarse ante la justicia chilena”¹³⁰. Con todo, a partir del 2000, Chile ocupó el puesto 215 entre los países con mayor uso de prisión por número de población en el país, dos años después, que coincide con la muerte de Alex Lemun y la persecución a la CAM, alcanzó el puesto 222. El año 2004, el puesto 226 y el año 2008, número 291¹³¹. Ello alimentó el populismo penal que derivó en el incremento de los discursos y prácticas de persecución al movimiento, así como un ascenso, en los sectores más conservadores en el país, que usando el discurso de la seguridad les permitió un crecimiento electoral y al mismo tiempo oponerse a los avances de los derechos colectivos para el movimiento mapuche.

¹²⁷ Norbert Lechner, *Las sombras del mañana: La dimensión subjetiva de la política (Colección Escafandra)* (Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2002), 160 y 166.

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ En algunos documentos la palabra “weichafe” está escrita con ‘y’ [*weychafe*], sin embargo, para efectos de nuestro trabajo se escribirá con ‘i’ latina. Las variaciones de escritura, creemos, obedecen a distintas etapas de la Coordinadora Arauco Malleco; en un inicio se plasmaba con ‘i’ latina, mientras que en etapas posteriores se ha transitado a la utilización de la ‘y’.

¹³⁰ Periodico *El Siglo*. (15 de Junio 2004): 20.

¹³¹ (Institute for Crime & Justice Policy Research: 2023). Escogemos esas fechas por las siguientes razones. El año 2000, la CAM publica su “Documento Político Estratégico” que delinea los horizontes autonomistas; el año 2002, con la muerte de Alex Lemun se lleva a la práctica la Operación Paciencia que intentó desarticular a la CAM. Entre los años 2004 y 2008, la organización experimentó procesos judiciales y el inicio de un nuevo tipo de militantes que termina por constituirse luego de la muerte del militante Matías Catrileo Quezada. Todas estas fases coercitivas tienen coincidencia con los datos entregados que permiten argumentar la idea de un populismo punitivo.

Desde *El Siglo*, órgano de prensa del Partido Comunista de Chile, en la quincena de diciembre del año 2002, José Llanquilef, volvió a afirmar que acontecían a “una razzia a lo que se moviera o a lo que tuvieran a la vista”. No significaba un golpe determinante, según este dirigente, las decisiones de la organización eran colectivas, “caerán algunos, se levantarán otros –planteó–. La Coordinadora tiene la capacidad de resarcirse de los golpes y seguir en su proceso”¹³². En las escasas entrevistas que dieron los integrantes de la CAM, luego de transitar a la clandestinidad, uno de los aspectos claves para comprender la evolución de esta organización, fue su crítica y oposición a incorporarse a cualquier espacio de institucionalidad. “Nosotros vemos que eso es una contradicción absoluta”, dijo Llanquilef en la conversación citada, “Chile está sometido al sistema capitalista, es muy difícil plantear la autonomía del pueblo mapuche o la solución a las demandas sino entramos en confrontación con el sistema. Es decir, aquellas organizaciones que se plantean lograr espacios dentro del sistema, relativos a autonomía o territorialidad, tienen un planteamiento más utópico que lo que nosotros estamos planteando, que es un cambio en términos de las estructuras de dominación que hay, hacia el pueblo mapuche”¹³³.

Este contexto histórico derivó en la transición al *weichafe*, militante que incorporó la autodefensa y tácticas insurgentes, por ende, su transformación en el ejercicio de la violencia política logró empalmar con los nuevos marcos de emancipación ideológicos que brindó el indianismo y que luego transitó a los Órgano de Resistencia Territorial. Esta evolución, por lo tanto, es una consecuencia a lo menos de tres ámbitos: las discusiones internas de los militantes de la organización, las consecuencias de las políticas represivas que derivaron en nuevas formas de organización de la CAM y la incorporación del indianismo que nutre ideológicamente a la organización. En este aspecto, la Historia Global, como una herramienta para comprender esta evolución, permite afirmar que la transformación de las identidades y del nacionalismo en esta organización, se nutrió de los entrelazamientos, la causalidad y explicar las interacciones como transferencias¹³⁴.

Pero existía otro elemento relevante para comprender la transición de la CAM: la constatación del colonialismo interno. Desde el año 2002, las memorias de la Corporación de la Madera (CORMA), el gremio que reúne a las empresas forestales muestra la urgencia de abordar y detener a los miembros del movimiento mapuche –y en específico a la CAM–, a quienes responsabiliza de afectar las inversiones lo que llaman “atentados” y que tendría por objetivo, intereses propagandísticos para lograr “financiamiento internacional”. No obstante, los datos demuestran lo contrario. Al mismo tiempo que la Coordinadora Arauco Malleco transitaba hacia una segunda fase que estaría marcada por la clandestinidad y la persecución política y judicial

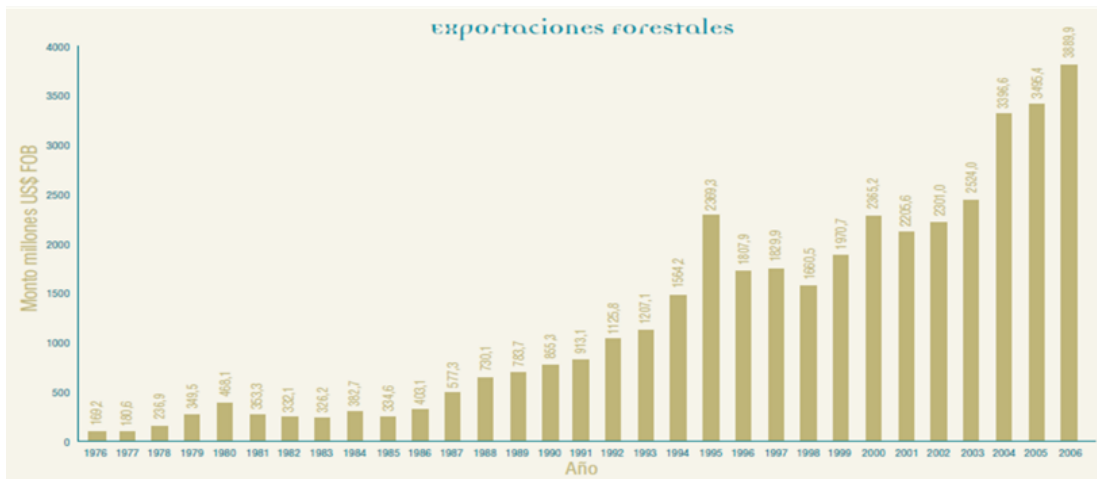
¹³² Periódico *El Siglo* (13 de diciembre de 2002): 7.

¹³³ *Ibíd.*, 8.

¹³⁴ Conrad, *Historia Global. Una nueva visión para el mundo actual...*, 191-192.

hacia sus militantes, la CORMA experimentaba saldos que aumentarían constantemente su patrimonio como da cuenta el gráfico 1 a continuación.

Gráfico 1: “Exportaciones Forestales 1976-2006”



Fuente: Memoria Anual CORMA. (Corporación Chilena de la Madera 2006-2007), 12.

A partir del año 2000, CORMA presentó un patrimonio estable, que le permitió un crecimiento en la región en 293.5 millones de pesos chilenos hacia el año 2002. Luego, el año 2003, presentó un resultado neto de 13.4 millones en utilidades, su patrimonio resultante fue 309.8 millones. El año 2004, CORMA presentó una utilidad 151.253 millones y el año 2005 ascendió a 164.387 millones de pesos. En los años sucesivos, los movimientos económicos fueron similares, con pérdidas por 106.674 millones en el año 2006, debido a mayores gastos, teniendo para ese año un Patrimonio por 206.165 millones ese año, el que casi se duplicaría en el próximo año, 2007, que presentó un superávit de 196.139 millones de pesos, llegando a alcanzar un valor neto de 402.303 millones.

Luego de perder 106.745 millones en el año 2008, la Corporación generó una variación de más de 173 M en comparación al año anterior (1.473.235 v/s 1.300.260), con un énfasis en la variación de la venta de servicios, en torno a un 127.5% más (522.531 v/s 229.647). A su vez, el año 2009 significó una ganancia de 14.000 millones, llegando su patrimonio a los 335.466 millones de pesos, saldo que, luego de la fluctuación entre las pérdidas y ganancias anuales, permitió a CORMA aumentar su valor en términos de Patrimonio consolidado.

En síntesis, las cifras y el patrimonio económico de las forestales afirmaban el diagnóstico anticapitalista de la CAM, pues, mientras los niveles de pobreza de la región fueron superiores a los niveles de la realidad nacional, la Corporación de la Madera, que reúne a las empresas forestales de la región, creaba las condiciones para que se reafirma en los diagnósticos en torno

los conceptos de “colonialismo interno” y “acumulación por desposesión”¹³⁵. La CAM respondió enfatizando en su estrategia autonómica en torno al Control Territorial donde el indianismo como ideología de liberación, profundamente influida por los debates sobre colonialismo por sus experiencias en la década de los años setenta y ochenta, contribuyeron a la militancia de la CAM.

Los datos recopilados por distintas versiones de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) le daban la razón a las tesis sobre colonialismo interno que los militantes de la CAM comenzaron a plantear en sus diversos documentos y entrevistas. Investigaciones como la de Celis, Modrego y Berdegué, señalan: “los hogares rurales mapuches en las antiguas regiones VIII, IX y X se caracterizan por estar significativamente peor que los hogares no indígenas, en prácticamente cualquier dimensión del bienestar”.¹³⁶ Lo mismo se puede observar entre los años 2006 y 2009, los gráficos de tasa de pobreza de la Araucanía en relación con el país dan cuenta de una desigualdad estructural.

Gráfico 3: Tasa de pobreza 2006

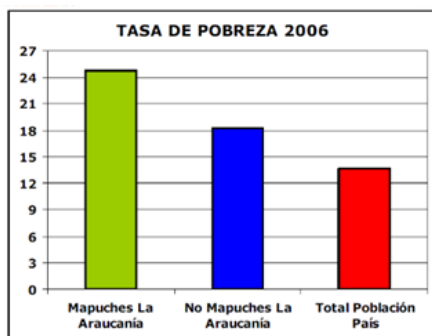
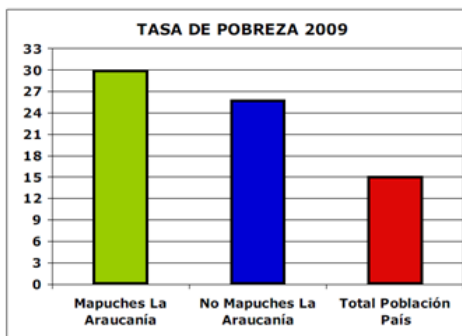


Gráfico 4: Tasa de pobreza 2009



Fuente: Observatorio Económico-Social de La Araucanía en base a datos de CASEN 2006 en “La pobreza de los mapuche en La Araucanía 2006”, 2.

Al mismo tiempo, como se observa en los gráficos 3 y 4, la diferencia entre personas mapuche y no mapuche en La Araucanía es significativa, llegando a establecerse una diferencia de 6.6 puntos porcentuales en el año 2006, con una diferencia aún mayor respecto al 13.7% nacional. Situación similar se percibe hacia el año 2009, llegando a una diferencia de casi tres puntos porcentuales entre la tasa de pobreza de personas mapuche, versus no mapuche. En ese contexto, faltaba una mecha que encendiera la pradera y ello lo dio un hecho inesperado pero fundamental: la muerte de Matías Catrileo, al interior del fundo Santa Margarita en Vilcún, el 3 de enero del año 2008.

¹³⁵ González Casanova, *Sociología de la explotación...*, 200.

¹³⁶ Ximena Celis, Félix Modrego y Julio A. Berdegué, «Geografía de la desigualdad mapuche en las zonas rurales de Chile», en *Documento de Trabajo del Programa Dinámicas Territoriales Rurales*, nº 7 (Santiago de Chile: RIMISP-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, 2008), 30.

4. Puerto Choque: el foco que irradiaría la indianización de la CAM

*Las acciones que formaban que formaban parte
del plan criminal de esta organización
estaban dirigidas a lograr el control territorial
de determinadas zonas a las que identificaban
como tierras ancestrales de pueblo mapuche
y tenían como denominador común producir en la población
o en parte de ellas, el temor justificado de
ser víctimas de delitos de la misma naturaleza¹³⁷*

La muerte de Matías Catrileo aceleró la transición al indianismo de la CAM. Esta organización comenzó una nueva etapa de su historia, reafirmó a sus militantes en el marco del proceso de Liberación Nacional, abandonando las recuperaciones pacíficas e inició métodos de autodefensa armada¹³⁸. Los costos, sin embargo, no dejan de ser importantes, la prisión de sus miembros, los allanamientos constantes a las casas y comunidades cada vez más violentos como dan cuenta los testimonios recopilados por organizaciones de Derechos Humanos. También la detención o control de militantes en caminos, terminales de buses, a las afueras de los trabajos, casas, y hogares de estudiantes. Un año después, producto de las nuevas políticas de seguridad implementadas por los gobiernos, muere Jaime Mendoza Collío por un disparo de carabineros, quienes intentan encubrir el hecho a partir de la implementación de pruebas falsas y obstruyendo el debido proceso judicial. Todos estos elementos, fortalecieron a los militantes mapuche la convicción de que el uso de la violencia como instrumento era el único camino para alcanzar la autodeterminación.

Sin duda que la radicalización étnica tiene relación también con estos hechos. Sin embargo, algunos aspectos internacionales ponían en tensión este sendero. El principal era el triunfo Evo Morales en las elecciones presidenciales de Bolivia y que en el caso de Chile se coronaba con el triunfo a nivel municipal de alcaldes mapuche, quienes usando la institucionalidad aspiraban a reconfigurar el Estado en uno de características Plurinacionales¹³⁹. Esto significó la creación de una pluralidad de actores del movimiento mapuche, siempre atento a los procesos internacionales que fueron desarrollando en los ámbitos electorales, para avanzar en la conquista de los derechos políticos como pueblo y la adecuación de normas internacionales que favorecieron, a lo menos en los discursos, al reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Por ejemplo, *Aukin Wallmapu Ngulam*, junto con mostrarse activo en los ámbitos políticos – aunque muy personalizado en la figura de Huilcaman–, intentaron llevar adelante una

¹³⁷ Ministerio Público, RUC, 0800932994-4. Robo con intimidación, atentado contra la autoridad, incendios, asociación ilícita terrorista y otros; RUC: 0800932994-4. RIT: 35-2010. Tribunal de Juicio Oral en lo Penal, Cañete 2011.

¹³⁸ Fernando Pairican, *La biografía de Matías Catrileo* (Santiago de Chile: Pehuen Editores, 2017).

¹³⁹ Bengoa, «¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?», 15.

candidatura presidencial la que, sin embargo, no logró inscribirse para el periodo 2006-2010. La clase política intentó contribuir a este nuevo sentido, legislando lo que se conoció como la “Ley Huilcaman”, que daba un plazo mayor, si lograba reunir las 31 mil firmas ante notario. Por su parte, la organización Identidad Territorial Lafkenche (ITL), volvió a triunfar en las elecciones por el municipio de Tirúa a través de la figura de Adolfo Millabur Ñancul. Mientras que los miembros del recientemente creado partido mapuche *Wallmapuwen*, comenzaron un camino para lograr abrirse espacio a través de las urnas, en específico de la ITL, la que adscribe a la Plurinacionalidad como una forma de Estado¹⁴⁰. En paralelo, las movilizaciones por la liberación de los presos políticos y la intensificación de políticas represivas fueron reafirmando las convicciones insurgentes de una vía política a la Autodeterminación, mientras que la vía electoral se veía empañada por los temas relacionados a la seguridad, lo que significó que estas dos fuerzas políticas mapuche fuesen a momentos antagónicas y en pocas ocasiones complementarias.

En otra dimensión, desde las fuerzas sociales de las comunidades territoriales, comenzaba un nuevo impulso a las recuperaciones de tierras. En Ercilla, la familia Urban continuó siendo asediada por miembros del movimiento autonomista al igual que la familia Luchsinger en Vilcún, quienes vieron cómo se intensificaron las movilizaciones contra ellos que los llevó en un corto plazo a aceptar la venta de sus predios para entregárselo a las comunidades mapuche. En Maquehue, dirigentes impulsaron su oposición contra de la construcción del Aeropuerto al expropiar un número importante de tierras mapuche, quienes finalmente aceptaron venderlas a cambio de un acuerdo con el gobierno que benefició a las comunidades como al pueblo mapuche con mejorar en ámbitos urbanos y rurales. Más próximo a la cordillera, en Licanray, comunidades mapuche recuperaron la península establecida en los títulos de merced y que las comunidades exigían ser ellas las administradoras del lugar. Todo ello sucedía mientras los presos políticos de la CAM superaban los cuarenta días en huelga de hambre, nutriéndose con las movilizaciones de los estudiantes mapuche en la Universidad de la Frontera (UFRO) y Universidad Católica de Temuco (UCT), entre ellos, Matías Catrileo, para ese entonces uno de los líderes de la red de apoyo de la CAM en Temuco. Como tituló el Austral de Temuco en referencia a la huelga: “Esto es libertad o muerte”¹⁴¹.

En paralelo, el 20 de marzo de 2007, fue detenido José Huenchunao, en esos años distante de la CAM, pero acusado por diversos actos durante los años que fue uno de los líderes más reconocidos de la organización. Trasladado en helicóptero a Concepción, el diario El Sur, escribió: “de las llamadas bandas ancestrales del pueblo mapuche ha quedado descabezada y

¹⁴⁰ Fernando Pairican, «Los horizontes coloniales de la República chilena», en *Wallmapu: ensayos sobre Plurinacionalidad y Nueva Constitución* (Santiago: Pehuén Editores, 2020), 49-72. También revisar José Mariman, *Autodeterminación. Ideas políticas en los albores del siglo XXI* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2012).

¹⁴¹ *Diario Austral de Temuco*, 5 de julio de 2006, A7.

desarticulada¹⁴². En ese contexto, si uno de los objetivos de la huelga de hambre, era retirar la aplicación de la Ley por Conductas Terroristas de los procesos judiciales, las que permitieron una serie de medidas (retirar los testigos sin rostro, acelerar la entrega de las carpetas para la defensa de los mapuche y reducir los años de condena) y que se incrementaron con las movilizaciones sociales mapuche en distintas ciudades como Santiago, Concepción y Temuco.

Las cosas fueron cambiando durante el mes de agosto, cuando el incendio a un camión forestal en Chol Chol, fue una chispa que encendió un cambio en el repertorio de acción colectiva, transitando de movilizaciones pacíficas a incorporar grados de elementos de violencia. Por ejemplo, los estudiantes mapuche, protestaron a las afueras de UFRO en Temuco, en la Universidad de Concepción y Santiago, enfrentándose con Carabineros utilizando molotov y enfrentamientos con palos y *coliwes*. En las zonas rurales, los *weichafe* contribuyeron a este ciclo saboteando a los “grandes enemigos” y sus “enemigos históricos”, como se referían en los documentos la CAM a las empresas forestales y a los agricultores¹⁴³. Durante septiembre del año 2007, un allanamiento a la comunidad Juana Millahual, sector Rucañanco en Contulmo, terminó con la incautación de un fusil M-16, generando todo un revuelo mediático por la supuesta preparación militar al interior de la Coordinadora Arauco-Malleco¹⁴⁴.

En los últimos días de diciembre, mientras la salud de los huelguistas empeoraba en Angol y derivó en la radicalización de las acciones de la CAM, la quema de unas maquinarias forestales del fundo las Praderas de Forestal Arauco, significó la persecución a diversos militantes de la organización que luego serían vinculados al Lof Yeupeko Catrileo¹⁴⁵. Los agricultores, por su parte, se declararon en alerta ante el incremento de la violencia, Eduardo Marín, con una escopeta en sus manos en la comuna de Lumaco, señalaba en las páginas del principal periódico de La Araucanía, que existía terrorismo y por lo mismo su disposición era usar su escopeta y pistola, “si me atacan estoy dispuesto a defenderme”¹⁴⁶.

En este convulsionado contexto, Felipe Quispe regresó a la capital de Chile luego de visitar a los mapuche en huelga de hambre en la cárcel de Angol: “estuve con ellos –dijo al diario *La Nación* a su regreso a Santiago– físicamente están muy disminuidos, hechos piltrafas humanas,

¹⁴² *Diario El Sur de Concepción*, marzo 2007.

¹⁴³ Planteamiento político-estratégico de la coordinadora de Comunidades mapuche en Conflicto Arauco-Malleco (CAM). *Diario Weftun Órgano Oficial de la Coordinadora Arauco Malleco*, 2001. Véase en Pairican, *Malón. La rebelión del movimiento mapuche...*

¹⁴⁴ Julio Rodríguez, *Diario El Austral de Temuco*, «Encapuchados reaccionan ante allanamiento en Ercilla - Emboscan a tiros a carabineros», 16 de septiembre de 2007, A9.

¹⁴⁵ Años después, en el año 2021, en una nueva recuperación de tierras, otro miembro de la CAM, Pablo Marchant sería abatido por miembros de Carabineros mientras participaba en una recuperación de tierras al interior del predio.

¹⁴⁶ Roberto Neira, «Agricultor de Ercilla “Aquí ya no se puede vivir tranquilo”», *Diario Austral de Temuco*, 9 de diciembre de 2007, A36.

pero con un ánimo muy fuerte, una visión futurista y no se han quebrado, que es eso lo que vale ¿no?”¹⁴⁷.

Héctor Llaitul depuso la huelga de hambre el 30 de diciembre del año 2007, a los pocos días, un 3 de enero de 2008, militantes de la CAM ingresaron al fundo Santa Margarita, su intención era acelerar la compra del predio y protestar a nombre de Patricia Troncoso que extendía su movilización por ochenta y cinco días. En la prisión, Troncoso recibió la noticia de la muerte de Matías Catrileo, escribió al día siguiente: “Matías, al igual que Alex Lemun, a los cuales conocí, son el ejemplo del cual nuestro pueblo se debe volver a nutrir, se debe volver a levantar y se debe volver a defender”¹⁴⁸.

El asesinato de Matías Catrileo por Walter Ramírez terminó por consolidar la transición de la CAM. Sus militantes comenzaron a cuestionar la viabilidad de las movilizaciones de masas, como ellos mismos escribieron “sin los niveles de protección hacia nuestra militancia”¹⁴⁹. En su diagnóstico, a diferencia del ciclo de movilizaciones entre 1997 a 2001, en que fue posible ingresar a los predios en un enfrentamiento recurriendo métodos de desobediencia civil con uso de piedras y boleadoras, al ser repelidos por la fuerza pública con armas, significaba readecuar la autodefensa con la incorporación de nuevos instrumentos. De ese modo, comenzó lentamente la incorporación de armas de fuego para la autodefensa, en que, desde nuestra perspectiva, la práctica indianista nutrió a la ideología de los militantes de la CAM.

La incorporación de este instrumento de acción fue acompañada también de una transformación orgánica, como reconoció la misma CAM en su segundo libro publicado: “fue urgente la composición de grupos operativos más específicos que llevarán a cabo acciones de distinta complejidad logística y que, a su vez, se articulan sobre una identidad territorial característica pertinente a la diversidad de expresiones culturales mapuche en donde la CAM tenía algún tipo de presencia”¹⁵⁰. Así, nacen los Órganos de Resistencia Territorial (ORT), como los grupos operativos fundamentales en la estrategia de la CAM”¹⁵¹.

Luego del año 2008, la CAM transitó en sus formas de autodefensa como una forma de resistencia, que, entrelazada al indianismo como pensamiento, brindaron nuevas respuestas a los antiguos diagnósticos sobre el colonialismo interno que fundamenta la lucha contra las

¹⁴⁷ *Diario La Nación*, 11 de diciembre de 2007: 6.

¹⁴⁸ Carta abierta de Patricia Troncoso, 4 de marzo de 2008, en Pairican, *La biografía de Matías Catrileo...*

¹⁴⁹ CAM, *Chem ka Rakiduum. Pensamiento y acción de la CAM...*, 20.

¹⁵⁰ Las identidades territoriales son en alusión a la geografía del pueblo mapuche que genera vínculos particulares en la población mapuche. De cordillera a mar, sería las siguientes: Pewenche, Wenteché, Nagche, Lafkenche. Esta distinción ha sido analizada por quienes han escrito sobre Autonomía para referirse al pueblo mapuche y en el caso de la CAM, ha sido también una forma usada para bautizar a los Órganos de Resistencia Territorial considerando los orígenes territoriales de sus liderazgos, por ejemplo: ORT Kallfulikan para dar cuenta de los militantes que realizan acciones de sabotaje, que la CAM denomina Chem, en las actuales regiones de Los Lagos y Ríos. Desde otro ángulo, es también

¹⁵¹ CAM, *Chem ka Rakiduum. Pensamiento y acción de la CAM...*, 21.

empresas forestales. Las cifras económicas de explotación del rubro forestal sólo fortalecieron este giro interno de sus militantes. En paralelo, la decisión de los gobiernos de postdictadura, de intentar conciliar el modelo neoliberal con la restricción a los derechos colectivos, a pesar del respaldo internacional que adquirieron las demandas indígenas al publicarse “La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, que entre sus distintos artículos, se planteaba el derecho a la libre determinación y en virtud de este derecho, “determinan libremente su condición política”, comenzaba a sustentar los planteamientos de la organización, como la autonomía “en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autonómicas”.¹⁵²

Los Órganos de Resistencia Territorial, la agrupación de *weichafe* de un indeterminado número de militantes fue el resultado final de esta evolución como organización. Ahora fortalecidos en los principios del indianismo, sus militantes comenzaron a atacar los símbolos del colonialismo de asentamiento, es decir, las tierras a las que llegaron a vivir diversos colonos, quienes se asentaron entre 1861 a 1920, arrebatando las mejores tierras a sus antiguos habitantes. Ahora, amparados por el Estado colonial, como plantea Osterhammel y Petersson, los hechos de violencia de mayor impacto justamente se desarrollaron donde los orígenes de la colonización fueron “particularmente violentas”¹⁵³. En ese ámbito, lo planteado por estos historiadores, tiene relación con los territorios donde justamente comenzaron a desarrollarse las ORT de la CAM, en este caso en Puerto Choque en la comuna de Tirúa rodeadas de plantaciones forestales, como lo señalaron sus mismos militantes es en este sector territorial donde “los ORT como estructuras operativas terminaron por consolidar al weychafe como sujeto político mapuche”¹⁵⁴.

Cuando el Fiscal Mario Elgueta, en octubre del año 2008, viajó a la localidad de Puerto Choque, en la comuna de Tirúa para recabar información sobre una suma de hechos vinculados a lo que podríamos calificar como “economías irregulares”, entorno a la tala y venta de madera, lo cierto es que, en base al expediente judicial, a lo menos desde el año 2005, este vino produciéndose primero a baja escala y luego a un número de mayor como aceite sobre papel¹⁵⁵. Nuestra hipótesis es que se produjo de manera espontánea ante la realidad material del mundo indígena y no indígena en la provincia de Arauco y grafica la desigualdad, las dificultades de los sujetos anónimos de la historia que utilizan formas y herramientas de transgresión para sobrevivir dentro del capitalismo chileno. Como plantea Salazar, “la rebelión sorda, el bandidaje, la adición alcohólica o lúdica y la violencia política, han sido expresiones frecuentes de esa

¹⁵² ONU, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, 2007, 5.

¹⁵³ Osterhammel y Petersson, *Breve historia de la globalización. De 1500 a nuestros días...*, 13.

¹⁵⁴ CAM, *Chem ka Rakiduum. Pensamiento y acción de la CAM...*, 19.

¹⁵⁵ Ministerio Público, causa 0800932994-4...

anomia histórica. De ese modo intermitente, esa anomia ha producido estallidos insurreccionales que han remecido entero la estabilidad del sistema”¹⁵⁶.

Sin embargo, luego comenzó a adquirir mayores grados de sofisticación, que fueron tomando dimensiones más complejas que llevaron a Forestal Arauco a imponer una investigación judicial para detener el robo y hurto de madera. Fue en ese contexto, que Elgueta llegó el 15 de octubre del año 2008, a eso de las 15 horas para investigar el robo de madera desarrollado por mapuche y no mapuche de la zona de Puerto Choque. Para ello, se dirigieron a la casa de José Santos Jorquera Rivera, un antiguo inquilino del fundo Tranaquepe de la familia Ebensperguer que a mediados de la década de los años setenta, parceló sus tierras entregando la hijuela N°45. Fue ahí donde diversos dirigentes bajo dictadura fueron torturados por militares y que ahora usaban, ese mismo sitio la policía para alojar a miembros de Carabineros de Chile.

Sin embargo, los orígenes de la propiedad de la tierra en disputa se remontan a las últimas décadas del siglo XIX, cuando Francisco Ovalle, diputado por Freirina entre 1873 a 1876 y luego por Lebu entre 1876 y 1879, adquirió los predios que conformaron la Hacienda Tranaquepe por un monto de dos mil seiscientos treinta pesos en 1876. Varios de los mapuche que fueron procesados por la emboscada al Fiscal Elgueta, descienden de los troncos originales de las familias que son despojadas de sus tierras de manera irregular durante los gobiernos liberales del siglo XIX. La propiedad se le adjudicó como parte “de pago de una deuda que contenían los citados indígenas cuya suma asciende en intereses i cartas a la cantidad de siete mil ochocientos ochenta pesos ochenta i nueve centavo”¹⁵⁷. Pero el documento daba cuenta de otro ámbito: “La sucesión vendedora se obliga a la evicción i saneamiento i también a la expulsión de los indígenas que poseen el fundo”¹⁵⁸.

José Santos Jorquera era un individuo dentro de un marco histórico mucho más complejo que se entrelaza con diversas variables como hemos expuesto. Pero en este caso, la violencia contra su persona se vincula al ser uno de los informantes de Carabineros, quienes estacionaban sus patrullas en sus tierras y solicitaban información sobre los movimientos de los militantes mapuche. Si a eso agregamos la muerte de Catrileo a principios del mismo año, la huelga de hambre y los debates ideológicos en torno al indianismo, es posible analizar cómo se gestaba una nueva etapa en la historia de la CAM. Todos estos antecedentes, además de la historia del mismo territorio, llevaron a sus militantes a ingresar a su hogar y amenazarlo. Según se lee en el expediente le dijeron que, si no abandonaba esas tierras, “quemarían todo y a todos los que se

¹⁵⁶ Gabriel Salazar, «Chile, historia y ‘bajo pueblo’», *Proposiciones Ediciones Sur* 19, N° 7-16 (1990): 13.

¹⁵⁷ “es dueño de las acciones i derechos que les correspondería a los indígenas Pascual Nancahuel, Millanao Olate, Agustina Hualmín, Antonio Boyel, Chiñorra Maicoñ, Martín Pilquiman, Juan Huanchucurra, Antonio Marinao, Lorenzo Antilao, Estevan Yevilao i Lincopí Ginimpi en el fundo Pelahuenco ubicado en la subdelegación de Quidico”. A fs. 73 a 78, bajo el N° 66, del Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Cañete de 1883.

¹⁵⁸ Idem.

encontraban en su interior, dichos que fueron proferidos al no pertenecer el Sr. José Jorquera Rivas y su familia a la etnia mapuche”¹⁵⁹.

Pero en la quincena de octubre, cuando personal de Carabineros se retiró del domicilio para realizar sus habituales rondas, los *weichafe* irrumpieron con escopetas, palos y herramientas de trabajo agrícola a la casa de este ex inquilino del fundo Ebensperguer. Se dividieron en dos grupos, un número de los diecisiete participantes, se quedaron en las inmediaciones, efectuando vigilancia mientras que otra parte ingresó al predio e intimidaron, según la causa judicial, “con las armas de fuego y elementos contundentes que portaban”. Luego de ello se retiraron y supuestamente extrajeron elementos de la propiedad del dueño de casa.

Siete horas después, a eso de las 22 horas del mismo día, avisado por los hechos ocurridos, el fiscal adjunto del Ministerio Público, Mario Elgueta Salinas junto a la policía de Investigaciones y Carabineros de Chile, ingresaron a la parcela N°45, Lago Lleu Lleu de la comuna de Tirúa, “al objeto de verificar la denuncia por el delito de robo”¹⁶⁰. Luego de recabar la información, el fiscal junto a las policías se retiró a las 00:30 horas ya del día 16 de octubre del año 2008. Sin embargo, varios pinos derribados con motosierras en el camino El Lingue impidieron el retorno a Cañete. Al detenerse, el sonido de disparos de escopetas percutado por ocho *weichafe*, ocultos en ambos lados del camino, resonaron en el silencio de la noche. Se lee en la carpeta de investigación: “procedieron, con armas de fuego que portaban, tipo escopetas, por varios minutos, a disparar de forma sostenida y reiterada contra el Fiscal Mario Elgueta Salinas y a los funcionarios policiales que lo acompañaban, con el objeto de matarlos, resultando lesionado como consecuencia de ello, el propio Fiscal mencionado, con un impacto de perdigón en su mano derecha, lesión de carácter leve, como asimismo funcionarios de la PDI”¹⁶¹.

Acusados luego por Homicidio Frustrado a un Fiscal del Ministerio Público y personal de las policías en sus funciones, además de atentado contra la autoridad, estos militantes, una vez que fueron capturados en abril del año 2009, debieron enfrentar acusaciones complementarias como “incendio terrorista”, “asociación ilícita terrorista” y “asociación ilícita para el hurto y robo de madera”. Si bien saldrían libres luego de una amplia huelga de hambre en el año 2010, pidiendo el no procesamiento por justicia civil y militar, los abogados defensores de los mapuche demostraron los errores de las acusaciones y pusieron en evidencia la asociación entre la clase política, empresarios y redes judiciales que solicitaron penas por sobre los cien años.

Todos estos elementos, fueron otra arista para comprender la radicalización étnica que comenzó a percibirse luego del Bicentenario de la República chilena. Menos claro, sin embargo, era la evolución subterránea que estaba experimentando la CAM en torno al indianismo y que tomaría nuevos rumbos luego del año 2010, cuando comenzaron a emerger nuevas

¹⁵⁹ Ministerio Público, causa 0800932994-4....

¹⁶⁰ Ibídem, 5.

¹⁶¹ Ibídem, 6.

organizaciones, que en post de alcanzar la Liberación Nacional Mapuche, se movilizaron entre los campos del territorio mapuche resistiendo cada vez más a las agresivas políticas de seguridad. Todos estos aspectos, coincidieron con la transición ideológica al indianismo de la CAM, terminaron por contribuir a un ciclo de radicalización étnica que llegó a su clímax el año 2016 con el nacimiento de nuevas organizaciones mapuche. En ese contexto, al asumir la CAM el indianismo como una ideología política que, unida a la creación de los Órganos de Resistencia Territorial, forzó al nacimiento de una nueva fase en la historia del movimiento autonomista. Quispe, en ese escenario como se lo señaló a los miembros de la Agrupación Mapuche Kilapan en el año 2007, recomendaba:

Yo diría que cada cual, cada Mapuche tiene que convertirse en un soldado más, hacer el trabajo político, hacer el lavado cerebral, yo creo que hay algún químico que van a utilizar, un químico propio que lave el cerebro de mis hermanos Mapuche y que la lucha sea de todo un pueblo de toda la Nación Mapuche, no de unos cuantos, para eso hay que emprender el trabajo, estar en las comunidades, unir a nuestros hermanos, sólo así van a ver un día de sol, el sol radiante que va a brillar bajo el cielo más puro de la Nación Mapuche. Entonces ellos tienen la esperanza, tienen la salida más digna y esa salida será el triunfo de la Nación Mapuche¹⁶².

5. Conclusiones

*No hay más que seguir el ejemplo de Tupac Katari hacia una lucha armada campesina
y la toma del poder político para dotarnos de un gobierno propio
Buen viaje amigo, buen viaje hermano... se va un gran revolucionario. Un indiano.
Se juntará en el wenumapu con los grandes guerreros de nuestros pueblos originarios¹⁶³.*

En nuestra perspectiva, las relaciones internacionales que desarrolló el movimiento mapuche, fueron una construcción consciente de sus dirigentes que fueron posible por diversos ámbitos. El primero, los vínculos desde el exilio entre 1973 a 1990; la segunda, el desarrollo de tecnologías como resultado de la globalización que permitió una mayor conexión a través de América Latina y entre movimientos étnicos. Una tercera variable, las diversas instancias que desarrollaron los mismos indígenas a través de congresos, revistas y periódicos que circularon entre los militantes. Esto último nos parece importante, si bien existen experiencias de vínculos internacionales entre los movimientos indígenas desde mediados del siglo XX, como fue el Instituto Indígena Interamericano, una variable poco explorada ha sido las consecuencias de los exilios a partir de la década de los años setenta, generaron nuevos vínculos internacionales que se fortalecieron en la década siguiente al ser los movimientos indígenas los principales protagonistas de las acciones colectivas luego de 1992. Esto último se vincula a otro ámbito, los gobiernos latinoamericanos que regresaban de dictaduras militares, ante la coyuntura del Quinto Centenario, propiciaron instancias de encuentro “oficiales” y que se complementaron con el desarrollo de amplios movimientos por fuera del Estado que inevitablemente generaron grados

¹⁶² Felipe Quispe, entrevista por Fernando Pairican, inédita, 2007.

¹⁶³ CAM, 15 de julio de 2025.

de conciencia política, así como el interés por saber sobre otros movimientos étnicos, gestándose encuentros de militantes en diversas instancias continentales. Como ha escrito Matthew Brown, América Latina ha sido un “laboratorio de procesos globales”, ignorarlos, plantea el autor “empobrece nuestra comprensión del mundo”¹⁶⁴.

Para una parte del movimiento mapuche, la Coordinadora Arauco-Malleco, se transformó en una alternativa ante los reconocimientos limitados propiciados por los gobiernos de postdictadura. El uso de la violencia política como instrumento, presente en sus orígenes como organización, se renovó como consecuencia tanto de la represión del Estado chileno, como por su transición ideológica al indianismo a raíz del intercambio político entre la CAM y el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), liderados por Héctor Llaitul y Felipe Quispe respectivamente.

La CAM constata a partir de los postulados del indianismo su diagnóstico original sobre el capitalismo, como un sistema de acumulación por desposesión y la demostración del colonialismo interno producto de las redes globales del capitalismo que se sitúan en el territorio mapuche, simbolizadas, en las plantaciones forestales de los principales grupos económicos de Chile. Los datos presentados dan cuenta de la dinámica del capital y la situación material de sectores mapuche vinculados a las comunas con mayor presencia de las empresas forestales. En ese escenario, el indianismo entregó respuestas a la CAM sobre el colonialismo interno chileno y la descolonización ideológica. Esto no significa una traslación “mecánica” del pensamiento, sino que sus ideas influyen en un contexto de intensificación represiva que culminó con la muerte de Matías Catrileo en una recuperación pacífica del año 2008. Sin duda que este hecho, marcó decisivamente la evolución al indianismo como ideología y la transición del *weichafe* a los Órganos de Resistencia Territorial Mapuche. Esto último, desde nuestra perspectiva, dio origen a una tercera etapa en la historia de la CAM y comenzó en Puerto Choque en la comuna de Tirúa. En un ámbito complementario, la transición de la CAM coincide con el triunfo de Evo Morales en Bolivia y la construcción del Estado Plurinacional. Así, a partir del año 2006 emergen una bifurcación en el movimiento mapuche, gestándose dos vías: una vía armada y una vía institucional a la Autodeterminación que se confrontaron por el imaginario político durante la Convención Constitucional del año 2021.

¹⁶⁴ Matthew Brown, «The global history of Latin America», *Journal of Global History* 10, Nº 3 (2015): 365-386.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, Javier. *El indianismo como enfoque decolonial: La propuesta de Fausto Reinaga (1970-1971)*. La Paz: Javier Aguilar Enríquez, 2020.
- Aguilar, Raquel. «Los ritmos del Pachakuti. Cómo conocemos las luchas de emancipación y su relación con la política de la autonomía». *Desacatos*, nº 37 (2011): 19–32.
- Aranda, Gilberto y Sergio Salinas. *Conflictos de identidades y política internacional*. Santiago de Chile: RIL Editores, 2005.
- Arkonada, Katu, ed. *Un Estado, muchos pueblos. La construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador*. Barcelona: Icaria Editorial, 2012.
- Barzán, Julio. *¿Es mapuche el conflicto?*. Santiago de Chile: Editorial Maye, 2011.
- Benavente, Andrés y Jorge Jaraquemada. «Conexiones políticas de las agrupaciones mapuches». En *La cuestión mapuche: aportes para el debate*, editado por Eugenio Guzmán, 145–178. Santiago de Chile: Fundación Libertad y Desarrollo, 2003.
- Bengoa, José. «¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?». *Cuadernos de Antropología Social*, nº 29 (2009): 7–22.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*. Ciudad de México: Nueva Imagen, 1981.
- Brown, Matthew. «The global history of Latin America». *Journal of Global History* 10, nº 3 (2015): 365–386.
- Cavallo, Ascanio y Rocío Montes. *La historia oculta de la Década Socialista 2000-2010*. Santiago de Chile: Ediciones Uqbar, 2022.
- Celis, Ximena, Félix Modrego y Julio A. Berdegué. «Geografía de la desigualdad mapuche en las zonas rurales de Chile». *Documento de Trabajo del Programa Dinámicas Territoriales Rurales*, nº 7. Santiago de Chile: RIMISP-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, 2008.
- Chuecas, Ignacio. *Dueños de la frontera: terratenientes y sociedad colonial en la periferia chilena: isla de la Laja: 1670-1845*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / Ediciones Biblioteca Nacional, 2018.
- Conrad, Sebastián. *Historia Global. Una nueva visión para el mundo actual*. Barcelona: Editorial Crítica, 2017.
- Correa, Martín. «El Fundo Santa Margarita, La Familia Luchsinger y Las Comunidades Mapuches». Informe de investigación, 2014. Acceso el 20 de junio de 2025, <https://es.scribd.com/document/471299803/EL-FUNDO-SANTA-MARGARITA-LA-FAMILIA-LUCHSINGER-Y-LAS-COMUNIDADES-MAPUCHES>.
- Correa, Martín. *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2021.
- Correa, Martín. *La Revancha. Golpe En La Araucanía*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2022.
- Cortes, Francisco. «Cooptación de Movimientos Regionalistas en tres coyunturas históricas de Chile». Tesis de Licenciatura en Ciencia Política, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2013.

- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del Indio 1492: (hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Editorial Cambio XXI / Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1994.
- Escárzaga, Fabiola. *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México*. La Paz: Ediciones Plural, 2017.
- Foerster, Rolf. *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2018.
- García Linera, Álvaro. *La potencia plebeya*. Buenos Aires: CLACSO / Prometeo Libros, 2008.
- Garrido, Millaray. «Zomo weichan». En *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*, coordinado por Elisa García Mingo, 201–230. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2017.
- González Calleja, Eduardo. *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo, de los sicarios a Al Qa'ida*. Barcelona: Editorial Crítica, 2015.
- González Casanova, Pablo. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- Gruzinski, Serge. *¿Para qué sirve la historia?*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- Hobsbawm, Eric. *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica, 2013.
- Iturralde, Cristian. *Pueblos imaginarios: El libro negro del indigenismo*. Buenos Aires: Editorial Hojas del Sur, 2024.
- Lagos, Manuel. *Colonos a sangre y fuego*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2024.
- Lechner, Norbert. *Las sombras del mañana: La dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2002.
- Llaitul, Héctor y Jorge Arrate. *Weichan: Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2012.
- Marimán, José. *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2012.
- Millaleo, Salvador. *Inclusión constitucional de los pueblos originarios en Chile. El desafío de la Plurinacionalidad*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2021.
- Modonesi, Massimo y Julián Rebón. *Una década en movimiento. Luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo Libros / CLACSO, 2011.
- Nahuelpan, Héctor. «Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu». En *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, coordinado por la Comunidad de Historia Mapuche, 119–156. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013.
- Osterhammel, Jürgen y Niels P. Petersson. *Breve historia de la globalización. De 1500 a nuestros días*. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- Pairican, Fernando. «Liberación Nacional Mapuche desde una perspectiva de la Historia Global: En el camino a construir un nuevo tipo de gobernabilidad 1977-1992». *Pléyade*, nº 34 (abril de 2025): 79–103.
- Pairican, Fernando. «Los horizontes autonomistas del movimiento mapuche». *Nueva Sociedad*, nº 295 (2021): 163-148.

- Pairican, Fernando. «Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista mapuche». *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17, nº 1 (2013): 111–138.
- Pairican, Fernando. «Los horizontes coloniales de la República chilena». En *Wallmapu: ensayos sobre Plurinacionalidad y Nueva Constitución*, 45–62. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2020.
- Pairican, Fernando. «La revuelta anticolonial. El pueblo mapuche en el estallido y su camino a una Constitución Plurinacional». En *Chile en movimientos*, compilado por Karla Henríquez y Geoffrey Pleyers, 105–124. Buenos Aires: CLACSO, 2023.
- Pairican, Fernando. *La biografía de Matías Catrileo*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2018.
- Pairican, Fernando. *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2014.
- Pairican, Fernando. «El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectiva para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990-2000)». En *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, editado por Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huenchante, Margarita Calfío, Herson Huinca-Piutrin, 301–324. Temuco: Ediciones CHM 2015.
- Pairican, Fernando y Canales, Pedro. «1993: Pueblos Originarios». En *De la utopía al estallido. Los últimos cincuenta años en la historia de Chile*, compilado por Alessandro Guida, Raffaele Nocera y Claudio Rolle, 187–204. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2022.
- Pairican, Fernando, Pedro Canales y Caniuqueo, Sergio «Legislación dictatorial y resistencia mapuche: división de las tierras comunitarias y la autonomía en el horizonte político mapuche. Chile, 1979-1987». *Revista Divergencia*, nº 23 (julio–diciembre de 2024): 11–35.
- Pavez, Jorge, comp. *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago de Chile: CoLibris / Ocho Libros, 2008.
- Pineda, César Enrique. «Mapuche resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile». *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, nº 59 (2014): 99–128.
- Pozo, José Miguel. *El conflicto mapuche: mito o realidad*. Santiago de Chile: RIL Editores, 2024.
- Quispe, Ayar. *Indianismo*. La Paz: Ediciones Pachakuti, 2011.
- Quispe, Ayar. *Los Tupakamaristas Revolucionarios*. La Paz: Ediciones Pachakuti, 2009.
- Quispe, Felipe. *El indio en escena*. La Paz: Ediciones Pachakuti, 1999.
- Quispe, Felipe. *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. La Paz: Ediciones Pachakuti, 1987.
- Quispe, Felipe. *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. 4ª ed. La Paz: Ediciones Pachakuti, 2007.
- Reinaga, Fausto. *Revolución india*. La Paz: Editorial MINKA, 1970.
- Reinaga, Fausto. *Tesis India*. La Paz: Ediciones PIB, 1971.
- Riojas, Carlos y Stefan Rinke, coords. *América Latina en la Historia Global*. Buenos Aires / México: CLACSO / Siglo XXI Editores, 2023.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.
- Salazar, Gabriel. «Chile, historia y "bajo pueblo"». *Proposiciones*, nº 19 (1990): 7–16.
- Subrahmanyam, Sanjay. *¿Deberíamos universalizar la historia? Entre derivas nacionalistas e identitarias*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2024.
- Tapia, Luciano. *Ukhamawa jakawisaxa (así es nuestra vida): Autobiografía de un aymara*. La Paz: Talleres Gráficos Hisbol, 1995.

- Ticona Alejo, Esteban. *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia*. Quito: Editorial Abya-Yala, 2015.
- Tricot, Tito. *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones, 2013.
- Urquizar Muñoz, Pablo. *Radiografía de la violencia y el terrorismo en la macrozona sur: problemas y desafíos actuales*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad San Sebastián, 2023.
- Vergara, Iván. «La lucha política de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM): transformaciones y continuidades (1997-2023)». En *Mapuche en el sur de Chile: sociedad e identidad*, editado por Aldo Mascareño y Carmen Le Foulon, 189–224. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica / Centro de Estudios Públicos, 2024.
- Zavala, José Manuel. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011.

Fuentes

- Revista Punto Final*, Nº 507, octubre 2001, 14.
- Diario La Nación*, 2007.
- Diario Austral de Temuco*, 5 de julio de 2006.
- Periódico El Siglo*, 13 de diciembre de 2002
- Diario El Sur de Concepción*, marzo 2007.
- Weftun*, Órgano Oficial de la Coordinadora Arauco Malleco, 2001-2010.
- Página web CAM: *Weftun*.
- CAM: *Che Ka Rakidum*, edición 2022.
- Ministerio Público. RUC, 0800932994-4. Robo con intimidación, atentado contra la autoridad, incendios, asociación ilícita terrorista y otros. RUC: 0800932994-4. RIT: 35-2010. Tribunal de Juicio Oral en lo Penal, Cañete 2011.

Museo Nacional de Etnografía y Folklore (La Paz, Bolivia)

- Revista Mitka*, nº 1, 1979.
- Revista Ofensiva Katarista*, nº 1-5, 1988.



Todos los contenidos de la *Revista de Historia* se publican bajo una [Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) y pueden ser usados gratuitamente, dando los créditos a los autores de la revista, como lo establece la licencia.