

A 25 AÑOS DE LA WENUFOYE. UNA BREVE
GENEALOGÍA DE LA BANDERA NACIONAL
MAPUCHE

José Ancan Jara

JOSÉ ANCAN JARA

Es Licenciado en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte por la Universidad de Chile; Máster en Antropología por la Universitat Autònoma de Barcelona, Catalunya, España; y Doctor © en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Miembro del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen de Temuko. Ha realizado pasantías de investigación y extensión en instituciones como el American Indian Museum, perteneciente al Smithsonian Institution de USA, y la Auckland University, Nueva Zelanda, donde conoció la experiencia política del biculturalismo neozelandés/maorí, entre otras experiencias.

Desde 2015 dirige el Departamento de Pueblos Originarios del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA). En 2014 tuvo a su cargo el proceso de consulta previa a los pueblos indígenas sobre la indicación sustitutiva que creó el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

A 25 AÑOS DE LA *WENUFOYE*. UNA BREVE GENEALOGÍA DE LA BANDERA NACIONAL MAPUCHE

Este artículo indaga en los discursos reivindicativos de dos organizaciones mapuche contemporáneas, el Consejo de Todas las Tierras (en adelante, CTT) o *Aukiñ Wallmapu Ngulam de Gulumapu*, Chile, y la Confederación Mapuche de Neuquén o Neuquina (en adelante, CMN), de *Puel Mapu*, Argentina. El análisis se centra en la relación formal establecida entre ambas organizaciones desde 1990 a 1992, en base a las relaciones forjadas a partir de una serie de contactos previos, luego formalizados en varios *trawiin* o reuniones masivas de autoridades tradicionales en ambos países. Allí se acordó potenciar una serie de elementos de tipo ideológico y político fundados en el rescate de la tradición ancestral mapuche como eje articulador. Destacó allí la creación de la *wenufoye* o bandera nacional mapuche. En base a este hito se reflexiona aquí en torno a diferentes dimensiones de este reencuentro, concretado en un momento histórico político particular, tanto a nivel local como global, que no obstante su corta duración, dejó huellas en el desenvolvimiento futuro del movimiento mapuche en ambos países.

INTRODUCCIÓN

Desde hace más o menos dos décadas, tanto en círculos organizacionales mapuche como en el amplio espacio de las movilizaciones sociales desencadenadas en Chile y Argentina, progresivamente se ha ido consagrando el uso público de la *wenufoye* o bandera nacional mapuche. Se asocia esto seguramente a la carga de legitimidad atribuida a la demanda por derechos e impulso cuestionador con que se relaciona a los reclamos indígenas.

El despliegue público de este emblema identitario se ha constituido en estos años en la cara más visible y representativa de a lo menos dos formas de encarar los fenómenos étnicos de parte del público no indígena; de una parte, un cierto afán empatizador con la causa originaria enarbolada por sectores solidarios pertenecientes a las respectivas sociedades criollas; y del otro, la protesta concreta y expresiva de parte de la militancia étnica mapuche por derechos colectivos conculcados. En el trasfondo de ambas situaciones, sin embargo, se escondería la traumática, irregular y violenta, pero sin embargo sostenida instalación del tema mapuche dentro de las agendas públicas de ambos países en este periodo.

Enarbolar hoy la *wenufoye* en manifestaciones públicas o izarla en edificios institucionales podría ser interpretado como un gesto individual pero concreto de reconocimiento hacia la magnitud de las demandas originarias o un simple acto protocolar sin mayor fondo. Una parte de esta paradoja se deja ver tras el sintomático dictamen de la Contraloría General de la República de Chile, que autorizó al emblema mapuche para flamear junto a la bandera nacional en los frontis de intendencias regionales y municipalidades, entre otros edificios públicos, y el rechazo a este dictamen de parte del líder de la organización que promovió la creación de la *wenufoye* hace ya 25 años¹.

Síntoma evidente de la legitimidad conquistada por tal símbolo en estos años es que la *wenufoye*² ha estado encabezando innumerables movilizaciones mapuche a ambos lados de la cordillera; multitudinarias marchas estudiantiles, especialmente las desencadenadas en Chile desde el 2011; movilizaciones por causas de derechos humanos; reivindicaciones medioambientales, ecologistas y sindicalistas a nivel

-
1. En septiembre de 2009, con motivo de la entrada en vigor del Convenio 169, la Asociación *Mallolafken* de Villarrica planteó la exigencia de izar la bandera mapuche en edificios públicos, particularmente en el respectivo edificio consistorial de la comuna. Tal solicitud no fue acogida por la autoridad municipal de entonces, respondiendo las comunidades con la ocupación del edificio. A raíz de esto, el alcalde de esa ciudad formuló una consulta a la Contraloría General de la República, entidad que emitió el dictamen el 28 de abril de 2010, que en lo medular dice: “las municipalidades pueden establecer las modalidades de participación de la etnia mapuche por la cual se consulta, dentro de su territorio jurisdiccional, de manera de reconocer y fomentar la expresión de sus valores, cultura y tradiciones, de lo que se desprende que les está permitido disponer el uso de la bandera, emblema o escudo de ese pueblo en actos o ceremonias que realicen las reparticiones de esas corporaciones, si ello, a juicio del municipio respectivo, constituye un elemento significativo de manifestación cultural de dicha etnia”. En junio de 2017, el líder del CTT, Aucan Huilcaman, anunció que, dada su responsabilidad intelectual y material sobre la bandera mapuche, “pediré que la Contraloría derogue el decreto que autoriza su uso. La Contraloría no tiene ningún derecho ni autoridad sobre la bandera mapuche (...) no es para uso folklórico, ni su uso en las instituciones públicas y tampoco para los municipios” (El Austral de Temuco, 21 de junio de 2017. Consultado el 29 de octubre de 2017).
 2. El nombre otorgado a la bandera se consagró en tiempos posteriores a su creación en 1992. Presumiblemente, ese nombre se popularizó coetáneamente a la transversalización del símbolo más allá del entorno en que fue creada. Para la académica mapuche y ex integrante del CTT Elisa Loncon, *wenufoye* “es la rama de canelo (árbol sagrado) que representa el altar comunitario y que se lleva alzado al viento para exteriorizar la presencia de una comunidad mapuche ante cualquier evento (...) en reuniones o ceremonias religiosas (...) la Bandera mapuche siempre ha estado presente en la historia; sólo que para representar al pueblo en su conjunto, su historia presente y futuro se decidió que fuera como las banderas de todos los pueblos, con colores y símbolos que representen la unidad mapuche” (http://www.g80.cl/noticias/columna_completa.php?varid=10073).

nacional y provincial; conmemoraciones políticas como las que cada septiembre convocan los aniversarios del golpe de Estado en Chile; recitales masivos de música e incluso en el territorio de las “barras bravas” del fútbol.

Sin embargo, más allá de la actual consolidación masiva del emblema mapuche, fenómeno que nos sugeriría una especie de transversalización de la causa de este pueblo, resulta ilustrativo indagar en la genealogía del proceso (Foucault, 1978) de la creación y consolidación de este símbolo y su relación con estrategias entrecruzadas de autonomía/aceptación/rechazo/utilización de parte de la militancia étnica mapuche, así como del Estado y sectores no mapuche. No debemos olvidar que en junio de 1992 el anuncio de la promulgación de la bandera mapuche luego de un periodo de consultas y propuestas presentadas por comunidades mapuche de Chile y Argentina fue una de las causales por las que 144 comuneros militantes del Consejo de Todas las Tierras fueron procesados y condenados en 1992 por un tribunal de la ciudad de Temuko, acusados de asociación ilícita³.

La *wenufoye*, consolidada como ícono clave y principal de la simbología mapuche de los últimos tiempos, pues “nuclea significación y [es]... la base de toda composición significativa. [Permitiendo], además, la configuración de estructuras semióticas más complejas. Son verdaderos soportes de significación” (Mege, P., 2001) que se establecen dentro de un amplio repertorio que exterioriza hoy parte sustantiva de la identidad étnica colectiva mapuche.

Sin embargo, la bandera mapuche que hoy se vende masivamente en calles, plazas e incluso en *malls* no es ni tan antigua ni tan ancestral como se pudiera pensar. De hecho, según el testimonio de quien se considera autor de su diseño definitivo, la bandera fue presentada públicamente luego de una larga deliberación el día 6 de octubre del año 1992 en un acto masivo en Temuko, al que fueron convocadas numerosas comunidades, siendo tal evento severamente reprimido por la policía.

3. Las acciones políticas impulsadas por el CTT en 1990-1992 desencadenaron el primer ciclo de movilizaciones mapuche del periodo post dictadura. Ello se tradujo, en junio de 1992, en una serie de recuperaciones (catalogadas como “simbólicas” por el CTT) en distintos puntos de las actuales regiones de Biobío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos. Tal situación provocó una enérgica reacción del gobierno y sectores políticos de la época, que calificaron tales acciones como “separatismo”. Las recuperaciones fueron desalojadas y muchos comuneros, detenidos. El gobierno se querelló y la Corte de Apelaciones de Temuco terminó condenando a 144 comuneros, empezando por la plana mayor del CTT y su líder Aucan Huilcaman, quienes fueron catalogados de “delincuentes comunes” y bajo los delitos de “usurpación” y “asociación ilícita”, entre cuyas causales figuraba la instauración de la bandera y la convocatoria al Tribunal Mapuche, entre otras. En 2000 el Estado de Chile reconoció ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que tal juicio fue una “aberración jurídica” (Toledo Ll. V., 2007:256).

La aprobación de la *wenufoye*, el proceso que condujo hacia allá y sus implicancias posteriores, a nuestro juicio resumen no sólo parte sustancial de la trayectoria del proceso de reencuentro protagonizado por las dos organizaciones en estudio, sino que metaforizarían parte importante de los últimos 30 años de historia mapuche⁴.

LA HECHURA DE UN SÍMBOLO

La presentación pública de la bandera mapuche fue el acto final de un corto pero intenso camino en común protagonizado por dos organizaciones mapuche de la época. El contexto en el que se produjo el reencuentro sintetiza gran parte del trayecto sociocultural y el giro político protagonizado tanto por el Consejo de Todas las Tierras o *Awkiñ Wallmapu Ngulam* en adelante, CTT de Chile, como por la Confederación Mapuche de Neuquén o Neuquina en adelante, CMN⁵.

Entonces, la elaboración de la *wenufoye*, entendida como la hechura de un símbolo nacional mapuche inscrito en un proyecto de reconstrucción nacional indígena declaradamente anticolonial, funcionó como el enlace de un proceso de articulación que reunió a ambos territorios, en un breve pero intenso espacio temporal.

Dicha coordinación fue impulsada en dos fases; la primera desde mediados de los '80 del siglo XX por el núcleo que posteriormente dio origen al CTT (El Grupo de Teatro de *Ad Mapu*); y la segunda, una vez estructurado el CTT en 1990, mediante una serie de asambleas y reuniones en las que se involucraron activamente un conjunto de organizaciones y comunidades mapuche tanto de la región de La

4. “Este emblema se podría decir que nació aquel día 6 de octubre en medio de una batalla hostil, en donde se impuso la violencia para negar lo innegable, que somos un pueblo y que tenemos derechos” (Entrevista a Jorge Weke en Periódico Mapuche *Azkiñtufe* (13/5/ 2010). También en *Aukiñ* N° 18, octubre de 1992. La versión que maneja la CMN habla del día 9 de octubre (CMN, 2015).

5. Si bien es cierto que en el proceso de creación de la *wenufoye* desde *Puel Mapu* concurren una red de organizaciones, para el caso de esta investigación lo asumimos como protagonizado por la CMN dado su carácter de organización histórica mapuche de Neuquén. Con motivo de la coyuntura de los 500 años se produjo una confluencia de organizaciones mapuche de distintas provincias: *Nebuen Mapu* (Neuquén), *Newentuayin* (Buenos Aires), el Centro Mapuche Bariloche (Río Negro) y la propia CMN. Esta confluencia dio origen a *Taiñ Kiñe Getuam* (TKG) “para volver a ser uno”. Para CMN, COM y TKG eran la misma coordinación, de hecho, se la nombra como “Coordinadora de Organizaciones Mapuche *Taiñ Kiñe Getuam*” (COM) (CMN, 2015). Dicha red funcionó más o menos hasta fines de 1995, cuando las coordinaciones se provincializaron. TKG hizo un trabajo de recopilación y sistematización de contenidos culturales que sirvieron como insumo a las reivindicaciones políticas posteriores (Kropf, L., 2005). COM siguió funcionando en Neuquén con liderazgos transversales hasta mediados de los 2000. En todas estas coordinaciones y en especial posteriormente, ha sido protagonista la CMN, o quizás los liderazgos transversales se focalizaron en esta.

Araucanía y otras aldeañas en Chile, y comunidades mapuche de la provincia de Neuquén, en Argentina, a las que se sumaron también representantes de otras como Río Negro, La Pampa, Chubut y Buenos Aires⁶.

Entonces, la promulgación de la *wenufoye*, impulsada por el CTT y la CMN a partir de octubre de 1990, en conjunto con un amplio despliegue discursivo de ritualidades y prácticas políticas asociadas, dotaron de sentido a un nuevo ciclo reivindicativo mapuche que se abrió junto con una nueva etapa política en Chile en 1990. La coordinación entre ambas organizaciones se dio también como consecuencia del coetáneo surgimiento de un renovado movimiento mapuche en Neuquén y en otras provincias de Argentina.

A poco andar, el dispositivo discursivo y las prácticas políticas y rituales inauguradas por el CTT dotaron de sentido y significados a las demandas históricas del movimiento mapuche, las que prontamente fueron adoptadas como propias por gran parte del repertorio sociocultural y político transversal que desbordó largamente a las organizaciones indígenas que le dieron vida en su momento, alcanzando en la actualidad incluso a sectores no indígenas.

Tal mecanismo tuvo como eje central una apelación a la tradición ancestral, relevada como origen y sustento aglutinante de la diferencia cultural, que fue proclamada como sustento y guía de la acción política pública centrada en los derechos indígenas por ambas orgánicas en esos años.

De esta forma, el giro político y discursivo impulsado en su tiempo tanto por el CTT, y casi inmediatamente por la CMN y las coordinaciones aldeañas, fue expresión de una suerte de “esencialismo estratégico”, según la definición de Spivak, G. (1987), que en su tiempo implicó una significativa novedad dentro de las prácticas políticas y discursivas enunciadas por el movimiento mapuche que se había enfrentado a las políticas dictatoriales en Chile. En Neuquén, el apertrechamiento de aquellos contenidos se tradujo en un aliciente para un movimiento que por entonces se encontraba en una fase de consolidación de su autonomía respecto del paternalismo y asistencialismo que hasta entonces había experimentado la organización mapuche de parte de la Iglesia Católica y del gobierno provincial (Aiziczon, F., 2014).

El corolario de este reencuentro fue el *trawiin* organizado en la ciudad de Neuquén Capital entre los días 1 y 4 de mayo de 1992, el que se convirtió en un hito

6. Se dice que en el proceso de creación de la *wenufoye* y de las banderas de las identidades territoriales (*lafkenche*, *pewenche*, *williche*, *wenteche*, *nagche*, *puelche*) se presentaron, de parte de las comunidades mapuche que participaron, alrededor de 500 propuestas de bandera (ver Weke, J., 2012; CMN, 2015).

del vínculo entre el CTT de Chile y la CMN y las coordinaciones *Taiñ Kiñe Getuam* (TKG) y COM, en las que formaron parte *Nebuen Mapu, Newentuayin*.⁷

El antecedente directo del proyecto de elaboración de la bandera mapuche lo encontramos en el origen mismo del CTT. De hecho, el “emblema representativo” mapuche formó parte del listado de resoluciones que se tomaron en la Primera Conferencia de Autoridades y Personalidades Originarias Mapuches, realizada en Temuko entre los días 23 y 26 de abril de 1990, instancia en la que nació formalmente el CTT (*Aukiñ*, N°1, 1990:5). El conjunto de planteamientos de tipo político reivindicativo emanado de esa instancia resume el derrotero de la organización que se consideraba a sí misma como la reconstrucción de la “Organización Estructural Histórica Mapuche”⁸.

-
7. La secuencia de reuniones formales en las que se formalizó el reencuentro entre ambos territorios mapuche comenzó en Zapala (denominado “preencuentro” por el CTT), Neuquén, el 30 de agosto y 1 de septiembre de 1991. El comunicado oficial de esa reunión plantea que a esta concurrió “una delegación de Organización Estructural Histórica Mapuche AUKIN WALLMAPU NGULAM – CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS, (mayúsculas en el original) compuesta por Lonko, Machi, Ngenpin y Werken (...) participaron también la CONFEDERACION MAPUCHE NEUQUINA, que agrupa a las autoridades originarias, la ASOCIACION MAPUCHE NEWEN MAPU y la AGRUPACION MAPUCHE NEWETUAYIN DE PUEL MAPU... la finalidad de la reunión fue restablecer la comunicación entre las Autoridades Mapuche... que fue interrumpida por la imposición de las fronteras nacionales...”. Se acordó allí realizar el Primer Encuentro de Autoridades Originarias Mapuche del 10 al 12 de octubre de ese mismo año en Temuko. Entre los días 1 y 4 de mayo de 1992 en Neuquén capital se llevó a cabo el Primer Reencuentro de la Nación Mapuche, al cual asistió “casi un centenar de lo Lonko, Machi y Werrken [sic]” (*Aukiñ* N° 14, mayo de 1992, p.5). El primer punto de las resoluciones de esta reunión fue “promover y difundir en todas las comunidades el “proyecto de bandera” para ser aprobado en octubre de 1992 (id *Aukiñ*). En forma paralela ya se había establecido una coordinación para la creación del *WallMapu Nor Ngulamtuwiiñ* o Tribunal Mapuche que sesionó por primera vez en marzo de 1992 en Temuko con participación de *longko* de *Puel Mapu*.
 8. Las resoluciones de la Primera Conferencia de Autoridades y Personalidades Mapuche realizada en Temuko del 23 al 26 de abril de 1990 se ordenaron en cuatro grandes áreas: derecho político; derecho territorial; derecho internacional e identidad mapuche. Dentro del primero, la principal resolución fue la creación del CTT, derecho a la autonomía y autodeterminación, Estado plurinacional, elaboración de proyecto político ideológico, declaración del 24 de junio como Día Nacional del Pueblo Mapuche. En derecho territorial se resolvió hacer una investigación sobre tratados y parlamentos. En derecho internacional, la aprobación del Convenio 169 de la OIT. Por último, en identidad mapuche, la reafirmación de la identidad nacional mapuche mediante el otorgamiento de una cédula de identidad que acredite el origen territorial de cada mapuche, la elaboración de un emblema representativo y declaración del Cerro Ñielol como lugar sagrado (*Aukiñ* N°1, octubre 1990, s/p).

Contemporánea de la aparición del CTT en el escenario organizacional mapuche en Chile fue la reestructuración acaecida por aquellos mismos años con la Confederación Mapuche de Neuquén (CMN), instancia en la que ocupó un rol central la organización *Nebuen Mapu*, surgida en el ámbito urbano de la ciudad de Neuquén. Fue determinante en el surgimiento y consolidación de esta la influencia del movimiento social y político en torno a los derechos humanos impulsado por múltiples organizaciones alrededor del trabajo pastoral del obispo Jaime de Nevares y en lo específico, una temprana vinculación establecida con el Grupo de Teatro de la organización *Ad Mapu*, referente donde se gestaron gran parte de las reflexiones culturales y políticas que dieron origen al CTT.

Además, los liderazgos surgidos en *Nebuen Mapu* posteriormente traspasaron su impronta a la CMN y al mismo tiempo a coordinaciones más extensas y extra provinciales, como la TKG – COM, en las que pudieron a su vez plasmar la experiencia que coetáneamente iban adquiriendo en instancias internacionales, particularmente en foros de derechos indígenas (Briones, C., 2000, 2004, 2005; Lenton, D., 2010).

En la etapa que interesa a este trabajo, la CMN estaba comenzando un nuevo ciclo dentro de su historia pues se había autonomizado de las dependencias tanto de la iglesia como de la política provincial con que se había creado en 1972. Es clave en esa etapa, como hemos dicho, el rol jugado por *Nebuen Mapu*, organización mapuche urbana de Neuquén Capital, que rápidamente alcanzará posiciones de liderazgo, así como por referentes organizacionales mapuche coordinados con otras provincias (coordinación *Taiñ Kiñe Getuam*) (TKG). Posteriormente, *Nebuen Mapu* y la CMN formaron parte de la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM) de Neuquén.

Creemos que la eclosión política y social indígena en la que se da la convergencia CTT /CMN posibilitó que una buena parte del repertorio discursivo “tradicional” (revitalizado y/o resignificado) fuese puesto a circular en el encuentro entre ambos referentes. A su vez, tal contenido fue resignificado localmente por parte de CMN, lo que sirvió de insumo para una etapa de fortalecimiento de la organización desarrollada en los años ‘90. (ODHPI, 2009, 2010, 2011; CMN, 2010).

La citada convergencia, que habría sido propuesta originalmente por el CTT, puso a transitar dos elementos. De una parte, el atributo “identidad”, que fue asumido por el CTT como un retorno o puesta en valor -en el espacio de la interacción sociocultural y política con el Estado y la sociedad chilena- de las estructuras mapuche tradicionales previas a la ocupación (socioculturales, territoriales, religiosas, organizacionales, etc.). Dicho argumento adoptó explícitamente una profunda crítica al carácter asimilacionista y/o integracionista con que las autoridades estatales chilenas y argentinas trataron al pueblo mapuche.

El otro elemento fue la “proyección” (ver *Aukiñ*, N° 1, 1990:2) que se ordenó en torno a la idea de la construcción de un nuevo tipo o modelo de sociedad mapuche, que superara la actual situación de postración. Esto, a partir de tres elementos: primero, la reconstrucción del territorio histórico (*wallmapu*), ubicado en Chile desde el río Biobío al sur; el segundo, la necesidad de que ese territorio se autogovernara en base a los tratados históricos e internacionales vigentes; y tercero, que en ese *wallmapu* a reconstruir tendrían un lugar principal las autoridades y formas de poder tradicionales mapuche, como *longko*, *machi*, *wenpife*, *werken*, *pillan kuzge*, *az mapu*, *ngulamtuwun*, *küime felen*, *itrofill mogen*, entre otras⁹.

Por otra parte, el escenario en el que se estableció la coordinación entre CTT y CMN, en términos generales, formó parte de un proceso histórico y sociocultural en que, a nuestro juicio, confluyeron e intersectaron a lo menos tres contextos:

1. El de la historia general de las organizaciones mapuche en ambos territorios, marcada en el periodo en estudio por un giro anticolonial que se manifestó en una revaloración de la cultura propia como fundamento de las reivindicaciones. A su vez, este devenir histórico en común forma parte de las particulares condiciones de incorporación mapuche forzada a las conformaciones estatales de ambos países. Postulamos que desde lo histórico, la realidad investigada está marcada por una serie de mutaciones y transformaciones derivadas de la incorporación forzada a ambos Estados a fines del siglo XIX. El periodo histórico transcurrido desde entonces hasta nuestros días se examina como una secuencia de ciclos reivindicativos (Mariman, J., 1993; Toledo Ll., V., 2005), que en nuestro caso, en su última fase, se habría inaugurado con el fin de la dictadura pinochetista y el retorno al sistema electoral (1989) y la instauración de la Ley Indígena vigente (1993). Toledo Ll. (2005:68) plantea que el periodo entre 1990 y 2003 sería fundamental en esta historia, pues en estos años “se constituyen los movimientos indígenas en actores políticos nacionales y transnacionales y decanta una agenda de derechos de los pueblos indígenas”.

9. El *longko* tradicionalmente es el jefe de una familia extensa; la *machi*, la chaman o sacerdotisa; el *werken* es el mensajero de los *longko*; *pillan kuzge*, mujer mayor que encabeza las ceremonias en el territorio del *Puel Mapu*; *Az Mapu*, código de costumbres consuetudinarias; *ngulamtuwün*, encuentro deliberante entre autoridades tradicionales de distintos territorios; *küime felen*, buen vivir o estar bien; *itrofill mogen*, todas las formas vivas. Estas autoridades e instituciones tradicionales fueron en mayor o menor medida resignificadas en este proceso de convergencia, como ocurrió con el *werken*, que pasó de ser un mensajero sin influencia en los contenidos de los mensajes entre los *longko* a convertirse en dirigente - vocero de los planteamientos de la organización.

2. En segundo término, el contexto histórico específico de cada país, signado en general por las trayectorias de inclusión/exclusión de las demandas indígenas a lo largo de la historia contemporánea. También por experiencias disímiles tanto de inserción en la lógica estatal en cada caso, esto es la conformación nacional de carácter centralista en Chile y, a su vez, la lógica federal y provincialista en Argentina (aunque inserta en un sistema hegemónico impulsado desde el Estado central), situación que resulta clave para analizar el caso de la CMN y en general de todo el movimiento mapuche en Argentina. También inciden aquí las disímiles experiencias de participación política a través de la vía electoral, como fue el caso en la primera mitad del siglo XX en Chile. También son parte de este ámbito las experiencias recientes de dictaduras militares en ambos países.
3. Por último, el marco internacional, inserto dentro de la denominada “emergencia indígena” (Bengoa, J., 2007), pero también como “transfiguración étnica” (M; Barré, 1983); “re-adscripción étnica” (De Jong, I., 2004) o “*revival* de lo étnico” (Vásquez, H., 2002); “re etnificación” (Curivil, R., 1995); “reconfiguración y movilización étnica” (Trentini, F. et al, 2010), entre otros.

La “emergencia indígena” se inserta dentro de un proceso que encuentra antecedentes tanto en los procesos de Reforma Agraria de los ‘60 como en la toma de posición crítica frente al integracionismo que algunos antropólogos indigenistas asumen a partir de las dos reuniones que se desarrollaron en Barbados en 1971 y 1977, especialmente en esta última, donde fueron parte de las deliberaciones un grupo de dirigentes indígenas (Bengoa, J., 2007; Zapata, C., 2013).

Destaca aquí la conversión indígena “desde minorías a pueblos” (Assies, W., 1999) que se fue moldeando en la experiencia política concreta de las organizaciones indígenas a nivel global y alimentada conceptualmente en el sistema internacional que dio origen a los derechos indígenas transformados en tratados internacionales, como el Convenio 169 de la OIT, y posteriormente la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007.

En el largo curso de la tramitación de esta última (que data de 1985, cuando desde la ONU comienza a trabajar en su redacción el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, el que había sido creado a su vez en 1982) participaron activamente diversos líderes indígenas a nivel continental y global, entre ellos los principales voceros del CTT y la CMN. Tal situación resultaría decisiva para la generación de las discursividades puestas en ejercicio en la consolidación de ambos referentes y particularmente en su reencuentro.

LA TRADICIÓN COMO PROGRAMA POLÍTICO

El programa político fundacional enarbolado por el CTT al momento de irrumpir en el escenario de las organizaciones étnicas mapuche a fines de la década de los '80 planteó la incorporación de una serie de elementos conceptuales y prácticas políticas englobadas en el marco de la construcción de un “Proyecto político ideológico mapuche” (*Aukiñ*, N°4, febrero de 1991, p.5) (reconocimiento político a las autoridades tradicionales; autogobierno; autonomía; autodeterminación; Estado plurinacional; territorio; ratificación del Convenio 169, entre otros), contenidos que a la fecha estaban siendo planteados a nivel internacional en los distintos foros de derechos humanos.

Además, en el caso en el que ahora profundizamos ocupó un lugar muy relevante la introducción de una conceptualización que aquí hemos definido operativamente como *tradición ancestral mapuche* (*az mapu/nor ngulamtuwün*¹⁰), noción que se cimentó en la proclamación de la diferencia cultural mapuche, que habría sido resguardada por las autoridades tradicionales en las comunidades como el sustento de sus planteamientos (Editorial *Aukiñ* N°1, octubre 1990, p.2)¹¹.

De este modo, la *wenufoye* resume tras de sí, en cuanto símbolo político reivindicativo, una serie de elementos políticos discursivos desplegados a nivel de discurso público por el CTT y la CMN y otras organizaciones de *Puel Mapu* 25 años atrás. Tal dispositivo formó parte, a su vez, de un conjunto de elementos culturales mapuche, la mayoría revitalizados y otros tantos resignificados y proyectados

10. La apelación a la noción “tradición ancestral” como base de los planteamientos de las organizaciones en estudio se sustenta, aunque no exclusivamente, en ambos conceptos. *Az Mapu*, en la tradición mapuche, hace alusión a la “costumbre de la tierra” (Augusta, F de., 2017:3), es decir, a un código de ética social basado en la tradición. “*Az Mapu* (son) normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica” (Sánchez, J., 2001:29). Este concepto es de uso común hasta hoy en la tradición mapuche, hasta el punto que fue el nombre oficial de la organización predecesora del CTT. *Nor Ngulamtuwün*, por su parte, es uno de los conceptos rescatados, promovidos e institucionalizados por el CTT y replicados por la CMN. Según define *Aukiñ*, “eran históricos eventos que se desarrollaban con la finalidad de mantener, fortalecer, promover y sociabilizar el conocimiento, como también la unidad tanto política, lingüística, territorial y organizativo-social. *Ngulam* es sabiduría, conocimiento en un sentido de complementación permanente, por eso se le denomina *NGULAMTUWUN*” (*Aukiñ*, N° 5, marzo de 1991, s/p).

11. La editorial del primer número del boletín *Aukiñ* (octubre de 1990), órgano oficial del CTT, firmada por el “Consejo de Lonko”, plantea claramente los lineamientos que dieron origen al CTT. “Cuando se levanta una pomposa campaña de celebración de los 500 años (...) las Naciones Originarias vuelven a retomar su rumbo histórico con clara Autoafirmación de Pueblo o Nación, con pleno derecho a y ejercicio de la Autonomía y Autodeterminación” (p.2).

durante ese proceso. Planteamos que el impulso lo dio en primera instancia el CTT, siendo retomado casi al mismo tiempo por las organizaciones mapuche de Argentina, entre ellas la Confederación Mapuche Neuquina o de Neuquén (CMN). Una vez establecido el proceso de reencuentro, ambas organizaciones siguieron sus propios caminos, traduciendo estas discursividades en el desarrollo posterior de su historia organizacional con sus movilizaciones, negociaciones, logros y fracasos.

Prueba de la eficiencia del discurso y práctica elaborados por el CTT y reproducidos por la CMN es que este repertorio se transformó a poco andar en lenguaje común de militantes y simpatizantes de la causa mapuche. De tal forma, tanto la *wenufoye* como el concepto que engloba y amplifica el concepto del territorio histórico mapuche (el *wallmapu*), así como el uso recurrente de otros símbolos mapuche como *machi*, *longko*, *wenpife*, *ngenpin*, *kaltrung*, *ruka* y *werken*, o la revaloración del *mapuzungun*, han devenido en el posicionamiento de íconos clave y reconocibles. A esto se ha sumado la visibilización de una galería de héroes de la resistencia a la ocupación militar chilena y argentina acaecida a mediados del siglo XIX, hasta entonces poco mencionados, como Kilapang, Mañil Wenu, Kallfukura; la conmemoración del año nuevo mapuche o *we tripantu* o *wiñol tripantu*; el *palin*; la ritualización protocolizada de las reuniones y asambleas deliberativas a través de ceremonias propiciatorias como el *llepipun* o *ngillanmawiin*; el lucimiento de la vestimenta tradicional en contextos no usuales hasta entonces; la consagración a nivel estatutario del *meli folil küpan* o registro civil mapuche alternativo en Neuquén; entre otras tantas instancias devenidas en “íconos de etnicidad”.

Tanto el CTT como en cierta forma la CMN formaron parte de un largo proceso histórico organizacional, cuyos antecedentes más lejanos para Chile se encuentran a principios del siglo XX, situación de la cual sus liderazgos eran conscientes¹². A fines de la década de los ‘80 en Chile, el CTT marcó un punto de ruptura en relación al resto de las organizaciones mapuche del periodo. La mayor parte de ese conglomerado se había embarcado en la vía institucional propuesta desde el Acuerdo de Imperial (diciembre de 1989) por la futura coalición partidaria (Concertación de Partidos por la Democracia) que gobernaría ininterrumpidamente el país en los siguientes 21 años, periodo en que se dio forma a la institucionalidad indígena vigente (Martínez, 2009; Vergara, Foerster, R. Gundermann, H., 2006).

12. En la página editorial del primer número del boletín *Aukiñ*, firmado por un *consejo de lonko*, se hace alusión a dos organizaciones mapuche de la primera mitad del siglo XX como ejemplos de las dos posturas antagónicas sobre las que se debate el mundo indígena; la tendencia integracionista representada por lo que fue la organización Moderna Araucanía, mientras que la tendencia autonomista se habría ejemplificado en la figura de Manuel Aburto Panguilef con su proyecto de la República Mapuche de los años ‘40 (*Aukiñ* N° 1, octubre de 1990, p.2).

Por su parte, en la provincia de Neuquén, y por extensión en todos los demás territorios con población indígena, la noción estatal elaborada desde el siglo XIX contemplaba (y contempla aún) la idea de que la elaboración nacional se basaba en la extinción de los aborígenes propios, “los indios argentinos”, de ahí la persistencia de la atribución de extranjería a las demandas mapuche emergidas a contar de las décadas de 1980 y 1990, las que han tenido que elaborar su alteridad enfrentando políticamente su propia condición étnica (Krofpf, Briones y otros).

En Neuquén, en los años finales de la dictadura militar iniciada en 1976, ocupó un lugar central la defensa de los derechos humanos, entre ellos, los indígenas. De esta forma, tanto en Neuquén como en Río Negro la aparición de las organizaciones mapuche autónomas estuvo íntimamente relacionada con los organismos de derechos humanos y con la Iglesia Católica liderada entonces por un obispo (Jaime de Nevares) abiertamente partidario de la teología de la liberación.

La provincia fue creada recién en 1957. Desde sus comienzos se estableció la hegemonía política de un partido regionalista, el Movimiento Popular Neuquino (MPN), referente que ha gobernado ininterrumpidamente la provincia hasta la actualidad. El MPN elaboró su proyecto político en torno al personalismo y un populismo fundado en la figura de los pioneros como sustento de la identidad provincial. En esta tuvieron cabida, particularmente en el periodo en el que nació la CMN (1972), acciones de tipo asistencialista dirigidas hacia sectores mapuche rurales de la provincia. La figura y la acción pastoral del obispo De Nevares, centradas en la justicia y defensa de los derechos humanos, crearon una nueva matriz identitaria provincial alrededor de la cual encontraron un lugar organizaciones mapuche, particularmente en el caso de *Nebuen Mapu*.

A nivel internacional, en los discursos indígenas adquieren influencia los debates suscitados en los foros internacionales de validación de los derechos indígenas y de la diferencia cultural, relacionados en su globalidad con los derechos humanos desde una perspectiva histórica. Esto ha sido significado por algunos autores como el “pasaje de los indígenas de objetos a sujetos del derecho internacional, y de minorías a pueblos”, (Vergara, J., Foerster, R., Gundermann, H., 2009; Bengoa, J., 2007). En distintas partes del mundo, específicamente en América Latina, este desplazamiento se ha traducido en movilizaciones, participación en foros internacionales y planeamientos críticos hacia las políticas neoliberales y extractivistas que impactan diversos territorios indígenas, pues se sitúan como puntas de lanza del avance del neoliberalismo y de la globalización, que paradójicamente han contribuido a transnacionalizar sus componentes (Naguil, V., 2016: 13).

Adicionalmente, la coyuntura de los 500 años del primer viaje de Colón en 1492 sirvió de argumento aglutinante para un alza general de la movilización indígena en toda América y, como hemos visto, se transforma en el hito inicial de la

fundación del CTT¹³. Prácticamente todas las organizaciones indígenas del periodo se congregaron en torno a ese hito, situándolo como núcleo reivindicativo ya desde principios de los '80. Coordinaciones continentales, como el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), nacido en 1980 (dentro del cual hubo participación mapuche de *ngulu y Puel Mapu*), más otras, se establecieron con esa fecha como referente.

Durante estos intensos dos años de trabajo en conjunto se explicitó una relación que informalmente se remontaba a por lo menos mediados de la década de los '80 a través de las itinerancias a distintos lugares, entre ellos la Provincia de Neuquén, que realizaba por entonces el Grupo de Teatro de *Ad Mapu*, instancia donde se estableció un trabajo de investigación, rescate y puesta en valor de conocimientos tradicionales mapuche. Al Grupo de Teatro se le atribuye ser una especie de semillero de militancia y contenidos culturales que nutrieron no sólo a ambas instancias, sino que dieron sentido a los discursos reivindicativos de militantes de otras organizaciones y también a integrantes de comunidades mapuche urbanas y rurales de Chile y Argentina por donde el Grupo circuló desde principios de los '80¹⁴.

Al unísono del nacimiento del CTT se inaugura una etapa que se formaliza a comienzos de septiembre de 1991 en Zapala, Provincia de Neuquén, y luego en Temuko, del 10 al 12 de octubre de 1991, en el Primer Encuentro Binacional de

-
13. Recordemos que el nombre original del CTT, con el cual aparece en escena en septiembre de 1989, es Comisión Nacional de Comunidades Mapuches por nuestra Identidad y Autonomía. Tal nombre se mantuvo vigente incluso hasta ya constituido el CTT en abril de 1990.
 14. El Grupo de Teatro de *Ad Mapu* nació prácticamente al mismo tiempo que esta organización, es decir, en 1981, cuando los Centros Culturales Mapuche adoptan ese nombre. Es a partir de la construcción colectiva de obras en formato teatro, destinadas a ser montadas básicamente en comunidades mapuche y sectores urbano-marginales, que este grupo inauguró un trabajo de recopilación, sistematización y reflexión acerca de la cultura tradicional mapuche para el formato escénico (ver Martínez. C., 2009:602-604). Al Grupo de Teatro, en el que varios de sus integrantes – no todos – compartieron hasta fines de los '80 militancia política en el Partido Socialista Dirección Colectiva, también conocido como “PS comandante” (Mariman, J., 1995), se le atribuye además haber impulsado la revitalización del *we tripantu* a mediados de los '80, instancia en la que jugó un rol esencial la figura de José Luis Huilcaman, padre del líder del CTT Aucan Huilcaman, quien era *longko* de la comunidad de Collimque, Lumako, reconocido por su sabiduría en historia mapuche antigua y manejo de elementos culturales antiguos. Él presidía la mayoría de los actos públicos convocados por el CTT en sus primeros años. El Grupo de Teatro posibilitó además una profunda reflexión acerca de la cultura propia, tal como lo afirma Domingo Colicoy, su director: “... esta es una de las formas de dar a conocer nuestra historia, nuestra cultura, nuestra vida... hemos recogido tanta experiencia que nos llena de conocimientos para crear nuevas obras, esto lo hemos aprendido en las propias comunidades, en donde se vive y se practica la cultura de nuestro Pueblo” (*Aukiñ*, N° 10, agosto de 1991, s/p). El Grupo de Teatro se escindió del CTT a mediados de 1993.

Autoridades Originarias, que culminó en Neuquén Capital del 1 al 4 de mayo de 1992 con el Primer Reencuentro de la Nación Mapuche. Desde septiembre de 1991 se organiza una nueva serie de encuentros para poner en práctica una de las principales resoluciones emanadas de estos encuentros: la creación de la bandera mapuche.

Este proceso finaliza el 9 de octubre de 1992 en Temuko, con la aprobación de la *wenufoye* como emblema nacional mapuche. Antes de aquello se había sancionado en Zapala el 12 de septiembre de 1991 la propuesta de bandera de *Puel Mapu* que formó parte de la deliberación final. Paralelamente, algunos *longko* y *pillankuŕe* de *Puel Mapu* habían sido invitados a ser parte del Tribunal Mapuche o *Nor Ngulamtuwün* desde el mismo nacimiento del CTT en 1990¹⁵.

El acoplamiento estratégico desarrollado en su tiempo por el CTT y la CMN desbordó largamente en sus consecuencias políticas a los propios referentes analizados aquí. Más allá de la creación de la bandera, las huellas de ese reencuentro se pueden rastrear tanto desde el proyecto colectivo mapuche que ambas organizaciones propusieron como desde las repercusiones que tal proceso desencadenó en cada contexto en particular. El legado conjunto mayor es haber dotado al movimiento mapuche posterior de una base referencial e ideológica más o menos común. Dentro de esta resaltan los elementos de la cultura tradicional puestos a circular dentro del espacio público, recubriendo de sentido las reivindicaciones políticas.

Del mismo modo, en sus derroteros organizacionales individuales se aprecian claras diferencias, pues ambas organizaciones han seguido caminos divergentes. Mientras la CMN ha consolidado e incluso ampliado su base de representación en la provincia de Neuquén, consiguiendo importantes logros, como por ejemplo lograr que tanto en la Constitución de la Provincia de Neuquén como en la nacional se reconozca “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas”, entre otros, el CTT actualmente es una organización que ha experimentado grandes cambios

15. La continua realización de reuniones donde se convocaba a autoridades tradicionales por parte del CTT y también de la CMN hay que entenderla como un esfuerzo por unir lo tradicional con lo político. De esta forma, como lo interpreta Martínez, C. (2009: 624), se posibilitaba en el CTT “legitimar un programa y una organización etnopolítica. Su propia convocatoria genera (ba) un espacio de realización de los saberes y conocimientos tradicionales”. Por ejemplo, el listado de las conclusiones de la Segunda Conferencia del CTT es expresivo de sus planteamientos: “Reforzamiento a la autoafirmación Mapuche (Bandera y símbolo) en donde refleje la existencia y la proyección del pueblo Mapuche y su cultura. Trabajar para que el 24 de Junio sea reconocido como el día Nacional Mapuche. Declarar el año 1992 como fecha de recuperación de nuestros derechos fundamentales, tierras y sus recursos. Preparar un encuentro para el próximo 12 de octubre entre Lonko del Puel Mapu (Argentina) y Lonko de Chile. Luchar en contra el colonialismo interno Ideológico y Estructural. Fortalecer el pensamiento Ideológico Mapuche, como base de sustentación de nuestro movimiento” (Aukiñ, N° 6, abril 1991:5).

en relación a su conformación inicial. Ha decaído en convocatoria y su nombre a estas alturas pareciera estar ligado casi en exclusiva a los movimientos de su líder, Aucan Huilcaman.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El proceso de “reencuentro” entre el CTT y la CMN ocurrido hace 25 años produjo tanto a nivel de discursos y prácticas políticas de intermediación un gran acervo de contenidos que ha servido de fundamento a todo el movimiento mapuche posterior a través del intercambio de mensajes culturales resignificados tanto a nivel general como particular en ambos contextos.

Varios de estos contenidos trascendieron el propio tiempo de reencuentro organizacional. A modo de ejemplo, la circulación de una serie de conceptos e instituciones tradicionales resignificadas, como hemos mencionado; también la adopción del formato de asamblea o Tribunal Mapuche, *Ngulamtuwün*, promovido como un espacio de reunión, deliberación y resolución de controversias internas entre comunidades y también ante la sociedad no mapuche, en particular los juicios por restitución de tierras usurpadas. También figura aquí el compromiso de promoción del *mapuzungun*. Y muy especialmente, quizás la herencia más tangible, concreta y trascendente del reencuentro es la rápida legitimación que tuvo en ambos territorios la creación de la *wenufoye* o bandera nacional mapuche.

El reencuentro entre ambas organizaciones se habría traducido además en la promoción, impulsada primero por el CTT y luego resignificada por la CMN, de un ciclo de movilizaciones étnicas, fortalecimiento orgánico, establecimiento de estrategias y liderazgos sistematizados en una abundante producción textual hecha circular en el espacio público intercultural en formato de discursos públicos en diferentes soportes textuales. Tales discursos reivindicativos comparten una similar estructura comunicacional.

Sin bien esta confluencia se activó y potenció formalmente en un periodo muy acotado, planteamos aquí que las repercusiones de este pueden leerse en dos sentidos complementarios. En primer lugar, desde los resultados simbólicos y concretos de este reencuentro en cuanto a la reconstrucción política del *wallmapu* o proyecto de nación mapuche, su principal reivindicación. A nuestro entender aquello debería interpretarse en una clave simbólica, lo que se evidencia al comprobar que, al mismo tiempo que el CTT promovía el reencuentro con la CMN, su reivindicación territorial aludía en exclusiva a las “tierras desde el río Biobío al sur”. No obstante aquello, la coordinación tuvo sin embargo repercusiones políticas casi inmediatas (como fue el proceso judicial de junio de 1992, en el que una de las causales, como hemos mencionado, fue la proclamación de la *wenufoye*).

Lo segundo son las repercusiones a nivel local en cada caso; los derroteros políticos seguidos por cada organización en los años posteriores, la proyección de los liderazgos en los años siguientes al reencuentro y el legado de este hacia el futuro étnico en cada contexto.

Creemos que una posibilidad de comprensión en términos amplios, tanto del origen del CTT y sus logros, nos la proporciona explicar su surgimiento –tal cual hemos insinuado más atrás– como parte de dos contextos históricos concatenados, uno largo y uno inmediato. Por una parte, el del surgimiento del movimiento mapuche en 1910, que aquí denominamos preliminarmente como mediato o largo. Dicho contexto explicaría semejanzas y diferencias en los procesos organizacionales contemporáneos en uno y otro lado de la cordillera.

Por otra parte, en el contexto inmediato se relaciona con la “emergencia indígena” (Bengoa, J., 2007) coetánea al periodo analizado, proceso global que habría producido una intersección de factores internos y externos al mundo asociativo mapuche que habrían actuado como potenciadores de esos discursos.

La convergencia entre el CTT y la CMN se dio con la intencionalidad de reconstruir simbólicamente el *wallmapu* en cuanto espacio histórico de legitimación de las reivindicaciones con ambos Estados. Una especie de correlato de las demandas específicas de cada país. Si bien, en la convergencia producida entre ambos referentes nunca se planteó explícitamente la supresión de las fronteras binacionales –más que en el terreno de la reivindicación simbólica–, el eje discursivo sustentado en el rescate y promoción de la “tradicción ancestral” posibilitó que se generara un discurso común que demostró cohesión y eficacia.

Esta síntesis de elementos culturales provenientes del terreno de la cultura tradicional resignificados políticamente, creemos que habría otorgado un potente sentido de alteridad –que desbordó a sus propios referentes– a la militancia mapuche, que en lo sustancial posibilitó la elaboración de un discurso reivindicativo con contenidos anticoloniales que se ha ido nutriendo con movilizaciones.

Las consecuencias de este dispositivo discursivo serían divergentes según el país y las respectivas tramas sociopolíticas intra y extra étnicas. En Argentina, específicamente en la Provincia de Neuquén, dada su particular configuración histórica, la resignificación alternativa del discurso de la tradición habría servido tanto para cohesionar, a partir del reforzamiento de la identidad étnica, a la militancia originaria, y por otra parte habría posibilitado el reforzamiento de la capacidad de negociación y presión social de parte de la CMN para obtener logros políticos determinados.

En el caso del CTT en Chile, el repertorio discursivo y simbólico habría tenido resonancia más en el ámbito simbólico que en los logros políticos concretos, habiendo excedido extensamente el ciclo activo del CTT como organización

(quizás la última de ese carácter) “nacional” mapuche¹⁶, apertrechando hasta ahora conceptual y simbólicamente a gran parte del movimiento étnico social y la militancia mapuche post ‘90.

Consideramos que la deriva del uso público de la *wenufoye* en ambos contextos funcionaría como una suerte de metonimia de la deriva histórica del movimiento mapuche de los últimos años. De una parte, por la doble dinámica encerrada tras de su consolidación como símbolo nacional mapuche y a la vez ícono intercultural de una diversidad que al mismo tiempo es aceptada y rechazada en las esferas institucionales, aceptación que muchas veces encierra una operación de vaciado político en aras de una aparente tolerancia. Por oposición, tal antinomia otorga aún plena contingencia –y por tanto, un permanente desafío a los poderes establecidos– a las reivindicaciones políticas mapuche, que están indisolublemente ligadas al símbolo.

16. El CTT se creó sobre el fundamento de ser la reconstrucción de la “organización estructural histórica mapuche” y representar por ello a “todas las tierras”. Sin embargo, en el momento más alto de convocatoria del CTT, en 1992, sus propios dirigentes hablaban de representar a 300 comunidades mapuche en el territorio histórico. En ese sentido, al contrario de lo ocurrido con la CMN, que hasta hoy es la única organización mapuche que abarca toda la provincia de Neuquén, el CTT siempre compitió por la hegemonía de la representación étnica con un conjunto de organizaciones contemporáneas y luego de 1997, con la emergencia de otro modelo y estrategia organizacional, como fue el surgimiento de la CAM y otras expresiones (Pairican, F., 2014). Caso aparte es la ambigua situación que ocupa, tanto en el CTT como en organizaciones posteriores, el lugar de las organizaciones urbanas mapuche.

REFERENCIAS

- Aiziczon, F. (2014). “Características del activismo mapuche en Neuquén” [en línea]. *Revista de Historia*, [S.l.], n. 15, p. 1-17, dic. 2014, <<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/869>>. [Consulta: 24 de enero de 2018].
- Assies, Willem. “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en *El reto de la diversidad*, en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (comps.), México, D.F., El Colegio de Michoacán, 1999, 558 p.
- AA.VV (1986). *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Ediciones Abya Yala, Colección Ethos, 2ª edición, Quito, Ecuador.
- Aukiñ (Voz mapuche). *Boletín del Consejo de Todas las Tierras*, Temuko, Chile, (Nºs 1- 53, 1990 – 1992).
- Benavides Vanegas, Farid. *Movimientos Indígenas y Estado Plurinacional en América Latina*, [en línea], Bogotá, Colombia. *Pensamiento Jurídico*, No. 27, enero-abril, 2010, <<https://doctrina.vlex.com.co/vid/movimientos-indigenas-plurinacionallatina279851363>>. [Consulta: 28 de abril de 2015].
- Barré, Marie Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México DF, Siglo XXI, 1983.
- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2007. 346 p.
- Briones, Claudia. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, 1998, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- _____ *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*, en *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin* 68, 2004, pp. 73-90.
- _____ (ed.). 2005. *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia.
- Confederación Mapuche de Neuquén. *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*, Neuquén Gráfica Althabe, 2010.
- _____ *Cómo se creó nuestro wenufoye? – II Parte (Bandera mapuche)* [en línea] Confederación Mapuche de Neuquén 5 de octubre de 2015, en <https://www.facebook.com/confederacion-mapuche-de-neuquen> [Consulta: 24 de enero de 2018].
- Curivil, Ramón. “Religión mapuche y cristianismo”. En *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago de Chile, Ediciones San Pablo, 1995: 31-50.

- De Augusta, Félix José. Diccionario Mapudungún – Español, Español – Mapudungún, Belén Villena (Directora) Temuko, Ediciones de la Universidad Católica de Temuko, 2017. 626 p.
- De Jong, Ingrid. “De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)”. En: Cuadernos de Antropología Social, (N° 20) :131-150 Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2004.
- Foerster, Rolf; Montecino, Sonia. Organizaciones, líderes y contiendas mapuches 1900-1970, Centro de Estudios de la Mujer (CEM), Santiago de Chile.
- Foucault, Michel (1978). Microfísica del poder. Madrid, La Piqueta.
- García, Analía & Valverde, Sebastián (2007). “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, Provincia de Neuquén, Argentina”, en Cuadernos de Antropología Social N° 25, UBA, Buenos Aires, pp. 111–132.
- Lenton, Diana. Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo. En Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos, Volumen II, (Año II: 85-108), 2010, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, Argentina.
- Loncon, Elisa. Mapuche Wenufoye (Bandera mapuche) [en línea] Movimiento Generación 80. http://www.g80.cl/noticias/columna_completa.php?varid=10073 [Consulta: 20 de noviembre de 2017].
- Kropff, Laura. “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”, [en línea] Buenos Aires. En Pueblos indígenas, Estado y democracia, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101026125925/6Kropff.pdf> [Consulta: 15 de septiembre de 2017].
- Mariman Q., José. Movimiento mapuche. Transición democrática en Chile (1989-1993): ¿Un nuevo ciclo reivindicativo mapuche? Tesis para optar al título de Profesor de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 1993.
- _____ (1995) La Organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam. En Centro de Documentación virtual Ñuke Mapu, disponible en <http://www.mapuche.info/index.php?kat=8&sida=68>.
- Martínez Neira, Christian. Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. En Estudios Sociológicos, XXVII, vol. XXVII, (núm. 80), El Colegio de México, mayo-agosto, 2009, p. 595-618.

Mege, Pedro. Actos de iconicidad. Tácticas de señalización étnica en las organizaciones mapuches [en línea] Actos de Iconicidad, Santiago, Revista Chilena de Antropología Visual, UAHC, julio 2001, [Consulta: 20 de agosto de 2016] ISSN 0718-876x.

Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI). Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia de Neuquén, 2009, Gráfica Althabe, Neuquén.

Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia de Neuquén 2010, Gráfica Althabe, Neuquén.

Informe de situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en la Patagonia 2010 -2011, Gráfica Althabe. Río Negro – Neuquén.

Pairican, Fernando (2014). Malon. La rebelión del movimiento mapuche, Santiago, Pehuén Editores, 2014, 418 p.

Spivak, Gayatri. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? [En línea] En La Plata, Argentina 1998, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica, La Plata. en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf [Consulta: 20 de diciembre de 2017].

Sánchez Curihuentro, Juan (2001). El Az Mapu o sistema jurídico mapuche. En Revista Crea, Facultad de Ciencias Jurídicas, Universidad Católica de Temuco, (Nº2), Año 2: 28-38, 2001.

Sanhueza, José (2017). Aucán Huilcamán pedirá a Contraloría prohibir el uso de la bandera mapuche de su autoría, [en línea] Soy Temuco, 21 de junio de 2017, <<http://www.soychile.cl/Temuco/Sociedad/2017/06/21/471402/Aucan-Huilcaman-pedira-a-Conatroloria-prohibir-el-uso-de-la-bandera-mapuche-de-su-autoria.aspx>. . [Consulta: 10 de enero de 2018].

Toledo Llancaqueo, Víctor. En segura y perpetua propiedad. Notas sobre el debate jurídico sobre derechos de propiedad indígena en Chile, siglo XIX, en Actas 4º Congreso Chileno de Antropología, Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago, 2001, pág.: 1129-1136.

“Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?”, en Pueblos indígenas, Estado y democracia, [en línea], Buenos Aires, Biblioteca virtual Clacso, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapToledo.pdf> [Consulta: 12 de noviembre de 2017].

- _____ (2007) “Prima ratio. Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007”. En OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, N° 22, septiembre, pp. 253 – 293.
- Trentini, Florencia; Valverde, Sebastián; Radovich, Juan Carlos; Berón Mónica A; Balazote, Alejandro. “Los nostálgicos del desierto: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios”. En Revista Cultura y Representaciones Sociales año 4, núm. 8, marzo 2010.
- VV.AA. Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, Nueva Imagen, Serie Interétnica, México, 1979.
- Vázquez, Héctor. Procesos identitarios, “minorías” étnicas y etnicidad. Los mapuches de la República Argentina”. En CIUNR-CONICET, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario, 2002.
- Vergara, Jorge Iván; Gundermann, Hans; Foerster, Rolf. Legalidad y legitimidad: ley indígena, Estado chileno y pueblos originarios (1989 – 2004). En Estudios Sociológicos, Vol. XXIV, (N° 71)2006, pp.331-361.
- Weke Katrikir, Jorge. La bandera es un símbolo de liberación, de auto reconocimiento como nación, [en línea] entrevista de Pedro Cayuqueo, 13/5/2010, en <http://www.azkintuwe.org/may134.htm>, [Consulta: 12 de noviembre de 2017].
- _____ HISTORIA DE LA CREACIÓN de la bandera mapuche. Significados de formas y colores [en línea], Panguipulli, s/e, file:///C:/Users/Jose/Downloads/Weke%20bandera_mapuche._1%20(2).pdf, [Consulta: 10 de noviembre de 2017].
- Zapata, Claudia (2013). Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo. Quito, Ecuador, Ediciones Abya Yala.