

LOS GOBIERNOS DE LA CONCERTACIÓN Y SU
POLÍTICA INDÍGENA: EL MULTICULTURALISMO

Fernando Pairican Padilla

FERNANDO PAIRICAN PADILLA

Historiador y candidato a Doctor en Historia por la Universidad de Santiago de Chile. Es académico de la misma Casa de Estudios e investigador adjunto del Centro de Interculturalidad Indígena, CIIR. Es director de la colección de Pensamiento Mapuche Contemporáneo de la Editorial Pehuén, donde además ha publicado los libros *La biografía de Matías Catrileo* y *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*.

LOS GOBIERNOS DE LA CONCERTACIÓN Y SU POLÍTICA INDÍGENA: EL MULTICULTURALISMO

Este artículo tiene por objetivo dar cuenta de las historias del movimiento mapuche bajo los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia. Su ascenso movimientista a partir de 1998 y la respuesta del gobierno que durante el año 2001 inició la coerción del movimiento que dos años después tomó ribetes de política pública al abordarlo desde una línea “social” y otra represiva. Ambas quedaron plasmadas en el año 2003. En esa fecha el gobierno impulsó la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, pero al mismo tiempo aplicaba la Ley Antiterrorista a los miembros de la Coordinadora Arauco-Malleco y creaba una política de inteligencia denominada “Operación Paciencia”. Ambas políticas tuvieron como objetivo evitar el empoderamiento del movimiento mapuche y alejar las demandas por autodeterminación del imaginario, proponiendo políticas centradas en la pobreza e identidad. Al conjunto de estas medidas es lo que hemos llamado multiculturalismo, la capacidad de los gobiernos que suscriben al modelo neoliberal de capturar las demandas políticas indígenas, transformándolas en aspectos culturales y económicos alejados de la arena política. En este caso, la autodeterminación.

Como todo proceso histórico, sus antecedentes cercanos se relacionan con las consecuencias de la contrarreforma agraria y la inserción del territorio mapuche al modelo neoliberal luego del debilitamiento del viejo modelo de producción que tuvo su expresión en 1997, con el declive de los yacimientos de carbón y la apuesta de la región del Biobío por centrarse en la producción forestal como el nuevo rubro generador de trabajos. Mientras, en la alta cordillera, la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco se insertó en este proceso de generación de energía para la nueva matriz económica, el neoliberalismo. ¿Quiénes pagarían los costos de ese desarrollo? Los mapuche.

Esta desposesión es una variable para entender la resistencia de algunas comunidades. Las hermanas Quintremañ fueron las que abrieron las puertas de la conciencia étnica que se unió a la historia de despojos territoriales posteriores a la ocupación de La Araucanía de los habitantes de la cordillera de Nahuelbuta y que cerró con la cesantía de una parte considerable de los mineros mapuche en los minerales de carbón. Para 1997 se hizo evidente que el neoliberalismo era el problema central.

Las intelectuales colectivas -parafraseando a Enrique Antileo- levantaron, producto de esta realidad material, al capitalismo como su central adversario.

Esa lucha concreta que tuvo como origen la cesantía laboral, pobreza material y despojos territoriales e hídricos las llevó a elaborar un pensamiento crítico para buscar explicaciones y “hacer” política entre sus pares. Aquella necesidad -siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui- elaboró una “memoria corta” que a nuestro juicio se representó en la Reforma Agraria y contrarreforma. Bajo la Unidad Popular, las tierras recuperadas gracias a la revolución “desde arriba” y la revolución “desde abajo” fueron fortalecidas por un proyecto de cooperativismo que traería beneficios colectivos, entre ellos, algunos fundos plantados con productos forestales. Esos territorios derivados del golpe de Estado se perdieron y una vez decretada la contrarreforma agraria fueron entregados vía CORFO a las empresas forestales. Esa “memoria corta” se articuló con una “memoria mediana”, las historias de despojo post ocupación de La Araucanía y las reducciones, espacios territoriales en que los mapuche lograron sobrevivir durante el siglo XX, pero en condiciones de pobreza, ya que muchas de las tierras de cada reducción se caracterizaron por ser las peores al estar en la cordillera de Nahuelbuta. Los valles, las tierras aptas para el pastoreo y la agricultura quedaron en manos de los colonos chilenos y europeos que llegaron por leyes de migración y premios en su participación como milicias durante la ocupación de La Araucanía. Esa memoria inevitablemente se conectó con la memoria larga: la resistencia mapuche contra los españoles. Fue ese territorio donde se inscribieron las páginas iniciales de la resistencia mapuche a manos de Kallfülikan, Leftrarü, Janequeo y otros líderes. Los mapuche de fines del siglo XX iniciaron una lectura a la inversa de estos líderes mapuche, comenzando a elaborar un pensamiento descolonial en la teoría y en la práctica luego de las quemas de camiones en Lumaco, una acción eminentemente descolonial. A dos décadas de esos hechos es viable sostener que la resistencia mapuche ha sido anti colonial y anti racial. Tal vez sea esto último el aporte del movimiento a la sociedad general: decrecer el racismo sobre la sociedad indígena¹.

Para comprender la historia del movimiento mapuche en el siglo XXI es importante comprender su tejido social, la comunidad. Pues ha sido esta construcción la que articula en lo social y lo político el mecanismo de defensa ante los procesos de colonialismo. En ese mismo sentido sostenemos que la población mapuche que salió de su territorio portó consigo su propia reducción, resistiendo desde las poblaciones de las ciudades con sus historias y memorias, permitiendo que dicho imaginario pudiese ser transmitido a las generaciones posteriores que contribuyeron a fortalecer desde los centros urbanos el movimiento en el sur. Así, el diálogo de lo que el movimiento mapuche denominó Wallmapu y la *mapurbidad*,

1. Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*. Ediciones Tinta de Limón, 2017.

más que inexistente ha sido permanente, con un fortalecimiento mutuo de estos elementos, que han gestado un movimiento mapuche que es viable plantear como nacional al unir distintos territorios, sujetos/sujetas que hoy traspasan incluso las fronteras nacionales de los estados criollos, como se aprecia en el surgimiento de la Confederación de Neuquén en Argentina y últimamente la Resistencia Ancestral Mapuche.

Estos ciclos organizacionales respondieron a un movimiento indígena en América Latina que tiene distintos ritmos y temporalidades. Existe un diálogo entre lo local, nacional y continental, esferas en las que el modelo económico ha generado un nuevo ciclo de desposesión que ha forzado a las democracias latinoamericanas a crear una política de seguridad pública para evitar el empoderamiento mapuche en Argentina y Chile. Recurrir al multiculturalismo como estrategia económica, política, social y cultural para detener los avances por derechos fundamentales es una estrategia de contrainsurgencia para evitar el empoderamiento del movimiento de resistencia mapuche. A su vez, el multiculturalismo permite el perfeccionamiento del modelo económico que se basa en la etnicidad para crearla como aspecto de consumo. Aquello, como ha planteado Patricia Richards, no es más que otro tipo de racismo².

1. LA EMERGENCIA. 1990-1996

A partir de 1990, los miembros de Aukiñ Wallmapu Ngulam promovieron la creación de una bandera mapuche. Trabajaron incansablemente para que estuviera confeccionada para 1992, periodo de la “gran reflexión indígena” y que la organización denominó como “año de la resistencia”. Para los miembros de Aukiñ Wallmapu Ngulam no había una doble opinión: se cumplían los 500 años de opresión y era urgente reafirmar la identidad de sus habitantes.

En esos acelerados años de creación política, resultado de las discusiones ya dadas en la década anterior entre los miembros de Ad Mapu, se presentaron cinco diseños del emblema por identidad territorial. Los pewenche cercanos a la organización presentaron uno en que tomó relevancia el volcán; los lafkenche, el *kultriin* rodeado de manera circular por los *kon*; mientras que tanto los wenteche como los nagche presentaron las dos propuestas que en algún sentido acabaron por converger en lo que hasta hoy conocemos como *Wenüfoye*. Menos discusión tuvo la propuesta williche.

2. Patricia Richards, *Racismo. El modelo y multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. Pehuén Editores, 2015.

La creación de la bandera y su debate se suscribieron a las reflexiones emanadas desde el movimiento mapuche en un contexto regional de movilización indígena, aunque uno de los actos más interesantes fue el ejercicio democrático que se unió a la atmósfera política luego de la derrota electoral de la dictadura militar. Y tal vez fue ese ejercicio democrático lo que no comprendió la Concertación de Partidos por la Democracia en su relación con el movimiento mapuche. El Aukiñ Wallmapu Ngulam buscaba crear una “nueva relación” a partir de un “reconocimiento”³.

Eric Hobsbawm ha planteado que el siglo XX concluyó en 1990. Las demandas indígenas -siguiendo esa línea argumental- se inscriben en problemáticas propias del siglo XXI: nacionalismos, etnicidades e identidades⁴. No obstante, estas reivindicaciones tienen sus propias particularidades, ya que sus objetivos son reconstruir el tejido social fundante de las sociedades indígenas: el *lof*.

Para el caso de Bolivia, Álvaro García Linera ha planteado como su proyecto democrático el gobierno de los ayllu⁵. Es decir, que las organizaciones indígenas mantuviesen su construcción antigua o en el caso de otros, se propusieran reconstruir ese tejido social en base a su idea inicial, el apoyo mutuo⁶. Esto ha llevado a los movimientos indígenas a analizar críticamente las políticas neoliberales, un pensamiento al que suscriben, desde una dimensión anticapitalista, al menos los movimientos más rupturistas del continente⁷.

Para entender el movimiento mapuche es indispensable comprender algunas de sus aristas. En primera instancia, la fortaleza de su tejido social, la comunidad. Si existe un laboratorio de “otra sociedad” que no fue desarticulada, esa fue la construcción que comparte una parte considerable de los pueblos originarios del continente en torno al concepto de comunidad. En segundo lugar están sus historias de resistencias y adaptaciones en su interacción con la sociedad no indígena a través de los distintos ciclos de intentos de dominación. Estas adaptaciones y resistencias crearon aprendizajes políticos en los liderazgos indígenas y, posteriormente, en sus organizaciones. En el caso mapuche, la memoria del despojo territorial concluida la ocupación de La Araucanía, la historia de la pobreza suscrita a la reducción, las

3. Aukiñ, “Nación mapuche reafirma su identidad”. Agosto-septiembre de 1992.

4. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*. Ediciones Crítica, 2000.

5. Álvaro García Linera, *Democracia, Estado y Nación*. Editorial Txalaparta, 2016.

6. Pior Kropotkin, *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*. Editorial Pepitas de Cabeza, 2017.

7. Para profundizar sobre este punto: Tito Tricot, *Autonomía. El movimiento mapuche de resistencia*. Ediciones CEIBO, 2015; Héctor Llaitul, *Weichafe. Conversaciones con un weichafe en la prisión política*. Ediciones CEIBO, 2012. También Fernando Pairican, “El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectiva para comprender la violencia política en el movimiento mapuche 1990-2010”. En *Violencias Coloniales*. Ediciones CHM, 2015.

diásporas hacia los centros urbanos para ocupar trabajos *racializados* y la creación de las organizaciones mapuche del primer ciclo de movimiento son ejemplos de lo antes dicho⁸. Esta experiencia social y política convergió y se profundizó por la coyuntura abierta por la Reforma Agraria, en que las organizaciones de izquierdas fueron absorbidas por el tejido social mapuche, lo que promovió una alianza en las disputas por las tierras. Las oportunidades políticas que dio la Reforma Agraria tuvieron el apoyo de los liderazgos mapuche que vieron una fisura que permitiría recuperar las tierras usurpadas a lo largo del siglo XX⁹. En ese escenario, el golpe de Estado, la división de las reducciones y la educación “neo ercillana” que la dictadura propició brindaron nuevos elementos objetivos y subjetivos para forjar una nueva etapa de la movilización mapuche¹⁰.

¿Que llevó a los mapuche a rebelarse a partir de 1992, cuando el gobierno había creado una institución indígena? La atmósfera del continente y las señales contradictorias del gobierno de Patricio Aylwin en sus aspectos simbólicos y políticos. Las rebeliones indígenas en México, Ecuador y Bolivia, que tuvieron la particularidad de desarrollarse en naciones que durante el siglo XX -a excepción de Bolivia- reconocieron el componente indígena como política de Estado, iniciaron el camino de las rebeliones que gestó la primera etapa de la emergencia indígena en América Latina. Bajo los gobiernos indigenistas, en que los Estados se apropiaron de la cultura y la convirtieron en una política nacional (México y Ecuador), no se modificaron las condiciones materiales de los pueblos originarios; al contrario, la pobreza se acrecentó en las repúblicas que desarrollaron el indigenismo de Estado o bien estas propiciaron la gestación de una “élite indígena”¹¹. Con la coyuntura del Quinto Centenario la politización indígena radicalizó su acción colectiva, gestándose a principios de 1994 una de las rebeliones emblemáticas de la historia maya: el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. ¿Podría no generar conciencia en la juventud mapuche ese levantamiento?

Como han dicho algunos autores, la emergencia indígena fue marcada por distintos ritmos de movilización en su esfera internacional y nacional¹². Existe un consenso en que fue la cumbre en Barbados en 1971, fecha en que se reúnen activistas e intelectuales indígenas a debatir sobre los derechos indígenas, la que

-
8. Enrique Antileo y Claudio Alvarado, *Fiita Warria o capital del reyno*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2018.
 9. Jaime Navarrete, *Movimiento Campesino Revolucionario*. Editorial Escaparate, 2018.
 10. Fernando Pairican, *Malon*. Citado.
 11. Yvon Le Bot, *La gran revuelta indígena*. Ediciones Océano, 2015.
 12. José Bengoa, *La Emergencia Indígena en América Latina*. Ediciones Fondo de Cultura Económica, 2000.

sintetiza el inicio de lo que Yvon Le Bot ha descrito como la gran revuelta indígena. Sus conclusiones anunciaron el futuro: la urgencia de crear una política de liberación del indígena. Dicho debate se propició en un contexto de descolonización y lo que se ha denominado como la segunda etapa de la Guerra Fría, pero en el que además se criticaba el indigenismo de Estado. Es viable, por lo mismo, plantear que se dio una etapa de construcción de “conciencia” de los indígenas, sobre todo en la década de los ‘80 del siglo XX¹³. Enlazadas con la búsqueda de crear un movimiento que apuntase a la liberación del sujeto indígena, las confrontaciones de clases en países con alta población indígena como Guatemala y Perú derivaron en genocidios sobre mayas y quechua. Dicha experiencia generó una crítica a las alianzas con las izquierdas, que incentivó nuevas discusiones y que en algún sentido potenció la idea de tomar distancia de las izquierdas para crear un proyecto indígena propio. El surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional suscribe, entre otras variables, a estos debates. En el caso de Perú, la incorporación de los quechua a la contraguerrilla se comprende en este contexto de víctimas de la guerra civil de ese país.

La realidad indígena en Bolivia también porta particularidades interesantes. La historia social de Bolivia se caracteriza por una profunda tradición de clase y formación obrera. La Revolución de 1952 que derivó en el nacionalismo económico, industrialización y reforma a la propiedad de la tierra, gestó una política de indigenismo que afectaba la vida comunitaria en los ayllu. Silvia Rivera Cusicanqui ha planteado que este proceso inauguró una memoria mediana del colonialismo, ya que la población indígena fue vista como compuesta por campesinos y obreros, subordinándose su identidad indígena. Del fracaso de esa revolución y de los debates abiertos por la “campesinización” de los indígenas emergió el indianismo como fuerza intelectual y política que es el antecedente de los intentos de insurrección de la Guerrilla Tupak Katari entre 1990 y 1992¹⁴.

En el caso de los mapuche hubo un proceso distinto. La izquierda no comprendió la dimensión particular de las movilizaciones, suscribiéndolas a una arista de las luchas campesinas. Su romanticismo ercillano los hizo ver como los primeros luchadores por la independencia, elevando aquel “mito espartano” anti españoles a una larga historia anti imperialista. Tanto ese imaginario como la experiencia política de la Unidad Popular derivaron en que la izquierda chilena observara de forma distinta el proceso histórico indígena, evitando la violencia racial, como sucedió en

13. Claudia Zapata, *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile*. Ediciones LOM, 2017.

14. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Ediciones Tinta de Limón, 2013.

Perú y Guatemala. No obstante, esa incompreensión no deja de ser un resultado de la mirada colonial que existía en el siglo XX.

Pero la historia mapuche mostró otro tipo de horizontes entre 1910 y 1957. Durante este periodo emergió el primer ciclo del movimiento mapuche con la fundación de la Sociedad Caupolicán Defensora de La Araucanía. El libro de Manuel Manquilef, *Comentarios del pueblo Araucano*, sintetiza la historia post reducción y el papel que esperaba conquistar el movimiento mapuche, que inicia su declive con Venancio Coñuepan, fundador de la Corporación Araucana. Este ciclo movimental unió tres elementos: la identidad (araucana), las tierras y la inserción a la producción regional para elevar los niveles de vida de la población. Algo similar sucedió con la diáspora mapuche en Santiago, donde los/las mapuche resistieron desde sus espacios cotidianos y también dando cuenta de un incipiente movimiento mapuche urbano que plasmó en diarios de pequeña circulación la necesidad de mantener la identidad mapuche¹⁵.

Estas líneas argumentales continuaron con la fundación de los Centros Culturales Mapuche. Varios de los elementos políticos que se desplegaron en el siglo XXI fueron resultados de esta “escuela ideológica de la autodeterminación”. Si bien, como han planteado Enrique Antileo y Claudio Alvarado Lincopi, muchos de los argumentos ya se venían discutiendo en Santiago durante todo el siglo XX en una especie de genealogía del pensamiento anti colonial, faltaba la coyuntura histórica que pudiese marcar un punto de inflexión en la historia mapuche. Aquel cúmulo de variables se articuló post Lumaco¹⁶.

En Ad Mapu convergieron miembros de la Corporación Araucana, ex miembros de partidos políticos de izquierda (Partido Comunista, Partido Socialista, Movimiento de Izquierda Revolucionaria y Partido Demócrata Cristiano) y militantes sin historias previas. Una parte considerable de los jóvenes de esa organización confluyeron posteriormente en el Aukiñ Wallmapu Ngulam, la que fue, a mi parecer, la organización que sembró una parte considerable de los insumos ideológicos del movimiento mapuche y que permitió la creación de “conciencia” de los militantes

15. Enrique Antileo y Claudio Alvarado, *Füta Warriá o capital de reyno. Imágenes, escrituras e historias mapuche en la gran ciudad 1927-1992*. Ediciones CHM, 2018.

16. Christian Martínez, *Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización Consejo de Todas las Tierras (1978-1990)*. En Estudios Sociológicos, Vol° XXVII, 2009. Fernando Pairican, “Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista”. Revista de Historia Social y las Mentalidades, 2013. También revisar los documentales “Nütram” que el autor de este artículo ha desarrollado con el apoyo del Centro de Interculturalidad Indígena (CIIR) como investigador adjunto. <https://www.youtube.com/watch?v=LHWtQkD1zrg&t=686s>

mapuche. Una de esas discusiones trascendentales fue la creación de un proyecto de carácter histórico: la autodeterminación.

No solo eso. A partir de la experiencia de las reducciones, Ad Mapu recuperó la historia y las formas organizativas tradicionales del pueblo mapuche: *longko*, *wepin* y *machi*. Inició ese proceso de posicionar en la esfera pública el tejido social mapuche. En esa búsqueda insertó su debate a las discusiones indígenas continentales, donde destacaba la propuesta de autodeterminación. Ad Mapu suscribió los sueños de tierra a la conquista del territorio como elemento articulador del poder mapuche que llevaría a la constitución de la nación mapuche. Pero para ello era necesario recuperar el mapuzungun y la forma antigua de organización mapuche. Sus militantes crearon grafamarios, posicionaron la forma tradicional de organización y crearon los primeros arsenales políticos. A partir de 1986 incentivaron las recuperaciones de tierra y de manera previa al triunfo de Patricio Aylwin elaboraron un borrador de una Ley Indígena que en parte terminó saliendo a la luz en 1993, pero con varias restricciones. Buscaron insertar el derecho a la libre determinación y que el Estado suscribiera el Convenio 169 de la OIT dado a conocer en 1989, pero finalmente esto no fue considerado por el gobierno.

Este primer ciclo de emergencia indígena, de toma de conciencia, de elaboración política e ideológica, cerró con la promulgación de este Convenio que fuerza a las repúblicas criollas a suscribirlo y, por ende, a llevarlo a la práctica. Entre algunos de sus principales puntos señala: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”. Aquello derivó en el derecho de los indígenas a ser consultados ante políticas públicas del Estado que afectasen a la población, además de la urgencia para el reconocimiento constitucional como pueblos. Sin embargo, por entonces Chile no consideró el Convenio 169 de la OIT, el que solo se ratificó en el año 2008, momento en que se aceptó la consulta indígena sin que esta fuera vinculante.

El segundo ciclo de la emergencia indígena se da en estas condiciones políticas. Sin duda que el Quinto Centenario creó el contexto para que las organizaciones indígenas se rebelaran en un proceso general de transiciones democráticas. Las insurrecciones del Tupak Katari en 1992, la rebelión de los zapatistas en 1994, las movilizaciones por la toma del poder político de la CONAIE en Ecuador y la irrupción del Aukiñ Wallmapu Ngulam con un discurso anti-colonialista desde sus inicios, impusieron nuevos debates e ideas políticas al interior de la república criolla. Ahora el objetivo era conquistar la autodeterminación y/o, en su defecto, la autonomía como ejercicio de la autodeterminación.

Para conquistarlo, el Aukiñ Wallmapu Ngulam creó la bandera nacional mapuche. Continuó con los Consejos de Longko, incorporó a la/el *machi* como

sujeto político y cruzó la Cordillera de Los Andes creando una alianza con la Confederación Mapuche de Neuquén. En 1991 y 1992 el gobierno de Patricio Aylwin aplicó la Ley de Seguridad Interior del Estado para reprimir y procesar a los miembros de la organización. La sede del Aukiñ Wallmapu Ngulam fue allanada y la bandera nacional mapuche fue puesta fuera de la ley. La respuesta del Estado fue propiciar la segregación política del movimiento mapuche y argumentar que existía un organismo válido para interactuar con la población indígena: CONADI. ¿Pero quién decidía cuál era el instrumento de diálogo más adecuado? ¿El Estado? ¿El movimiento mapuche?

Ese debate se resquebrajó con la decisión de construir la represa hidroeléctrica Ralco. Bajo el segundo gobierno de la Concertación, la apuesta por ramificar el neoliberalismo “corregido” tuvo como respuesta la activación de un movimiento mapuche con aristas más radicales a la hora de actuar. Las insurrecciones zapatista y katarista influyeron en esta posición política. Asimismo, la propia realidad del territorio, la desposesión neoliberal en las tierras de Arauco y la frontera con la novena región, junto con los proyectos hidroeléctricos, dieron sustento a las tesis más radicales de una nueva generación que había sido adolescente en los ‘80 y que fuera influida por el discurso nacionalista del Aukiñ Wallmapu Ngulam; niños bajo la influencia de Ad Mapu que vieron cómo las insurrecciones zapatista y katarista brindaron nuevos elementos para hacer política. Todas estas variables explotaron en Lumaco a fines de 1997. El segundo ciclo de la emergencia indígena del paso de conciencia a la acción tomaba un camino inesperado, la violencia política como instrumento comenzaría a ser utilizada por el movimiento mapuche y elaborada a partir de la misma historia mapuche. Llegaba el tiempo de los *konas*.

2. LA REBELIÓN. 1997-2001

La *mapuchización* se hizo más evidente luego del incendio de los tres camiones en Lumaco. Elicura Chihuailaf publicaba en ese tiempo *Recado confidencial a los chilenos* (1999) intentando explicar desde las tradiciones y las costumbres la historia mapuche, su rabia, amores y desafíos de futuro. Invitaba a la sociedad criolla a reconocer su mestizaje y soñar una sociedad en que ambos pueblos convivieran en un nuevo tipo de relación.

Pero era difícil desde los ojos de los jóvenes mapuche lafkenche de Arauco pensar en esa dimensión aún. Las plantaciones forestales, la cesantía y la pobreza no dejaban más espacios que radicalizar las posiciones políticas. No había opciones para el consenso ante la realidad material extrema en que sobrevivía esa población mapuche, a la que se debían agregar los despojos territoriales sin parar luego de la creación de la Provincia de Arauco de 1852, la reducción de tierras finalizada la

ocupación de La Araucanía y las usurpaciones de las mismas reducciones por compras fraudulentas desde principios del siglo XX. A ello se suma la contrarrevolución de la dictadura que devolvió a los antiguos hacendados esas tierras, las que a su vez pasaron a las empresas forestales. Otros casos fueron, vía CONAF, un trampolín para que acabasen en el patrimonio de Anacleto Angelini y la familia Matte.

Para 1997, Arauco era uno de los sectores más pobres en Chile. Los jóvenes mapuche posicionaron la memoria del territorio para ver la otra historia mapuche. Por lo mismo, emergieron las historias de la resistencia contra los españoles de los líderes mapuche en la Guerra a Muerte y la resistencia a la creación de la Provincia de Arauco, así como las historias de las masacres a los habitantes de esas tierras, las quemas de *rukas* del siglo XX llevadas adelante por las familias de colonos, y la Reforma y la contrarreforma agraria, experiencia que potenció en los fundadores de la Coordinadora Territorial Arauco, en 1996, la necesidad de crear una organización que pensara la política mapuche. Admiraron en una primera fase al Aukiñ Wallmapu Ngulam, pero esta organización era *nagche* y *wenteche*, lo que no dejaba espacio para comprender la realidad *lafkenche*. Era necesario crear un referente nuevo. Uno que utilizara la vía política a través de los municipios y otro que avanzara en la creación de un movimiento autonomista. En ese debate en constitución, el desborde desde abajo se dio en Lumaco, antigua zona en que se desarrolló una experiencia de cooperativa bajo la Unidad Popular, estancada con el golpe de Estado, recuperada en la lucha contra la dictadura y repensada a partir de la creación del Aukiñ Wallmapu Ngulam y la Coordinadora Territorial Arauco. Pero el racismo de guardias forestales, de agricultores y de los habitantes de los poblados condujeron a un “basta ya” mapuche. Aquellos días de diciembre, sin esperárselo, la quema de los tres camiones modificó para siempre la historia mapuche reciente. Comenzaba el tiempo de la rebelión.

La Coordinadora Territorial Arauco se dividió a consecuencia de Lumaco. Unos fundaron la Identidad Territorial *Lafkenche* en 1998, disputando los espacios institucionales por la creación de un poder comunal mapuche. Los otros avanzarían por las recuperaciones de tierras, expulsando a las forestales y utilizando la violencia política como instrumento y forma de acción. Al poco tiempo coincidirían con comunidades de Malleco y fundarían una nueva organización, cuyo nombre fue Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco.

Creadas las organizaciones mapuche, a partir de 1999 la rebelión fue general. En Alto Biobío la resistencia a la hidroeléctrica Ralco tomó ribetes impensados, por lo que el gobierno de Eduardo Frei se vio obligado a crear una comisión especial para brindar propuestas y soluciones. Ellas pasaron desde la represión con la fuerza pública y la división de los activistas hasta una negociación directa con las hermanas Quintremañ. En paralelo, los pescadores *lafkenche* en Mehuín se rebelaron contra

la Celulosa Arauco, convergiendo con los pescadores artesanales de otras zonas. Aquella lucha derivó en la creación de una “Ley Lafkenche” que buscaba proteger y evitar que la pesca extractivista acabase por instaurar una desposesión local. Sumado a ello, las consecuencias de la explotación forestal habían creado una crisis medioambiental en la Provincia de Arauco, donde el uso de la violencia política parecía ser el único recurso para detener lo que fue considerado por los intelectuales populares del movimiento mapuche como la cuarta pacificación: la económica.

El extractivismo neoliberal “corregido” creó micro políticas de resistencia en el Wallmapu¹⁷. Separadas y dispersas en un principio, fueron gracias al movimiento mapuche autodeterminista comprendidas como parte de un proceso general de ofensiva económica, política y social. Una nueva cantera de militantes ingresó al movimiento mapuche mientras la Coordinadora Arauco-Malleco teorizó sus perspectivas de lucha a partir de la historia de Arauco y de la resistencia anti colonial del siglo XVI. Los intelectuales populares del movimiento mapuche leyeron a la inversa las historias de Leftrarü, Lientur, Kilapan y Galvarino. Los guerreros y guerreras retornaron al siglo XXI como luchadores anti capitalistas, anti coloniales y nacionalistas.

Entre 1999 y 2003 las recuperaciones de tierras se ramificaron. La resistencia a Ralco se radicalizó y los incendios a las casas de agricultores a partir del año 2001 destaparon los fantasmas del año 1972. La rebelión mapuche, suscrita al segundo ciclo de la emergencia indígena en América Latina, comenzó a ser acusada de terrorismo. Los agricultores y empresarios forestales decidieron en un primer momento defenderse por sí mismos, luego presionaron a sus dirigentes políticos y gremios empresariales. El gobierno respondió aplicando la Ley Antiterrorista y diseñando un plan de contrainsurgencia a “baja escala” a través de Carabineros de Chile. El resultado: autoridades tradicionales encarceladas, comunidades allanadas y dirigentes perseguidos. La Coordinadora Arauco-Malleco se declaró en clandestinidad, el Aukiñ Wallampu Ngulam vivió nuevos allanamientos, la resistencia en Ralco fue cercada por las Fuerzas Especiales de Carabineros y los militares chilenos se pronunciaron: este conflicto podría poner las fronteras interiores en peligro. El gobierno de Ricardo Lagos tomó la decisión: la política del Estado chileno con los pueblos originarios sería de carácter multicultural.

17. Héctor Nahuelpan, “Micropolíticas mapuche contra el despojo en Chile neoliberal. La disputa por el lafkenmapu en Mehuín”. Revista Izquierdas, 2016.

3. LA RESPUESTA ESTATAL-NEOLIBERAL: EL MULTICULTURALISMO. 2003-2010

Las políticas multiculturales en América Latina parten de una realidad: la pobreza del mundo indígena. Situada en esa realidad material, la población indígena no ha tenido más recurso para evitar la extrema pobreza que comercializar su identidad. Una parte considerable de los indígenas en América Latina vive del turismo, y los menos, de empresas manejadas por ellos. Salvo los casos de Estados Unidos y Canadá, no existen experiencias de grandes empresas conducidas por miembros de pueblos originarios¹⁸. Ello no quita que existan experiencias de indígenas mini empresarios o que bajo el modelo económico se hayan insertado en los rubros del turismo. La apuesta multicultural terminó siendo una estrategia de gobernabilidad del neoliberalismo a través de la constitución de “identidades S.A.”¹⁹.

Pero esta política de “reconocimiento sin derechos” no es posible sin la aplicación de la represión para el activismo indígena más ideológico. En esa línea, Charles Hale ha planteado que los gobiernos democráticos han creado un nuevo tipo de sujeto indígena: el indio permitido. Este sería el sujeto indígena que acepta las políticas públicas emanadas desde el Estado, que se inserta al modelo económico y logra ascender socialmente sobre la base de su identidad indígena, mientras que aquel que no acepta insertarse es denominado por el autor como “indio insurrecto”. El destino para este o esta es claro: la persecución y las cárceles políticas²⁰.

En el caso de Chile, la Ley Indígena de 1993 efectivamente fue un paso en las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Previo a ella no existía una política pública hacia los pueblos originarios, salvo la asimilación total. A partir de esta ley se inició el tránsito de la asimilación a la auto identificación. La gran revuelta mapuche, no obstante, creó un nuevo tipo de auto identificación, la identidad ideológica²¹.

En ese aspecto, las políticas públicas creadas por el Estado comenzaron a ser criticadas por el movimiento y luego por la intelectualidad indígena. A partir del año 2006, con la publicación del libro *¡...Escucha, winka...!* fue evidente que los debates políticos e intelectuales tomaban nuevos ribetes al dar cuenta de una larga historia

18. Patricia Richards, *Racismo. El multiculturalismo bajo la Concertación de Partidos por la Democracia 1990-2010*. Pehuén Editores, 2015.

19. John y Jean Comaroff, *Etnicidad S.A.* Katz Editores, 2012.

20. Charles Hale, “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del indio permitido”. Ponencia para la conferencia “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado”, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre, 2004.

21. Fernando Pairican, *La Biografía de Matías Catrileo*. Pehuén Editores, 2017.

de colonialismo de parte del Estado criollo. Dicha estrategia política se concretizó ese mismo año cuando el gobierno de Michelle Bachelet publicó su ruta: Pacto por la Multiculturalidad.

Sin embargo, las políticas multiculturales permiten la movilidad social de los sujetos indígenas. Un resultado de ellas ha sido la inserción a la educación superior de la población mapuche, pese a que las condiciones económicas estructurales no han tenido mayores cambios. La sociedad indígena sigue estando en los niveles más extremos de pobreza, tal como ocurre al menos en Cautín.

De esta forma, a partir del año 2003 el Estado chileno respondió al movimiento mapuche de dos formas. Por un lado, propició la elaboración de una “verdad histórica” que reconocía una larga historia de despojos, violencias y políticas fallidas. De allí que se propuso, por otro lado, un camino: un “nuevo trato”. Esto consistió en el reconocimiento constitucional y la ratificación del Convenio 169 de la OIT. El reconocimiento aún no ha ocurrido. Y sobre la ratificación del Convenio, solo fue posible luego del asesinato de Matías Catrileo, aunque con un matiz importante: las consultas indígenas no serían vinculantes. Con este hecho, el Convenio 169 de la OIT no cumple con su función principal, a saber, hacer a los sujetos/sujetas indígenas actores centrales de las tomas de decisiones en asuntos que tengan relación con la sociedad mapuche.

De esta forma, el multiculturalismo, en tanto una política indígena que fomenta la identidad pero no el reconocimiento con derechos, ha terminado por crear en Chile una segregación política de los pueblos originarios. Este es un nuevo tipo de racismo, mucho más sutil, que posiciona a los derechos colectivos indígenas como las aspiraciones de una minoría de militantes que no representa a la población indígena en su conjunto. Esta política, acompañada de la represión al activismo, da como resultado un nuevo tipo de gobernabilidad que busca dividir al movimiento indígena. Así, la política multicultural en Chile se caracteriza por fomentar la identidad indígena, el acceso a bienes de consumo y movilidad social reducida, pero a la vez, represión al movimiento que busca conquistar derechos políticos. Impulsa su división a partir de las categorías de “indígenas dialogantes” e “indígenas terroristas”, sin aceptar que sea la comunidad indígena la que tome sus propias decisiones. Con este juego político se aleja y retrasa la lucha por derechos colectivos, pues el multiculturalismo teme que los indígenas con posibilidades de decisión cuestionen los modelos extractivistas que agreden a su sociedad.

Pese a ello, si vemos la rebelión “desde abajo” para el movimiento mapuche, la respuesta desde el Estado se caracteriza por ser un multiculturalismo que forja una política pública de control social y represión a los activistas en favor de los derechos indígenas. De allí que lejos de acabar la resistencia mapuche, esta ha incrementado su repertorio de acciones colectivas e ideas políticas.

En efecto, entre el año 2003 y 2010 han emergido nuevas organizaciones políticas mapuche. El año 2006 se funda la Alianza Territorial Mapuche y poco tiempo antes Wallmapuwen. Las organizaciones indígenas también se han incrementado en los centros urbanos y los mapuche militantes de los partidos políticos criollos han comenzado a diseñar políticas con el objetivo de avanzar en la reformulación de la Constitución para que se reconozcan los derechos de sus pueblos. Así, Domingo Namuncura ha planteado la necesidad de una Nueva Constitución y Francisco Huenchumilla la creación de un Nuevo Pacto: la plurinacionalidad²².

En esa misma línea política, los alcaldes mapuche han fundado una coordinadora que lleva por nombre ANCAM²³, mientras que los militantes del movimiento mapuche rupturista han impulsado, además de la CAM, la Alianza Territorial y la organización Aukan Weichan Mapu. Estas tres organizaciones se fundamentan en las comunidades como los eslabones principales de su accionar, que, a su vez, dan énfasis a la cosmovisión mapuche como un sustento de su práctica política.

Es por todo lo anterior que sostenemos que la forja de una identidad ideológica es uno de los aspectos más interesantes de esta segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina. Lejos de disminuir la cercanía al movimiento, los activistas elaboran nuevos procesos identitarios, buscando y descubriendo sus raíces, poniéndolas al servicio del movimiento. Aquello se ha complementado con el desarrollo de un amplio proceso de escrituras mapuche y personas vinculadas a las artes, que dan cuenta de los importantes resultados alcanzados por el proceso de reconstrucción del proyecto mapuche.

Las políticas multiculturales están vinculadas a la coerción. Ha sido esa línea la que se ha incrementado a partir del año 2003. La “Operación Paciencia” abrió las puertas de las cárceles políticas al movimiento mapuche y desde ese momento la represión se ha ido acrecentando en intensidad, siendo la niñez mapuche el objeto de diversas violaciones a los derechos humanos en el país.

En paralelo, los continuos procesos penales reflejan la criminalización en la judicialización al movimiento mapuche. Entre 2003 y 2015 los procesos judiciales a los activistas del movimiento han sido permanentes, siendo los más reconocidos el “caso Longkos”, “Poluco-Pidenco” y el de “Asociación Ilícita Terrorista”. Posteriormente vendrían el “caso Elgueta” en 2008 y el “caso Luchsinger-Mackay”

22. Domingo Namuncura y otros, *Nueva Constitución y pueblos indígenas*. Pehuén Editores, 2015. Francisco Huenchumilla, *Plurinacionalidad: el nuevo pacto*. Pehuén Editores, 2017.

23. Para profundizar sobre los alcaldes, Natalia Caniguan, *Trayectorias políticas. Historias de vida de los alcaldes mapuche*. RIL Editores, 2015. También revisar, Claudio Espinoza, “Procesos etnopolíticos en la transición democrática chilena. Gobiernos locales y la vía política mapuche”. En Cuadernos de Antropología Social, N°45, 2017.

desde 2012. Esta criminalización ha tenido ribetes internacionales con la extradición a Chile de Facundo Jones Hualas, militante de la organización Resistencia Mapuche Ancestral, con el fin de procesarlo por su participación en las recuperaciones de tierras de la zona de Los Ríos.

En síntesis, el multiculturalismo fue una respuesta a la emergencia indígena en América Latina que se basó en el reconocimiento sin identidad. Sin embargo, por la realidad de las democracias latinoamericanas, la hegemonía del modelo neoliberal y el racismo de la sociedad no indígena hacia el indígena, el multiculturalismo, al aplicar la coerción sobre el movimiento indígena, ha sido visto como una nueva fase de dominación y racismo. Dominación porque no permite el empoderamiento de la sociedad indígena al impedir la toma de decisiones políticas; y de racismo porque las condiciones materiales de la población indígena cambian lentamente, generándose nuevos tipos de segregación económica, y se imponen nuevos tipos de prejuicios sobre los indígenas, tales como el de “terrorista”.

Esta es la característica de la tercera fase de la emergencia mapuche en un contexto de revuelta indígena continental. No obstante, la diferencia con el resto del continente está en que para el caso de Bolivia y México, los movimientos indígenas han logrado administrar y alcanzar distintos grados de poder. El ejemplo más emblemático es, sin duda, el triunfo de Evo Morales, quien ha constituido un gobierno plurinacional. Con críticas y adversarios en el mismo movimiento boliviano, Morales simboliza esta última fase de la emergencia indígena, a la cual se debe sumar la administración de los Caracoles Zapatistas con su propio poder y hegemonía en México.

Los mapuche no han quedado ausentes de esta administración de poder. Existen ocho municipios administrados por mapuche que buscan construir elementos de cohesión y proyección como fuerza política mapuche. Aquello ha sido respaldado por Francisco Huenchumilla, quien se autoproclamó el primer senador de las Naciones Originarias y ha enviado proyectos de reforma constitucional que exigen el reconocimiento de los pueblos originarios y un debate en torno al proyecto de plurinacionalidad en Chile.

En algún sentido, estas son las características políticas de los movimientos indígenas en América Latina y en Chile. Algunos han propiciado la vía rupturista, radicalizando las posiciones ante esta oleada de multiculturalismo. Otra corriente se ha insertado en los espacios democráticos para transformarlos desde el interior e inclinar la balanza hacia los intereses del movimiento indígena. Sin embargo, una parte de la población indígena ha visto esto último como una nueva forma, mientras que otros lo interpretan como una nueva fase del multiculturalismo donde los indígenas administran el poder, pero gobiernan bajo las lógicas de la sociedad criolla-neoliberal. Este debate se ha venido dando intensa y profundamente durante los últimos diez años tanto en México como en Bolivia.

Por su parte, el movimiento mapuche fluctúa entre estos distintos ciclos de emergencia indígena. Existen aún elementos de creación de conciencia en la población indígena, como también de la forja de identidades y movilizaciones por cuestiones gremiales. También se han dado recuperaciones de tierras y hechos de violencia política como expresión de la resistencia de algunas organizaciones mientras que otros integrantes del movimiento mapuche administran el poder comunal y/o tratan de disputar otros de manera institucional a través de sus apuestas parlamentarias.

Desde otro ángulo, la resistencia de las organizaciones autodeterministas ha continuado en su senda. Aukan Weichan Mapu, que ha utilizado la violencia política como instrumento contra empresas forestales y casas de agricultores, se ha basado en la cosmovisión como un sustento ideológico, resultado de los elementos diseñados por el Aukiñ Wallampu Ngulam y la Coordinadora Arauco-Malleco. En algún sentido, es la suma de ambas organizaciones que busca reconstruir los antiguos espacios territoriales con las jerarquías mapuche. En esa misma línea política podemos ver a la organización puelche Resistencia Ancestral Mapuche. Existe, por lo tanto, un giro en las organizaciones mapuche autonomistas en la lucha contra el capitalismo, donde se han incentivado aspectos cosmológicos que a su vez fortalecen una identidad mapuche decimonónica. Aquello es lo que hemos denominado como “invención de la tradición”. ¿Acertado o errado? Son los resultados de la dialéctica entre la rebelión “desde abajo” y la respuesta multicultural “desde arriba”. En ese proceso se han forjado las identidades ideológicas mapuche que se hacen parte del movimiento no solo como activistas de las organizaciones sino que también como contribuciones culturales e intelectuales.

4. SÍNTESIS: ¿ESTADO PLURINACIONAL O AUTODETERMINACIÓN?

Hemos planteado la existencia de distintas fases de la emergencia indígena en América Latina, desde la búsqueda de ideas que se articuló con la creación de conciencia hasta los movimientos y revueltas que propiciaron las rebeliones indígenas al interior de los Estados criollos durante la década de los ‘90. Finalmente, abordamos la toma del poder y la administración de este en los países latinoamericanos.

Los ritmos de estas fases dependen de las realidades locales, las que a su vez están suscritas a su dimensión económica, política y social. La profundización del modelo económico, la capacidad de articularse con sectores opositores al neoliberalismo y los grados de racismo de la población criolla que se resiste a la toma del poder en manos de los indígenas, apuran o retienen las fases de su emergencia a nivel continental. Esto hace que existan países en que los movimientos indígenas

suelen parecer mejor posicionados que otros. En el caso de los primeros, tienen la coincidencia de ser repúblicas que tuvieron una fase de indigenismo de Estado, a excepción de Bolivia, que justamente por ese permanente rechazo al sujeto indígena y una historia de pensamiento crítico y de movilizaciones derivó en la toma del poder a manos de líderes indígenas, incluso de manera previa a las movilizaciones del agua y gas (2001-2003) que acabaron por deteriorar los gobiernos neoliberales, permitiendo el ascenso del gobierno de los ayllu.

“Desde abajo”, el zapatismo también muestra una experiencia de gobernabilidad política en sus Caracoles. A costa, eso sí, de no ser un actor relevante en la política “desde arriba”. De todas formas, pareciera que al zapatismo jamás le interesó ser parte de esa forma de entender y hacer la política. Por ello, su rebelión de 1994 buscó crear una especie de defensa para llevar adelante su ejercicio de autodeterminación en los Caracoles ubicados en el interior de la selva Lacandona del Estado de Chiapas, con alta presencia de población maya y vecina de Guatemala. A su vez, este último país es uno de los pocos que luego de intentar crear una política indigenista tras el genocidio sobre la población maya en la guerra civil de los ‘80, ha girado en una política multicultural en que la brecha entre el indígena y el no indígena se acrecienta. Esto, por lo demás, no tiene muchos espacios para insertarse en el Estado criollo.

Los mapuche se debaten en la rebelión “desde abajo” impulsada por las organizaciones autodeterministas. Tanto la CAM, Aukan Weichan Mapu y la Alianza Territorial se han reapropiado de hectáreas de territorios a partir de recuperaciones de tierras, negociaciones políticas y la utilización de la violencia política como instrumento. Este movimiento ha sido el que ha generado más debates, pugnas políticas y grados de conciencia identitaria indígena, la cual se ha ido consolidando con las políticas públicas diseñadas por alcaldes mapuche en sus comunas y otros mapuche que ocupan espacios al interior del Estado. Muchas de estas políticas son resultado de la rebelión mapuche que ha llevado a los distintos gobiernos criollos a tener que ceder para evitar una profundización de la radicalidad política indígena.

Este movimiento “desde abajo” es el que ha sufrido la represión del Estado y la criminalización a sus dirigentes. Sus representantes han tenido que cumplir condenas, acusados de hechos de violencia sin pruebas suficientes. En algún sentido han impuesto la discusión y la vitalidad del movimiento mapuche, creando conciencia “hacia arriba” y haciendo permanentes críticas al Estado criollo, su actuación y sus políticas públicas.

Tal vez sea por esto que algunos miembros del movimiento “desde arriba” han posicionado las ideas de un Estado plurinacional, mientras que “desde abajo” se han impulsado las de autodeterminación. Si bien no son incompatibles, sí son distintas. La tesis del Estado plurinacional apunta a la construcción de un poder jerárquico hacia abajo, que crea una hegemonía -en el caso de Chile- de los criollos por sobre

los indígenas. En tanto, la autodeterminación plantea la administración propia de territorios particulares. En los países en que existen regímenes de autonomía no necesariamente se ha terminado por crear una política de empoderamiento indígena, salvo los Caracoles del EZLN. Pero, por ejemplo, en el caso de las realidades kuna en Panamá o Colombia se evidencia que las autonomías no han resuelto los problemas asociados a la pobreza y el empoderamiento político. E inclusive, experiencias de autonomía en Europa o Nueva Zelanda han sido vigorizantes del modelo extractivista, creando nuevos tipos de segregación política.

Los Estados plurinacionales, como el boliviano, no se han desprendido del extractivismo. Al contrario, se ha profundizado en algunas zonas la explotación de los recursos naturales. Esta es una de las principales críticas de parte del movimiento indígena al gobierno de Evo Morales, en el que la idea del “buen vivir” no se ha llevado a la realidad. Se ha generado una redistribución de la riqueza y políticas sociales, pero ello no distaría mayormente de lo realizado en la experiencia de 1952. En ese aspecto, los críticos a Evo Morales asemejan su gobierno al sueño mestizo en el que existiría la identidad boliviana bajo un proyecto económico, político y social basado en la esperanza de que fuesen los ayllu los que gobernarán. Aquello también se ha dado en el caso de Ecuador y Venezuela, países cuyas sociedades indígenas no han tenido mayores cambios económicos, aunque sí políticos y sociales al ser incorporadas como sujeto de derechos a las repúblicas criollas.

Entonces, ¿es la autodeterminación o la plurinacionalidad el camino a la felicidad mapuche? No lo sabemos. Aún no se logra resquebrajar el Estado criollo que perpetúa la segregación política de los pueblos originarios. En ese escenario, la lucha por la emancipación del pueblo mapuche y los pueblos indígenas sigue siendo una ruta que transitar, cuyo horizonte de alguna manera se sintetizó en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Originarios promulgada en el año 2007:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales”.