

A blue flag with a white star is flying from a bamboo pole. The background is a lush green forest with rolling hills under a clear sky. The flag is positioned in the upper right quadrant of the image.

# AZMAPU

Una Aproximación al Sistema  
Normativo Mapuche desde el  
Rakizum y el Derecho Propio

Miguel Melin Pehuen  
Patricio Coliqueo Collipal  
Elsy Curihuinca Neira  
Manuela Royo Letelier

# AZMAPU

Una Aproximación al Sistema  
Normativo Mapuche desde el  
Rakizum\* y el Derecho Propio

---

\* Estilo reflexivo propio del pueblo mapuche.



---

---

# AZMAPU

Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche  
desde el Rakizuam y el Derecho Propio

---

---

## **Equipo de Investigación**

Miguel Melin Pehuen

Patricio Coliqueo Collipal

Elsy Curihuinca Neira

Manuela Royo Letelier

## **Kimche participantes**

Juan Epuleo, *logko* del *lofmapu* Makewe

Alberto Queipul, *kimche* del *lofmapu* Temukuikui

Ernesto Huenchulaf, *logko* del *lofmapu* Ragintulewfv

Victorino Antilef, *kimche* del *lofmapu* Antilwe

Juan Rain, *logko* del *lof* Malalwe

Galvarino Gallardo, *kimche* del *lofmapu* Karvrvgi

Luis Caniulen, *kimche* del *lofmapu* Mayten

Leocadio Sánchez, *kimche* del *lofmapu* Pelewe

Manuel Melin, *logko* del *lofmapu* Ralipixa

Segundo Huala, *kimche* del *lofmapu* Pantano

José Segundo Caniupan, *kimche* del *lofmapu* Regiko

## **Werken-dirigentes participantes**

Sergio Catrilaf, *lofmapu* Llewpeko

Mijael Carbone, *lofmapu* Temukuikui

PRIMERA EDICIÓN, 2016  
TERRITORIO MAPUCHE

**Colaboración metodológica**

Ana Cortéz y Ximena Alarcón

**Edición**

Felipe Berríos Ayala

**Diagramación y diseño**

Rojo Diseño Editorial

**Fotografía portada**

Leonardo Latorre Melin

**Portada**

*Wñellfe*, simboliza el lucero del amanecer y significa ‘que va primero’, ‘que guía’, ‘que orienta al que camina’ y ‘que hace amanecer’. Símbolo usado ancestralmente por los antepasados mapuche, hoy recobra vitalidad y vigencia desde el interior de los *lofmapu* como signo de resistencia y proyección cultural.

# TABLA DE CONTENIDOS

---

---

<i>Prefacio</i>	ix
<i>Introducción</i>	13
<i>Algunas consideraciones y nociones preliminares para la comprensión del estudio</i>	17
<b>PARTE I</b>	
<b>Aproximación a la sociedad mapuche y a su contenido normativo</b>	25
Ámbito simbólico y transgresiones relacionadas	26
<i>Taiñ mapuchegen mew:</i>	
El ser, origen y proyección mapuche como identidad colectiva	27
<i>Ta iñ chegeam</i> o el camino a ser persona	30
El <i>AzMapu</i>	34
El 'deber ser' en la sociedad mapuche	36
<i>Yamvuvn</i> o idea de respeto	36
El valor de la palabra y los acuerdos	37
<i>Mapuche vy:</i> El nombre	40
Sentido de la justicia en la cultura mapuche	41
<i>Gvlam</i> como herramienta principal de persuasión y rectificación	42
Territorio: <i>Az kveleche nagmapu</i>	43
Origen territorial <i>tuvvn</i> y familiar desde la perspectiva mapuche	43
Sobre toponimia mapuche	44
La amplitud territorial y los asentamientos antes de la ocupación	44
El rol del <i>logko</i> como garante del marco normativo mapuche	46

El rol de <i>ragiñelwe</i>	48
El rol de <i>kalkuntufe</i>	48
El <i>malon</i> en tiempos de independencia	49
El <i>palin</i> como forma de solucionar conflictos	50
<i>Weñen zugu</i> : El robo	50
<i>Lagvmchefe zugu</i> : Homicidio	51
<i>Gvfetun</i>	52
Algunas situaciones normadas por el <i>AzMapu</i>	52
<i>Welulkawvn zugu</i>	53
Cuadro resumen	56
<b>PARTE II</b>	
<b>Sobre los derechos de los pueblos indígenas</b>	59
Antecedentes histórico-jurídicos	59
Derecho propio, pluralismo jurídico e interlegalidad	69
Reconocimiento del derecho propio en el sistema jurídico chileno	71
Reconocimiento constitucional del derecho consuetudinario: Análisis comparado en América Latina	86
<b>PARTE III</b>	
<b>Libre determinación y colonialismo interno</b>	99
Libre determinación, <i>AzMapu</i> y control territorial	104
<i>AzMapu</i> y derecho a la propiedad	108
<i>AzMapu</i> como derecho a la recuperación territorial	113
<b>Conclusiones</b>	119
<b>Anexo</b>	123
<b>Glosario</b>	127

---

---

# AZMAPU

Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche  
desde el Rakizuam y el Derecho Propio

---

---





## PREFACIO

---

---

*Fey tüfachi küzaw, akuy kiñe füşhkü kürüf reke, rafi are mew. Akulüy kuyfike kimün, kuyfike zugu, kuyfike güxam, chew ñi pewfaluwtun ta iñ kimün, ta iñ rakizuam. Ka femgechi pegeleleyiñ mew chumgechi iñ rüpiütuleael fey iñ kimtuel ta iñ az mapu zugu.*

El presente texto nos lleva a espacios de reflexión en donde se hace necesaria una mirada que entienda la complejidad de las visiones, problemáticas y contextos planteados. Este trabajo es el esfuerzo mancomunado de personas profesionales, organizaciones como la *Pu Lof Mapu Xawvn* Alianza Territorial Mapuche y el INDH, interesadas en abordar la temática del derecho desde otras perspectivas.

En este escrito se presentan resultados de un estudio exploratorio en diferentes *Fütal Mapu* del *Mapuche Mapu*, por lo que la lectura se debe acotar a ir entendiendo esos contextos y a aquellos actores que se manifiestan desde esas realidades, transversalizados por problemáticas, eso sí, muy similares.

Hablar de temas como el derecho desde una perspectiva de un pueblo indígena no es algo común, por ello la novedad de emprender una mirada que nos pueda mostrar y poner de relieve numerosas pistas y pliegues que deberán ser explorados, analizados, profundizados y expuestos en otros estudios que vendrán.

Las ideas mapuche no son fáciles de trabajar desde una perspectiva propia en contextos plenos de colonialidad. El esfuerzo de los autores por mostrar la validez, presencia y proyección que esta temática posee es de gran valor y utilidad en estos tiempos. A pesar de que luchamos por una descolonización en todos los aspectos y órdenes, siempre se nos aparecen los innumerables vestigios de aquello contra lo que luchamos como, por ejemplo, la ausencia de la voz femenina en los entrevistados. La ausencia de la mujer es peligrosa en cualquier proceso de recuperación. La ausencia de la hermana, compañera, madre, abuela, hija no puede no estar y eso es parte de nuestra descolonización interna como pueblo.

La presencia de la voz de los *kimche* de diferentes territorios es, sin duda, un buen y gran aporte en poner luces hacia un camino ensombrecido y que debe ser recorrido para poder re-inventarnos como cultura.

Hablar de nuestros *mapuche kimün* (conocimientos mapuche) es siempre volver hacia los orígenes y entender desde una perspectiva ontológica la construcción mapuche. La sociedad mapuche contemporánea requiere de instancias, espacios e ideas que contribuyan a su recons-

trucción. El presente texto es sin duda un aporte a esta necesidad y este contexto sociopolítico en que se encuentra en la actualidad.

El trabajo presenta una perspectiva y un horizonte que recupera los sitios de los nuestros, intentando sacudirse del colonialismo. Para ello, es necesario develar la realidad, la suplantación, la folklorización de lo propio.

Desde todas las realidades, desde la política, desde el activismo, desde la educación, desde lo académico, se han enarbolado ideas *light* de nuestras concepciones y conceptos. En una época en donde fácilmente aparecen *logko* autodenominados por todas partes, donde muchos son descendientes de *logko* o de *machi*, pero que en el fondo son formas de usar y abusar de esas categorías. La invitación es entender el significado de estas categorías sociopolíticas y para ello es menester reflexionar acerca de su real sentido, los alcances que tienen, la trascendencia que implican y los peligros que encierran, los compromisos que significan y los dolores que contienen ser. Cuando de conocimiento se trata, se incluyen los dolores del saber, del entender.

El colonialismo en donde más implicancia ha denotado es a través del indigenismo político. Es allí en donde han ido cooptando filas de líderes hombres y mujeres, es allí en donde se ha hecho uso de las categorías propias de manera indiscriminada y, contradictoriamente, es allí en donde esas mismas categorías no poseen ninguna presencia ni significado a la hora de “hacer política”. Los *logko*, por ejemplo, no tienen ningún estatus, ni presencia ni representatividad. Sin embargo, en los discursos se enarbolan una y otra vez. Lo mismo acontece en la educación. Se habla, se escribe, se discute sobre los *logko* y su importancia para el pueblo mapuche, pero a la hora de hacer un acto cívico no existe ningún sitio para ellos. Las autoridades *wigka* son quienes son considerados autoridad y son ellos quienes toman posición en esos espacio y, a lo mucho el “dirigente” de la comunidad, que es hijo de este proceso funcional a los requerimientos de la máquina colonial *wigka*. Frente a esta realidad, es necesario preguntarnos ¿de qué manera estamos nosotros haciendo nuestro revisionismo interno, primero como *che?*, para luego continuar con las otras dimensiones a nivel *reyñma*, *lof*, *rewe*, *warea*, organización.

Recuperar el *az mapu* implica recuperar también el *az mogen*. Pero respetando, reconociendo los cambios que se han establecido y de los cuales muchos y muchas mapuche se ha apropiado. Por otro lado, contextualizar el mapuche *az mapu* en el concierto internacional es una buena iniciativa. Discutir, incorporar otras miradas y que hay otras formas de normar más allá del impuesto y universalizado mecanismo occidental.

Más allá de las pruebas que se puedan presentar o no, es importante consignar que todos los pueblos del mundo han desarrollado mecanismos de resolución de conflictos. Los nombres que eso pueda tener obviamente que son muy diversos. Pero la idea de derecho, la idea de justicia, reparación, castigo, rectificación, están presentes y no gracias al contacto con occidente, sino es una práctica que ha acompañado a los grupos humanos desde mucho antes.

El proceso colonial queda muy en evidencia en este trabajo cuando las acciones, sanciones de autoridades propias como los *logko* son desconocidas por los tribunales chilenos, calificándolas como “arbitrarias e ilegales”. Ello es una muestra de la prepotencia colonial a la que esta-

mos sometidos, inclusive desconociendo las herramientas internacionales que han sido elaboradas bajo sus propias prescripciones ideológicas. Ello nos muestra lo lejos que estamos entre sociedades ceñidas por epistemes muy diferentes, a su vez de poder siquiera dialogar. Todo lo anterior denota y es resultado de que nuestra perspectiva es generada desde un paradigma no antropocéntrico y se aplica a una ética de vida amplia e integradora, que abarca las múltiples dimensiones de las vidas en permanente relación.

Felicitar a la organización la iniciativa de hacer un *amulzugun* acerca de nuestro *kimvn* sobre el *az mapu*. Poner al servicio de nuestra gente y de todos y todas quienes se interesen por conocer cada vez un poco más de nuestro *az kimün*.

Es importante y relevante que instancias como el INDH respalden este tipo de iniciativas, en donde los otros conocimientos puedan hacerse ver y generar la comprensión necesaria para continuar un camino de mayor entendimiento.

JOSÉ QUIDEL LINCOLEO

*Gizol logko Vtvgehtu Rewe*

Mg Antropología Social

C.Dr Antropología Social

UNICAMP Brasil



## INTRODUCCIÓN

---

---

El trabajo que aquí presentamos surge del *rakizueluwn'*, en el marco del quehacer de la Alianza Territorial Mapuche (ATM o *PuLofMapuXawvn*, en su expresión originaria) como uno de los referentes de articulación territorial de base del pueblo mapuche en la actualidad. La ATM tiene entre sus finalidades la reconstrucción de nuestro pueblo-nación<sup>2</sup> desde su propio ethos sociocultural, político y lingüístico, asentado en un territorio histórico denominado *wallmapu*<sup>3</sup> que se configura desde el río Biobío hasta la Isla grande de Chiloé, en territorio chileno actual.

Este *rakizueluwn* brota de procesos reales de recuperación territorial y cultural, teniendo como horizonte la proyección y difusión del conocimiento patrimonial mapuche –siempre con un sentido de vigencia y aplicabilidad– como sustento de las reivindicaciones políticas de nuestro pueblo. Esta visión nos exige escribir desde lo propio, lo que no puede hacerse sino desde el *kimvn*<sup>4</sup> depositado en la memoria de los *fvchakeche*<sup>5</sup> y *kimche*<sup>6</sup>, quienes observan y participan en la actual dinámica sociocultural y política mapuche al interior de los *lofmapu*<sup>7</sup>. El conocimiento en ellos depositado se nutre y complementa con elementos culturales ajenos o apropiados, que contribuyen a su actualización y vigencia. Por lo mismo, este proyecto de investigación es un ejercicio que se abre a los más variados territorios y no se reduce a la mirada de un actor u organización en particular, sino que aspira a ser una contribución colectiva.

- 
- 1 Concepto relacionado con un proceso reflexivo colectivo. En este proceso convergen diversas perspectivas frente a un determinado *zugu* o temática.
  - 2 La distinción entre pueblo y nación parece una discusión ya superada en el contexto mapuche, por lo que en el presente trabajo ambos conceptos se utilizan como sinónimos. En tanto, la idea de *reconstrucción* –entendida como dimensión política– se refiere al rescate, recuperación, revitalización, reaprendizaje y proyección de los componentes del pueblo mapuche, incluyendo su lengua, cultura y territorio, entre otros. En el contexto de una sociedad fracturada y bajo dominación, no caben los determinismos ni las verdades absolutas respecto de cómo recorrer ese camino. Lo que sí está claro es que esa reconstrucción debe hacerse desde los que saben (*kimche*) y que es parte de un ejercicio colectivo, que surge del auto-reconocimiento como pueblo-nación: *taiñ mapuchegen mew*.
  - 3 Referencia al territorio ancestral mapuche, el cual incluye el *puelmapu*, hoy ocupado por el estado de Argentina.
  - 4 Información, conocimiento o saber cultural mapuche, según el contexto de uso
  - 5 Ancianos y ancianas, o personas mayores.
  - 6 Persona con sabiduría y conocimiento cultural mapuche, normalmente mayores.
  - 7 Unidad territorial y sociopolítica básica en la estructura organizacional tradicional mapuche. En algunas zonas es denominado solamente *lof* o *lov*.

La recuperación político-cultural mapuche implica también la reposición del *AzMapu*<sup>8</sup>, así como la necesidad de abordarlo desde una perspectiva propia de rearticulación como pueblo. Por ello, nos interesa plasmar aquí una mirada y un abordaje distintivos respecto de las diversas producciones escritas sobre lo mapuche. Como investigadores, buscamos restaurar el papel y el estatus de los *kimche*, quienes pasan del rol convencional de informantes al de participantes, en tanto comparten la motivación colaborativa al contribuir con su conocimiento, herencia de la memoria colectiva. En el contexto actual —y como en otros ámbitos de la vida social mapuche hoy— es fundamental la capacidad que tienen los propios excluidos (generalmente objetos de estudio) de tomar el control y ser protagonistas en la toma de decisiones en los temas que les afecten. Esto requiere una disposición y un posicionamiento —tanto ético-político como epistemológico— distintos a los hegemónicos, que aún predominan en las diferentes esferas académicas, comunicacionales y políticas propias del colonialismo, el indigenismo el y activismo.

Uno de los componentes centrales y articuladores de ese proceso de reconstrucción político-cultural, que se desarrolla con los aportes de diversas expresiones del pensamiento organizado mapuche actual, tiene que ver con el *AzMapu*. El concepto se refiere a la organización de la vida y su compleja vinculación con el *che* (la persona mapuche), así como a su interacción con el espacio del *wallmapu* y su distribución interna. Por lo tanto, la noción de *Az* —que desde la polisemia propia del *mapuchezugun*<sup>9</sup> captura distintas dimensiones— nos da cuenta del ordenamiento de las cosas, de la vida social, de las prácticas culturales y de los propios ciclos del *mogen*<sup>10</sup>. Se trata de un ordenamiento transmitido mediante la memoria oral e histórica colectiva, reflejada hoy en las expresiones de los *fchakeche*, conocimiento que se buscará plasmar en este texto.

El derecho propio mapuche —expresión y constructo socio-cultural occidental que podría ser analogado al *AzMapu*—, por tanto, no sólo consiste en una serie de reflexiones y prácticas normativas mapuche, surgidas en el ejercicio de su soberanía y control cultural ancestral. También involucra la identificación de bases conceptuales y su ejercicio práctico en el contexto político actual del pueblo mapuche que, si bien se encuentra vinculado con el estado chileno, mantiene importantes espacios de resistencia y control cultural. Por otro lado —siempre dentro del marco de discusión occidental—, la jurisprudencia, los principios y los nuevos estándares de derechos, tanto externos (derecho internacional) como internos (legislación doméstica), complejizan nuestra comprensión del derecho propio mapuche.

Es fundamental entender que la proyección del pueblo mapuche es anterior a todos y cada uno de los instrumentos que el derecho internacional, así como el ordenamiento legal chileno, han desarrollado bajo principios como el ‘reconocimiento’, los ‘derechos humanos’ y los nuevos estándares de ‘derechos colectivos’. Dicho de otra forma, tales instrumentos no han venido

---

8 Noción del derecho propio mapuche. Sistema complejo, normativo e institucional mapuche, ancestral y actual, que definiremos con posterioridad en el desarrollo de este trabajo.

9 Lengua del pueblo mapuche. También conocida como *mapuzugun* o *mapunzugun*.

10 La vida en sus distintas formas y manifestaciones.

más que a ratificar lo que en la práctica de la sociedad mapuche –y de los pueblos sin estado en general– se ha mantenido y resignificado con fines de resistencia y perpetuación como grupo humano, reflejado en el caso mapuche en el *rumel mogelerpuael*<sup>11</sup>.

Tal como lo desarrollamos en las páginas siguientes, el reconocimiento y la legitimidad del ejercicio del derecho propio mapuche se sustentan en el principio de la libre determinación de los pueblos indígenas. Este derecho está estrechamente vinculado con los derechos de propiedad y posesión sobre las tierras donde tradicionalmente han subsistido, otorgando soporte político-jurídico a las reivindicaciones territoriales del pueblo mapuche y a su convivencia con la naturaleza, como parte integral del territorio ancestral. Lo anterior ha sido ratificado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos respecto de otros pueblos indígenas del continente. Así también lo expresan los dirigentes mapuche actuales con que conversamos en el marco de este trabajo. La noción mapuche de *taiñ mapuchegen mew*<sup>12</sup> captura en cierta medida estas ideas y, a nuestro juicio, ofrece la mejor aproximación a la idea occidental de autodeterminación. En este sentido, entendemos el principio de la libre determinación a partir del auto-reconocimiento, no desde la doctrina del reconocimiento por parte del estado, ya que en este último caso el reconocimiento de los derechos indígenas es parcial, estando siempre sujeto a las condiciones y coerciones emanadas de la sociedad dominante y sus dispositivos de poder.

Consideramos que no corresponde presentar una visión esencialista del derecho propio mapuche, ni mucho menos transformar el conocimiento obtenido a partir del *nvxam*<sup>13</sup> en categorías propias del pensamiento occidental. Por lo tanto, a lo largo de este trabajo no ofrecemos traducciones ni paralelismos con el sistema jurídico chileno. Asimismo, la interpretación de las palabras entregadas por los *kimche* no es literal, pues muchas de las terminologías mapuche no encuentran su equivalente en palabras del español, por lo que hemos decidido mantener su significado original.

Se trata, en definitiva, de la búsqueda genuina de un diálogo de saberes. Aunque el texto final está escrito en *wigkazugun* o lengua castellana, nuestro trabajo se ha centrado en relevar lo que aparece como invisible en la discusión externa sobre los derechos mapuche, enfocándonos, por el contrario, en el derecho mapuche desde sus propias concepciones. Es un intento del equipo de investigación por llevar a cabo una práctica descolonizadora a través de este trabajo, el que queda abierto a futuras indagaciones o *inatuzugun* de mayor alcance y representatividad.

Para desarrollar los contenidos descritos anteriormente, el presente trabajo se estructura en tres partes. La primera desarrolla una aproximación a la cosmovisión mapuche, desde la cual se

---

11 Proyección colectiva más allá de lo conocido.

12 Dimensión identitaria plural o colectiva, que da cuenta de la pertenencia al pueblo o nación mapuche. Se trata de la base desde la cual se sustentan y fundamentan todas las dimensiones del quehacer mapuche, como se verá más adelante.

13 Proceso conversacional propiamente mapuche, que se desarrolla en *mapuchezugun* o lengua mapuche. En este caso, con los *kimche* o sabios mapuche con los cuales se interactuó para este trabajo.



sostienen los dispositivos normativos que articulan el *AzMapu*. Este acercamiento se realiza a partir de las conversaciones mantenidas con diversas personalidades del mundo mapuche.

La segunda parte ofrece una reseña del contexto histórico y jurídico que determina la realidad actual en que el pueblo mapuche se relaciona con el estado chileno, considerando el despojo territorial y cultural al que ha sido sometido.

Finalmente, en la tercera parte se relaciona el conocimiento que emana de la cultura mapuche con las definiciones entregadas por el sistema internacional de derechos humanos. Este ejercicio devela la existencia actual de espacios de ejercicio de derecho mapuche, muchos de los cuales están vinculados a las reivindicaciones político-culturales de aquellos territorios que se articulan en torno a la recuperación territorial, en el contexto del principal paradigma desde el cual se erige el derecho propio mapuche: el *tañ mapuchegen mew*.

## ALGUNAS CONSIDERACIONES Y NOCIONES PRELIMINARES PARA LA COMPRESIÓN DEL ESTUDIO

---

---

Algunas de las concepciones base que nos permiten entender el derecho propio –en tanto constructo proveniente del marco cultural occidental– y el *AzMapu* –como campo de conocimiento que proviene desde la matriz cultural mapuche o mapuche *kimvn*– es lo que buscamos abordar a continuación. Ello, con la finalidad de aproximarnos desde cada perspectiva a un marco de complementariedad y posibilidades de encuentro, que contribuyan a fundamentar el *AzMapu* tanto desde la propia cultura mapuche como desde los instrumentos jurídicos-normativos disponibles en otros niveles y contextos atingentes a los derechos colectivos de los pueblos.

La noción de *rakizuam*, por otro lado, representa uno de los procesos cognoscitivos propios de la racionalidad mapuche, cuya orientación se relaciona con un estilo propio de reflexión (próximo a la noción de análisis), el cual se basa y/o complementa con otros niveles del conocer como el *gvnezuam*. Constituye una de las bases sobre las cuales nos hemos propuesto abordar este trabajo de manera de recurrir a los fundamentos del pensamiento mapuche para una temática de la importancia y envergadura como ésta.

El contexto de esta exploración se encuentra determinado por relaciones de subordinación y dominación que expresa el colonialismo interno en el que vive hoy la sociedad mapuche. Los instrumentos y dispositivos culturales que demarcan tal relación, son impuestos unilateralmente desde la sociedad dominante, evidenciando una racionalidad occidental monocultural. Ejemplos de esto se encuentran el ordenamiento jurídico y sus reglamentaciones, en el sistema educativo y en la planificación y ordenamiento territorial, que obligan –a partir de la ocupación del territorio– a unas determinadas formas de conductas, de habla, pensamiento y hacer, que impactan a nivel colectivo al grupo subordinado. Por ello –como lo hemos señalado precedentemente– las prácticas y concepciones persistentes desde el mundo mapuche hoy –a nuestro juicio– se explican principalmente bajo la lógica de la resistencia cultural, política y del *weychan*<sup>14</sup> que se viene recreando en el último tiempo: desde el sustrato cultural de base que emerge desde el territorio ancestral llamado *lofmapu*, donde se recrean las condiciones culturales ceremonia-

---

14 *Weychan* entendido como acto de resistencia y de defensa más allá de lo físico tangible. “*Weychafe pvlv, weychafe kawakawa...*” da cuenta de un tipo de *weychan* vinculado a lo espiritual y simbólico.

les, periódicas y simbólicas que renuevan las prácticas y la mancomunidad entre los miembros del colectivo bajo particulares formas de creencias y concepciones de continuidad.

No buscamos entender lo anterior con un carácter esencialista, dado que los dispositivos que condicionan la situación de subordinación del pueblo mapuche impactan y generan inevitables cambios y apropiaciones de elementos externos tanto para la resistencia como para la proyección del propio pueblo mapuche, evidenciados en las adaptaciones que los propios *kimche* presentan, pero siempre fundamentadas en el *kuyfi* como modelo en el cual se sostiene y se da cuenta de un pueblo vivo.

Por otro lado, para la escrituración de palabras en *mapuchezugun*, en este texto haremos uso de los grafemas que pertenecen al abecedario de la lengua española, los que además han sido utilizados por las diferentes propuestas de grafemarios para la escrituración del *mapuchezugun*. Sin embargo, en nuestro trabajo, no nos inclinaremos por ningún grafemario en particular, y al momento de escribir la lengua mapuche, especialmente sonidos propios del *mapuzugun*, lo haremos utilizando grafemas que pueden pertenecer a más de un grafemario. De este modo, al escribir el sonido Zv, utilizaremos el grafema Z, por ejemplo en *Zugu*, el sonido Gv, lo haremos utilizando el grafema G, como por ejemplo en *Gillatun*, la sexta vocal la representaremos a través del grafema V, por ejemplo en *vl*, el sonido Xv, a través del grafema X, ejemplo en *xawvn*, el sonido LLv, a través del grafema LL ejemplo en *Aylla*, y el sonido Chv, con los grafemas Ch, ejemplo en *Che*.

## TAIÑ MAPUCHEGEN MEW

Probablemente —y dado el carácter polisémico y polisintético del *mapuchezugun*— esta expresión tenga relación directa con la idea de auto-reconocimiento en lo colectivo por parte de las personas mapuche. Constituye una idea recurrente y permanente en las expresiones de distintos niveles y tipos o formas de enunciación discursiva al interior de la lengua mapuche, cuando se quiere reafirmar su condición de mapuche, de pertenencia al pueblo, de fundamentar un pensamiento y reflexión desde lo propio. En definitiva, busca dar cuenta de lo que, desde el discurso político-reivindicativo en el marco de los ‘préstamos’ de la lengua castellana, se aproxima a las nociones de nación mapuche y, por lo tanto, de libre determinación. *Taiñ mapuchegen mew ta wiñokintumeketuyñ ta kuyfike zugu, taiñ mapuchegen mew ta wiñotutuayñ taiñ mapu*, corresponden a dos expresiones utilizadas por los *kimche* en su *mxam* (o conversación) en que se reflejan a lo menos cuatro elementos, a saber: la autoafirmación del ser mapuche colectivo en tanto nación (*taiñ*); el mirar hacia el *kuyfi* o pasado como modelo que permite existir como tal (*wiñokintun*) en el *mapu*; la construcción del futuro a partir del pasado, recuperando el territorio; y finalmente, la voluntad de seguir existiendo como conjunto y decidir qué hacer en tanto tal (*mapuchegen mew*).

Constituye, entonces, una de las definiciones previas de carácter identitario, sociocultural y geopolítico, porque presenta el marco desde el cual se habla cuando se habla desde lo mapuche; el posicionamiento que determina la voluntad colectiva como mapuche; por tanto, se podría

aproximar a la idea occidental de libre determinación o independencia, pero incorporando un principio que –siempre desde el pensamiento mapuche– determina una condición política desde un conglomerado (*tañ*) como punto de partida para orientar cualquier tipo de decisión en distintos niveles de su vida propia y de la relación con el ‘otro’ (como puede ser con la sociedad nacional chilena). Se trata de una voluntad fundada en el carácter de pertenencia colectiva, aquello que expresa el derecho de ser pueblo.

Derecho de ser mapuche que, en la actualidad, se presenta en todo tipo de expresiones y manifestaciones cuando se habla en la lengua propia, incluyendo a la dirigencia organizada en el marco de la legislación funcional del estado, (distinta, por cierto, al tipo tradicional de aglutinamiento organizacional mapuche aún vigente). Se aprecia, además, en diferentes *fvta* (*lafkenche*, *pewenche*, *williche*) lo cual da cuenta de la integralidad, vigencia y alcance que posee esta afirmación.

En rigor, *tañ mapuchegen mew* podría abarcar a todo el *wallmapu*, en la medida que se expresa en cada evento sociocultural y ceremonial (como los *kamarikun* y *gillatun*<sup>15</sup>) en diferentes *lof* y donde, justamente, se encuentra el *AzMapu* como marco regulador de vitales y trascendentales actos de reproducción y revitalización territorial en la vida mapuche actual.

#### CHEGEN O CHEGEAM: NOCIÓN DE PERSONA EN LA SOCIEDAD MAPUCHE

Pese a que este trabajo no constituye una discusión respecto de los derechos individuales de las personas, abordaremos la idea del ‘yo’ y de ‘persona’ dada su configuración diferenciadora respecto del mundo occidental y las implicancias que tiene, especialmente, en el marco sancionatorio social en los *lof*.

La condición de CHE (o persona mapuche, consciente de sí) tiene una doble dimensión: por un lado, la condición humana en tanto especie diferenciada de otras formas de vida, mientras que por otro lado –de gran importancia sociocultural– tiene que ver con un proceso en construcción permanente que lo habilita para actuar en el mundo, cuya dimensión suele perderse o ponerse en entredicho en determinados momentos según conducta o acciones desarrolladas. *Fvta wensexugefuyimi*, *welu petu CHE konlaymi* (aún no llegan a ser persona, pese a ser un hombre grande/mayor) se escucha decir a las personas cuyas conductas están fuera de lo correcto. Alguien ebrio, por ejemplo, es visto como *CHElelay*, es decir, que no está en su condición de persona, en este caso, de conciencia de persona. En tal sentido, si bien la condición humana (biológica) no se pierde, lo que se pierde es la condición de persona (*CHElen*) en tanto tal, consciente de sí y regido por determinadas pautas de conducta.

---

15 No corresponde situar el *gillatun* sólo como una actividad ceremonial circunscrita al ámbito de la religiosidad mapuche. Es aquello y mucho más, en la que se reproduce también de una estructura sociopolítica propia que opera bajo un marco normativo que –probablemente– en tiempos de independencia operó en plenitud.

En ese contexto, la expresión que lleva al individuo a su autodefinición personal vinculada con la idea del 'yo' (como primera persona) se expresa como *INÑCHE*. Noción compuesta y polisintética en que al *CHE* se le antepone la partícula de plural *INÑ*. El sentido profundo de la expresión es plural, inclusivo y social por lo que la idea del 'yo' corresponde, en rigor, a un yo social y culturalmente situado. Por tanto, dicha concepción plural constituye uno de los referentes que sustentan el carácter colectivo desde el cual emana el ser persona en la sociedad mapuche y los modelos existentes para su formación y/o pérdida a lo largo de la vida, desde antes de su nacimiento. Se entiende, entonces, como un proceso absolutamente vivencial colectivo y relacional: el actuar en el mundo va configurando el ser (*ta in chegen*) que se proyectará luego en la idea colectiva reflejada en el *tañ mapuchegen mew*.

## **SOBRE LA NOCIÓN AZ**

Para el pueblo mapuche, el concepto de *Az* es un concepto utilizado cotidianamente, principalmente en aquellas personas que mantienen vigente el *mapuchezugun*. Este concepto permite desarrollar diversas ideas se expresan a través del *zugun* o 'palabra', es decir, a través del habla, entendido el acto de habla como la forma en que expresamos nuestro pensamiento. El concepto de *Az* tiene variadas interpretaciones, lo que en el castellano equivale a una palabra polisémica. Dada esta característica, *Az* es una palabra que nos permite entrar al plano de las ideas subjetivas, objetivas, abstractas y concretas.

En la dimensión subjetiva, *Az* hace referencia a la idea de lo bello, hermoso o agradable que pueda resultar a la vista de una persona un elemento determinado. Una forma de ser de la belleza, que se le pueda atribuir a una persona, situación o cosa; de esta forma una persona pudiera expresar *rume azi ti vlcha*, *rume azi ti mapu*, *rume azi ti kulliñ*, *Rume azi ti kal ufisha*.

Este significado podemos también relacionarlo con aquella idea que nos permite tener una opinión o percepción asociada con la forma de ser de una persona, o sea, con su forma de actuar, de comportarse, de relacionarse con las demás personas, lo que está muy ligado a su carácter. En el mundo mapuche, este *Az* puede ser personal y también colectivo, puesto que para el pensamiento mapuche existen grupos de personas que pertenecen a un determinado linaje. En tanto miembros de ese linaje, los individuos poseen ciertas características psicosociales particulares e incluso físicas, que son compartidas por los diferentes miembros de ese linaje, por lo que *Az* será personal, colectivo y territorial.

En el plano de las ideas objetivas, podemos afirmar que se encuentran aquellas que nos permiten afirmar algo que no tiene otra interpretación que aquella que se le está dando. Estas ideas generalmente tienen su origen en un patrón o norma que se aplica para la realización de alguna actividad propia del mundo mapuche. Es así que una persona mapuche puede realizar una evaluación positiva o negativa en torno a cómo se desarrolla una actividad o un comportamiento de una o varias personas. En este sentido podría realizarse la siguiente afirmación: *rume azi ti gillatun* (salió muy bien, bueno, bonito u ordenado el *gillatun*) o, de lo contrario, *azlay*

*ti gillatun* (no salió bueno, bonito u ordenado el *gillatun*). También puede expresar la idea de un todo, *rume azi ti nvxam* (muy buena ordenada o apegada a las normas la conversación) o *azlay ti nvxam*, en el caso de que los contenidos que se incluyen en la conversación no se fundamentan en el conocimiento y explicación cultural que tiene la temática abordada.

Para el ámbito de las ideas abstractas, tomaremos como ejemplo el siguiente sistema conceptual: *azkvnugeam ta zugu*. Esta idea permite explicar que el concepto de *Az*, acompañado de otras palabras, puede ser utilizado para explicar algunos ejercicios de carácter mental que realiza una persona, como por ejemplo, ordenar en su mente un tema. Puede fácilmente estructurarlo según la necesidad particular, ordenar lo que va en principio y lo que puede ir al final de la idea: en este caso, *Az* tiene que ver con realizar un trabajo de carácter mental.

Finalmente, en el plano de las ideas concretas, están aquellas que nos permiten entregar una noción de la forma que pueda tener algún elemento concreto. Es decir, se alude a la imagen o representación de algo determinado, como una piedra, un animal, una planta o una persona. *Az mew kimfemfiñ* (o lo reconocí de inmediato por su apariencia física) se pudiera decir. Esta imagen no cambia rápidamente, aunque puede variar con el transcurso del tiempo.

Por otro lado, también dice relación con la realización de un ejercicio concreto, por ejemplo, la forma y el conocimiento para elaborar una manta, una *xuxuka*, un *kulxug*. *Azvmi gvrekan zugu* (o que aprendió hacer tejido), se encuentra relacionado con el manejo o el saber hacer de una actividad o ejercicio concreto.

También se relaciona con la forma en que alguien se dispone físicamente o, más bien, en que el cuerpo se dispone respecto de algo. Por ejemplo, *azkvnuywaymi antv pvle*, quiere decir que 'yo debería disponerme mirando de frente hacia la salida del sol', esto en ceremonias como el *gillatun* principalmente; o cómo dispongo la puerta de mi *ruka* o de mi casa con la puerta hacia la salida del sol, entonces la norma cultural mapuche diría, *antv pvle azkvnugekey ta ruka*, (la *ruka* se construye mirando hacia la salida del sol).

## AZMAPU

*AzMapu*, tiene al menos dos interpretaciones. La primera dice relación con la característica del paisaje que tiene un espacio territorial determinado. Por ejemplo, el *AzMapu* de la cordillera: sus montañas, araucarias y otras especies características de esos espacios. También incluye el comportamiento del tiempo y su clima particular, por lo tanto, será todo ese conjunto de elementos lo que le dará su identidad como paisaje representativo de un determinado territorio y su *Az*, su forma, su característica, su fisonomía permitirá diferenciarlo de otro territorio.

Al interior de un territorio existen otros *AzMapu* de espacios más pequeños, que conforman el *AzMapu* de una zona, con la gente que en su interior se identifica con ella y sus características geográficas: territorios de terrenos planos, con presencia o no de plantas nativas, con presencia de determinadas aves y animales nativos, el color del suelo, etc.

A partir de esto, se van conformando, también, maneras particulares de hacer las cosas, de relacionarse entre sí en la vida cotidiana, formal y ceremonial. El uso de determinadas palabras o acentos del *mapuchezugun*, así como el uso y su relación con la propia tierra y el espacio. Estos elementos configuran, al mismo tiempo, particulares modos de realización de ciertas cosas, como las formas del *purun* (o danzas) dentro de un *gillatun* o los roles que adquieren determinadas autoridades propias (como el *del* o la *machi*, que a veces se diferencia de otros territorios en su participación dentro del mismo *gillatun*).

Una segunda interpretación de este concepto, nos aproxima a un conjunto de normas y reglas que determinan las relaciones que el hombre establece con otros individuos y con el entorno natural. En la medida en que el hombre actúe basado en las normas establecidas, podrá ser valorado y considerado como un miembro del grupo social, de lo contrario, recibirá las sanciones correspondientes que definirán si logra ser considerado parte del grupo o, al no obedecer las normas, ser incluso expulsado de su entorno social.

Del mismo modo, existen normas y leyes que lo guiarán para establecer buenas relaciones e interacciones con el mundo natural y sobrenatural, con el fin de que pueda convivir en armonía con su medio. Dependiendo de la forma en que conviva con los diferentes medios, una persona mapuche podrá vivir en armonía; de lo contrario, desde el propio mundo natural y sobrenatural vendrán sanciones motivadas por la falta o transgresión realizada.

Estas dos interpretaciones de *AzMapu* se van relacionando y ampliando hasta configurar normas, muchas de las cuales pueden ser generalizables, mientras que otras permanecerán a nivel de territorios definidos. Por ejemplo, una norma de la ética o del deber ser mapuche dice que la persona debe ser *kvmeche* o buena persona y eso está presente en todo el *wallmapu*, mientras que determinados *purun* o formas de danzar al interior de un *kamarikun* o *gillatun* pueden variar de un territorio a otro, existiendo encargados para que eso se cumpla como corresponde.

Sin duda –y dada las condiciones de dominación y subordinación actual del pueblo mapuche– hay un referente al cual los *fvchakeche* (o ancianos) y *wechekeche* (o jóvenes dirigentes) están recurriendo hoy de manera permanente, cual es, el modelo del *kuyfi*.

El *kuyfi* se remonta al periodo anterior a la ocupación del territorio por parte del estado chileno a finales del siglo XIX, siendo la mejor aproximación a la idea de tierras ancestrales y que son la base de las reclamaciones territoriales. En este contexto, la vigencia y aplicabilidad del *AzMapu* se inscribe en un proceso de resistencia cultural, generado desde las reducciones y comunidades que se establecieron para aglutinar a los sobrevivientes de la guerra de exterminio y a las que se expropió de su riqueza y la base material.

## EL KUYFI

Como noción que expresa el pasado en sus distintas dimensiones, esta expresión forma parte de un fundamento permanente del ser mapuche, tanto para el *fantepu mew* (o presente) como para el *ka antv mew* (o proyección colectiva).

El concepto de *kuyfi*, constituye el referente obligado para abordar el pasado en la sociedad y cultura mapuche. Al mismo tiempo, se presenta como modelo en que se deposita el legado cultural y la construcción histórica mapuche que trasciende a los individuos y al cual se recurre cotidiana y formalmente, sea para apelar a la norma (*AzMapu*) sea para aplicar mecanismos de control. Se traduce entonces en un modelo espejo que refleja la situación actual a partir del pasado.

Desde el *kuyfi* se ha construido y mantenido la historia mapuche y sus correspondientes mecanismos de enunciación como el *vl* (canto) o el *nvxam* (conversación); se han construido las redes parentales y linajes, las disposiciones éticas de la conducta y –actualmente– se erigen las reivindicaciones territoriales.

## MOGEN<sup>16</sup>

Podríamos interpretar este como un concepto que da cuenta de la vida en sus distintas dimensiones y formas. *Rumel mogelerpuael ta iñ mapuchegen*, tiene que ver con el ser mapuche y su perpetuación en el tiempo, por lo que *mogen* parece como un recorrido desde el *kuyfi* más lejano, hacia un futuro que se presenta a través de distintas formas en la vida espiritual mapuche.

De esto deriva la noción de *kvme mogen*, referido a una finalidad pero, a su vez, a una forma permanente de vida en tanto bienestar físico, material y espiritual de la persona y su entorno. Este es un ideal que se ha venido perdiendo por un contexto forzado, pero también constituye una búsqueda permanente de la gente mapuche en los distintos planos de su quehacer y que, a nivel del entorno natural y sobrenatural, se designa con la expresión *Ixofillmogen* en la que se incorpora el *Che*.

Al referir algunas de estas nociones claves (que no están necesariamente vinculadas al campo del derecho ni de lo jurídico) estamos describiendo una mirada basada en la integralidad de la forma mapuche de concebir la vida, en que lo sociocultural no se desvincula de lo natural y sobrenatural. Ello hace difícil traducir los componentes del espectro ético-normativo del mundo mapuche, (en tanto prácticas al interior de los territorios) a los códigos normativos, en los términos en que los entendemos tradicional y occidentalmente.

---

16 La pronunciación de la *g* para este caso se aproxima más al sonido *ñ* que al sonido *j*, pudiendo entonces ser pronunciado de forma similar a *moñen*.





## PARTE I

---

### APROXIMACIÓN A LA SOCIEDAD MAPUCHE Y A SU CONTENIDO NORMATIVO

En este capítulo, nos aproximaremos a la sistematización de los *mxam* realizada a trece personas *kimche*, algunos de los cuales ejercen como autoridad de *logko* al interior de su respectivos *lofmapu*. Ello también en consideración con la finalidad de contribuir a la recopilación de la memoria oral mapuche, en este caso, acerca del derecho propio (focalizado en la Región de la Araucanía dadas las limitaciones para efectuar un trabajo de mayor alcance en el *wallmapu*).

Se realizaron conversaciones con *kimche*, considerados como tales por los miembros de sus *lof* y en su mayoría ancianos. Dichas conversaciones se desarrollaron en las comunas de Imperial, Ercilla, Galvarino, Chol Chol, Lanco, Teodoro Schmidt, Padre las Casas, Lumaco, Puren y Freire, correspondientes a los *lofmapu* de Boroa-Ralipixa, Makewe, KarvRvgi, Ragintulewfv, Malalwe, Temukuikui, Llewpeko, Mayten, Pantano y Pelewe, entre los meses de agosto y noviembre del año 2015.

Este apartado incorporara citas que han sido interpretadas al castellano, algunas de las cuales vienen antecedidas con el texto en *mapuchezugun* como forma de respaldar la presentación y análisis de los planteamientos de las personas *kimche*. Luego –y sólo para efectos de una mejor aproximación interpretativa del conocimiento mapuche levantado– introducimos algunas categorías de análisis provenientes de las dimensiones previas ya señaladas que se han considerado como parte de la guía conversacional con los *kimche*. Destacamos también que cada una de ellas las consideramos parte constitutiva del *AzMapu*, sea como fuentes inspiradoras, principios de bases o fundamentos, mecanismos institucionales de aplicación o procedimientos del mismo.

## ÁMBITO SIMBÓLICO Y TRANSGRESIONES RELACIONADAS

Las personas *kimche* entrevistadas se refieren a la conexión espiritual con los antepasados, con los sueños o la naturaleza misma y sus diversas dimensiones y componentes. En ese contexto, el marco normativo mapuche está bajo la tutela completa de un sistema de creencias que emana de la relación de las personas con los entes y fuerzas espirituales. Todo lo anterior implica la existencia de leyes asociadas al origen del pueblo mapuche, que hoy los mayores fundamentan y explican como una práctica simbólica y vivencial a la cual aún se obedece en estos días:

“A través del sueño los orientaban a la gente, aunque no conocieran el territorio. Como estaban recién llegando, ¿cómo iban a conocer el territorio? Sin embargo, a través del sueño los iban guiando: ‘en este lugar existe este *newen*’, ‘por aquí este *newen* es sumamente delicado, no se le puede contradecir, se puede enojar’, ‘en este lugar se van a asentar, aquí este *newen* es más apacible, es menos delicado’, les decían a través de los sueños. De esa forma se iban asentando en los territorios. Claro, como en todas partes existía la transgresión, algunas formas de conflictos –como se podría decir– aquella persona que no obedecía, que no obedecía las normas los consejos, los sueños, como es que se les llama, los que son llevados a sus ideas que no hacen caso; esos donde se les antojaba asentarse no más, allí lo hacían. Sin embargo, no llevaban una vida tranquila, su familia era la que pagaba las consecuencias, les arrebatában los niños, todos, todos pasaban por esas sanciones, por eso, es muy importante la obediencia, el creer”.

(Ernesto Huenchulaf, *logko*)

Existe entonces esa conexión espiritual y simbólica –asociada al origen y continuidad de la sociedad mapuche– que dice relación con la vinculación entre las personas y los entes de la naturaleza y, con ello, con el sistema de creencias propio (*fezentun*). Esta conexión puede manifestarse de diversas formas, siendo el sueño (*pewma*) una de las fundamentales, con la finalidad de poner o restaurar el respeto a las normas, tanto en las conductas como en la toma de determinadas decisiones personales o colectivas. Otro de los *kimche* asocia directamente el *AzMapu* a los ciclos de la naturaleza, así como al respeto e invocación permanente a los antepasados:

“Antes de entrar o iniciar cualquier cosa (para tomar decisiones), nuestros mayores siempre hacían *gillatun* (rogativa) (*Chalintukuwkefuygvn ta iñ pu kuyfikecheyem mew*) Se ponían siempre a disposición de los antepasados antes de cualquier actividad [...] Entonces, para nosotros el año comienza en junio (*ragi pukem mew wiñoxekalepatukey ta antv*) y el ordenamiento de la tierra y la vida acá está de acuerdo con ese ciclo. Por eso que el *AzMapu* no puede estar desconectado ni fuera de lo que la propia

naturaleza nos indica (*Fey mew llemay azkvelekey ta mapu, nwwkvlén mew ta kallfv wenu mew*) que es la tierra misma con el *kallfv wenu* (*femgechi ta ruparupamekey ta antv, ruparupamekey ta kvjen*) tal como ocurre con el recorrido del sol y el camino de la luna). Esa conexión (*nwwkvlén mew*) de nuestros antiguos es lo que siempre hizo prevalecer y valorar la importancia y el orden y la autoridad de los mayores (*fvchakeche*). Era y sigue siendo lo sagrado para el mapuche, el que no respeta hoy a los *fvchakeche* diría hoy que no es persona (*chenu*), y eso se llama también *AzMapu*".

(Manuel Melin, *logko*)

La premisa es que los antepasados no pierden vinculación con la actualidad, por lo que permanentemente nos evocan la norma. De allí que en algunos *gillatuwe* (sitios ceremoniales) siga existiendo un espacio de invocación exclusivo para los *alwe* (personas muertas) relacionados con ese territorio, cuyo linaje, legado y herencia permanecen allí.

#### **TAIÑ MAPUCHEGEN MEW:**

#### **EL SER, ORIGEN Y PROYECCIÓN MAPUCHE COMO IDENTIDAD COLECTIVA**

*"Wélu, taiñ mapuchegen mew ta petu mvlekayñ mapu mew tati peñi,  
doy kvmemogeñmuayñ ta ka antv"*

*"Porque somos mapuche seguimos existiendo en esta tierra peñi,  
y con seguridad estaremos mucho mejor o tendremos una mejor vida en el futuro".*

(*Segundo Huala, kimche*)

El propósito de esta dimensión es mostrar la noción del ser colectivo desde la perspectiva mapuche, lo que se ha relacionado con conceptos occidentales como la identidad, la idea de nacionalidad y el auto-reconocimiento desde el punto de vista de la pertenencia al grupo. Los *kimche* utilizan esta afirmación de forma espontánea, debido a que se encuentra arraigado en el *rakizuam* al momento de hablar su lengua propia, o sea, se encuentra en su condición de ser mapuche, condición desde la que habla.

El ser mapuche, individual, no es concebible sin la dimensión colectiva, lo cual incide en la noción misma de auto-identificación individual de *lñche* (*yo*) que tiene un sentido de pertenencia plural respecto de los demás miembros del colectivo.

Esta noción contiene una aproximación implícita a la idea de persona (*che*), que en el pensamiento mapuche contiene un marco ético que se construye en torno a la comprensión social de *che*, la concepción reflexiva de la persona y la conexión del *che* con otros seres del mundo natural. Todos estos elementos se expresan en la vida cotidiana en relaciones de respeto mutuo y armónico, contribuyendo a una relación con el todo (lo cósmico). En este sentido, el indi-

viduo se conecta también con sus antepasados, *pu alwe mew ta ka rekvlvwkeyñ gillatun mew* (nos preocupamos de rogar y apoyarnos mucho en nuestros antepasados a los que le pedimos), los miembros de su familia materna o paterna de quienes recibe conocimiento transmitido de generación en generación y que le heredan parte de su ser. La transgresión de estos principios implica la necesidad de restitución para la consecutiva recuperación de la continuidad en el grupo de manera integral y su relación con la naturaleza y las normas y pautas que de allí derivan, identificando elementos que dan cuenta del sentido de la existencia mapuche. Esto implica la vinculación entre los elementos naturales, sociales y culturales de la persona.

En el siguiente extracto, damos cuenta de que la idea del auto-reconocimiento, basado en la identidad colectiva, se encuentra arraigado en el origen del mapuche en la propia tierra:

*“Taiñ mapuchegen ta elgeyñ ta tvfa chi mapu mew, faw ta llegparkey iñ kuyfikecheyem fixakuyfi mew erke... Fey mew llemay ta mvley fillkexipa che, kura xipa, lewfv xipa, pillañ xipa vñvm xipapalu...fillem. Fey mew ta vymew tukugetuy, amulerpuley ta feychi xipan, feychi kvpan. Kamapu ta kvpalayñ ta iñchiñ peñi”*

“Porque somos mapuche, en esta tierra nos dejaron, de aquí emergimos y se conformaron los diferentes linajes desde nuestros antepasados y que hoy se reflejan en nuestros nombres (apellidos). Así, unos salimos de los pájaros, otros de los ríos, de los volcanes, otros de las piedras... En fin, así se fueron conformando nuestras familias y por eso seguimos aquí enraizados en esta tierra. Nosotros no venimos de otra parte *peñi*”.

(Segundo Huala)

Este breve relato bien pudiera ser algo así como una teoría cultural acerca del origen del pueblo mapuche que viene de la propia tierra y que, conforme a cómo en cada *kvga* o *reñmawen* (red familiar extensa) emerge o surge, va conformando las extensas redes parentales a los largo del territorio histórico mapuche, para luego ir dando forma a los espacios sociales y culturales junto con la asignación de nombres a los lugares (toponimia mapuche). Esta teoría da cuenta entonces de un marco explicativo de los nombres mapuche (hoy apellidos) y que efectivamente se componen lingüísticamente de diferentes elementos que provienen del mundo natural, sobrenatural y simbólico del sistema mapuche de comprensión del mundo.

En relación con este universo identitario mapuche –de acuerdo al relato del *kimche* de Ralipixa– los mecanismos de justicia existentes en la época de contacto con chilenos que avanzaban en el territorio mapuche, se aplicaron para recordar al mapuche que debía mantener su cultura. Entonces, por ejemplo, quienes se iban al pueblo o naciente ciudad (en este caso Tolten) y se incorporaban al estilo de vida *wigka* renegando su cultura, se exponía a *malon* y a la denominación de *weshake wigka*. El siguiente relato afirma la aplicación de estas normas relativas a la protección de la identidad cultural mapuche, contempladas en el *AzMapu*:

*“Feypikefenew ñi ñukeyem, uneltu ta anvpay waria xolxeg mapu mew, fey ula ta mvletuy Temuko ego imperial. Vyvw ta kullimerkeygvn kulliñ, taiñ montual ta*

*kuyfi, pvxvn, kiñe kechan kulliñ kullimerkeygvn vyvw. Fey mew ta feypieyew ta pu Trician (Trizanos o policía militar chilena de la época) faw ta kvpalaymyn ta mvn fotvm, tamvn ñawe chillkatupayaygvn, kimaygvn ta faw, eymyn ta chenu, kimlaymyn xaumaleymyn, pelolaymyn. Fey mew ta amuyelu pu che kiñeke ta wigkawigvn, fey faw ta “weshake wigka” pigetuy egvn...fantepu ta petu mvlekeygvn ta fey” “Contaba mi madre que a esos que se entregaban con el wigka antes los mataban o le hacían malon. Aquí en Ralipixa y Boroa también muchos se awigkaron pero después que se fueron a entregar y pagar animales a Tolten. Ese pueblo estuvo antes que Temuco e Imperial y todos los pueblos de por acá, porque los wigka llegaron por la barca por el mar. Allá fueron a pagar para salvarse la gente de aquí con los de Boroa. Después de eso, allá le ofrecieron colegio y escuela para sus hijos, Los Trizanos le dijeron allá ‘manden a sus hijos acá para que vean la luz, para que sepan, ustedes no saben, están ciegos, son ignorantes’ les dijeron. Y los que fueron a estudiar volvieron awigkao y aquí se les llamó “weshake wigka” o wigka ordinarios, algunos también se cambiaron apellidos”.*

(Manuel Melin)

Corresponde esto a un tipo de sanción social presente aún en los *lof* donde, efectivamente, nos relata el *chachay* que ese ‘awigkamiento’ conllevó incluso al cambio del nombre. Podemos entender eso hoy, como respuesta a la dominación y discriminación iniciada, pero efectivamente –desde la norma mapuche del ser– aquello fue sancionado con ese tipo de expresiones despectivas, *wesha* o *weza wigka*: una especie de ‘mala copia’ del *wigka*.

Nos preguntamos ¿prevalece aún este conocimiento en el *wallmapu*?, ¿constituye la preservación de la cultura un imperativo moral y ético? Si los miembros de cada *lof* van incorporado otros marcos normativos y éticos, ¿cuáles son los actuales mecanismos que permiten la preservación de la cultura?, ¿es posible contribuir a recuperar el estatus del *logko* como garante del *AzMapu*?

El auto-reconocimiento mapuche aún mantiene vigencia y –ahora– se ha visto nutrido con un nuevo elemento que consiste en la valoración positiva del ‘retorno a la cultura’ de un individuo. El retorno a su gente, a su lengua y al rescate de lo ‘perdido’ (por así decirlo) para ser mantenido por las nuevas generaciones. Se aprecia también un reclamo de los mayores cuando las nuevas generaciones no respetan, cuando “se mandan solos” o cuando se toman decisiones sin consultar cómo se deben hacer las cosas. Especial reclamo existe por “la falta de humildad” con que, en ocasiones, “se traen costumbres santiaguinas”, nos decía un *chachay*. Entonces ocurre el *Notukawvn*, que es un fenómeno de suplantación, de arrogarse representatividad, de considerarse más sabios que los que en realidad saben, de intentar homogenizar la legitimidad de las diferencias territoriales en las formas. Sobre esto último nos plantean:

*“Kizuke niey ta ñi az ta mapu, kizuke norvmniekey taiñ zugu ta pu logko, kalerpumekey ta zugu wallmapu mew peñi. welu rakizuam mew ta nvwkvekey mvten taiñ zugu, mapuchezugun mew llemay, kiñewkvletukey taiñ mapuchegen” “Cada*

territorio tiene su *Az*, sus formas, su ordenamiento, que lo va guiando su *logko*. Hay diferencias en las formas de hacer muchas cosas en el *wallmapu* *pu peñi*, pero los significados de esas cosas, en la reflexión del *mapuchezugun* es uno sólo o es similar, ahí estamos unidos como mapuche”.

(Galvarino Gallardo, *kimche*)

Se constituye, entonces, el sentido de una unidad totalizadora a partir del uso de la lengua mapuche para abordar incluso los temas de las diferencias al interior del *wallmapu*. Ello explica el por qué cuando la gente discute sus diferencias en su lengua, logra ponerse de acuerdo con mayor facilidad que cuando lo hace en castellano. La diversidad de *Az* en tanto carácter de la gente y como ordenamiento de las cosas y de la tierra misma, existe y adquiere valor en la medida que son naturales y no como resultado de la intromisión externa que es lo que ocurre hoy.

### TA IÑ CHEGEAM O EL CAMINO A SER PERSONA

Como lo hemos señalado anteriormente, el ‘ser gente’ o ‘ser persona’ constituye un proceso en permanente construcción y crecimiento. De allí la importancia y papel que adquieren los *fvchakeche* y ancianos dentro de un *lof* y, en general, al interior de la sociedad mapuche. Ello da cuenta de los procesos que encaminan al ser persona mapuche, pautas y normas del ser y hacer como mapuche, tales como el *gvlam*<sup>17</sup>, *nvxam* entre otros mecanismos o procedimientos.

En cuanto a la educación y las normas de conducta, los *kimche* hacen una comparación entre la formación que se recibía antes en el *lof* y la educación actual impartida por el estado mediante las escuelas municipales y particulares, en particular con los efectos en las relaciones sociales, familiares y comunitarias. Se evidencia una precarización y desplazamiento de valores transmitidos por las personas mayores a los niños y jóvenes al contraponer nuestra época con épocas anteriores en que cada *lof* gozaba de autonomía para la formación de sus miembros. La socialización se establecía en el hogar y todos los miembros de la familia extendida eran parte de ese proceso.

El planteamiento, desde el *AzMapu*, es que la norma está asociada a la constitución de la persona o del *che*, por tanto, quien no lo respeta pierde esa condición en términos sociales frente al resto. Como lo expresa el *chachay* Epuleo:

“*Igual weluyawlu iney ta cheno pigekey, feyti ta cheno pigekey*” “De igual forma, el que anda infringiendo normas, a quien se le dice, este no es persona”.

(Juan Epuleo, *logko*)

---

17 Se refiere a un mecanismo a través del cual normalmente las personas mayores entregan enseñanza de las pautas y las normas a las nuevas generaciones o –en general– a las personas que la necesitan. Aconsejar al otro sobre una determinada materia, sobre cómo comportarse en determinado contexto o situación o simplemente sobre quien ha cometido una falta. A eso se le llama *gvlam*.

Esto lo refuerza en *chachay* Rain, incorporando a esta apreciación una de las más importantes categorías formativas de la persona mapuche, el *kvmeche* (ser una buena persona, una persona bondadosa con los demás y en su actuar de manera permanente). De acuerdo a varias indagaciones en el conocimiento mapuche y conforme afirmaciones de los *kimche*, el *kvmeche* se acompaña de otros tres ideales de persona que son: *kimche* (o persona sabia con conocimientos), *norche* (o persona recta y correcta en su actuar) y *newenche* (o persona con fortaleza física y espiritual). *Kvmeche*, entonces, engloba un modelo deseado para una persona integral y que forma parte de la ética general mapuche, especialmente para quienes ejercen roles de liderazgos o de autoridad en cualquier tipo de instancia al interior de un *lofmapu*:

*“Zew pura mary xipantu nien....kimpan ta ñi laku, iñ pichike gvlantuetew...mary xipantu niepelafun iñche fey lay. Mvley ta mi kvmechegeal ka avtv pikefenev”*  
“Tengo 85 años, pero igual alcancé a conocer a mi abuelo que falleció cuando yo era muy niño, tendría unos 10 años cuando él murió y él me conversó mucho. Recuerdo que me decía que el día de mañana debía yo ser una buena persona, *kvmeche*”.

(Juan Rain, *logko*)

Las pautas de socialización en la formación de niños y jóvenes que identifica el estudio a partir del trabajo de campo, son entregadas principalmente mediante el *nvxam* y también a través del canto (*vl* o *vlkantun*). Como lo expresa el *chachay* Gallardo en la siguiente cita:

*“Pura kam aylla xipantu niepelafun zewma, fey mew ta fillantv gvlamkagekefenev ñi chaw ego ñuke chumlerpukefel ta mapuche kimvn kuyfi, chum azkvekefel ta mapu, lof, lofche. Vlkantulekefenev ta ñi chawem, fillke xipake vl azvmelkefenev, femgechi ka kimeltulekefenev ta mogen, kuyfikeche ñi chumlerpukefel kuyfiem”*  
“Yo crecí, era niño, tendría unos ocho o nueve años quizás, ahí recién creo que empecé a tomar conciencia de las cosas. Entré en razón respecto del conocimiento mapuche, pero mi papá me transmitió algunos conocimientos de cómo estaba ordenada la vida, de cómo estaba ordenado el conocimiento, el conocimiento mapuche, cómo estaba ordenada la normativa mapuche. Por eso, actualmente eso es lo que conversamos. Mi papá me cantaba cantos mapuche, así dirás me decía, me cantaba cantos para cortejar a mujeres, diversos tipos de cantos; me enseñaba a cantar. De esa forma me enseñaba, de esa forma me transmitía el conocimiento mapuche, formas mapuche de entretenerse y divertirse”.

(Galvarino Gallardo)

Entonces, el *vlkantun* constituye todavía, un mecanismo de entretención de los niños, junto con un mecanismo de transmisión de pautas y de conocimiento cultural sobre diferentes temas, que podrían ir desde el cortejo a una mujer hasta cómo tratar a una persona mayor con respeto.



Por su parte, el *gvlam* es el medio principal para la corrección de las conductas cuando se salen de la norma –por ejemplo– de las que entregan los cuatro modelos de formación de la persona en cada etapa de la vida. Esto, especialmente en relación con las nuevas generaciones. Así se utilizó el *gvlam* en el *kuyfi* frente a diferentes tipos de transgresiones de las normas y –en la actualidad– se sigue usando como un medio persuasivo y correctivo de la conducta de la gente, desde la familia hacia el *lof*. Quienes están autorizados para su uso, son las personas mayores y quienes ejercen roles culturales de autoridad al interior, pero también –hoy– aquellos que juegan un rol articulador hacia afuera con el mundo *wigka*, como son aquellos dirigentes que tienen conocimiento de su cultura.

Con preocupación, los *kimche* entrevistados manifiestan la pérdida del valor y uso pedagógico del *gvlam*. La siguiente cita muestra el uso preventivo y restaurativo del *gvlam*:

*“Fewla ta wigkawlu iñ pu che, puke fotvm kiñeke mu ka weza miawi... feipigeke-tukey ta che ‘femyawi tami fotvm pigekey ta gen fotvm. Mvley ta mi gvlamafiel. Kuyfi kam gvlamgekefel fotvm, fewla ta femwenulu iñchiñ ta weza feletuy tatey peñi”* “Después, también los hijos de algunos no salen muy obedientes, muy correctos.’ Así anda haciendo tu hijo, eso hizo tu hijo’, le dicen al dueño del hijo. ‘Debes atajarlo, debes corregirlo’, le decían para que no vuelva a hacer lo que anda haciendo. ‘Tienes que aconsejarlo’, le decían. Antes había hartos consejos *peñi*, consejo. Actualmente no hay más consejo *peñi*. Desapareció el consejo. Por eso es que estamos así *peñi*. ‘Aconséjame a mi hijo’, decía la gente; ‘aconséjame a mi hijo’, decía una *papay*. Se fiaba de una persona mayor para que se lo aconsejara y uno como *logko* tenía que asumir eso”.

(Juan Epuleo)

La socialización de los jóvenes con la comunidad se realiza en distintos tipos de eventos sociales comunitarios. Es en espacios de pequeñas o grandes reuniones donde jóvenes, niños, mujeres y hombres, observan y escuchan el desempeño de los adultos y los ancianos en relación con cada uno de los propósitos que los convoca. Todos ellos bajo los principios del *AzMapu*. La siguiente cita muestra la relevancia del principio de deliberación presente en las relaciones sociales:

*“Fillke zugu mew ta sawpule pigekefuy em ta che, ñi azkvñual chem zugu rume”*  
 “Hay muchas formas propiamente mapuche de reunión o participación para tomar decisiones. Siempre las decisiones se tomaron entre todos y si no había acuerdo, se respetaba la decisión de los mayores o del *logko*”.

(Manuel Melin)

Al respecto, el *logko* Juan Rain, nos señala:

“Había personas mal vividoras o conflictivas por ejemplo. Entonces, al llevarle el tema (*zugu*) al *logko*, éste decía “júntense un grupo reducido de los mayores y hablen con él, conversen con él para que se corrija (*azko-*

nam), y sabremos lo que dice y a lo que se compromete”. Para ver en qué situación o condición quedará (*ta ñi chumkvnugeal*) y si no se “hace caso” entonces se le llevaba directamente al *logko* o los *logko* dependiendo de la gravedad de la falta, lo que se hacía en una reunión más amplia y grande (*kiñe fvtaxawvn mew*). Ese era el procedimiento que se seguía en este tema (*femgechi ta inagekefuy ta zugu*). Entonces se le decía “usted tiene que cambiar, se le acusa de esto, porque lo hace y aquí tiene la oportunidad de explicar frente a todos cual es la razón por la que está cometiendo estas faltas, cual es la causa de ello”. Ese era el consejo *gvlam* para que rectifique su conducta. Entonces así él explicaba frente a todos, cuáles eran sus razones o motivos que dan cuenta de su conducta y por qué, y qué cosas más debería decir en su defensa y a qué cosa se compromería para cambiar eso. En caso contrario podría ser expulsado o desterrado del *lof* o, en su defecto, recibía un castigo físico (*wimatugekefuy*) y lo amarraban (*xarigekefuy*). El destierro era una posibilidad en estos casos según lo que decía mi papá también”.

(Juan Rain)

*Tañi chekonan*, es decir, tanto los consejos como las sanciones –en última instancia– buscan que la persona ‘entre a ser gente’ (*chekonan*), o sea, restaurar su condición y calidad de *CHE* para el caso de las faltas personales y/o individuales. Cuando la transgresión afecta a otros elementos no humanos, las consecuencias también están relacionadas con posibles daños en el plano físico o espiritual de una persona o familia si aquello no se repara según normas también existentes en el *AzMapu*:

“Hay *perimontun*, y eso también norma el comportamiento de la persona y entrega *kimvn*. Si la gente lleva un comportamiento recto, si protege su territorio, ese *perimontun* estará vivo y de esa forma le estará dando conocimiento, le estará dando *newen* (fuerzas de la tierra) energía a ese territorio. Igualmente tendrá conocimiento la gente también, porque la gente obtiene su conocimiento desde ese *perimontun*, de ese *newen*; ese *newen* le da conocimiento. Le da sueños, diferentes forma de sobrevivir, todo eso le da. Por eso la gente sabe, la gente común no sabe por sí misma. El conocimiento no llega solo, se allega en su origen en su linaje, en las personas, pero también se origina en los *newen*, en el *perimontun*, de esa forma si se lleva bien el conocimiento, la vida de igual forma se desarrolla de manera normal el *AzMapu*”.

(Ernesto Huenchulaf)

Se ejemplifica, de este modo, la idea de una vida normal o buena como finalidad del *AzMapu*, que persigue ese bienestar de la gente en relación con los demás, con el entorno territorial y con sus fuerzas, que se cultivan en el sistema de creencia mapuche.

Esto, si bien se viene afectando con la devastación de la naturaleza mediante la introducción masiva de forestación exótica y el uso mercantil de agua (como política de estado de los seis o siete últimos gobiernos neoliberales chilenos), constituye una norma vigente de relación y convivencia entre la gente mapuche, la tierra y el espacio circundante. Producto de la mantención de este tipo de relación con el entorno se ha generado un florecimiento o renacer de una nueva generación de *machi* en distintas zonas de *wallmapu* y en este contexto existen prohibiciones respecto a la pertinencia de componentes intraculturales. Dado este patrón relacional –como lo refuerza el propio *logko* Ernesto Huenchulaf– cuando concurre una transgresión a estas normas por parte de un individuo, se debe buscar la razón que origina dicha acción:

“(…) por eso entonces que la gente dice, por su condición de personas a estas les fue dado la lengua, les fue dado conocimiento para que sepa razonar para que pueda analizar lo sucedido (*rakizuam*) Por eso es necesario que, en primer lugar, se busque el origen de los hechos, por qué sucedieron, por qué se transgredió algo, por qué sucedió de esta forma algo”.

(Ernesto Huenchulaf)

Otro aspecto que consideramos relevante, dice relación con la mirada crítica de los *kimche* respecto de un tipo de influencia *wigka* actual, especialmente hacia los niños. Tiene que ver con el uso descontrolado de la tecnología que está llegando a los *lof* y hace cuestionar la situación y condición de persona, vista ésta con un fuerte componente relacional y social. Punto en cuestión puesto por el *chachay* Gallardo:

“No, no, no es más persona pues, porque perdió no cierto, no solamente porque [...] no solamente perdió eso sino que no estudia, ya no conversa [...] está metido ahí, hasta las tres, hasta las dos de la mañana está jugando, no sé lo que estará haciendo [...] oye pero eso te lo dieron para estudiar, no te lo dieron para que usted amanezca sentado aquí porque el computador te lo dieron para estudiar. Y los niños se hacen los sordos, hay que medirles los tiempos, pero como le medimos los tiempos yo le digo a los papá, si el niño está jugando [...] ya acuéstese, y no se acuesta, ¿y que se hace entonces? Lo mismo con los celulares”.

(Galvarino Gallardo)

## EL AZMAPU

Los relatos de los *kimche* nos permiten constatar la existencia de un sistema de normas que denominan *AzMapu*. Se trata de pautas de conducta que se transmiten de generación en generación por la vía oral y que regulan las relaciones sociales y su vinculación con el entorno natural. *Kizugvnewkvlafuy ta che* expresa literalmente “nadie se manda o se ha mandado solo”. Ello resume de la mejor manera la existencia de normas y la connotación negativa de su desconocimiento (*kizugvnewvn*):

“Antes había más orden porque eso estaba dado por la cultura mapuche y su *Az* o forma de ordenar cualquier cosa donde todo estaba regulado (*kizugvnewkvelelafuy ta che*) o que la gente no se mandaba sola, ni él ni el *rewé*. Ahí mandaban los *logko* que cuando morían lo seguía otro por el *kupan* o línea de descendencia al que le correspondía, podría ser un hijo que normalmente era formado para eso”.

(Juan Rain)

*Kizugvnewwn*, o la idea de ‘mandarse solo’, siempre ha sido sancionado en la cultura mapuche. Dado que todo estaba regulado, no había espacio para ese tipo de conductas y el garante —en última instancia de que aquello ocurriera— es el *logko*, lo cual es algo indiscutible para las personas con las cuales se conversaron estas temáticas. Atribuciones dadas por el *AzMapu* en términos ancestrales y —como se verá más adelante— corroborado por la literatura cuyas fuentes son los cronistas y frailes que advirtieron esto desde el inicio del contacto:

“Como en toda sociedad organizada, en la sociedad mapuche existió un sistema de orden y control de las conductas negativas que atentaban contra el orden establecido por norma socio-cultural o de acuerdo a lo que indicaba el *AzMapu mogen* de cada *lof*. Cuando aparecían tipos de conductas reñidos con las normas y de acuerdo a casos que se conocieron, por regla general las instancias de rectificación o sanción se daban en el ámbito familiar y comunitario, dependiendo del acto o mala conducta en que se incurría”.

(Victorino Antilef, *kimche*)

Como materialización de la normatividad entregada desde el *AzMapu* en la actualidad, se corrobora la existencia del *gillatun* como evento sociocultural y político mapuche, en el cual entra en vigencia toda la vitalidad del *AzMapu*, el cual —como ejercicio periódico de la jurisdicción y mando de los *logko*— viene ocurriendo de manera incesante en todo el *wallmapu*. En unos casos con mayor vitalidad que en otros y en algunos recién vienen iniciando o reiniciando ese recorrido que se cortó con la ocupación y sus consecuencias:

“Bueno, los *pvllv* hacen justicia igual, cuando el *che* no lo puede resolver y aquí hay un ejemplo claro, y esto no tiene nada que ver con lo *wigka*, entonces yo entiendo el asunto que en *Ragintu lewfu*, el *AzMapu* de *ragintu lewfü* recién se está ordenando [...] porque eso se tiene que ordenar, tiene que haber un *gillatun* y ese *gillatun* tiene que tener una forma de acuerdo al *Az* y eso, todavía se va acomodando. Entonces *AzMapu* es un tema que abarca todo, que abarca todo y tiene distintas dimensiones [...] *AzMapu* es la forma en que se desarrolla la vida en un espacio territorial determinado, y ese *AzMapu* se autorregula. Así lo entiendo yo. Se autorregula en un espacio determinado, como está conformado, estéticamente diría el *wigka*. Ese es su *Az* su imagen su forma, pero también cómo se desarrolla la vida, cómo o qué tipo de *newen* existe ahí”.

(Ernesto Huenchulaf)

Con anterioridad a la ocupación, la vida mapuche o *mapuche mogen* se autorregulaba internamente bajo el ordenamiento del *AzMapu* en su totalidad. Bajo un marco de decisiones internas con total autoridad del *logko* como autoridad máxima en su aplicación. Tal como lo señala el *chachay* Queipul:

“Solos los mapuche se autorregulaban pues (*mapuche kidutu azkvnwkefuy ka*) *Yafkawvn mvley fey ta logko azkvnwkefuy ta zugu* (al existir peleas, desavenencias o conflictos... al *logko* le correspondía poner las cosas en orden). A él le correspondía explicar la norma, decir cómo es que se debe comportar y funcionar en conjunto. Era el que mandaba”.

(Alberto Queipul, *kimche*)

## EL ‘DEBER SER’ EN LA SOCIEDAD MAPUCHE

Esta dimensión se refiere a principios y valores que están a la base del ser mapuche en sus dimensiones personal, social y de relación con el entorno. Este conjunto de valores se asocian directamente con los mecanismos de resolución de conflictos, existiendo detrás de esto un determinado sentido de la justicia que, a su vez, dice relación con el *mogen* o *kvme mogen*, o sea, la finalidad de vivir en sociedad, cuyo ideal se ha ido transformando y reacomodando dadas las circunstancias actuales. Principios y valores como el escuchar y respetar a los mayores y las normas, así como el ser buena persona, son algunos de los elementos que se van relevando a partir de las afirmaciones de los *kimche*:

“Allkvukeafimi ta fvchakeche, tami kvmechegeam ka antv, ta mi kvme-yawal, iñ pekanche genuam, wezakeche may ta yamkelafy kuyfikeche. Iñchiñ ta feychikvpan, gvlam mew ta xempayñ, chumgechi ta yamgeken ta elzugun mew ta che... pikefenev ta ñi lakuem” “(Para que seas una buena persona debes escuchar y respetar a los mayores, para que el día de mañana camines bien por la vida. Una mala persona no respeta a los mayores. Nosotros somos de ese linaje, de respeto a los mayores y la palabra que se empeñaba... Me decía mi abuelo)”

(Juan Epuleo)

## YAMVWVN O IDEA DE RESPETO

La noción más conocida del respeto en la sociedad mapuche es aquella referida a los mayores y a la forma en que había que dirigirse hacia ellos. Esto se mantiene vigente en muchos territorios, por ejemplo, en las expresiones o etiquetas de trato hacia personas tales como *chachay* (hombres) o *papay* (mujeres). Eso se ha ido simplificando a las expresiones de *peñi* para los hombres y *lamgen* para las mujeres.

“*Yamgekefuytafuchakeche, allkvutugefuyka femgechitafeyentugekefuy*” “Principalmente la voz de los mayores era la escuchada y se respetaba y acataba”.

(Juan Rain)

Sin embargo, dentro del conocimiento mapuche es posible encontrar al menos tres categorías de respeto: primero se puede mencionar el concepto de *yamvuvvn*, referido al respeto recíproco entre dos personas del mismo estatus; segundo el concepto de *ekuvvn*, concerniente al reconocimiento de una persona que posee mayor status social, por lo que merece mayor respeto y es también extensivo a los elementos naturales como un *wigkul* o cerro de importancia; y tercero, el concepto de *yewewvn*, que implica relación en el contexto de *wixan* o de visita pues no es posible llegar al patio y pasar directo a la casa de otro porque hay cierta vergüenza que lo impide.

“Conocí y escuché como era la vida y las cosas antiguamente. Somos los mismo, y nos respetamos seamos o no hermanos nos decimos *peñi* o *chachay* El respeto es un principio mapuche, tanto en el matrimonio como entre todos. Son normas que dejaron los antiguos acerca de cómo quererse también entre mapuche”.

(Juan Rain)

Ordenada estaba la vida mapuche antes que llegaran los *wigka*. Las pautas de conducta eran conocidas y respetadas, transmitidas de generación en generación, regulando la vida de todos los seres vivos. Existía una relación directa con el cosmos o *wenu mapu* (como se retrata en los *gillatun*) por lo que no es una cuestión relacional simplemente con los elementos físicos o visibles.

“*Azkvlekefuy ta mapu kuyfi em, petu ñi akunun ta pu wigka* (ordenada estaba la vida mapuche antes que llegaran los *wigka*) porque había respeto (*yamvuvkefuy ta che*) entre las personas y hacia toda la vida que existe (*ixofillmogen ta ekugekefuy*), y se vivía según los ciclos que señalaban el sol, la luna y el firmamento (*kallfv wenu*) que en *wigkazugun* le decimos cielo”.

(Manuel Melin)

## EL VALOR DE LA PALABRA Y LOS ACUERDOS

La oralidad constituye, para las personas *kimche* entrevistadas, un eje de las relaciones sociales, es decir, una pieza fundamental en la mantención del orden la pertenencia colectiva.

“[Antiguamente] El mapuche también tenía sus leyes, basadas principalmente en el respeto a las personas y a los acuerdos. Tenía aquí mucho valor la palabra, el acuerdo establecido. Para sellar ese acuerdo se daban la mano derecha, esto tenía un gran valor, “Ya, dense la mano” se les decía a dos o más personas para solucionar sus problemas. El acuerdo se sellaba de esa forma, tanto para hacer o no hacer algo acordado, eso conocí yo *peñi*”.

(Juan Epuleo)

Este orden era dirigido y sostenido por el *logko*, quien regulaba también la ocupación del espacio del *lof* y la entrada de mapuche de gente de otras zonas lejanas.

“Mi abuelo era el *logko* que dirigía estas tierras y la gente que llegaba de afuera tenía que llegar donde él primero para poder quedarse aquí. Varias familias que hay ahora aquí fueron recibidas y aceptadas por él y los ubicó porque antes había mucha tierra. La gente del norte arrancada del *malon* y la guerra con el *wigka* pasó por acá (*pu kvkvñiche*) y se les daba refugio porque eran hermanos mapuche como nosotros”.

(Manuel Melin)

Una de las consecuencias del despojo territorial fue la alteración de la estructura social mapuche, implicando en algunos *lof* la pérdida del rol del *logko* en materias de derecho propio. Producto de este fenómeno, ocurrió la cooptación y suplantación de funciones, ahora al alero de las nuevas autoridades impuestas con la campaña de ocupación y que, de alguna manera, perdura hasta hoy cuando las autoridades chilenas generan aparentes diálogos con *logkos* o autoridades tradicionales que finalmente terminan en algo beneficioso sólo para el gobierno.

“De ahí en adelante la gente empezó a ir a la justicia *wigka* porque el *logko* perdió su poder y la gente empezó a cuidar sólo su pedazo de tierra según el Título de Merced. En Boroa los Tricianes (el ejército) dejó como general al que fue *logko* Juan de Dios Neculman y hubo un tiempo donde la gente mapuche iba para allá por algún conflicto o robo, pero al final el que le pagaba más ganaba porque Neculman se hizo amigo de las autoridades y la policía *wigka* que se formaron en el pueblo nuevo. Este de nosotros ahora que se llama Imperial”.

(Manuel Melin)

El conflicto interno surge entonces con fuerza con la ocupación y el *AzMapu* y su normatividad queda relegado a nivel de resistencia interna en las comunidades que nacen con los títulos de radicación. Así, la práctica del *malon* a nivel interno entre mapuche cobró fuerza también, especialmente contra los reductos que apoyaron el avance de las guarniciones militares al interior del territorio mapuche. Emblemático es el *malon* —que la *papay* Rosa Antipe del *lof* Tokiwe ha relatado a parte de este equipo— ordenado por MagilWenu de Adankul contra Kolipí de Puren, en tiempos en que el ejército chileno intentaba traspasar la línea del río Malleko y que contaba con el apoyo de Kolipi. Episodio también documentado por el profesor chileno Tomás Guevara tiempo después de esos hechos. Aquí la norma ordenaba la protección e integridad del territorio que los antiguos *logko* habían delimitado hasta el río Biobío por el norte, mediante tratados generados a través de parlamentos o *koyag*. Por esta razón, los *kimche* delimitan allí hoy el alcance, la vigencia y/o aplicabilidad de los componentes del *AzMapu* y su normativa.

“Antes todos los mapuches nos mirábamos bien y con respeto. No así con los que se *awigkaron* y dejaron instalarse al chileno sin hacer nada. Contaba mi madre que a esos que se entregaban con el *wigka* (*yana*) se

le hacían *malon*. Aquí en Ralipixa y en Boroa también muchos se awigaron pero después que se fueron a entregar y pagar a Tolten muchos animales, ese pueblo estuvo antes que Temuco Imperial y todos los pueblos de por acá porque los *wigka* llagaron por la barca por el mar. Allá fueron a pagar para salvarse la gente de aquí con los de Boroa. Después de eso, allá le ofrecieron colegio y escuela para sus hijos, y los que fueron a estudiar volvieron *awigkao* y aquí se les llamó “*weshake wigka*” o *wigka* ordinarios, algunos también se cambiaron apellidos. Mi abuelo no mandó a nadie porque sólo tenía hijas y ellas no iban ni podían ir, sino que solamente los hombres. Eso contaba mi madre.”

(Manuel Melin)

La existencia de reglas de matrimonio para los mapuche antiguos, era muy importante. Respetar la norma impuesta por las familias, era respetar un orden establecido que permitía mantener la sociedad en equilibrio.

“Nuestros antepasados, cuando tenían un hijo o hija, pensaban ellos en la familia con la que se debían relacionar en el futuro y con el *lof* también. Por lo tanto eso era resguardado y cuidado para que no se fuera a cualquier lado, esa era la norma que en el *lof* debían respetar todos y la familia se protegían entre ambos *lof* y otros que estuvieran bien relacionados. Eso era tradición todavía hace poco por acá. Pasaban más de dos o tres generaciones para romper esa norma (o la gente fuera a otros territorios o familias a buscar su pareja) que cambió con esto de los nombres y apellidos que nos impusieron los *wigka* cuando llegaron a imponer su ley. Ese era el orden que tenían y tampoco tenía que ser una persona o familiar muy cercano”.

(Juan Rain)

Los *kimche* coinciden en que las reglas del matrimonio son parte del *AzMapu* que se ha transmitido de generación en generación y que hoy subsiste como un legado invaluable:

“Años después ella fue mi abuela *Kushechew*, a la que él fue a buscar con todo el *lof* y una tropa de animales vacuno y caballos de pago. Eso era parte del *AzMapu*, era un reglamento propiamente mapuche. Y Si no se respetara, entonces tendría que ir a buscarla a través de un *malon* (*malon mew tutumeafuy ñi zomo*). También había otras formas de matrimonio que estaban reglamentados y donde todo el *lof* se hacía responsable y participaba. Hoy se sigue practicando en muchas partes”.

(Manuel Melin)

*Kiñewvn zugu*, o la unidad del pueblo mapuche, constituía otro elemento componente del *AzMapu*. Esta idea se apreciaba en el *rakizuam* a partir de la unidad lingüística al interior del te-



territorio. Unidad en la lengua que, por lo demás, tempranamente fue detectada por los primeros frailes que ingresaron a territorio mapuche y conocieron del alcance territorial del *mapuchezugun*, entre ellos Luis de Valdivia.

“No existían grandes conflictos o grandes transgresiones, porque en general la gente vivía libre o había libertad. Lo más penado era el *kalkutun*”.  
“*Kiñewnkvekefuy ta mapuche ka. Gekelafuy ta welulkawvn, yafkawvn mvtewe*”.  
“*Wigka may ta malopayñmu fey mew ta kiñewkefuy ta pu peñi, wewgelu iñchĩñ fey ula ta mvletuy yafkan....* (Antes de la llegada o invasión *wigka* o chilena, los mapuche éramos uno sólo y existía un sólo pensamiento, existía una unidad en la forma de pensar y hacer las cosas. Eso se rompió con la llegada de los *wigka* y con el despojo de nuestro territorio. Eso me decía mi abuela, no es que yo lo haya vivido”.

(Alberto Queipul)

Es por ello que en la actualidad, los grandes delitos y/o causas judiciales al interior de comunidades mapuche pueden ser interpretadas como producto o consecuencia del contacto y que, –siguiendo los relatos de los *kimche*– no se conocían con anterioridad a la ocupación del territorio. Es decir, la pérdida de la base material de un pueblo genera variados niveles de alteraciones en su interior, los que van desde las disputas por la precariedad económica en la que se queda, hasta los conflictos de identidad y vacío cultural, epistemológico e ideológico (*rakizuam*).

De allí no sólo la preocupación, sino el llamado de los *kimche* al reaprendizaje de lo nuestro como mapuche, de las prácticas, de la lengua y del sistema de creencia. De mirar a los mayores y su *kimvn*; de no hacer *notukawvn* por el hecho de conocer mucho del mundo occidental. Todos constituyen elementos del deber ser mapuche hoy, sobre lo cual también se sostiene un retorno, especialmente de muchos jóvenes.

## MAPUCHE VY: EL NOMBRE

Uno de los valores circunscrito a una norma es el nombre que una persona recibe de parte de sus padres. La relevancia de este elemento nos permite comprender la envergadura de la vulneración de derechos de las personas a quienes se les despojó de su nombre original en contexto de políticas de colonización y que –sin duda– constituyó una forma eficaz de vulnerar la identidad de un pueblo. Esta situación de alguna forma alteró la estructura social tradicional, pero a través de la memoria oral, aún hoy, los *kimche* son capaces de reconstruirla:

Los actuales apellidos constituyeron –antes– el nombre propio y/o individual de las personas (primera partícula) y también la idea de linaje o apellido en sentido actual (segunda partícula). Una familia extensiva compartía entonces –generalmente– la segunda partícula o palabra de su nombre (hoy apellido) como es caso del propio *logko* Rain. Se desprende de su *nvxam*, al menos hasta el proceso de reducción (radicación), los elementos de continuidad en la asignación de los nombres mapuche (hoy apellidos). En este caso, en Malalwe están los Paine-ñ (hoy día apellido

Painen), Rayi-ñ (hoy día apellido Rain) y Kurv-ñamku (hoy apellido Curiñanco); donde la partícula ñ corresponde al linaje o *reñma*, en este caso de los *ñamku* (águila en castellano):

“El antiguo *logko* era Painen, yo que debiera ser Painen, pues Rayiñ era el nombre pero el *wigka* lo puso como apellido”.

(Juan Rain)

El mismo patrón se presenta en la zona de Cholchol respecto del linaje de los Kura y las razones por las cuales adquieren ese linaje, dada las condiciones que presenta el *AzMapu* en la zona, asociado a la forma del territorio. Linaje que suele ser adscrito a la zona del *puelmapu* (hoy argentina), sin embargo, es necesario considerar la magnitud temporal e histórica de la movilidad mapuche en el *wallmapu*.

“El conocimiento mapuche es diferente al conocimiento *wigka*. Es muy diferente de esa forma. Un sólo nombre tenían nuestros antepasados., Los mayores de los *mañkekura* se llamaban, Namunkura, se llamaban *Chiwaykura*. Mis antepasados, quienes llegaron de donde provengo, así se llamaban, *Chiwaiikura* se llamaban, *Kallfvkura* se llamaban, por eso, solamente de piedra, de roca, *Wentekura* se llamaban. Sus nombres se originaban en rocas, en pedernales, allí se originaban los nombres de nuestros antepasados, yo actualmente sólo tengo nombres *wigka*”.

(Galvarino Gallardo)

Existe también un procedimiento interno denominado *lakutun* o asignación de nombre en función de intereses sociales, de amistad o cercanía familiar, de gusto a partir de relaciones. Es este el caso particular del *chachay* Caniupan que nos relata:

“(…)y mi bisabuelo *Churew* también habrá muerto, pero su familia quedó ahí, desparramada. Pero ellos se pusieron diferentes nombres, los hijos, uno se llamaba *Paillali*, otro se llamaba *Kayupan*, otro se llamaba *Kollinao*, o que no me acuerdo. Pero todos tenían su nombre mapuche diferente, porque le gustaron esos nombres. De esa forma estamos nosotros, en nuestras vidas, entonces yo vivo y yo soy descendiente de esa gente de esa generación, de *Churew*, un hombre que venía de *Kechurewe*, allá cerca de Traiguén”.

(Pedro Segundo Caniupan, *kimche*)

## SENTIDO DE LA JUSTICIA EN LA CULTURA MAPUCHE

La *restitución* representa un fundamento y elemento constitutivo del marco normativo mapuche. Esto implica que quien hace un daño, debe restituirlo y agregar –inclusive– un costo adicional para disminuir de algún modo las consecuencias del mal provocado por una conducta inadecuada que haya generado un conflicto interno.

“La justicia mapuche era de restituir lo perdido, *weñegilmi kiñe waka, inatugele ti weñewma entonces mvley ñi wiñoltuwal ti el*, (si te roban una vaca, si persiguen al que la robo, entonces su obligación es devolverla) como dice el *wigka*, la especie, pero también tiene que pagar la costa, entonces”.

(Leucadio Sánchez, *kimche*)

## **GVLAM COMO HERRAMIENTA Y MODELO PRINCIPAL DE PERSUASIÓN Y RECTIFICACIÓN**

Existe claridad de la finalidad educativa y de reinserción social del *gvlam* como proceso permanente al interior de la sociedad mapuche, orientado a la transmisión del deber ser conductual de las personas a partir de la niñez. Es el pilar del modelo educativo mapuche. Es una herramienta que se continúa utilizando con finalidades puntuales y para casos de determinadas conductas que pudieran considerarse delictivas. Esta acción es privativa de los mayores en tanto tienen el conocimiento de la lengua y la cultura, pues han acumulado los consejos y las prácticas de los antepasados.

“Pero también hay peleas, enemistades, diversos problemas. ¿Cómo solucionaban estos problemas nuestras personas mayores? No, no acudían a los *wigka*. Se reunían los *logko* mayores para conversar respecto de los problemas, pero antes de conversar realizaban su rogativa, luego conversaban y se preguntaban por que razón está comportándose así mi vecino: ese joven maltrata a su mujer; ese otro joven es ladrón; a ese otro joven le gusta mucho tomar, siempre anda ebrio. Se decían: ¿qué haremos al respecto?, ¿qué les diremos? Entonces acordaban llamar al joven que cometía una falta, al que robaba, al que castigaba a su mujer: ‘no volverán a hacer esto’ les decían; es mal vivir eso que están haciendo, les decían; no lo sigan haciendo porque si lo siguen haciendo nosotros los sancionaremos; no sigan haciendo eso, no es bueno lo que hacen, les decían. Les daban grandes consejos para que dejaran de hacer lo malo, entonces, de esa forma obedecían y dejaban de hacer lo que practicaban, de eso yo fui testigo”.

(Galvarino Gallardo)

En el pasado reciente, la dimensión participativa para la búsqueda de la solución se daba en un contexto comunitario, con plena vigencia de la autoridad de *logko*, cuestión que se fue debilitando con el tiempo producto de su suplantación por parte de las instituciones impuestas.

“Habían personas mal vividoras o conflictivas, por ejemplo. Entonces, al llevarle el tema (*zugu*) al *logko*, éste decía “júntense un grupo reducido de los mayores y hablen con él, conversen con él para que se corrija (*azkonoam*), y sabremos lo que dice y a lo que se compromete”. Para ver en que situación o condición quedará (*ta ñi chumkvnugeal*) y si no se “hace caso” entonces se le llevaba directamente al *logko* o los *logko* dependiendo de la gravedad de

la falta, lo que se hacía en una reunión más amplia y grande (*kiñe fvtaxawvn mew*). Ese era el procedimiento que se seguía en este tema (*femgechi ta inal-gekefuy ta zugu*). Entonces se le decía “usted tiene que cambiar, se le acusa de esto, por qué lo hace y aquí tiene la oportunidad de explicar frente a todos cual es la razón por la que está cometiendo estas faltas, cual es la causa de ello”. Ese era el consejo (*Gvlam*) para que rectifique su conducta. Entonces así él explicaba frente a todos cuales eran sus razones o motivos que dan cuenta de su conducta y por qué, y qué cosas más debería decir en su defensa y qué cosa se comprometía para cambiar”.

(Juan Rain)

### TERRITORIO: AZ KVLECHE NAGMAPU

La dimensión territorial y la concepción espacial desde la perspectiva del mundo mapuche, fundamentan los procesos de reivindicación territorial de la actualidad. El relato de las personas entrevistadas nos permite conocer un concepto de territorio que vincula directamente el espacio físico y los elementos de su entorno al mundo espiritual.

### ORIGEN TERRITORIAL TUWVN Y FAMILIAR DESDE LA PERSPECTIVA MAPUCHE

Independientemente que en la actualidad las personas mapuche tengan asentamiento en un espacio determinado, sea este en el *lof* (rural) o urbano, buscan su origen territorial que se llama *tuwvn*. Respecto del *lof*, la norma es de carácter patrilineal pues la mujer es normalmente la que debe pasar a ser parte del *lof* (o comunidad) del hombre al casarse. El *chachay* Caniupan cuenta sobre su origen territorial que es *Kechurewe* (cerca de Traiguén) crece en Lonkoyan, cerca de Lumaco, para finalmente radicarse en un fundo recuperado con la reforma agraria del presidente Allende camino a Puren. Pero dicha movilidad no le impide conocer su origen territorial. Es difícil encontrar hoy a personas mapuche cuyo asentamiento actual corresponda, estrictamente, a su origen territorial ancestral. En el *lof* de Forowe (Boroa), por ejemplo, aún se recuerda que —anterior a la ocupación y fundación de ciudades— se expulsó a un Raiman, pariente del propio *logko* Nekulman, el cual se fue a asentar a las tierras de Kolipi<sup>18</sup> de quien posteriormente sería yerno.

“Así era mi origen. Mi origen no es que se denomine donde la persona puede ir a buscar su más antiguo antepasado, de donde se origina, donde nace, de esa forma, bisabuelo podíamos decir. Mi origen, antiguamente, muy antiguamente, estaba en un *lof* que se denominaba *Kechurewe*, *lof* lo denomina el mapuche, de allá se originan mis antepasados, mis primeros antepasados, *Kechurewe*”.

(Pedro Segundo Caniupan)

---

18 Con influencia entre las zonas de Puren y Lumaco, donde, previo a la radicación, prestó colaboración y apoyo al ejército chileno. Enemigo acérrimo del *Gizol Logko wenteche* MagilWenu.

## SOBRE TOPONIMIA MAPUCHE

“De esta forma, lo primero que aprendí el por qué se llama *Karvrigi* mi territorio, donde actualmente vivimos. Eran grandes colihuales donde habrían llegado antiguamente nuestros antiguos abuelos, decía mi papá. Nuestros antiguos abuelos habrían llegado a grandes bosques de colihues, nuestros bisabuelos maternos y paternos llegaron a estos colihuales, decía. En su proceso de asentamiento en el territorio, iban despejando el terreno de diversas especies existentes para poder asentarse y utilizar el terreno que hasta su llegada estaba cubierto de diversas especies naturales”.

(Galvarino Gallardo)

Se refleja allí una condicionante natural que explica la denominación del espacio. Existen también otros criterios para ello, que pueden ser relativos a algún tipo de actividad (extractivas o de mantenimiento) o sucesos puntuales, naturales o sobrenaturales o de contacto con el *wigka* (como *weychawe* o incluso, el lugar de alguna batalla o guerra, etc).

## LA AMPLITUD TERRITORIAL Y LOS ASENTAMIENTOS ANTES DE LA OCUPACIÓN

En tiempos previos a la radicación, la amplitud del territorio era tal, que no provocaba las complejidades actuales de convivencia, por ejemplo, en los casos de deslindes de tierras o del cuidado y pérdida del ganado. Las distancias entre cada casa en el *lof*—incluso entre familiares directos— era enorme. Sólo en los casos de linajes extensivos había una concentración de vivienda en torno al *logko*, como ocurría en los alrededores del cerro *Adankul*, en las cercanías de la ciudad de Victoria, en torno al *logko wenteche* MagilWenu y luego su hijo Kvlapag hasta finales del siglo XIX.

“Mi abuela me contaba que nosotros antes vivíamos muy separados (entre las casas o *karukatuwen*) *alv kamapuñmawkverkefuy ta pu karukatuwen*. Mi bisabuelo vivía o tenía su casa hacia un sector que se conoce hoy como Poluko (cerca de la actual comunidad de Tricauko), mientras que su hermano vivía donde nacía Temukuikui acá (se refiere al estero). Y los hermanos para poder conversar debían caminar entre una y dos horas, sólo para poder conversar. Y no estaban juntos como estamos ahora *tan tupioo* (amontonados o casas aglomeradas). Separados siempre, así era la vida mapuche antes”.

(Alberto Queipul)

Los problemas de deslindes de tierra, originados por el despojo de tierras al que fueron sometidos por la vía de la política de radicación y la llamada Pacificación de la Araucanía, siguen en la memoria actual.

“No faltaba en que tener problemas *peñi*. En los deslindes o límites de tierra siempre existían estos tipos de problemas. En los deslindes, además, o en cualquier asunto podía aparecer un problema. En cualquier asunto una persona comete errores”.

(Juan Epuleo)

Otro de los conflictos identificados, son aquellos vinculados a las relaciones familiares: la justicia *wigka* no cuenta con un espacio para que personas de la comunidad aconsejen a las personas que tienen conflictos de pareja. Es muy común la denuncia de personas externas a la familia y nulo tratamiento de los problemas de comunicación o no cumplimiento de los acuerdos entre hombres y mujeres que forman familia. En la sociedad mapuche, la responsabilidad es del *lof*; es social y comunitaria, con la validación de las autoridades propias en su interior.

“En los problemas matrimoniales o de pareja, el *lof* es responsable, se recurre a las personas mayores –que no siempre son *logko*– para intermediar o aconsejar. Esto todavía ocurre en muchos lugares. Claro que ahora los *wigka* tienen muchas leyes que no dejan espacio para los *fchakeche* (*zuamgewelay ta fchakeche kiñeke mew, wigkantukufemekey ta zugu fewla*)”.

(Manuel Melin)

El sistema judicial chileno no dispone de herramientas para responder a las problemáticas inscritas en el *AzMapu*. En efecto, su diseño cultural obedece a las pautas desde las cuales emana el derecho positivo, que es monista, monocultural y eurocéntrico. Por lo mismo, no estamos planteando la necesidad de incorporar el derecho mapuche en su interior, sino que evidenciamos su existencia y vigencia a partir de la memoria oral e histórica de un pueblo en proceso de reconstrucción.

Las entrevistas a los *kimche* permiten acercarnos a la comprensión de la defensa territorial aún vigente en algunas comunidades mapuche vinculada con la defensa del derecho a la pervivencia de la cultura del pueblo mapuche.

“Mi abuelo fue un *logko*, después lo radicaron y tenía mucha riqueza, mucho ganado, mucha plata (platería en joya), tenía *rvxafe* o platero propio. También tenía una carabina (probablemente la Winchester) de repetición. No todo el mundo alcanzó a tener para defenderse, sólo algunos *logko*. Por eso perdieron la guerra al final con los *wigka* contaba mi madre. Yo alcancé a conocer esa carabina y jugábamos con ella cuando chico, después un *wigka* la llevó para arreglármela y al final nunca me la devolvió. Eso lo usaron los *fchakeche* para defender el *AzMapu*, pero no alcanzó porque llegaron muy poco contaba mi fina mi madre. *Taiñ mapuchegen mew llemay*”.

(Manuel Melin)

El *logko*, de acuerdo a este extracto, tenía el deber de defender su *lof*. Aquello, habría que contrastarlo con elementos documentales e históricos, pero de los relatos se desprende que algunos *logko* alcanzaron a usar herramientas externas o apropiadas para la defensa territorial y que –posterior a la derrota militar– usaron para la defensa contra del fenómeno del cuatreraje que se instaló post radicación.

## EL ROL DEL LOGKO COMO GARANTE DEL MARCO NORMATIVO MAPUCHE

Es necesario realizar una importante precisión respecto a la noción y figura de que hablamos cuando nos referimos a la autoridad mapuche del *logko*. Corresponde a aquella figura que es validada en un contexto sociocultural mapuche y con un ámbito jurisdiccional-territorial propio. La validez del *logko* está dada por su conocimiento y práctica de la lengua y la cultura mapuche, la que hoy se desarrolla, especialmente, por medio de la realización de ceremoniales como los *gillatun* y *eluwvn*. La práctica y marco de referencia del *logko* pasa por encima de los marcos impuestos por el despojo, como son las comunidades jurídicas bajo la Ley Indígena. Tal es el carácter que posee el *logko* al que nos referimos en este trabajo y que refiere a un grupo de comunidades que constituyen un *lof*, un *rewé* o *ayllarewe* (exceptuando los casos de comunidades que –producto del despojo– fueron radicadas de manera aislada unas de otras, por lo que se generó la necesidad real de relevar un *logko* en el marco de la resistencia cultural, en que su jurisdicción es equivalente a una comunidad en la actualidad).

Este carácter es radicalmente diferente al uso del término *logko* que indica a un individuo mapuche cualquiera en un contexto en que el único requisito para su denotación, corresponde a la existencia de un grupo de gente con ascendencia mapuche. Ello vulnera el *AzMapu* y profundiza las prácticas coloniales de parte de las instituciones (y personas) occidentales. El campo del activismo constituye también uno de los ámbitos permeables y de cultivo en que –en ocasiones– adquieren mayor validación este tipo de figuras.

Entonces, el rol del *logko* en la resolución de conflictos es avalado también por las entrevistas realizadas. El o los *fvta xawvn* según los *kimche*, son la figura que resuelve conflictos más complejos. Los *logko* atendían protocolos de resolución de situaciones de conflicto. La resolución del *logko* o su expresión participativa en los *fvta xawvn* era acatada por los miembros del *lof*.

“Así es *peñi*, efectivamente, antes, cuando los mapuche nos dirigiámos solos (autonomía) eran los *logko* los que resolvían este tipo de cosas o conflictos que pudieran existir en cualquier parte de nuestro territorio. Se procedía a conversar entre la gente y, luego, se le entregaba la información y la situación ocurrida. Luego, en un *lof* donde normalmente había un *logko*, también se convocaba a las demás personas mayores si la situación era más grave, y todos se reunían. Y si la situación no se resolvía al interior del propio *lof*, entonces se convocaba a los *logko* y mayores de los *lof* colindantes y cercanos a fin de solucionar el *zugu*. Principalmente la voz de los mayores era la escuchada y se respetaba y acatada”.

(Juan Rain)

“Antiguamente cuando había cualquier problema o algún conflicto en una comunidad, si se quería solucionar el problema, la gente recurría al *logko*. El *logko* era la persona encargada de solucionar todo tipo de problemas que había en una comunidad”.

(Luis Caniulen, *kimche*)

“Yo alcancé a conocer *peñi*, todavía existía la presencia del *ñizol* en la comunidad, cuando existían problemas la gente se dirigía inmediatamente a él. Él tenía la responsabilidad de solucionar los problemas para que no se volvieran a repetir, las peleas. Además, en tiempos, la mano era un aspecto muy valorado y delicado, en vez de firmar un papel se daban la mano, ¡Ya, dense la mano derecha!, ¡dense la mano! se les decía a los que tenían problemas una vez que el *ñizol* los instaba a que solucionaran sus problemas. Así era el trato, así alcance a conocer *peñi*. A él se dirigían las personas, también existían peleas verbales”.

(Juan Epuleo)

El relato de uno de los *kimche* permite advertir cómo se inició el proceso de pérdida del valor de *logko* como garante del *AzMapu*. Ellos explican que con la intervención del ejército, los *logko* se vieron obligados a enviar a sus hijos a la milicia y a las escuelas misionales que se instalaron junto con la ocupación, lo cual trastocó su rol. Experiencias o situaciones similares se viven en forma periódica en el contexto democrático de hoy.

“En Boroa los Tricianes (el ejército) dejaron como general al que fue *logko* Juan de Dios Neculman y hubo un tiempo donde la gente mapuche iba para allá por algún conflicto o robo. Pero al final el que le pagaba más ganaba porque Nekulman se hizo amigo de las autoridades *wigka* que se formaron en el pueblo nuevo este de nosotros que ahora se llama Imperial”.

(Manuel Melin)

En la actualidad, los *kimche* saben de la instrumentalización que se hace de la figura del *logko* en la sociedad *wigka*. Existe una visión crítica en la estructura social mapuche tradicional respecto del impacto de la ley N° 19.253 de 1993, que permite y favorece la formación de organizaciones funcionales, comunidades o asociaciones en las que se activan liderazgos paralelos a los tradicionales de los *lof* y *rewé*. Los *kimche* denuncian la participación de estos dirigentes en el mundo político y gubernamental, pues en numerosos casos estos dirigentes se han atribuido el rol del *logko*, sin otra validación que la otorgada por el mundo político chileno.

“Hoy día, todas estas funciones se practican principalmente en los *gillatun*, allí todavía el *logko* tiene autoridad. Es el lugar donde hay menos intervención *wigka*, por eso sabe lo que tiene que hacer. Esos que se presentan (como *logko*) con los políticos, son manejados por los *wigka*. A veces



el *wigka* reconoce al *logko* cuando lo quiere manejar o llevarlo a cualquier cosa para salir en la tele o ganar plata y no como una autoridad que es”.

(Manuel Melin)

La problemática expuesta, se vincula también con otros actores de la sociedad mapuche, por ejemplo, la figura del *werken*. Este parece tener hoy un rol resignificado con una alta presencia en las actuales demandas, especialmente en el plano de los derechos colectivos a nivel general. Nos referimos a los *werken* con base territorial que ejercen su rol de mandato en el *lof* y como *logko* en algunos casos. Un desafío importante es hacer más visible su rol cultural e intracomunitario en un contexto donde crecen los grados de conflictividad y awigkamiento, como señalan los *kimche*. Entonces, el *werken* debe ser capaz de transmitir también el mensaje cultural de su pueblo en su propia lengua y protocolo.

“*Werken ta rume falintugekefuy em, logko ta gvneniekefeyew em*” “Muy valiosa es la función de *werken*, el cual siempre respondió a su *lof* y también al *logko, fewla mvten rume wigkawtygvn*”.

(Manuel Melin)

## EL ROL DE RAGIÑELWE

La figura de intermediario para la resolución de conflictos aún persiste en la cultura mapuche. Se trata de una figura respetable por la capacidad de la persona de mediar entre posturas en que deben prevalecer los principios del *AzMapu*. No constituye éste un estatus particular con condiciones de autoridad en sí misma, sino una ampliación del rol de un *kimche*, del propio *logko*, o un *werken*.

“*Kuifi mvlekefuy ragiñelwe*, (antiguamente existían los intermediarios) que era uno de los principales en el cargo, como dicen ahora, tiene otro nombre conciliador, que era *ragiñelwe*”.

(Leucadio Sánchez)

## EL ROL DE KALKUNTUFE

Los *kimche* refieren, reiterativamente, que una transgresión grave fue la práctica de la *kalkuntun*, causa de muerte de generaciones de mapuche. El relato permite referenciar un rol, una práctica y un espacio sagrado donde se aplicaron mecanismos de justicia. Quien asumía el rol de *kalkuntufe* tenía la responsabilidad de una jurisdicción territorial y el pleno ejercicio del *AzMapu*. Desconocemos aún qué relación tenía este actor con otros actores de la sociedad mapuche de la época. Su práctica se remite a tiempos de independencia pre ocupación chilena y es refrendado por todos los *kimche* en el sentido que constituyó el delito más grave.

“Hubo en Ralipvxa antes una gran torre de madera con una larga cadena que colgaba (hecho por los *rvxafe* o los que trabajaban los metales), y que allí –decía mi madre– era un lugar sagrado y allí el que mandaba se llamaba *Kalkuntufe* que era la persona encargada de detectar, juzgar y aplicar la justicia contra quienes cometían *kalkutun* en contra de otra persona. El *Kalkuntufe* abarcaba una jurisdicción muy grande y aquí entraba todo el territorio de Forowe o Boroa y sus alrededores a este lado del río Cautín. Por lo que escuché de mi madre, éste fue antiguamente, antes que llegaran los *wigka* el delito más grave que se podía cometer. Porque antes la gente mapuche no moría por cualquier causa sino fuera por el *kalkutun*. Las enfermedades las trajeron los *wigka* y con el contacto nuestros *kuyfikeche* comenzaron a morir por diferentes causas (*kimgekelafuy ta kuxan fvxaxa kuyfi em pikefuy ta ñi ñukeyem*)”.

(Manuel Melin)

Indudablemente constituyó en el pasado la más grave de las transgresiones, en la medida en que no se generaban otro tipo de delitos. La base material y la riqueza económica mapuche, en aquella época, mantenía un equilibrio interno importante, que se rompe con la pérdida de dicha base. En este contexto, los delitos actuales parecen estar más vinculados a la influencia externa.

## EL MALON EN TIEMPOS DE INDEPENDENCIA

El *malon* constituyó una herramienta en el pasado y tenía consecuencias familiares y comunitarias. Tenía como finalidad hacer cumplir una palabra empeñada y la restauración por un daño causado. Esta afirmación es validada por los entrevistados:

“Había diferentes formas para solucionar los problemas antes. Decía mi mamá que con los malones se hacía justicia entre los mapuche. Por ejemplo, si una persona no cumplía un trato o un compromiso, se le castigaba con *malon* al que no cumplió. Para eso un *logko* juntaba todos sus mozos o ayudantes y con arma y palos iban donde el culpable allí le podían quemar la casa, llevarle sus animales y pelear con el culpable y su gente. A veces hasta podían matar al culpable según si el problema o la falta era muy grande”.

(Luis Caniulen)

“A la persona que no cumplía si hacía un negocio, al que no cumplía, le dejaban una fecha para cumplir con el acuerdo. Sin embargo, si no cumplía este nuevo acuerdo, se procedía a hacer *malon*. Ahí le quitaban todo lo que tenía; era una especie de embargo, como dicen los *wigka*. Como siempre han existido las personas que son pillas, ladrones le dice el mapuche”.

(Juan Epuleo)

En ambas citas se evidencia la importancia de la palabra como garante de los acuerdos y pactos de diverso orden en la sociedad mapuche. El *malon* es, entonces, una forma de sanción para la persona que no cumple la palabra, dada la importancia y el valor fundamental que ésta tiene en las relaciones sociales mapuche. En la actualidad no se considera como práctica, excepto en situaciones puntuales de orden interno.

## EL PALIN COMO FORMA DE SOLUCIONAR CONFLICTOS

*“Hacían palin para solucionar problemas, decía la gente también”.*  
(Juan Epuleo)

Fue una de las prácticas tanto del pasado independiente como reciente entre los *lof*. Tiene un sentido colectivo en la medida que el *lof* debía responder por muchos de los actos de sus miembros cuando alguno transgredía alguna norma. Tiene múltiples funciones en las relaciones colectivas entre *lof*, que van desde la recreación amistosa para renovar la convivencia, hasta un rol de orden político orientado a la toma de decisiones internas en un amplio territorio.

El *palin* sigue vigente hoy en los *lof* y cumple, principalmente, un rol recreativo dentro de las relaciones entre comunidades, generalmente dentro del contexto de demanda territorial y ocupación efectiva de predios o latifundios. En otras palabras, ha cambiado su sentido restaurativo, simbolizando hoy un acto de reencuentro entre la gente mapuche y su tierra, largamente sobre explotada por el colono extranjero.

## WEÑEN ZUGU: EL ROBO

Cuando el robo es del *wigka* hacia el mapuche, desde el *AzMapu* se demanda la restitución de ese daño reconociendo el hecho y dando cuenta de la razón que origina el problema. Por tanto, probablemente a partir del inicio de la ocupación chilena los mapuche mayores comenzaron a reflexionar en torno al problema de las tierras, como lo señala el *chachay* Queipul:

“Había tierras, estaba el territorio, todos tenían animales, *awkas*. No existían las peleas entre mapuche, eso lo metió el *wigka*. Tampoco existían los robos, porque no había necesidad; con esa costumbre llegaron los *wigka* que nos empezaron a robar animales, *awkas* y al final, nuestros mayores se juntaron y dijeron ¿por qué nos hacen esto?, Tenemos que ir a recuperar lo que nos están quitando. Entonces, el mapuche recupera sus animales y después nos dicen que somos ladrones (*yemetuayñ ta iñ kulliñ*) *Ka femgechi, fente ñi gvnayewkvekefel ta mapuche...niekefuy ñi ran, plata, kim rvxafече* (también, el mapuche tenía sus bienes y su riqueza propia, platería y especialistas en trabajarla, cosa que ya no se ve”.

(Alberto Queipul)

La sanción cultural, es relatada del siguiente modo el *peñi* Antilef:

“Concepto de *Weñekantun*: en el caso de robos, se acostumbraba resolver el conflicto a nivel familiar, cuando el hechor era descubierto. El jefe de familia o *wvnenche*, afectado de *weñekan*, iba donde el o los mayores del *weñefe* a conversar y ver la forma de reposición de la falta. Si la familia del acusado asumía, el jefe de familia respondía al afectado, lo que incluía la reposición o pago de lo robado. Pero, posteriormente, en forma interna aconsejaba al hijo *weñefe* y si éste no cambiaba de proceder, hasta podía echarlo de la casa, lo que era una posible sanción máxima. También se daba el caso en que los familiares o el mayor de la familia del acusado pudiere haber tenido las mismas costumbres o, dicho de otro modo, fuese *weñefe küpalche*. En este caso no aplicaban actos rectificatorios o de sanción; inclusive, los familiares acusados o a sus parientes directos, se ofendían si eran avisados del hecho que involucraba al *weñefe*. En ciertos *lof* se recuerdan casos en que familiares tuvieron conflictos muchas veces indefinidos por no asumirse el hecho del *weñen* que los involucraba”.

(Victorino Antilef)

Como en otros casos relacionados con robos, existía un carácter reparatorio en la sanción y muchas veces ello tenía un sentido colectivo, se involucraba todo el *lof*. En ese contexto, el medio principal para resarcir el daño era la restitución de lo robado; el responsable primeramente recibía consejos, y si estos no surtían efecto, procedía el castigo o el destierro.

#### **LAGVMCHEFE ZUGU: HOMICIDIO**

“*Lagvmche zugu*. Si bien no era común que ocurriera un caso de homicidio, si ello llegaba a suceder, la sanción era muy drástica. La primera se daba a nivel social, ya que la persona que actuaba a ese extremo en el fondo implicaba a la familia de la que provenía, por lo tanto la primera forma de sanción era social. En consecuencia, la familia necesitaba contrarrestar esa mala imagen, normalmente la propia familia echaba del *lof* al hechor, de modo que los demás se dieran cuenta que estaba siendo castigado. Muchas veces no era necesario que la familia lo hiciera, ya que el propio hechor se auto-exiliaba del *lof* por mucho tiempo o en forma definitiva. En zonas cercanas a la cordillera, lo más habitual era que el hechor emigrara al *puelmapu* y no siempre se sabía de su destino definitivo. Con el pasar de los años, se conocían noticias de su existencia pero no siempre retornaba a su *mapu* de origen. En otros casos, simplemente se perdía la pista de su ubicación o lugar de residencia.

(Victorino Antilef)

## GVFETUN

No existe palabra en castellano para traducir este término con precisión. Dice relación con casos en que una persona concurre a la casa de otra a reclamar por algún perjuicio causado.

“En caso de deslinde de tierra, o de daños a las siembras de un vecino, existe el *Gvfetun*, donde se le pide al que comente el daño a que rectifique o pague. Siempre se hace conversando (*nvxamkawvn mew*) y casi siempre se respeta el acuerdo. Pero hay gente que no escucha y entonces *wigkan-tukugekey zugu* se va a la justicia chilena”.

(Manuel Melin)

Es actualmente una práctica habitual. *Gvfetugepan* dice alguien cuando se le reclama en su casa porque sus animales dañaron alguna siembra, a fin de que cuide sus animales. O cuando su hijo o alguien de su familia faltó el respeto a otra persona, lo insultó o le robó. Aquí procede el *gvlam* como herramienta correctiva de dicha conducta.

## ALGUNAS SITUACIONES NORMADAS POR EL AZMAPU

- Hurto de especies.
- Robo de animales.
- Conflictos entre vecinos por deslindes.
- Ofensas verbales.
- Conflicto por no cumplimiento de palabra.
- Lesiones por riña.
- *Lagymche zugu*, muerte u homicidio.
- Formas de relacionarse o dirigirse a los ancianos.
- Transgresión/intromisión de un espacio natural sin permiso del *gen* o dueño espiritual de dicho espacio (extraer remedios, cortar un árbol, quemar, etc.).
- Acciones de *yana* o de traición al ser mapuche, en el sentido del *taiñ mapuchegen* (de nacionalidad).
- *Gollife* o de alcoholismo.
- *Zuguyechefe* o el chisme sobre o hacia las personas.
- Saber conversar o *kim nvxamkawvy* las demás formas mapuche de enunciación.
- Normas detrás de cada evento sociocultural propio, como *gillatun*, *eluwvn* o *palin*.
- Las relaciones familiares/parentales, estructura y etiquetas de denominaciones.
- Organización territorial mapuche (*lof*, *rewe*, *ayllarewe*, *fvtaimapu*).
- *Kalkutun*.

El tratamiento que los *logko* daban a estas situaciones implicaba una instancia símil a un tribunal, en la que se exponía el caso, se consultaba por la forma de restitución del daño y pro-

movía la reflexión y autocrítica familiar y comunitaria. Para el caso del *kalkutun* conducente a la muerte de una persona, se restituía con la muerte de quién había provocado el daño, y generalmente con el uso simbólico del fuego.

“Pero el delito más grave y más penado y castigado antes era el *kalku-tuwvn* (brujería). Para sancionarlo él o la *kalku*, se reunía con la gente, del *lof* y se tomaban decisiones colectivas y conjuntas. El *kalku* era llevado a un *Xawvn* en el cual se le interrogaba y ponía en conocimiento de las acusaciones en su contra y tenía también derecho a su defensa. En caso de ser encontrado culpable por los sabios o *kimche*, hasta podría ser sentenciado a muerte. Sobre el *kalku*, existió y existe todavía. Yo pase por eso o lo viví como experiencia propia. Eso lo tengo muy presente porque existe pero van quedando pocos”.

(Juan Rain)

“Cuando alguien hacía *kalkutun* se buscaba a la persona que hizo ese mal a la persona enferma o que había muerto por brujería. Entonces se juntaba gente y se iba a la casa de la persona que hizo ese mal, para castigarla. La ponían cerca de una gran fogata; allí la ponían cerca del fuego para que confesara por qué había hecho ese mal y también para que prometiera que nunca más iba a hacer ese mal y dejar de practicar la brujería”.

(Luis Caniulen)

## WELULKAWVN ZUGU

Esto constituye una transgresión o falta en el plano social o cultural y tiene consecuencias graves para la persona y en muchos casos para la familia y la comunidad de la persona que comete la falta. También implica transgresiones al entorno natural en que se encuentra una comunidad.

“*Rakizuamwenulu kay iñ pu wekeche, welulkawketuyñ ta iñ azkvnuetew ta iñ pu kuyfikecheyem*” “Dado que hoy, en general, la juventud no está haciendo *rakizuam* —reflexionando como mapuche— cometemos transgresiones *welulkawvn* a las normas (*Az*) heredadas de nuestros antepasados (*kuyfikecheyem*). Por ejemplo, hemos cortado todas nuestras plantas o árboles de la tierra de acá y estamos llenos de pinos y eucaliptus por todas partes. Yo soy el único que en este sector conservo mis *hualles* y monte, porque sé que antes era prohibido cortarlos cuando teníamos toda la tierra. Hoy día por la escasez la gente lo cortó todo y ahora ni leña tienen”.

(Manuel Melin)

Las consecuencias de la transgresión o *welulkawvn* al *AzMapu*, eventualmente pueden asociarse a enfermedad, o *mapu kuxan*, que puede incluso conducir a la muerte si no se recurre a tiempo a reparar esa conducta. Esto implica que existen lugares o espacios sagrados que deben respetarse para mantener y sostener su equilibrio natural. El siguiente relato ejemplifica una situación vivida en un espacio sagrado y las consecuencias para quienes fueron los responsables de la perturbación del espacio.

“Una vez vi jugar al *palin*, cuando era niño, en la Sofo, cuando estaban recién los Coñoepan, los Cayupi como autoridad. Ahí hicieron un *palin*. Yo tendría unos 16 o 17 años. ‘Va a haber una gran reunión’ dijeron. Estaba el finao que luego a ser ministro, como es que se llamaba, no ha escuchado usted, estaba Romero, estaba Jose Cayupi, el que vivía por acá por Chol Chol. Incluso vinieron aquí a hacer reunión. Aquí se reunían, en el *gillatuwe*, por eso además cometieron una gran transgresión me decía el *gillatufe*, finao Pascual. El que transgredió la norma, se enfermó decían, Ignacio Hueravil. Yo conocí al *gillatufe*. Se dice que ese tipo de temas no son para llevarlos al *gillatuwe*, por esa razón dicen que se enfermó esa persona. No sé cuántos años estuvo enfermo, se agusanó se llenó de gusano, me contaba el finao Pascual, por desobedecer y de esa forma murió, me decía. Yo solamente escuchaba, está enfermo, está muy grave el anciano Filumil, decían. Es que en ese espacio para hacer *gillatun* no se puede llevar esos temas *wigka*, en el espacio dedicado a realizar los *gillatun*, las rogativas donde se han venido realizando quizás por cuantos miles de años”.

(Juan Epuleo)

Lo anterior ejemplifica cómo el uso de un lugar que posee cierta función para una finalidad diferente, constituye una transgresión, en este caso al espacio del *gillatuwe*.

El indigenismo político de aquel tiempo –y en contexto de adecuación al mundo *wigka*– procedió sin mucha atención a las pautas del *AzMapu* heredadas de los antiguos. Aquí efectivamente estamos hablando de uno de los *gillatuwe* o espacio de realización del ceremonial del *gillatun* más antiguo de que se tenga memoria: el *gillatuwe MonoPaine* de *Makewe*, del cual es *logko* el *chachay* Epuleo. Allí se viene haciendo *gillatun* desde tiempos inmemoriales.

El hogar, la familia, ceremonias rituales y socioculturales, *gillatun* o *kamarikun*, *eluwvn*, *palin*, constituían lugares de encuentro y de transmisión de conocimiento. En tales espacios se conversa, se escucha, se reflexiona, se comparte alimentos en señal de un vínculo comunitario que se renueva y fortalece. Para el caso del *gillatun* o antiguo *kamarikun*, la participación en las etapas previas a su realización constituía una oportunidad de aprendizaje, en que cada miembro de la comunidad debía asumir un rol en la organización.

Hoy, la mayoría de estos espacios persiste, preservando la capacidad de vincular a las personas con su marco normativo original, su sistema de creencias y conocimientos que vinculan a los miembros de un *lof* o un *rewe*. Sin embargo, los *kimche* entrevistados han sido testigos de

lo perdido a partir de la intervención foránea. Es el caso del *gillatufe*, a quien le correspondía dirigir los *gillatun*: este rol desapareció y la sociedad mapuche levantó estrategias adaptativas para preservar la cultura, como el rol de *machi* en ceremonias rituales.

“Eran los *gillatufe* también, antes los *fchakeche* los que hacían los *gillatun* o *kamarikun*. No eran los *machi*. Ellos entraron no hace mucho al *gillatuwe*. Su única dedicación era sanar a la gente, especialmente cuando empezó a haber más enfermedades, eso es nuevo. Yo, por ejemplo, ya tengo más de 80 años y jamás he sentido un dolor de cabeza en la vida. Como hoy no quedan *gillatufe*, se recurre a los *machi* y es bueno porque así sigue la tradición. Pero siempre deben estar bajo la orden de un *logko*, esa es la ley mapuche”.

(Manuel Melin)

Este ejemplo nos muestra la capacidad adaptativa del pueblo mapuche, su resistencia cultural, la prevalencia de un sistema normativo que se dinamiza cuando se ve amenazado.

Los *kimche* muestran una serie de casos, que describen por una parte una tipología graduada de faltas, mecanismos de deliberación y consecuentes tipos de sanción. En varias ocasiones, ellos mismos o algunos de sus familiares, actuaron como garantes, mediadores, facilitadores entre las partes en conflicto o como consejeros que entregan *gvlam*.

“Hay un caso que me tocó personalmente (atender) y que salió bien. Se trata de un caso de jóvenes. Me tocó brindar consejos a un joven de mi comunidad que no tenía claro lo que quería y tenía muy aporreada a su familia. Hablaron conmigo para que lo aconsejara y entrara en razón y resultó muy bien porque el hombre se logró tranquilizar. Quería meterse con una persona no debida para su familia”.

(Juan Rain)

Algo similar al rol de *ragiñelwe* que le correspondió asumir a un *malle* o tío paterno del *chachay* Huala de Pantano:

“Aquí nosotros no somos *logko*. Nuestros antiguos, como familia, dicen que venían del sur hacia el otro lado del Tolten, pero el hermano de mi papá, mi tío, ese sí que era un sabio. A él lo venían a contratar de todas partes para ir a pedir mujer a algún joven para que haya casamiento, para que el pago fuera tal como se acordaba. Era como *ragiñelwe* o consejero. También lo llamaban cuando había problema entre los matrimonios, cuando la mujer se quería ir de su casa y regresar donde su familia o el hombre se portaba mal. Lo venían a buscar para que los aconsejara, le dijera cómo era la vida antes cuando la gente no andaba peleando sino que vivía en conjunto, aunque el cacique tuviera muchas mujeres, vivían en comunión con los hijos juntos como una familia grande o *fwewen*”.

(Juan Huala)



En sus relatos, los *kimche* también evidencian que existen otras formas aprendizaje, como son los desastres naturales. El maremoto permitió que prácticas ancestrales se revitalizaran al exponer a los humanos a los riesgos de supervivencia, reconectando a los miembros con una dimensión sobrenatural.

“La gente ya no hace caso, pero esto de repente cambia como pasó para el terremoto del año 60, cuando ya no sonaba el *kulxug* y después que pasó el terremoto y la tierra se seguía moviendo. Yo mismo escuché cómo alrededor de la tierra comenzó a sonar el *kulxug* y las *xuxuka* y volvieron muchos *gillatunes* que ya estaban perdidos. El mismo *gillatun* aquí de nosotros en *Kañkura-Laja* se levantó en ese tiempo y no ha parado más y este año corresponde hacerlo. Ese lo volvieron a levantar las *papay machi* del sector”.

(Manuel Melin)

#### CUADRO RESUMEN

Elementos de la sociedad mapuche	Contenidos	Descripción
<i>Taiñ mapuchegen mew</i>	La cosmovisión mapuche ( <i>rakizuam</i> ) contiene un marco ético que implica principios colectivos que afirman su existencia.	Ocurre desde el principio del auto-reconocimiento como nación como base y fundamento del ser mapuche.
<i>Ta ñin chegen</i>	Proceso de formación de la persona mapuche. Los modelos de <i>kimche</i> , <i>norche</i> , <i>newenche</i> y <i>kvmeche</i> son permanentes en tal proceso.	El <i>AzMapu</i> constituye a la persona, a los miembros de un <i>rewe</i> . El <i>AzMapu</i> contribuye a preservar la vida, humana, animal, espiritual, social y natural. La persona está inserta allí y no puede estar desconectada del todo.
‘Deber ser’ en la sociedad mapuche	Respeto por el otro. <i>Yamwvvn</i> , <i>ekuwvn</i> , <i>yewewvn</i> . Respeto por el valor de la palabra, los acuerdos y las normas establecidas. El nombre personal está asociado a la identidad cultural. Restitución de las faltas o lo transgredido.	Todos los elementos que componen el universo tienden al vincularse con el ser mapuche. La persona puede transgredir esos vínculos, pero debe restituirlos. Todo está regulado ( <i>kizugvnewkvlafuy ta che</i> ). Existencia de un orden cósmico, terrenal y social.

Territorio. Relación persona-naturaleza	Complementariedad y <i>ekuwwn</i> o respeto recíproco	La restitución del territorio constituye un principio y un fin colectivo, es un elemento constitutivo del <i>AzMapu</i> hoy.
Roles y mecanismos normativos	<p><i>Logko</i>, garante del <i>AzMapu</i></p> <p><i>Ragiñehwe</i>, rol político y social de quien asume procesos de conciliación</p> <p><i>Kalkuntufe</i></p> <p><i>Palin</i>, mecanismo de resolución de conflictos</p> <p><i>Gifetun</i></p> <p><i>Gvlam</i></p>	<p><i>Fvta xawwn</i>, para casos graves y según ello resuelve el <i>logko</i>.</p> <p><i>Kuifi, mvlekefuy, ragiñehwe</i>. Antiguamente existían los intermediarios.</p> <p>Autoridad que tenía una jurisdicción.</p> <p>Resolución de conflictos y/o de vinculación y retomar lazos de unidad mapuche.</p> <p>Resolución de conflictos por medio de conversación para llegar a acuerdo.</p> <p>Principal herramienta para solucionar conflictos a través de la palabra y su valor traducido en consejos de los mayores a las nuevas generaciones.</p>
Plano simbólico	Fuego	Utilizado en casos de transgresiones graves.
	<i>Newen</i> o dueño de los espacios	Se le asigna el rol mantenedor o restaurador del orden de las cosas.



## PARTE II

---

---

# SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

### ANTECEDENTES HISTÓRICO-JURÍDICOS

Para comenzar esta parte, consideramos esencial hacer énfasis en la particularidad histórica del pueblo mapuche y su relación con el estado chileno. Para ello, comenzaremos por desmitificar aquella equívoca impresión de que el conflicto indígena se habría remitido exclusivamente a la época de la conquista entre españoles y mapuche. Si bien esa fue una realidad en el siglo XVI, con el transcurso de la historia, la Corona española reconoció la autonomía del pueblo mapuche como una nación diversa, estableciendo como límite el río Biobío, donde terminaba el dominio colonial. Por lo tanto, si bien hubo un momento histórico de colonización por parte de la potencia europea, es el estado chileno, que adquiere una independencia formal como República, el que replica el modelo de subyugación de los pueblos originarios, tanto en el ámbito político-jurídico, como en el económico, hoy en el marco del capitalismo neoliberal.

Lo primero es partir de la base que la existencia del derecho propio mapuche es anterior a la conformación del estado nacional. Existen antecedentes históricos que dan cuenta que desde los tiempos anteriores a la colonización, los mapuche contaban con mecanismos de resolución de conflictos, ejercidos por los dirigentes de cada territorio, como lo demuestra el relato del cronista Jerónimo de Vivar, soldado y escritor español que acompañó la expedición de Pedro de Valdivia entre los años 1539 y 1558<sup>19</sup>, quien describe la existencia de procedimientos de debate y juzgamiento al interior de los territorios indígenas:

“En la provincia de Mallalauquen [?] no adoran al sol ni a la luna, ni tienen ídolos, ni casa de adoración. Difieren un poco en la lengua a las

---

19 Orellana, Mario. *La Crónica de Bibar y la Conquista de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago: 1988.

demás provincias que tengo dichas. Estos indios de esta provincia tienen esta orden: que tienen un señor que es un lebo, siete u ocho cabis que son principales, y los obedecen al señor principal. Ciertas veces del año se ajuntan en una parte que ellos tienen señalado para aquel efecto que se llama regua, que es tanto como decir “parte donde se ayuntan” y sitio señalado como en nuestra España tienen donde hacen cabildo. Este ayuntamiento es para averiguar pleitos y muertes, y allí se casan y beben largo. Es como cuando van a cortes, porque van todos los grandes señores. Todo aquello que allí se acuerda y hace es guardado y tenido y no quebrantado. Estando allí todos juntos estos principales, pide cada uno su justicia. Si es de muerte de hermano o primo o en otra manera, conciertalos; si es el delincuente hombre que tiene y puede, ha de dar cierta cantidad de ovejas que comen todos los de aquella junta y otras tantas da a la parte contraria, que ser hasta diez o doce ovejas. Como tenga para pagar esto, es libre, y donde no, muere por ello. Si tienen guerra con otro señor todos estos cubis y señores son obligados a salir con sus armas y gente a favorecer aquella parcialidad según y como allí se ordena. El que falta de salir tiene pena de muerte y perdida toda su hacienda. Si entre estos principales tienen alguna diferencia u otros particularmente, allí los conciertan y averiguan, y allí venden y compran los días que aquel cabildo y junta dura”<sup>20</sup>.

Sin dejar de lado el sesgo de quienes relatan estos hechos, en palabras de los primeros cronistas, se vislumbra el hecho que las decisiones jurídicas que se tomaban al interior de los *lof* eran respetadas por la legitimidad de que estaban investidos los caciques de cada territorio, los que conocían conflictos sobre robos, brujerías y adulterios, y determinaban la sanción que debía obtener quien trasgredía las normas de comportamiento. Asimismo, destaca la existencia de la obligación de resarcir patrimonialmente los daños causados.

Esta información fue recabada también por el cronista Diego de Rosales, sacerdote jesuita quien junto con participar en los Parlamentos entre españoles y mapuche, escribió en 1674 la “Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano”, en que relata los hechos que pudo observar personalmente, destacando el rol de los caciques mapuche:

“Y estas peleas son de ordinario en las borracheras, después de haber comido y bebido juntos, que con el calor de la bebida se les enciende la sangre, se les avivan las especies de los Agravios y se lea excita la cólera, y sale cuestión de los brindis, y de la embriaguez nacen los pleitos y se originan las venganzas, y sobre los hurtos, sobre los adulterios, sobre los hechizos y las muertes pasadas, toman las lanzas y se acometen tan furiosos como desatentados, y allí se matan unos a otros, y en acabán-

---

20 De Vivar, Jerónimo. *Crónica de los reinos de Chile* (1558; redición, Madrid: Historia 16, 1988).

dose el furor de la bebida no se acuerdan más de lo que pasó, ni tienen desafíos ni duelos. Y las muertes que allí se han hecho las componen entre sí pagando a las partes.

Y en estas ocasiones entran los caciques a componerlos y como jueces árbitros determinando quien tuvo la culpa de las muertes y tasando las pagas que se han de dar para satisfacer a los parientes del muerto. Y estas muertes se pagan siempre con llancas, que son las piedras verdes y negras, variadas con vetas de uno y otro color, que estiman más que los diamantes y esmeraldas, de que no hacen caso.

Y cada sarta de estas piedras es una paga y cada muerte se compone con diez pagas. Y si el matador no las tiene, se las han de dar forzosamente sus parientes para salir de aquel empeño, por ser causa de toda la parentela y uso entre ellos que lo que no puede uno pagar, se lo ayudan a pagar los parientes, hoy por mí, mañana por ti.

Y si acontece hacerse uno valiente y no quiere pagar o porque lo echa a la hoja, o porque siente que no le debe, no le hacen nada ni ay justicia que le obligue a pagar, ni los caciques tienen coacción para ello. Pero no lo va a pagar al otro mundo, porque en otra borrachera, en calentándose la cabeza, los parientes de el muerto le dan en la cabeza. Y si eran muchas las muertes que se debían a la parentela o una Provincia a otra y no las han querido pagar con llancas, las pagan a lanzadas, porque después de los brindis se embisten y matan los agraviados en aquella borrachera otros tantos cuantos les mataron en la pasada. Y así siempre andan en guerras civiles, y sus bailes y fiestas acaban en llantos, como los entremeses con palos.

Y a ninguno le ahorcan o quitan la vida por muerte ninguna, aunque se dé a un cacique, por no tener justicias entre sí y porque los parientes de el muerto dicen: que qué provecho tienen ellos de que al matador le ahorquen, que no quieren otra justicia sino que les pague la muerte y con la hacienda les restaure el daño<sup>21</sup>.

La existencia de mecanismos de resolución de conflictos internos, es reconocida por los Tratados firmados entre la corona española y las autoridades mapuche, en ellos se establecían las reglas fronterizas y se definían los mecanismos de intercambio económico, y en general de convivencia en los puntos de contacto entre ambas culturas.

---

21 De Rosales, Diego, *Historia general del reino de Chile*, Flandes indiano, 2 vols. 1674; redición, Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1989, p. 134 y ss.

Desde aquellos tiempos existe un escenario de pluralismo jurídico y de ejercicio del derecho propio, que es reconocido en los Parlamentos o Tratados entre españoles y mapuche. Entre los siglos XVI a XVIII, los representantes del gobierno colonial junto a los dirigentes las distintas agrupaciones territoriales mapuche o *futalmapu*, celebraron una serie de Parlamentos en los que concertaron acuerdos para mantener las relaciones diplomáticas entre ambas naciones. Dichos actos e instrumentos se coordinaban asuntos económicos y jurisdiccionales, coexistiendo en definitiva, dos sistemas jurídicos distintos; el indígena y el occidental. Entre estos Tratados, el reconocimiento de la autonomía mapuche incluía el respeto hacia las formas de resolución de conflictos que existía al interior de sus territorios.

El reino de los conquistadores se extendía hacia el Rio Biobío, más al sur, el pueblo mapuche era independiente, y se gobernaba de acuerdo a sus instituciones propias, ejerciendo jurisdicción y autogobierno<sup>22</sup>. La independencia mapuche, iba de la mano con un sistema político autónomo de la corona española, organizado en distintos territorios y bajo el liderazgo de autoridades tradicionales, quienes eran los encargados de parlamentar con los españoles y de dirigir a los integrantes de las familias que convivían en un territorio, bajo normas y patrones de conductas propias de su cultura ancestral, que se traspasaba de forma oral de generación en generación. Tal como lo reconoce el estudio de CEPAL sobre desigualdades territoriales y derechos del pueblo mapuche:

“Los mapuche eran un pueblo política, territorial y económicamente independiente, con una estructura social compleja y flexible basada en unidades de parentesco cuyas autoridades ejercían jurisdicción sobre la base del *AzMapu* (derecho indígena) sobre los territorios que ocupaban y que, dependiendo de las necesidades, establecían alianzas temporales y/o coyunturales con otros grupos. Estos *lof*, base del sistema social, estaban íntimamente relacionados con el sistema económico, ya que al tener el linaje un territorio bajo su control, distribuía su uso entre sus miembros con un patrón de ocupación y explotación rotativo. Se trataba de grupos trashumantes que se movilizaban cíclicamente por su territorio, estableciendo un sistema de redes sociales, políticas y económicas que garantizaban la reproducción biológica, social y cultural de la población”<sup>23</sup>.

En lo que respecta al reconocimiento de los mecanismos de resolución de conflictos jurídicos al interior del territorio indígena, se acuerda respetar la autonomía, ejemplo de ello el

---

22 Ver Contreras, Carlos. *Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina*, tesis para optar a grado de doctor, Berlin: Freie Universität: 2010, en <http://dnb.info/1026265320/34>, [visitado el 28.10.2014].

23 CEPAL. *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile*, (2012), p. 28, en <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/3/46283/2012-79-DesigualdadesterritorialesWEB.pdf>, [visitado el 28.10.2014].

Tratado de Tapihue de 1774, se resolvió que los españoles o criollos que fueren sorprendidos en actos ilícitos en territorio indígena podían ser apresados por los caciques, y trasladados hacia territorio español, si quien cometía el delito era un mapuche, este debía ser juzgado por el cacique correspondiente, el que además podía coordinarse con los jueces españoles para sancionar a quien haya realizado dichas acciones<sup>24</sup>, configurando un estado de coexistencia entre el poder de juzgamiento del gobierno español y del mapuche, basada en la nacionalidad a la que pertenecía cada persona que sería juzgada.

Este sistema de coordinación jurídica, fue deslegitimado junto al despojo territorial que ejerció el estado chileno a partir del siglo XIX. Mediante la dictación de leyes y decretos, que fomentaron la enajenación de las tierras indígenas, y la posterior invasión armada, el territorio indígena pasó a ser parte de la administración del estado de Chile, lo que generó una pérdida cultural y espiritual de proporciones. Los mecanismos propios de administración de justicia y de resolución de conflictos, fueron invalidados y deslegitimados, imponiéndose un sistema de justicia monocultural, que desconoció la cosmovisión de los mapuche y su estructura axiológica y normativa, configurándose, en definitiva, un escenario de exclusión material y cultural, que sin embargo pervivió en espacios de resistencia cultural, en la memoria colectiva y en el conocimiento de los *fuchakeche* o personas mayores.

Entre las primera medidas del gobierno independiente se encuentra la promulgación en 1813 de un *Reglamento a favor de los ciudadanos indios* en el que se proclama la igualdad y la fraternidad como principios de acuerdo a los cuales se superaría la “constante experiencia de la extrema miseria, inercia, incivilidad, falta de moral y educación en que viven abandonados en los campos”<sup>25</sup>. Luego, en 1819 se dictó un bando supremo donde se suprime el pago de enco-

---

24 “5. Que respeto a que ya han conocido su horror y engaño, y ofrecido vivir racionalmente y en razón y Justicia, y que en ese concepto deben hacer con ellos oficios de buen Padre y recto Juez, han de estar en la inteligencia que si alguien Español les hiciere cualquier vejación, agravio perjuicio, podrán prenderlo, y sin hazerle daño, ni darle castigo por su mano, entregarlo al Corregidor, u otro juez inmediato para que justificada la causa le imponga a su vista la Pena correspondiente: que así no lo executare den de ello aviso a Cacique Embajador o Personero de s correspondiente Butalmapu, para que inmediatamente me lo represente, como que el fin de que residan en dicha Ciudad de Santiago, es para que procuren el desagravio de cada uno de los suyos y yo los atiende como debo, castigando severamente a cuantos les ofenden en sus Personas o bienes, y que de el mismo modo han de ser obligados los Caciques a castgar prontamente a los indios que robaren o hicieren otro perjuicio a los españoles para que por uno no padezcan todos, remitiéndome si lo tuvieren por conveniente a los malévolos para que los destierren a los presidios, y su corrección les sirva de escarmiento y a otros de exemplo” citado en León, Leonardo *El Parlamento de Tapihue, 1774* en Nutram. Año IX N°32, 1993, p. 30.

25 “El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación concurriendo por sí mismos a celebrar toda clase de contratos, a la defensa de sus causas, a contraer matrimonio, a comerciar, a elegir las artes que tengan inclinación, y a ejercer la carrera de las letras y las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud. En *Reglamento a favor de los ciudadanos indios*. Sin fecha. Medidas a favor de las poblaciones autóctonas y organismos creados al efecto”. El Monitor Araucano Tomo I. N° 37. 1º de Julio de 1813.



mientas a los indígenas, y se les incorpora como sujetos partícipes dentro del nuevo sistema y económico, amparados en el principio de igualdad liberal de matriz europea que reconocía los derechos de los ciudadanos de ser libres e iguales en derechos.

Tácitamente la asimilación de los indígenas como ciudadanos chilenos, los obligaba a regirse por normas que provenían del estado, y ser juzgados como tales, desconociendo la competencia que tenían las cabezas de cada *lof* hasta entonces. Para el liberalismo republicano del XIX los indígenas vivían en una situación de barbarie inaceptable en un estado moderno, lo que no obstaría de considerarlos como ciudadanos de la República, pero incapaces de participar en la vida jurídica debido a su estado de desarrollo atrasado, por lo que debían ser tutelados y conducidos hacia un estado evolucionado. La Constitución chilena de 1822 señala que una de las competencias del Congreso es la de “cuidar de la civilización de los indios del territorio”<sup>26</sup>, lo que se concretó con la normativas de 1823 y 1830<sup>27</sup> normativas que iniciaron la campaña de imposición del dominio estatal en los terrenos indígenas. Desde la formación del estado-nación unitario, se apuntó hacia un orden jurídico único y homogéneo para todos los habitantes del territorio –ahora chileno–, que replicara los sistemas normativos europeos que fueron modelos y referentes de la incipiente legislación, desconociendo la voluntad de los indígenas para someterse a leyes extranjeras, como lo grafican las palabras del Senador Gaspar Marín en 1823, quien no olvida que los indígenas eran una nación independiente:

“Los araucanos i demás indijenas –dijo Marín–, se han reputado como naciones; con ellos se han celebrado tratados de paz i otras estipulaciones y lo que es más, en los parlamentos se han fijados los límites de cada territorio, cosa que no se practica sino entre naciones distintas i reconocidas i no puedo comprender que al presente el Congreso se proponga darles leyes, no como a nación i si como a hombres reunidos, sin explorar su voluntad, sin preceder una convención y sin ser representados en la legislatura”<sup>28</sup>.

---

En [http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh\\_\\_article/0,1389,SCID%253D1888%2526ISID%253D150%2526NID%253D9,00.html](http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh__article/0,1389,SCID%253D1888%2526ISID%253D150%2526NID%253D9,00.html), [visitado el 14.05.2015].

26 Castillo, Jesús. *El estatuto jurídico de los indígenas en las constituciones hispanoamericanas del período de la emancipación*. En Revista de Estudios Histórico Jurídicos [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552013000100013&script=sci\\_\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552013000100013&script=sci__arttext), [visitado el 01.12.2014]. p. 436.

27 «Ley de 10 de junio de 1823 y Decreto de 28 de junio de 1830, que ordena los intendentes nombren un vecino para que «se instruya de los pueblos de indígenas que existan o hayan existido en su provincia», a fin de que se midan, tasen y rematen los terrenos sobrantes pertenecientes al Estado. La ley mencionada dispuso, en el artículo 3°, «Que lo actual poseído según ley por los indígenas se les declare en perpetua y segura propiedad» en Boccara, Guillaume *Políticas indígenas en Chile (Siglos XIX y XX)* Revista de Indias, 1999, vol. LIX, num. 217, p. 748.

28 Sesión N° 42 del 9 de junio de 1828, en Pinto, Jorge. *La formación del Estado y la Nación y el Pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*, Santiago: DIBAM, 2003, p.111.

En 1852 se creó la provincia de Arauco, anexión que permitió al gobierno chileno comenzar a ejercer jurisdicción sobre territorios mapuche<sup>29</sup>, ocupación que se legitimó mediante la incorporación por la vía legal de nuevas provincias. Desde ese momento, todos los habitantes de Arauco debían someterse a las leyes de Chile y a la jurisdicción de sus tribunales; los que legalizaron la expropiación de tierras y la constitución de la propiedad privada, como un mecanismo de imposición del liberalismo político y económico, bajo el ideal de la civilización y el progreso. Recordemos que en estos años se promulga el Código Civil (1855) y el Código Penal (1857), piezas claves en la instauración de la propiedad privada, el orden público y en el castigo de su afectación. Ambos cuerpos constituyen herramientas jurídicas clave, en el fomento y la protección de la propiedad privada y del liberalismo económico, y con estos instrumentos, el estado chileno le dio legitimidad a sus actos. Tal como lo expresan Correa y Mella:

“Pero no sólo nos encontramos ante textos legales, sino también ante el espíritu que se expresa a través de dichos textos legales, y de las intenciones que se traducen a través de ellos. Así, si en el año 1854 se había creado por ley la Provincia de Arauco y se le había reconocido explícitamente la categoría de “Territorio de indígenas”, en el año 1866 se dicta una nueva ley, y la Provincia de Arauco ahora es catalogada como “Territorio de Colonización”, haciendo clara alusión a que las tierras ocupadas comenzarían a ser repartidas a colonos chilenos y extranjeros”<sup>30</sup>.

Ya en 1861, el estado chileno comienza los preparativos para la invasión militar de la Araucanía, para adentrarse más allá del Biobío, hacia el hasta entonces indómito territorio indígena, bajo el mando de Cornelio Saavedra. Después de años de enfrentamiento armado, en 1880 gran parte de la Araucanía se hallaba copada militarmente, y la presencia y arribo de colonos comenzaba a ser parte del panorama cotidiano.

La última batalla de resistencia ante el ejército chileno tuvo lugar el 5 de noviembre de 1881. La historia relata que los líderes mapuche de aquel entonces sabían del fatídico desenlace que ésta tendría, pero levantaron esta insurrección como un acto de resistencia y de articulación política y cultural:

“Para los mapuches, la guerra es el rito de continuidad histórica: “somos los mismos, hijos de Lautaro y Caupolicán”. Hasta el 5 de noviembre de 1881 los mapuches hicieron valer su historia, su cultura independiente, su capacidad centenaria de mantenerse como pueblo. Se trataba de un “imperativo cultural” que los obligaba a aparecerse con sus lanzas, frente a los fuertes y ciudades huincas y decir: aún somos un pueblo

---

29 El artículo 1° de la ley que creó esta nueva provincia disponía su objetivo principal: “que los territorios habitados por indígenas i los fronterizos, se sujetaran a las autoridades i al rejimen que, atendidas las circunstancias especiales, determine el Presidente de la República”, Pinto, Jorge (cit. n19) p. 185.

30 Correa, Martín y Mella, Eduardo. *El territorio Mapuche de Malleco. Las razones del Illkun*, Santiago, Lom Ediciones y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2010, p. 54.

independiente y dejaremos de serlo sólo en un acto ritual de combate y muerte; no seremos siervos de los huincas por la aceptación voluntaria de la servidumbre, deben demostrarnos –matándonos– que no tenemos otra que cosa que ser siervos.

La dominación era inminente y evidente. Como decía Mañil: “los huincas se habían entrado” y los viejos caciques sabían que ya no se los podrían sacar. El 5 de noviembre fue el último acto de poder de los caciques; llamaron al pueblo para mostrar que aún tenían poder, poder de morir. Se podría decir que los caciques (loncos), fracasados en sus diversas estrategias políticas, no tuvieron otra alternativa que ir al sacrificio a la cabeza de sus mocetones”<sup>31</sup>.

La derrota militar despojó a los mapuche de sus tierras y los transformó en campesinos minifundistas y pobres del campo, transformando la sociedad mapuche internamente, así como también su relación con el estado y la sociedad chilena. Tal como lo relata Bengoa: “El guerrero debió transformarse en ciudadano y el pastor de ganados en campesino, productor de subsistencia. Este paso fue drásticamente dirigido por el ejército chileno. Fueron años de temor, de pestes, de hambre, de pérdida de una identidad y reformulación de una nueva cultura como minoría étnica enclavada en la sociedad rural chilena”<sup>32</sup>.

Finalmente, y tras el ocaso de la resistencia mapuche, se promulga una nueva ley que concreta el proceso de radicación y distribuye tierras a los mapuche sobrevivientes. Se inicia la división de los terrenos comunitarios de los títulos de merced en propiedad de carácter individual, que además encierran a los indígenas en espacios reducidos de territorio, lo cual tuvo consecuencias económicas, políticas y culturales en la vida de este pueblo originario, como la sedentarización forzada y la disminución de las tierras ocupadas, junto al desdibujamiento de la organización social y una enorme pérdida cultural. La Comisión Radicadora sólo les reconoció a los indígenas como su propiedad aquellas tierras efectivamente ocupadas por ellos, dejando de lado aquellas en que desarrollaban su vida material y cultural<sup>33</sup>.

Esta historia de guerra y desigualdad territorial da cuenta de la complejidad en los orígenes de la sociedad en que hoy vivimos, que se remontan a un conflicto de exterminio de un pueblo, que si bien no se consumó, como en el caso de otros pueblos indígenas, tuvo fuertes repercusiones tanto en lo material como en lo cultural.

El desconocimiento de las formas de administración de justicia y de la relevancia de los elementos culturales en materia normativa, es una situación que no puede ser asumida como

---

31 Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche*, Ediciones SUR, Santiago 1996, p. 297.

32 Bengoa, José. Op. cit. nota N° 22 p. 329.

33 De acuerdo a CEPAL, entre 1883 y 1929 se establecieron 3161 reducciones, que alcanzaron un total aproximadamente de 500.000 hectáreas de un territorio original de 10.000.000 de hectáreas, que corresponde a un 5% del territorio original, en CEPAL *Desigualdades*, cit nota N° 13, p. 30.

un fenómeno natural, sino que corresponde a un proceso histórico de colonialismo y de deslegitimación de las normas de derecho propio. En efecto, ha sido el mismo estado chileno, quien en el Informe sobre Verdad Histórica y Nuevo Trato, realizado en el año 2008, reconoció su responsabilidad histórica en este asunto:

“En este sentido, el Estado chileno fue responsable de crear un conflicto que tuvo efectos inmediatos en la zona y que afectó fuertemente a la sociedad mapuche; pero además el Estado proyectó el conflicto indígena, haciéndolo permanente hasta el día de hoy, no sólo por haberse apropiado de un territorio que no le pertenecía, sino porque además del proceso de radicación y reparto de las tierras de la Araucanía, entrampó a numerosas comunidades mapuche en fuertes y largos litigios con particulares, cuestión que puede verse con toda claridad hasta nuestros días”<sup>34</sup>.

No podemos dejar de mencionar que en los años 70' y dentro del contexto de la Reforma Agraria, se produjeron cambios en la perspectiva con que el estado asumía el tema indígena<sup>35</sup>, y en la forma en que las comunidades indígenas respondían a éste. Aquí comienzan las primeras reivindicaciones territoriales y la ocupación de fundos de particulares a través de las tomas de terreno. Sin embargo, el golpe de estado de 1973 truncó todo este proceso de restablecimiento territorial, mediante una contra reforma agraria, que dio pie atrás con la expropiación de latifundios que fueron restituidos a los terratenientes del sector<sup>36</sup>, de la mano con una fuerte represión militar que asesinó y desapareció a muchos mapuche partícipes de los procesos reivindicatorios de los años anteriores<sup>37</sup>.

La llegada de los gobiernos de la Concertación originó un cambio en la mirada hacia los indígenas, y el reconocimiento de la deuda histórica con ellos. A partir del Acuerdo de Nueva Imperial en 1989 se crea una Comisión Especial de Pueblos Indígenas que finalmente desarrolla el contenido de la denominada ley Indígena (ley N° 19.253) promulgada en 1993. Esta normativa reconoce a los pueblos indígenas como 'etnias', crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, que constituye comunidades y asociaciones indígenas y establece un régimen de protección a las tierras indígenas, que si bien constituye un avance en términos le-

---

34 Gobierno de Chile, *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, Santiago, (2008), p. 365 en <http://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/268>, [visitado el 28.10.2014].

35 El 26 de septiembre de 1972 se dicta la Ley N°17729 que pone término al proceso divisorio de las comunidades, pone término a los juzgados de indios y reconoce la posibilidad de que los indígenas puedan recuperar sus tierras a través de expropiaciones en el contexto de la Reforma Agraria.

36 En dictadura se promulgó el Decreto ley 2.568 el cual estableció un régimen de división de la propiedad comunitaria indígena, hacia un sistema de propiedad individual. Esta política de división de las comunidades mapuche generó también un profundo rechazo de parte de los indígenas, quienes nuevamente se organizaron para demostrar su oposición.

37 De acuerdo al Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación se registran 136 mapuche desaparecidos o muertos en la Dictadura Militar, ver Gobierno de Chile, cit nota N° 26.

gislativos, no soluciona el conflicto todavía no resuelto de la propiedad de la tierra, del acceso y explotación de recursos naturales, y de reconocimiento cultural de los pueblos indígenas.

Sin embargo, no existe un reconocimiento en el ordenamiento jurídico chileno al derecho propio indígena. El estado chileno se encuentra atrasado en el reconocimiento del pueblo mapuche como sujeto de derechos, y hoy los integrantes de los pueblos originarios continúan viviendo una situación de marginación y negación que los mantiene en una situación de desigualdad. Esta negación histórica y persistente de sus derechos ha generado un creciente desequilibrio en el ejercicio y disfrute de sus derechos civiles, políticos, sociales y culturales, que sí son reconocidos por los tratados de derechos humanos ratificados por Chile.

Este breve recorrido histórico nos permite avanzar en un análisis que desnaturalice la relación existente entre el estado chileno y el pueblo mapuche, comprendiendo que previo a la anexión de los territorios indígenas, existía un sistema normativo propio inserto en una sociedad y una cultura mapuche que en su vida independiente contó con un marco institucional, sistema normativo y mecanismos procedimentales que permitían su auto regulación, en sus propios territorios. Este derecho propio del pueblo mapuche sigue existiendo como un derecho colectivo, del cual es agente como sujeto de derechos políticos, como el de libre determinación<sup>38</sup>.

Dicho escenario es trascendental para analizar el estado actual de la relación entre el estado chileno y el pueblo mapuche, ya que desde nuestra perspectiva, y tal como demostraremos en la presente investigación, sí existe un sistema normativo en el mundo mapuche, forjado en la vida independiente de la sociedad mapuche, que contaba con un marco institucional, un sistema normativo y unos mecanismos procedimentales de regulación propia bajo el modelo del *Rakizuum* como estilo reflexivo y racionalidad propia, materializado operacionalmente desde el *AzMapu*, podemos aseverar que hoy –bajo la lógica de la resistencia simbólica cultural– persisten desde la memoria colectiva, oral e histórica un sustrato de conocimientos ancestrales propios, especialmente en los *fvchakeche* o personas mayores, que viven al interior de las comunidades en el territorio histórico mapuche, los cuales concebimos como fuentes de conocimiento de la historia y cultura mapuche.

Asimismo, comprendemos que el estado actual de correlación de fuerzas entre el sistema jurídico estatal y el pueblo mapuche es producto de un proceso histórico en el que se ha implantado un sistema jurídico ajeno al mundo indígena que no sólo ha propiciado el despojo territorial sino que también ha desconocido las formas ancestrales de resolución de conflictos, con lo que se logró la expropiación de la validez normas de convivencia acordes a la cultura mapuche y de la jurisdicción de sus autoridades ancestrales para conocer de las transgresiones de sus normas propias, como así también de sancionar y resarcir a quienes hayan sido afectados por aquellas

---

38 El Pacto de Derechos Civiles y Políticos declara en su Artículo 3 que: “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”.

conductas, sin perjuicio de que consideramos que la capacidad de generar normas se mantiene viva en la cultura mapuche. Ello nos permite afirmar también que el estado no es la única fuente de normas y prácticas legales, muy por el contrario, coexiste con diversos espacios donde éstas también se producen, donde se ejerce el control social en ámbitos diversos.

## **DERECHO PROPIO, PLURALISMO JURÍDICO E INTERLEGALIDAD**

El pluralismo jurídico hace una crítica a las concepciones del derecho derivadas del positivismo formal, impuesto por el liberalismo, que ha enarbolado el monismo jurídico como paradigma y en que sólo puede existir un sistema jurídico jerarquizado y centralizado en cada estado, tendencia que ha dominado la realidad política y jurídica de Occidente.

A pesar que el pluralismo jurídico es un concepto desarrollado por la antropología jurídica desde mediados del siglo XX, no es de suyo un postulado contemporáneo. Este se desarrolló bajo el Imperio Romano —cuando se reconocían las costumbres de los colonizados en el *ius gentium*— y también durante la Edad Media, en que la descentralización territorial y la multiplicidad de centros de poder configuraron —en cada espacio social— un amplio espectro de manifestaciones normativas. Es más, el monismo jurídico es una creación propia de la Modernidad.

En Latinoamérica, el avance del pluralismo jurídico ha ido de la mano con la incorporación de nuevos actores sociales, los que han sido reconocidos como sujetos de derecho en estados donde antiguamente estaban privados de ello. Debido a esto, Wolkmer apunta que:

“Naturalmente que el pluralismo jurídico tiene el mérito de demostrar de modo amplio, por un lado, la fuerza y la autenticidad práctico-teórica de múltiples manifestaciones normativas no estatales originadas por los más diversos sectores de la estructura social; por otro lado, la revelación de toda una rica producción legal informal e insurgente a partir de condiciones materiales, luchas sociales y contradicciones clasistas o interclasistas. En un determinado espacio social periférico marcado por conflictos, privaciones, necesidades fundamentales y reivindicaciones, el pluralismo jurídico puede tener como objetivo la denuncia, la contestación, la ruptura y la implementación de “nuevos” derechos”<sup>39</sup>.

Hoekma señala que el pluralismo jurídico se encamina más bien a obtener un reconocimiento de la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en un sentido social, lo cual ha sido reconocido en el derecho estatal, sin que este se reserve la facultad de, unilateralmente, determinar la legitimidad y el ámbito de los demás sistemas de derecho reconocidos.

En general, los teóricos de la pluralidad legal plantean una premisa central: que el derecho no es un monopolio del estado. Por eso sostienen —en oposición a las teorías monistas que

---

39 Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*. Editorial MAD, Sao Paulo, 2006 p. 197.

afirman la vigencia de un solo sistema legal en un espacio y tiempo determinado— que diversos derechos tienen vigencia social en forma simultánea y conflictiva. En rigor, esta pluralidad es una cualidad estructural de cualquier sociedad, porque ninguna está completamente subordinada a una sola fuente productora de derecho.

Con la instauración del estado chileno, el derecho positivo se impuso como el único referente jurídico válido, lo que implicó la negación del ‘derecho propio’ mapuche y su clandestinización en muchos sectores. Sin embargo, a pesar de esto, los sistemas propios de resolución conflictos y formas de convivencia social, en la mayor parte de los territorios lograron mantenerse y renovarse de forma paralela a la justicia ordinaria. Dichos procedimientos, en conformidad con el denominado bloque constitucional de derechos fundamentales, actualmente debieran ser respetados y considerados por la justicia estatal.

De acuerdo a De Sousa Santos es posible concebir también esos diferentes espacios legales en interrelación, superpuestos e interpretándose<sup>40</sup>. Esto, considerando el pluralismo desde una visión postmoderna del derecho, que supera la visión del pluralismo legal de la antropología legal tradicional, en que los distintos órdenes legales son concebidos como entidades separadas que coexisten en un mismo espacio político.

En ese contexto de interrelación, las diversas formas de organización étnica se vuelven relevantes. La vida jurídica está constituida por una intersección de diferentes órdenes legales, esto es, por la interlegalidad. La interlegalidad es la contraparte fenomenológica del pluralismo jurídico y, por ello, es también un término clave para una concepción posmoderna del derecho. Es un proceso altamente dinámico, debido a que los diferentes espacios jurídicos no son sincrónicos, resultando de ello una mezcla irregular e inestable de códigos jurídicos<sup>41</sup>.

Actualmente —por lo menos a nivel teórico— la interlegalidad se gesta como la apropiación y puesta en juego de diferentes referentes normativos (como tratados internacionales, constituciones, leyes y derecho propio, entre otros) que son actualizados y combinados por los actores indígenas, individual y colectivamente, desde sus propias matrices culturales, para dar salida a sus problemáticas y exigir sus derechos. Asimismo, en las dinámicas legales del estado, se debe dar cabida a la diferencia cultural en la ley y la jurisdicción indígena. En definitiva, desde la perspectiva de la interlegalidad, se observa cómo los sistemas jurídicos (el estatal y el indígena) se encuentran compenetrados, traslapados con mayor o menor fuerza y sujetos a relaciones de poder, sin por ello perder las propias racionalidades que los hacen diferentes<sup>42</sup>.

---

40 De Sousa, Santos, Boaventura & Exeni Rodríguez, José Luis. *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. Ed. Fundación Rosa Luxemburg, Ecuador, 2012, cita la saqué de un artículo de Boris Bernal Mansilla, Efrén Cárdenas Sanjinés publicado en [http://www.la-razon.com/index.php?\\_url=/suplementos/la\\_gaceta\\_juridica/Interculturalidad-interlegalidad-complementariedad-juridica-gaceta\\_o\\_2111188964.html](http://www.la-razon.com/index.php?_url=/suplementos/la_gaceta_juridica/Interculturalidad-interlegalidad-complementariedad-juridica-gaceta_o_2111188964.html), [visitado el 28.10.2014].

41 De Sousa Santos, Boaventura, *Law. A map of misreading: Toward a post-modern conception of law*. Journal of Law and Society, 14, 1987, pp. 279-302.

42 Sierra, María *Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento*, en María Teresa Sierra V Chenaut, M Gómez, H Ortiz y M Sierra (coordina-

Esta comprensión del derecho debe ser revisada con atención en el plano interno, en la medida que nos ayuda a responder interrogantes en torno a qué o cuales elementos constitutivos del derecho propio mapuche operan o han operado como aporte o en complementariedad con otros cuerpos o instrumentos jurídico-legales occidentales, y en qué o cuales casos concretos.

En este sentido, consideramos que éstas y otras aproximaciones conceptuales referidas a la dinámica de las relaciones interétnicas chileno-mapuche, deben ser problematizadas atendiendo las dimensiones coloniales de las mismas. Debemos visibilizar la subordinación estructural que se genera en la coexistencia de los diversos sistemas jurídicos existentes, pues –en la práctica– el derecho propio y el estatal no conviven en una relación simétrica.

## RECONOCIMIENTO DEL DERECHO PROPIO EN EL SISTEMA JURÍDICO CHILENO

En Chile no existe formalmente un reconocimiento de la jurisdicción indígena. Tampoco norma penal que incorpore elementos culturales en alguna hipótesis de justificación, exculpación o atenuación de la pena, a diferencia de otros ordenamientos jurídicos de América Latina.

Es más, en la tramitación del Convenio 169 el Tribunal Constitucional chileno fue requerido por un grupo de diputados quienes solicitaron la declaración de inconstitucionalidad de todo el Convenio y en particular pidieron la declaración de inconstitucionalidad de los artículos 9° y 10°, en circunstancias de que ambos contravendrían el principio de igualdad ante la ley. Según los requirentes, el considerar las costumbres de los pueblos indígenas al aplicar sanciones penales, constituiría una discriminación arbitraria. Como consta en Sentencia ROL N° 309 del 4 de agosto del 2000:

“(…) Los artículos 9° y 10° atentan contra el principio de igualdad ante la ley consagrado en el artículo 19, N° 2°, de la Constitución, puesto que establecen una discriminación que carece de fundamento y de razón, es arbitraria y se basa en argumentos racistas (...)”.

Concluyen que los artículos 9° y 10° atentan contra el principio de igualdad ante la ley consagrado en el artículo 19, N° 2°, de la Constitución, puesto que establecen una discriminación que carece de fundamento y de razón, es arbitraria y se basa en argumentos racistas.

Consideran, además, que los mismos artículos 9° y 10° contravienen el artículo 19, N° 3°, incisos séptimo y octavo, de la Constitución, al ordenar que se tomen en consideración los métodos de represión y costumbres de dichos pueblos, aspectos imprecisos, que impiden una tipificación cierta del hecho punible y de la sanción correspondiente”.

---

dores) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, 2011 p. 391.



El Tribunal Constitucional recogió la argumentación esgrimida por los requirentes y determinó que lo establecido en el artículo 9 N°1 del Convenio 169, era incompatible con el sistema procesal nacional y además vulneraría el derecho a ser juzgado en un debido proceso y afectando también el mandato del artículo 73 de la Constitución<sup>43</sup>, que prohíbe la arrogación ilícita de funciones jurisdiccionales. Tal como consta en los considerando 52:

52°. “(...) Confrontado el texto del artículo 9, número 1, con el contenido de los artículos 73 y 19, N° 3°, de la Constitución, debe necesariamente concluirse que lo que el Convenio dispone es absoluta y nítidamente incompatible con el sistema procesal nacional. En efecto, nuestra Constitución es categórica en cuanto ordena que todos los conflictos que se promuevan dentro del territorio de la República, deberán someterse a la jurisdicción de los tribunales nacionales para ser resueltos por medio de un debido proceso. Por su parte, el artículo 73 señala “La facultad de conocer de las causas civiles y criminales, de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado, pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley”. Por lo tanto, dicha disposición excluye el empleo de cualquier otro medio de solución de conflictos que pudieran usar los pueblos interesados para la represión de los delitos cometidos por sus miembros, como lo es el que propone el artículo 9 del Convenio N° 169 que, por ende, es inoponible e incompatible con nuestro sistema procesal penal contemplado para la sanción de los ilícitos que tipifica”

Claramente requiere análisis la afirmación efectuada por el Tribunal Constitucional Chileno. Si bien es efectivo que en la Constitución chilena, en el artículo 76 (antes artículo 73) dispone que las facultades de conocer las causas, juzgarlas y hacer ejecutar lo juzgado pertenecen exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley, no es posible extender la interpretación hasta el punto de suprimir el empleo de los medios de resolución de conflictos utilizados por los pueblos indígenas para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

En efecto, si el requisito es que los tribunales sean creados por ley, bastaría que se promulgara un cuerpo normativo que reconociera las facultades jurisdiccionales y de competencia de los pueblos indígenas, a través de sus respectivas autoridades. De esa forma, y siguiendo el argumento del propio Tribunal Constitucional, no habría inoponibilidad ni incompatibilidad entre la aplicación de la justicia indígena y el sistema procesal penal chileno. Es más, leyes de coordinación e implementación, han sido fórmulas ya usadas para lograr la vigencia del derecho propio en América Latina, Perú y Bolivia, como veremos más adelante, son ejemplos de aquello.

Complementando lo señalado en relación al considerando 52°, algunos detractores podrían indicar también que los juzgados indígenas vulnerarían el principio del juez natural y la igualdad ante la ley, sin embargo, dichas afirmaciones merecen respuesta inmediata en el sentido

---

43 Actual artículo 76 de la Constitución Política chilena.

que los tribunales indígenas son preexistentes a los chilenos, cuentan con delimitación previa de su competencia y además, con una delegación tácita de facultades por parte de los indígenas de las comunidades en que ejercen jurisdicción<sup>44</sup>.

Luego, esta misma sentencia determina que las disposiciones del numeral 2 del artículo 9 del Convenio 169 no tienen vicios de inconstitucionalidad, por lo que el reconocimiento de la cultura y la costumbre de los pueblos indígenas son coherentes con los principios del ordenamiento jurídico chileno. Además, resuelve que las consideraciones del artículo 10 del Convenio, no sólo son acordes a los principios del estado de derecho, sino que ratifican los principios del sistema procesal penal. De acuerdo a lo anterior, los considerandos 56 y 57:

“56°. Que el hecho de que un tratado o la ley entregue al juez nuevos elementos a considerar en una causa, no limita de manera alguna el ejercicio de la plena jurisdicción que le otorga la Carta Fundamental para hacer uso de ella a través del debido proceso.

En consecuencia, el número 2° del artículo 9°, en la medida en que autoriza al juez para tomar en cuenta la costumbre, no contraviene la Constitución Política, toda vez que la jurisdicción que ejerce y que, para el caso concreto, se singulariza en su competencia específica, lo autoriza para ponderar todos los elementos de hecho y de derecho ventilados en el proceso, entre los cuales pueden encontrarse las costumbres de los pueblos indígenas, sin que ello violente, de manera alguna, la igualdad ante la ley, y menos, la igual protección de sus derechos ante la justicia que ésta le brinda;

57°. Que en cuanto a lo dispuesto por el artículo 10, que establece que cuando se impongan sanciones previstas en la legislación general a miembros de dichos pueblos, deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales, ello no hace otra cosa que confirmar los principios que inspiran el proceso penal, que gira en torno al establecimiento del hecho punible, a la determinación de los participantes y a las circunstancias que puedan extinguir, aumentar o atenuar su responsabilidad en el mismo, todas las cuales conforman la convicción del juzgador, por lo cual no se divisa, al reafirmar el Convenio este principio, violación alguna a la igualdad ante la ley, siendo del mismo modo válidos los argumentos dados a propósito del análisis del artículo 9°, número 2° del Convenio”.

---

44 Lillo, Rodrigo *El Convenio N° 169 de la OIT y la Defensa penal de Indígenas*, Minuta Regional N°1, Defensorías Regionales, Santiago: Defensoría Penal Pública, (2010). pp. 19.

En razón de lo anterior, podemos llegar a concluir que el estado en que se encuentran los pueblos indígenas bajo la óptica del Tribunal Constitucional chileno es bastante deficitario. Si siguiéramos el razonamiento de esta entidad, la ratificación del Convenio 169 de la OIT sería meramente nominal en lo relativo al uso de métodos tradicionales para la resolución de delitos.

Por su parte, la Corte Suprema ha declarado que el artículo 5 N° 2 de la Constitución Política, otorga rango constitucional a los tratados que garantizan el respeto de los derechos humanos, concediéndoles una jerarquía mayor que a los demás tratados internacionales, en cuanto regulan los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana, de la manera en que lo señaló en sentencia Rol 3125-04, de 13 de marzo de 2007:

“(...) en definitiva los derechos humanos asegurados en un tratado se incorporan al ordenamiento jurídico interno, formando parte de la Constitución material adquiriendo plena vigencia, validez y eficacia jurídica, no pudiendo ningún órgano del Estado desconocerlos y debiendo todos ellos respetarlos y promoverlos, como asimismo, protegerlos a través del conjunto de garantías constitucionales destinadas a asegurar el pleno respeto de los derechos”.

Sin embargo, la interpretación del Tribunal Constitucional, como así también de la Corte de Apelaciones de Concepción<sup>45</sup>, revierten la obligación que tiene el estado de respetar y garantizar los derechos humanos contenidos en tratados internacionales. Bajo el razonamiento del Tribunal Constitucional, pareciera que es el estado el que limita la aplicación de un derecho humano, cuando lo que debiese ocurrir según lo dispuesto en el artículo 5 inciso 2° de la Constitución, es que los derechos humanos sean el límite a la soberanía estatal.

En efecto, tanto el Convenio N° 169 de la OIT como la Declaración de Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas reconocen el derecho de los pueblos indígenas a conservar sus costumbres e instituciones propias y atribuyen al estado la obligación de considerar y respetar el derecho consuetudinario, en virtud del ya citado artículo 5 inciso 2°<sup>46</sup>.

---

45 De acuerdo a los razonamientos de la Corte: “4° (...) Una sentencia dictada por la comunidad a la que pertenece el imputado o una sanción penal impuesta por ellos, no es compatible con nuestro sistema jurídico nacional, de manera que no tiene aplicación el artículo 9° antes transcrito. (...) Como puede apreciarse, el artículo 9° numeral 1 del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, al ser incompatible con el sistema constitucional chileno de solución de conflictos penales, no puede tener aplicación para la resolución de una causa criminal. 5° Que, en razón de todo lo expuesto en los fundamentos precedentes, no habiéndose acreditado la existencia de otra sentencia criminal pasada en autoridad de cosa juzgada, en que se hubieran investigado y sancionados los mismos hechos, el recurso de nulidad no podrá prosperar”. Sentencia de Corte de Apelaciones de Concepción, Rol 195-2014, del 2 de mayo del 2014.

46 A nivel legal, encontramos la llamada Ley Indígena N° 19.253 del año 1993 Sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, ampliamente superada por la realidad actual, que contempla un alcance limitado de lo que denomina costumbre indígena. Así también, se ha interpretado que la ley N° 16.441 de Isla de Pascua, incorporaría ciertas consideraciones respecto a la especificidad cultural de los indígenas rapa nui: “(...) El único reconocimiento [a la costumbre indígena] existente a la fecha

En materia de derechos ante la justicia, distinguimos al menos dos niveles de reconocimiento: la justicia en el marco del estado y la justicia en el campo de la jurisdicción indígena propiamente tal.

## 1. PRIMER NIVEL

En el primer nivel encontramos la justicia ante el estado, y que a su vez incluye tres derechos: El derecho de acceso a la justicia, el derecho a sanciones especiales y la consideración del respeto al derecho propio.

### 1.1 Derecho de acceso a la justicia:

Los pueblos indígenas deben contar con protección en casos de violación de sus derechos y poder iniciar procedimientos legales sea personalmente o a través de sus organismos representativos. Sumado a ello, debe garantizarse que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándose intérpretes u otros medios eficaces si fuese necesario.

#### ARTÍCULO 12 C. 169.OIT:

“Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuese necesario, intérpretes u otros medios eficaces”.

En el mismo sentido se pronuncia la Declaración, al establecer que los estados deben adoptar medidas eficaces para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones jurídicas, debiéndoseles proporcionar servicios de interpretación u otros medios adecuados. Asimismo, los pueblos indígenas tienen derecho a procedimientos equitativos y justos para el arreglo de conflictos y controversias, a una pronta decisión sobre esas controversias, a una reparación efectiva de toda lesión de sus derechos individuales y colectivos, y a que en las decisiones que se tomen, se consideren debidamente sus costumbres, tradiciones, normas y sistemas jurídicos.

---

de su promulgación era el del artículo 13 de la llamada Ley de Isla de Pascua, relativa a Isla de Pascua y a sus habitantes (ley 16.411 de 1966) de acuerdo con el cual en los delitos contra el orden de las familias y la moralidad pública y contra la propiedad cometidos por naturales de la isla en el territorio de ella se aplicará la pena inferior en un grado al mínimo de los señalados en la ley. Ello en atención a la especificidad cultural de los rapa nui”, en Aylwin, José *Los pueblos indígenas y el derecho*, Santiago, LOM Ediciones, 2013, Página 186.

#### ARTÍCULO 13.2 DNUDPI:

“Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados”.

#### ARTÍCULO 40 DNUDPI:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a procedimientos equitativos y justos para el arreglo de conflictos y controversias con los Estados u otras partes, y a una pronta decisión sobre esas controversias, así como a una reparación efectiva de toda lesión de sus derechos individuales y colectivos. En esas decisiones se tendrán debidamente en consideración las costumbres, las tradiciones, las normas y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas interesados y las normas internacionales de derechos humanos”.

### 1.2 Derecho a sanciones especiales:

Al momento de aplicar sanciones penales a miembros de pueblos indígenas, deben tomarse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales y además, deben preferirse sanciones distintas a las privativas de libertad. Además, se prohíben expresamente los trabajos forzados, a menos que estén contemplados por ley para todos los ciudadanos.

#### ARTÍCULO 10 C. 169.OIT:

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.
2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento”.

#### ARTÍCULO 11 C. 169.OIT:

“La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos”.

Al respecto, una experiencia interesante se desarrolló entre los años 2011 y 2013 en la Región de la Araucanía, donde se aplicaron las normas de los artículos 8 y 9 del Convenio 169 en la resolución alternativa de conflictos de violencia intrafamiliar. Cabe recordar que el artículo 19 de la ley N° 20.066 dispone la improcedencia de acuerdos reparatorios, decretando que: “En los procesos por delitos constitutivos de violencia intrafamiliar no tendrá aplicación el artículo

241 del Código Procesal Penal”<sup>47</sup>. Pese a lo anterior, la jurisprudencia hizo una excepción a esta regla, atendiendo a las particularidades culturales de miembros del pueblo mapuche, para aplicar este tipo de salida alternativa, por considerar preferente la aplicación del Convenio 169 y la utilización de la costumbre indígena como método de resolución de conflictos.

Esta situación generó oposición del ente persecutor, toda vez que este tipo de acuerdos vulneraría el derecho de igualdad entre los intervinientes, argumentando que las mujeres indígenas se verían perjudicadas en relación a aquellas que no lo son, pues quienes ejercerían violencia en su contra no serían condenados. Además, se agregó que por aplicación del principio de especialidad, las disposiciones del Convenio N° 169 serían inaplicables en causas de violencia doméstica. Al respecto, la Corte de Apelaciones de Temuco, resolvió primeramente que:

3. “Que en este sentido, es un hecho público y notorio en esta Región, que las personas de la etnia mapuche, históricamente han resuelto sus conflictos, incluso algunos de mayor gravedad que los que motivan esta causa, mediante la negociación, por cuanto es propio de su cultura resolver de esta manera los conflictos, razón por la cual resulta plenamente aplicable el Convenio 169 ya referido por sobre la Ley N° 20.066”.

4. “Por otra parte, actuar de otra manera, impidiendo el término del conflicto de la forma que se ha producido, implicaría desintegrar a una familia que ha podido recomponerse mediante una solución que les parece justa, lo que estaría en contradicción con el Convenio ya referido que obliga a fortalecer la integración de los pueblos, más aún cuando de esta manera se contribuye a cumplir con el interés superior de fortalecer la familia de acuerdo a lo que establece la Constitución Política de la República”<sup>48</sup>.

Conociendo de lo anterior, y pese al recurso de queja presentado por el Ministerio Público, la Corte Suprema determinó que “no se advierte de los antecedentes de autos que se haya incurrido en la grave falta o abuso que se reclama, por lo que esta acción disciplinaria no puede prosperar”<sup>49</sup>, con lo que tácitamente refuerza la decisión de aplicar el Convenio 169.

Posteriormente la Corte de Apelaciones de Temuco modificó su anterior criterio, determinando que la aplicación de esta salida alternativa, en concordancia con los artículos 8 y 9 del

---

47 “El imputado y la víctima podrán convenir acuerdos reparatorios, los que el juez de garantía aprobará, en audiencia a la que citará a los intervinientes para escuchar sus planteamientos, si verifcare que los concurrentes al acuerdo hubieren prestado su consentimiento en forma libre y con pleno conocimiento de sus derechos. Los acuerdos reparatorios sólo podrán referirse a hechos investigados que afectaren bienes jurídicos disponibles de carácter patrimonial, consistieren en lesiones menos graves o constituyeren delitos culposos”.

48 Corte de Apelaciones de Temuco. Rol 955-2011, sentencia de 27 de octubre de 2011. En este mismo sentido, Sentencia Corte de Apelaciones de Temuco. Rol 499-2012, sentencia de 17 de julio de 2012.

49 Corte Suprema. Rol 10635-2011, sentencia de 4 de enero de 2012.

Convenio 169, resulta una afectación a los derechos de la mujer, infringiendo con ello los límites constitucionales. Tal como se resolvió en los considerandos 6 y 7 de la causa Rol 220-2013:

6. “Que en el caso de autos el artículo 9 del citado Convenio N°169 establece un límite para la represión de los delitos cometidos por sus miembros. Ese límite es “el ordenamiento jurídico Nacional”. En efecto, nuestro ordenamiento jurídico contiene el artículo 19 N°1 y 3 de nuestra Carta Base; además de los derechos internacionalmente reconocidos y ratificados por nuestro país. Entre estos últimos destaca la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer. No debe olvidarse que esta última convención afirma que “la violencia contra la mujer constituye una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales y limita total o parcialmente a la mujer el reconocimiento, goce y ejercicio de tales derechos y libertades.

7. Que el respeto a las costumbres de los pueblos indígenas no puede pasar aquel límite que significa el respeto a la mujer, cualquiera sea su etnia”<sup>50</sup>.

La aplicación de esta salida procesal, ha sido criticada por los organismos de defensa de los derechos de la mujer<sup>51</sup>, por considerar que favorecería la impunidad de quienes cometerían este tipo de ilícitos, amparados por el Convenio 169<sup>52</sup>.

Un análisis jurídico que diera cuenta de la plausibilidad de la aplicación de acuerdo reparatorio del artículo 241 del Código Procesal Penal, implicaría una reflexión profunda acerca de cómo la cultura mapuche enfrenta este tipo de situaciones, cuál es la sanción o mecanismos de resolución de conflictos que se generan efectivamente al interior de la comunidad donde suceden los hechos, ya que sólo entender la salida alternativa como una mera disculpa en el tribunal vacía de contenido y desnaturaliza los principios y disposiciones de los artículos 8 y 9 del Convenio 169.

Recurriendo a los criterios de interpretación de la Corte Constitucional Colombiana, un reconocimiento de mecanismos de solución de conflictos en casos de violencia en la familia sería admisible, siempre que se tratare de procedimientos que no sólo se desarrollen entre las partes involucradas –es decir víctima y victimario de los actos de violencia–, pues en esos mecanismos privados se produciría siempre una situación de desequilibrio, que no se puede justificar ni siquiera en base al uso de la costumbre, por cuanto se producirá un efecto sobre los derechos

---

50 Corte de Apelaciones de Temuco. Rol 220-2013, sentencia de 3 de mayo de 2013.

51 <http://www.soychile.cl/Temuco/Policial/2013/03/11/159793/El-Sernam-confirmando-que-17-casos-de-violencia-intrafamiliar-se-han-resuelto-con-el-Convenio-169.aspx>, [visitado el 28.10.2014].

52 Ver Nash, Claudio. *Violencia contra mujeres indígenas en el marco de las relaciones familiares: pautas para decidir la procedencia de acuerdos reparatorios*, Centro de Derechos Humanos de la Universidad de Chile, <http://www.cdh.uchile.cl/media/publicaciones/pdf/100.pdf>, [visitado el 28.10.2014].

de la víctima que van más allá de la integridad física. En cambio, un mecanismo de solución de conflictos que, por ejemplo, considere además de la voluntad de las partes el de toda la comunidad o la familia en sentido amplio, quizás sí podría satisfacer los estándares de la norma interna y del respeto de los derechos humanos, en ese caso, se produciría una expropiación del conflicto por parte de comunidad a la que pertenecen las partes, lo que podría excluir la dominación y voluntad condicionada, que es en suma, el sentido que se intenta obtener con las exclusiones de las salidas alternativas en la Ley N° 20.066<sup>53</sup>.

En efecto, atendiendo a que los problemas de violencia intrafamiliar suelen darse en contextos de simultaneidad de violencias (estructural, institucional, etc.) excediendo cualquier ámbito normativo, sea este indígena u occidental, la participación de la víctima y su entorno comunitario en la adopción de acuerdos con el infractor, resultan fundamentales. Por otra parte, parece necesario enfatizar que es la violencia contra la mujer la que vulnera sus derechos, y no las soluciones que apuntan hacia la reparación en contextos de pertinencia cultural, en otras palabras, no son ni los acuerdos reparatorios ni el reconocimiento de la costumbre de los pueblos indígenas, los que lesionan los derechos de las mujeres.

En otro ámbito, la jurisprudencia nacional también ha reconocido la posibilidad de llegar a acuerdos en delitos de penalidad mayor, atendiendo a los principios del Convenio 169, como lo podemos observar en una causa del Tribunal de Garantía de Nueva Imperial, en que se acogió una disculpa pública como acuerdo reparatorio en que la víctima y el imputado pertenecen al pueblo mapuche. Esta sentencia fue confirmada por la Corte de Temuco, de acuerdo a las siguientes consideraciones:

“Teniendo presente que no existe prohibición expresa en el artículo 241 del Código Procesal Penal respecto del ilícito investigado, existiendo diversas interpretaciones sobre la materia tanto por la Defensoría y Ministerio Público en orden a la procedencia o no de los acuerdos reparatorios respecto de los delitos de robo en lugar destinado a la habitación, toda vez que tal como se desprende en el artículo 241 del Código Procesal Penal los acuerdos reparatorios proceden respecto de bienes jurídicos disponibles, de carácter patrimonial, en tal sentido, en virtud de las normas establecidas en el Convenio N° 169 de la OIT, respecto de las cuales no existe contradicción con el derecho interno y considerando la etnia del imputado que se trata de un adolescente, SE CONFIRMA la resolución apelada de fecha veintiuno de septiembre de dos mil, quince que aprobó acuerdo reparatorio entre el imputado adolescente Richard Brayan Alvial Colil y la víctima José Raimán Curihuinca”<sup>54</sup>.

---

53 Lillo, Rodrigo. *El Convenio N° 169 de la OIT y la Defensa penal de Indígenas*, Minuta Regional N°1, Defensorías Regionales, Defensoría Penal Pública 2010, Chile. pp. 20.

54 Corte de Apelaciones de Temuco, Rol Reforma procesal penal-1051-2015, 11 de diciembre del 2015.



### 1.3 Consideración y respeto del derecho propio:

Cuando se aplique la legislación nacional a los pueblos indígenas, deben considerarse sus costumbres o derecho consuetudinario. Además deben respetarse los métodos a que estos recurren tradicionalmente para la represión de los delitos. Asimismo, autoridades y tribunales penales deben tener en cuenta la costumbre de dichos pueblos.

#### ARTÍCULO 8 C. 169.OIT:

“Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario”.

#### ARTÍCULO 9 C. 169.OIT:

“1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia”.

Además de lo establecido en los artículos 8 y 9 del Convenio, conforme lo dispuesto en el artículo 54 inciso 2° de la Ley Indígena N° 19.253<sup>55</sup>, la costumbre indígena puede probarse por cualquier medio, especialmente por informe pericial.

Las exigencias que los tribunales suelen requerir respecto de los peritajes son las siguientes: a) Mención de fuentes bibliográficas y/o etnográficas y b) Atribución directa de la conducta del imputado a la costumbre ancestral que se invoca, es decir, que la costumbre permita explicar la motivación del sujeto para comportarse tal como ocurrieron los hechos. Cuando sólo se realiza un peritaje general sobre el pueblo originario correspondiente y no se hace esta relación directa, los tribunales tienden a rechazarla<sup>56</sup>.

Así las cosas, la valoración del peritaje antropológico como medio probatorio queda sujeta al sistema general de valoración de la prueba en materia procesal penal, es decir, sana crítica, lo que puede resultar desfavorable al imputado cuando el juzgador carece de elementos necesarios para comprender la representación sociocultural del imputado. De esta forma, muchas veces la

---

55 “Cuando la costumbre deba ser acreditada en juicio podrá probarse por todos los medios que franquee la ley y especialmente por un informe pericial que deberá evacuar la corporación a requerimiento del tribunal”.

56 Defensoría Penal Pública, Modelo de Defensa para imputados indígenas, Santiago: Centro de documentación Defensoría Penal Pública, 2012, p.95.

interpretación marcadamente positivista y exegética acude al supuesto proceso de aculturación del indígena rural pero cercano a la ciudad para restar mérito al informe, y así negar la exención o atenuación de responsabilidad penal<sup>57</sup>.

En este sentido, la Corte Suprema en el año 2012 conoció una causa de homicidio en que fueron condenados integrantes de una comunidad *pewenche* del Alto Biobío, quienes dieron muerte a otro indígena que pertenecía a otra familia mapuche que –según consideraban los condenados– había usurpado sus tierras ancestrales. En esta sentencia, el máximo tribunal reconoce la existencia de la eximente incompleta de miedo insuperable por haber ocurrido dentro de un contexto de pertinencia cultural, aún cuando justifica su realización en el contexto de un ejercicio legítimo de un derecho, ya que considera que la conducta es incompatible con el ordenamiento jurídico nacional. Además en este fallo, la Corte Suprema declara sobre el derecho propio:

“En consecuencia, este derecho ancestral, al no ser incompatible con la Constitución Política de la República, justifica plenamente ser considerado como una circunstancia atenuante específica y personal que beneficia a la totalidad de los sentenciados, de modo que se considerará al momento de imponer las penas por los injustos que han sido asentados”<sup>58</sup>.

---

57 Defensoría Penal Pública, cit nota N°44, p.95.

58 El código moral mapuche, anclado en sus creencias cosmogónicas, se define a través de relaciones adecuadas entre los propios mapuche, luego entre mapuche y extranjeros, y entre lo natural y lo que las culturas occidentales señalan como sobrenatural. Es importante rescatar de qué manera Louis C. Faron destaca justamente que los términos dicotómicos de las clasificaciones de Durkheim no siempre se reproducen en la sociedad mapuche. Es decir, esa asociación entre castigo estatal y pretendida recuperación de los lazos de solidaridad o de los códigos morales de las sociedades modernas, no reconocen antecedentes o identidades mecánicas como las que se les asigna en momentos de reclamos reaccionarios de mayor rigor punitivo. Parece, por ende, difícilmente sustentable esa suerte de evolucionismo institucional imaginario desde sociedades pre-lógicas a sociedades con conciencia de sí mismas que, al obtenerla en un estadio evolutivo superior, comienzan a reprimir las infracciones, según se sugiere desde el positivismo criminológico y sociológico. Las investigaciones cualitativas efectuadas respecto de otras civilizaciones que no adoptaron el patrimonio cultural occidental reafirman la tesis inicial en la que la reparación aparece también como el principal instrumento para dirimir las diferencias dentro de esas comunidades. Más allá de una respuesta talional ocasional de contornos difusos, y del *malon* como expresión concreta de guerra defensiva o de venganza familiar desplegada generalmente ante el fracaso de las instancias reparatorias previas, el esfuerzo colectivo por restituir el estado de cosas al momento anterior al conflicto parece la solución predominante y alternativa al imperativo categórico retribucionista (también de entera vigencia) de Kant. Ningún estado centralizado expropiaba esos conflictos, ni existían al parecer ámbitos generadores de normas de tipo unificado (salvo en el caso de las guerras emprendidas en defensa de los territorios invadidos) que profundizaran la violencia como forma de resolver, paradójicamente, situaciones problemáticas y violentas. Esto, en tiempos de una banalización del discurso punitivo, constituye un dato objetivo y relevante proporcionado por la realidad histórica, cuyo olvido no nos está dispensado (El Derecho Penal de los Mapuches. Una aproximación Comparativa en Tiempos de Retribucionismo Extremo, Eduardo Luis Aguirre, Universidad Nacional de la Pampa. Véase también un importante trabajo sobre la materia denominado “Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Chile” Informe del Programa de Derechos Indígenas, Universidad de La Frontera, año 2003, Primera Edición, entre otras monografías de relevancia). En consecuencia, este derecho ancestral, al no ser incompatible con

Otro mecanismo procesal de aplicación del Convenio 169 ha sido la argumentación de la existencia de cosa juzgada en causas penales donde los imputados ya han sido sancionados al interior de sus comunidades indígenas, de modo tal que una sanción comunitaria correspondería a un equivalente jurisdiccional. Esta teoría fue desestimada por la Corte de Apelaciones de Concepción, en causa de violencia intrafamiliar del mapuche *pewenche* del Alto Biobío; Víctor Vita Calpan, quien fue condenado –por los mismos hechos– tanto por las autoridades tradicionales de su comunidad, como por el Tribunal de Garantía de los Ángeles. En efecto, en su comunidad lo sancionaron con la pérdida de derechos comunitarios y por su parte, el tribunal chileno determinó que las decisiones de una comunidad indígena no tienen valor en el ordenamiento jurídico nacional por ser –supuestamente– incompatibles con el ordenamiento jurídico. De acuerdo a los razonamientos de la Corte:

“4° Una sentencia dictada por la comunidad a la que pertenece el imputado o una sanción penal impuesta por ellos, no es compatible con nuestro sistema jurídico nacional, de manera que no tiene aplicación el artículo 9° antes transcrito.[...] Como puede apreciarse, el artículo 9° numeral 1 del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, al ser incompatible con el sistema constitucional chileno de solución de conflictos penales, no puede tener aplicación para la resolución de una causa criminal.

5° Que, en razón de todo lo expuesto en los fundamentos precedentes, no habiéndose acreditado la existencia de otra sentencia criminal pasada en autoridad de cosa juzgada, en que se hubieran investigado y sancionados los mismos hechos, el recurso de nulidad no podrá prosperar”.

Sin embargo, en base al principio *non bis in idem*, que la doctrina ha identificado con el artículo 63 del Código Penal (en cuanto no se puede valorar dos veces circunstancias que agravan la responsabilidad) podemos afirmar lo siguiente: si logra demostrarse que un sujeto ya fue sancionado por su comunidad de acuerdo al derecho propio, y aún así un tribunal chileno vuelve a condenarlo en una segunda instancia, dicha entidad estatal incurriría en una vulneración al principio mencionado. En ese sentido, es fundamental probar dos cosas en este tipo de juicios, primero, que de acuerdo al derecho consuetudinario de la comunidad o pueblo se aplica una sanción determinada a aquellos que realizan una determinada conducta y además, que en el caso específico el imputado realizó dicha conducta y ya fue sancionado por los miembros de su comunidad<sup>59</sup>.

---

la Constitución Política de la República, justifica plenamente ser considerado como una circunstancia atenuante específica y personal que beneficia a la totalidad de los sentenciados, de modo que se considerará al momento de imponer las penas por los injustos que han sido asentados en esta causa Sentencia de Casación Corte Suprema Rol 2683-2010 del 11 de enero de 2012.

59 Lillo, Rodrigo. Cit nota N° 41, pp. 20.

Como vemos, en concordancia con los tratados internacionales ratificados por el estado chileno<sup>60</sup> así como el artículo 54 de la Ley indígena<sup>61</sup>, en tanto manifestación del principio de igualdad, los tribunales, en el ejercicio de su jurisdicción deben considerar los elementos culturales, entre ellos la costumbre, y valorarlos para decidir si existe responsabilidad penal, (ya sea por razones de tipicidad, antijuridicidad o culpabilidad), o en su caso, incorporarlos al momento de determinar la pena y el modo en que ésta se cumplirá:

“Por ello, y en base una idea de igualdad vinculada a la justicia social, se hace necesario reconstruir espacios dentro del sistema normativo que permita incorporar mecanismos de resolución de conflictos con pertinencia cultural. Esto en vista del ejercicio del derecho a la autodeterminación normativa basada en la idea de que el Estado no es el único constructor del derecho, donde las distintas culturas poseen una normatividad propia y que debe ser reconocida una manifestación de una valoración jurídica de las diferencias, como una forma de generar espacios de reconocimiento de derechos y de construcción de un ordenamiento jurídico que aporte a la igualdad social”<sup>62</sup>.

De acuerdo entonces al Convenio 169 de la OIT, el estado tiene la obligación de considerar los elementos culturales, pero evidentemente en un plano de igualdad. Dicho lo anterior, surge entonces la pregunta, ¿es posible compatibilizar o intentar hacer dialogar, en el marco del sistema occidental, ambos sistemas?.

Una de las principales críticas al enfoque basado en los derechos es que, dados los orígenes eurocéntricos y liberales del derecho internacional, los derechos indígenas tal como se expresan en el Convenio 169 y la DNUDPI son inherentemente limitados y hasta contradictorios. En otras palabras, la idea contemporánea de los derechos indígenas sigue un enfoque liberal occidental anclado en el derecho internacional positivo, el mismo marco que justifica la colonización y dominación sobre la base de la superioridad racial y cultural. Por lo tanto, podría plantearse que el derecho internacional estandariza y ofrece una definición estrecha de lo que se considera un derecho indígena y lo que se puede lograr, siempre desde la perspectiva del colonizador, utilizando sus herramientas, lenguajes y reglas y dentro del marco de los estados-nación existentes.

---

60 En particular el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, artículos 9 y 10 del Convenio 169, entre otros.

61 Ley 19.253 “Artículo 54.- La costumbre hecha valer en juicio entre indígenas pertenecientes a una misma etnia, constituirá derecho, siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República. En lo penal se la considerará cuando ello pudiere servir como antecedente para la aplicación de una eximente o atenuante de responsabilidad”.

62 Royo, Manuela. *Derecho Penal e interculturalidad como manifestación del principio de igualdad*. En *Polít. crim.* Vol. 10, N° 19 (Julio 2015), Art. 12, pp. 362-389. [http://www.politicacriminal.cl/Vol\\_10/n\\_19/Vol10N19A12.pdf](http://www.politicacriminal.cl/Vol_10/n_19/Vol10N19A12.pdf) p.19.

## 2. SEGUNDO NIVEL

El segundo nivel en cambio, dice relación con la jurisdicción indígena propiamente tal. Los pueblos indígenas tienen el derecho de conservar sus costumbres e instituciones, y deben respetarse los métodos tradicionales a que estos recurren para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

### ARTÍCULO 8 C. 169.OIT:

“2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”.

### ARTÍCULO 9 C. 169.OIT:

“1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados ocurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros”.

Por su parte, la DNUDPI dispone que los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales, sus propias costumbres y sistemas jurídicos. Además, los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades.

### ARTÍCULO 34 DNUDPI:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos”.

### ARTÍCULO 35 DNUDPI:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades”.

Un caso interesante ocurrió en el la Comunidad mapuche Quilape López, del *lof* Collico, cuando el marido de una de las integrantes de la comunidad realizó denuncias a Carabineros en contra de los dirigentes e integrantes de ésta, acusándolos de causar desórdenes públicos, en el contexto de las movilizaciones de este territorio mapuche, por la defensa del río Cautín. Debido a la declaración el *logko* Juan Ramón López decidió suspender por tres años los derechos de goce sobre el terreno comunitario a quienes trasgredieron las normas internas y el respeto por la Comunidad y sus autoridades tradicionales. Los afectados recurrieron ante la Corte

de Apelaciones de Temuco, quien consideró que la decisión del *logko* era arbitraria e ilegal, y por lo tanto vulneraba el legítimo derecho a la propiedad de quienes fueron sancionados, desconociendo con ello, los alcances de los preceptos del Convenio 169. De acuerdo a la Corte:

“SÉPTIMO: Que, dicho lo anterior, esta Corte estima que la sanción aplicada a las recurrentes constituye una actuación ilegal y arbitraria, por lo que el presente arbitrio constitucional será acogido.

En efecto, la medida impuesta es arbitraria, desde que ésta no se contiene dentro de la normativa estatutaria que autónomamente los miembros de la comunidad han previsto y aceptado. Ergo, al disponerse una medida como la cuestionada y que era desconocida para las actoras, se ha obrado con arbitrariedad, porque la misma carece de sustento o regulación, no pudiendo sino atribuirse al mero capricho de los sancionadores la adopción de esa medida privativa de derechos que era imposible de prever a las recurrentes, al no consagrarse en el texto que regula el modo de resolver las discordancias dentro de la comunidad de la que son miembros las actoras.

OCTAVO: Que, en íntima relación con lo anterior, el actuar denunciado también es ilegal porque, al imponerse por parte de la Comunidad recurrida una sanción no contemplada en la normativa interna que ésta autónomamente ha convenido, se actúa con infracción a los Estatutos que tienen carácter obligatorio y fuerza vinculante para los miembros que por ella se rigen y también se lesiona la garantía de rango constitucional de la igualdad ante la ley y a no ser discriminado, contenida en el número 2, del artículo 19, de la Constitución Política de la República, por cuanto la sanción cuestionada trasunta un trato desigual y discriminatorio respecto del resto de los miembros de la comunidad que no se han visto, ni se ven, expuestos a una medida como la que por este acto se impugna.

NOVENO: Que, sin perjuicio de lo anterior, debe también indicarse que la medida sancionatoria adoptada deviene en vulneratoria del derecho de dominio del que son titulares las recurrentes en sus bienes y en los bienes de la comunidad, porque al privárseles del libre ejercicio de las facultades de uso y goce inherentes a ese derecho real, se está afectando aquel derecho en su esencia, lo que no puede hacerse sino en un juicio de lato conocimiento, con la necesaria oportunidad de efectuar descargos, rendir prueba, correspondiendo la decisión al órgano jurisdiccional competente para ello, pudiendo incluso impugnarse lo resuelto, mediante los recursos que la misma ley prevé<sup>63</sup>.

---

63 Corte de Apelaciones de Temuco, Rol Protección-2539-2014, 15 de enero del 2015.

De acuerdo al razonamiento de la Corte, una sanción emanada del derecho propio, en este caso, de la voluntad del *logko*, sería arbitraria e ilegal, si no está presente en los estatutos de la Comunidad<sup>64</sup>. En otras palabras, la Corte supedita el cumplimiento del Convenio 169, particularmente el reconocimiento de los métodos tradicionales de resolución de conflictos, a un reglamento, lo que conllevaría a la necesidad de codificar, bajo un símil occidental, todas las prácticas consuetudinarias. Lo cual evidentemente se contrapone al espíritu y a los objetivos del mismo instrumento internacional.

Respecto a las limitaciones al derecho consuetudinario indígena, según lo dispuesto en la normativa analizada, el derecho propio está supeditado a los derechos humanos y fundamentales y al sistema jurídico nacional.

Varios autores adoptan una perspectiva pragmática y exploran cómo el derecho internacional se ha desarrollado, aunque de manera imperfecta, para apoyar las reivindicaciones indígenas por la justicia. Plantean que la conceptualización de los derechos indígenas en el marco de los derechos humanos ha generado un espacio para la articulación de las demandas indígenas, así como herramientas legales para ejercer sus derechos, sobre todo bajo la rúbrica de la no discriminación.

El potencial de este enfoque a menudo se ilustra con numerosos fallos judiciales internacionales y domésticos, así como con las reformas legales institucionales en algunos países, que sugieren que ha habido un alejamiento de la dominación colonial en tanto los derechos de los pueblos indígenas están siendo respetados y/o promovidos. Desde este punto de vista, se ve que las normas jurídicas han jugado un papel fundamental en el surgimiento y la internacionalización del movimiento de los derechos indígenas, dando legitimidad a las demandas por la autodeterminación, elevando las expectativas de eficacia política, acelerando los esfuerzos de movilización y aportando recursos discursivos para generar la aparición de nuevos significados y nuevos derechos.

## **RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DEL DERECHO CONSUECUDINARIO: ANÁLISIS COMPARADO EN AMÉRICA LATINA**

A diferencia de lo que ocurre en Chile, el reconocimiento expreso de los derechos de los pueblos indígenas en el resto de las constituciones latinoamericanas, es una realidad<sup>65</sup>.

---

64 Para la incorporación de una Comunidad Indígena, como persona jurídica, debe contar con un estatuto de regulación interna, los cuales por regla general, corresponden a un formato tipo que proporciona la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI).

65 Pese a ello, debemos advertir que un reconocimiento sólo a nivel normativo no asegura por sí solo el cumplimiento de los derechos indígenas. La brecha de implementación de los derechos de los pueblos indígenas no consiste sólo en una brecha jurídica, expresada en la distancia entre los avances legislativos en cada país, sino también de implementación, ya que las políticas y programas estatales hacia los pueblos indígenas, en numerosas ocasiones, no toman en cuenta los derechos reconocidos de esta población o entran en contradicción con los mismos. Stavenhagen, R. *Los Pueblos Indígenas y sus derechos: Informes Temáticos del Relator de Especial Sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades*

Especialmente en las últimas tres décadas del siglo XX, y a través de diversas modalidades, la mayor parte de los derechos humanos internacionalmente reconocidos han sido incorporados como garantías en las constituciones de los países de la región. Manteniendo los enunciados de las garantías a los derechos humanos, las Cartas Fundamentales han introducido en variados grados de reconocimiento, la diversidad étnica y los derechos que les corresponden a las sociedades indígenas y sus miembros dentro de los estados<sup>66</sup>.

Específicamente en lo que dice relación con la jurisdicción indígena, a modo de ejemplo, las Constituciones de Bolivia, Ecuador, México, Perú, Venezuela, Nicaragua, Colombia y Paraguay, han ido comprometiéndose a desarrollar mecanismos de protección jurisdiccional, reconociendo expresamente el ejercicio del derecho propio.

En efecto, los países han dejado de considerar al derecho estatal como la única fuente del derecho, aceptándose otras expresiones normativas de carácter obligatorio como el derecho consuetudinario indígena. Como veremos, la Constitución de Bolivia ha pasado a ser la carta fundamental que mayor relevancia concede al derecho indígena, incluso por sobre los estándares internacionales, reconociendo a estos pueblos el derecho al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión, en un marco de pluralismo jurídico e interculturalidad y otorgando igual jerarquía tanto a la jurisdicción ordinaria como a la indígena<sup>67</sup>. A modo de ejemplo, hemos destacado los siguientes artículos de dicha Constitución:

**ARTÍCULO 30. II. 14:** “En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos: 14. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión”.

**ARTÍCULO 179. I.** “La función judicial es única. La jurisdicción ordinaria se ejerce por el Tribunal Supremo de Justicia, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces; la jurisdicción agroambiental por el Tribunal y jueces agroambientales; la

---

*Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas.* (2008) UNESCO, México pp 8-11.

66 Iturralde, Diego A. *La situación de los derechos de los pueblos indígenas en la región, reconocimientos y rezagos, en Estado del debate sobre territorialidad, libre determinación, participación, cooperación internacional e institucionalidad de los pueblos indígenas.* Fondo Indígena, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina, La Paz, Bolivia, 2011, pp. 20 y 21.

67 Aguilar, Gonzalo y otros. *Análisis comparado del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en América Latina*, 2010 página 10. Disponible en [http://r.search.yahoo.com/\\_ylt=AoS081yN6m1WWn0AJW9jfgx.;\\_ylu=X3oDMTByb2lvbXVubGNvbG8DZ3ExBHBvcwMxBHZ0aWQDBHNlYwNzcg--/RV=2/RE=1449810702/RO=10/RU=http%3a%2f%2fwww.ssrc.org%2fworkspace%2fuploads%2fdocs%2fAna%25CC%2581lis%20is\\_Comparado\\_del\\_Reconocimiento\\_Constitucional\\_de\\_los\\_Pueblos\\_Indigenas\\_en\\_Ame%25CC%2581rica\\_Latina%2520\\_\\_Dec%25202010\\_\\_CPPF\\_Briefing\\_Paper\\_\\_f.pdf/RK=0/RS=NyNfLHMSt747S\\_VyebxS8WEnIIE-](http://r.search.yahoo.com/_ylt=AoS081yN6m1WWn0AJW9jfgx.;_ylu=X3oDMTByb2lvbXVubGNvbG8DZ3ExBHBvcwMxBHZ0aWQDBHNlYwNzcg--/RV=2/RE=1449810702/RO=10/RU=http%3a%2f%2fwww.ssrc.org%2fworkspace%2fuploads%2fdocs%2fAna%25CC%2581lis%20is_Comparado_del_Reconocimiento_Constitucional_de_los_Pueblos_Indigenas_en_Ame%25CC%2581rica_Latina%2520__Dec%25202010__CPPF_Briefing_Paper__f.pdf/RK=0/RS=NyNfLHMSt747S_VyebxS8WEnIIE-), [visitado el 07.09.2015].



jurisdicción indígena originaria campesina se ejerce por sus propias autoridades; existirán jurisdicciones especializadas reguladas por la ley. II. La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina gozarán de igual jerarquía. III. La justicia constitucional se ejerce por el Tribunal Constitucional Plurinacional. IV. El Consejo de la Magistratura es parte del Órgano Judicial”.

**ARTÍCULO 190.** I. “Las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios. II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución”.

Además, esta Carta Fundamental señala los ámbitos en que específicamente se ejerce la jurisdicción indígena, y la validez y cumplimiento de las resoluciones adoptadas en el marco de esas facultades, delegando en una ley especial los mecanismos de coordinación y cooperación entre ambas jurisdicciones:

**ARTÍCULO 191.** I. “La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino. II. La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial: 1. Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandado, denunciante o querellante, denunciados o imputados, recurrentes o recurridos. 2. Esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una ley de Deslinde Jurisdiccional. 3. Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino”.

**ARTÍCULO 192.** I. “Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina. II. Para el cumplimiento de las decisiones de la jurisdicción indígena originario campesina, sus autoridades podrán solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado. III. El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina. La ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas”.

Por su parte, los textos constitucionales de Ecuador, México, Perú, y Colombia, han avanzado en el siguiente sentido:

La Constitución de Ecuador reconoce y establece como garantía el derecho de los pueblos indígenas a crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho, y la Constitución de México reconoce la aplicación de los sistemas normativos propios indígenas como consecuencia de su autonomía en el marco derecho a la libre determinación, tal como se desprende de la presente norma:

**ARTÍCULO 57:** “Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: 10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes” (Constitución Política de Ecuador).

**ARTÍCULO. 2º.II** “(...). II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes” (Constitución Política de los Estados Mexicanos)”.

Las Constituciones de Perú y Colombia reconocen las funciones jurisdiccionales de las comunidades dentro de sus respectivos ámbitos territoriales, particularmente, en el caso de Perú (al igual que en Bolivia) se delega a una ley especial las diversas formas de coordinación con la justicia estatal. De esta manera lo señalan el artículo 149 de la Carta Fundamental Peruana y Colombiana, respectivamente:

**ARTÍCULO 149:** “Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial” (Constitución Política de Perú).

**ARTÍCULO 246.** “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley es-

tablecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional” (Constitución Política de Colombia).

De manera más indirecta, las Constituciones de Venezuela, Nicaragua y Paraguay también reconocen el derecho consuetudinario:

**ARTÍCULO 119:** “El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho de la propiedad colectiva de sus tierras, las serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y la ley” (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela).”

**ARTÍCULO 260:** “Las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en su hábitat instancias de justicia con base en sus tradiciones ancestrales y que sólo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución, a la ley y al orden público. La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional” (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela).”

**ARTÍCULO 89:** “Las comunidades de la Costa Atlántica son parte indisoluble del pueblo nicaragüense y, como tal, gozan de los mismos derechos y tienen las mismas obligaciones.

Las comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de preservar y desarrollar su identidad cultural en la unidad nacional; dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones.

El Estado reconoce las formas comunales de propiedad de las tierras de las comunidades de la Costa Atlántica. Igualmente reconoce el goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de sus tierras comunales” (Constitución Política de la República de Nicaragua).

**ARTÍCULO 180:** “Las comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de vivir y desarrollarse bajo las formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales.

El Estado garantiza a estas comunidades el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y representantes.

Asimismo garantiza la preservación de sus culturas y lenguas, religiones y costumbres” (Constitución Política de la República de Nicaragua).

**ARTÍCULO 63:** “Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena” (Constitución de la República de Paraguay).

Finalmente, a partir del análisis de las normas constitucionales transcritas, podemos señalar que el constitucionalismo latinoamericano ha fijado dos importantes limitaciones al derecho consuetudinario indígena: por un lado, estableciendo que el derecho estatal tiene mayor jerarquía que el derecho consuetudinario indígena (a excepción del caso de Bolivia), y por otro, indicando expresamente que el derecho indígena está supeditado a los derechos humanos o fundamentales<sup>68</sup>.

Estas transformaciones en las constituciones comparadas exigieron también adecuaciones del sistema sustantivo penal. Tal como lo expresa Paul Amry, “el nuevo paradigma constitucional no tardó en repercutir en lo penal, pues era contradictorio reconocer el derecho a la identidad cultural y seguir penalizando conductas que reflejaban esa identidad”<sup>69</sup>.

Es importante destacar, que previo al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a nivel constitucional, predominaba el sistema comparado, la visión de que los indígenas eran seres intelectualmente inferiores, por lo que se encontraban exentos de responsabilidad ante el derecho. Ejemplo de ello, el Código Penal peruano de 1924, determinaba en su artículo 44 que:

“Tratándose de delitos perpetrados por salvajes, los jueces tendrán en cuenta su situación especial, y podrán sustituir las penas de penitenciaria y de prisión por la colocación en una colonia penal agrícola, (...)” y en el art. 45: “Tratándose de delitos perpetrados por indígenas semici-

---

68 Aguilar, Gonzalo y otros. cit nota N° 55.

69 Paul A., René. *Defensa cultural y pueblos indígenas: propuestas para la realización del debate en Derecho Penal y pluralidad cultural. Anuario de Derecho Penal*. (2006), p. 89, en: [https://www.unifr.ch/ddp1/derecho-penal/anuario/an\\_2006\\_\\_08.pdf](https://www.unifr.ch/ddp1/derecho-penal/anuario/an_2006__08.pdf), [visitado el 07.09.2015].

vilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo, los jueces tendrán en cuenta su desarrollo mental, su grado de cultura y sus costumbres, y procederán a reprimirlos, prudencialmente, conforme a las reglas del artículo 90<sup>70</sup>.

Así también, el artículo 17 del Código Penal boliviano de 1973 consideraba como inimputables a: “5) el indio selvático que no hubiere tenido ningún contacto con la civilización”. Luego, el artículo 18, disponía que: “El juez procederá en igual forma cuando el agente sea un indígena cuya incapacidad derive de su inadaptación al medio cultural boliviano y de su falta de instrucción”.

En Colombia, el Código Penal de 1980 en su artículo 96-3 señalaba una especial medida de seguridad para los indígenas inimputables por “inmadurez psicológica”<sup>71</sup>. Estas normas son una muestra de aquella visión colonialista del derecho occidental que considera que los indígenas son seres incapaces, que no tienen las condiciones psíquicas para comprender el injusto que han realizado y de ajustar su conducta a esa comprensión, por su cultura o costumbre. Detrás de estas disposiciones legales, subyace la idea que los indígenas son sujetos inferiores, limitados por su cultura.

Como ya lo señalamos, en razón de las transformaciones constitucionales, y del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, estas normas fueron modificadas. El Código Penal Colombiano del 2000, incorporó en su art. 33 una hipótesis de inimputabilidad por diversidad cultural, la cual, en un principio fue redactada en los siguientes términos:

“Es inimputable quien en el momento de ejecutar la conducta típica y antijurídica no tuviere la capacidad de comprender su ilicitud o de determinarse de acuerdo con esa comprensión, por inmadurez psicológica, trastorno mental diversidad sociocultural o estados similares”.

Cuando concurría esta hipótesis debía aplicarse la medida de seguridad del artículo 73, de acuerdo a la cual:

“Cuando el sujeto activo de la conducta típica y antijurídica sea inimputable por diversidad sociocultural, la medida consistirá en la reintegración a su medio cultural, previa coordinación con la respectiva autoridad de la cultura a que pertenezca”.

Sin embargo, en el año 2002, se presentó ante el Tribunal Constitucional de dicho país una demanda de inconstitucionalidad, fundada en que el contenido de estas normas era abiertamente opuesto al principio de pluralismo cultural, ya que ser diferente por diversidad cultural

---

70 Ver Sanguino M., Alirio. *El indígena ante el Derecho Penal. Testimonio de una afrenta socio-cultural*, en *Estudios de Derecho*, N°115-116, Medellín: Universidad de Antioquia, 1990, p. 222.

71 *Ibidem*.

no es una discapacidad psicológica. Además, el artículo 32 del Código Penal Colombiano exime de responsabilidad penal a quien “obre con error invencible de la ilicitud de una conducta”. Dicho lo anterior, si una persona no indígena desconoce el carácter prohibido de una conducta, incurre en una causal de exculpación y es absuelto, y si un indígena cae en el mismo desconocimiento, es considerado inimputable y sometido a una medida de seguridad. En razón de lo anterior, la Corte determinó que:

“(…) el concepto de inimputable en la dogmática penal tiene en general un sesgo peyorativo pues hace referencia a individuos que carecen de la capacidad de para comprender la ilicitud de un acto, o para poder determinarse de acuerdo con esa comprensión, debido a la disminución temporal o permanente, de sus capacidades intelectuales, valorativas o volitivas, ya sea por inmadurez mental o por una alteración psicósomática. La calificación de inimputable implica entonces un cierto juicio de disvalor, puesto que implica una especie de protección paternalista de las personas que tienen esas calidades”<sup>72</sup>.

Esta norma entonces vulnera el principio de igualdad, ya que en una misma situación fáctica, dispone dos tratamientos jurídicos diversos de forma injustificada e infringe el mandato de prohibición de exceso, del principio de proporcionalidad, ya que mantiene a la persona que no comparte los valores culturales mayoritarios en el ámbito del derecho penal, posibilitando la imposición de una sanción. Finalmente, considera que estas normas vulneran el principio del pluralismo cultural, criminalizando la diversidad cultural:

“(…) con el fin de evitar que personas con cosmovisiones distintas a la mayoritaria a nivel nacional, puedan afectar bienes jurídicos considerados importantes por la ley nacional, el Estado, en vez de utilizar la criminalización para imponer los valores mayoritarios, puede recurrir a otros instrumentos, como formas de diálogo intercultural, que permitan un progresivo respeto y entendimiento entre las distintas culturas que forman parte de la nación colombiana (CP art.70) y en ese ámbito, el propio proceso penal, que eventualmente conduzca a la declaración de inculpabilidad por error culturalmente condicionado o a la declaración de inimputabilidad, puede perder su connotación puramente punitiva y tornarse un espacio privilegiado de diálogo intercultural”<sup>73</sup>.

---

72 Sentencia de la Corte Constitucional de Colombia C-370-02, del 14 de mayo del 2002, Fundamento 23, en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2002/c-370-02.htm> [visitado el 26.08.2015].

73 Sentencia de la Corte Constitucional de Colombia C-370-02, del 14 de mayo del 2002, Fundamento 23, en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2002/c-370-02.htm> [visitado el 26.08.2015].

Por su parte, el Código Penal Boliviano también fue modificado, y en su nuevo artículo 40 establece que: “Podrá también atenuarse la pena: 4. Cuando el agente sea un indígena carente de instrucción y se pueda comprobar su ignorancia de la ley”.

Asimismo el Código Penal Peruano fue modificado, y en su artículo 15, incorpora una causal de exculpación penal:

“El que por su cultura o costumbres comete un hecho punible sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esta comprensión, será eximido de responsabilidad. Cuando por igual razón, esa posibilidad se halla disminuida, se atenuará la pena”.

Esta norma ha sido comprendida como una hipótesis del “error de comprensión culturalmente condicionado” creada por el argentino Eugenio Raúl Zaffaroni<sup>74</sup>, que recae sobre la comprensión de la ilicitud de un hecho. Zaffaroni desarrolla la figura del “error de comprensión culturalmente condicionado”, planteando que el individuo no puede percibir lo prohibido de su acto y abstenerse de realizarlo, debido al error o ignorancia en que actúa, en este caso por pertenecer a una cultura distinta. Al no tener conocimiento de la norma, no le es exigible a la persona que determine su actuar en base a las normas de un orden normativo exótico de su formación cultural<sup>75</sup>.

En el fondo, la condición de indígena de una persona afectaría su posibilidad de internalizar el contenido de la norma penal, lo cual sería determinante en términos de exigibilidad de una conducta. Pero la manera cómo se formula el art. 15 del Código Penal peruano, ha sido cuestionada por los mismos penalistas de aquel país, ya que se asimila más a una causal de inimputabilidad por incapacidad psíquica, propia del ordenamiento jurídico anterior. En palabras de Hurtado Pozo:

“No se puede definir el error diciendo que es el hecho de no poder exigir que una persona interiorice una norma de conducta. Se debería más bien decir que consiste en que una persona desacierta en juzgar su comportamiento como lícito porque no ha asimilado la norma que lo prohíbe. Dicho de otra manera, cree que obra lícitamente porque ignora la existencia de una norma prohibitiva debido a su situación sociocultural

---

74 Ver Zaffaroni, Eugenio, *Derecho Penal Parte General*, Buenos Aires: Ediar, 2000, pp. 704 y ss.

75 “Zaffaroni estima que el llamado error de comprensión culturalmente condicionado es un caso de error de prohibición. Para comprender esta afirmación hay que considerar las premisas de las cuales parte. En su opinión, la culpabilidad tiene como presupuesto la autodeterminación de la persona. El límite mínimo de esta autodeterminación es fijado por el ordenamiento jurídico, de modo que toda autodeterminación que esté por debajo de este límite no es relevante para el derecho penal. En la medida en que la persona tiene la autodeterminación necesaria, se le puede exigir que reconozca la naturaleza antijurídica de su comportamiento. Por esto, la exigibilidad es la base de todas las circunstancias que excluyen la culpabilidad”, en Hurtado Pozo, José, *Derecho Penal y diferencias culturales: el caso peruano* en: *Derecho Penal y Criminología: Revista del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas*, Vol. 29, N<sup>o</sup>. 86-87, (2008), pp. 59-94, p. 64.

(nativos de la selva sin contacto con el sistema oficial) o porque estima que su propia norma cultural predomina sobre la norma prohibitiva”<sup>76</sup>.

Si bien se reconocen los avances en la materia en los ordenamientos jurídicos comparados, no es menos cierto que pese a los contextos de reconocimiento que se han transformando en instrumentos legales internos en distintos países, a partir de sus reformas constitucionales, incluyendo concepciones provenientes de las propias lenguas indígenas<sup>77</sup>, hay también voces de los propios pueblos originarios que critican la implementación de los instrumentos que los propios estados han creado. Estos cuestionamientos se deben principalmente a la existencia de una retórica de inclusión pluricultural, que no modifica ni cuestiona el modelo extractivo y rentista que impacta los territorios y autonomías de las naciones originarias, tal como garantizan la propias constituciones. ¿Constituye entonces este modelo de reconocimiento y de construcción de estados plurinacionales –donde no se ve afectada la soberanía de los estados– el camino por el cual las naciones originarias deben transitar para superar el colonialismo interno y la situación de dominación que los afecta?. Con seguridad, estos constituyen avances que deben, por ejemplo, evolucionar hacia al control efectivo y total de los recursos naturales, del subsuelo y las aguas por parte de los pueblo indígenas.

Respecto a la retórica multiculturalista y a las transformaciones constitucionales afines, Rivera Cusicanqui afirma que:

“El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un “cambiar para que nada cambie” que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelarmente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de “pongueaje cultural” al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva”<sup>78</sup>.

En el fondo, la mantención de la soberanía estatal, junto con una determinada apuesta económica basada en el extractivismo neoliberal, sigue chocando con las concepciones de vida de los pueblos indígenas.

---

76 Hurtado Pozo, José. Op. cit. nota N°63, p.72 y 73.

77 Tales como el principio de SumakKawsay/Sumak Qamaña consagrado en la Constitución Política de Bolivia.

78 Rivera Cusicanqui, Silvia. *ChDixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 62.



Asimismo, en los territorios indígenas del norte del Continente surgen críticas al enfoque en derechos, y a la idea del reconocimiento estatal como fin último de las reivindicaciones de los pueblos originarios. En palabras de Alfred:

“Hay serias limitaciones para el reconocimiento de los derechos indígenas en [Canadá], ya que la necesidad imperiosa de asimilar toda diferencia es, de hecho, una característica inherente de la democracia liberal. La formulación del proyecto de descolonización en el contexto jurídico y político de un estado democrático liberal trunca los intentos por alejarse del paternalismo racista, tan típico de todos los países coloniales. Las relaciones entre los indígenas y los colonos no pueden ser reconciliadas si no se deconstruyen las instituciones que han sido fundadas en el racismo y la explotación colonial. Para lograr justicia a partir de una situación colonial se requiere una rehabilitación radical del Estado. Si no se realizan cambios radicales en el Estado mismo, todos los cambios que se propongan son en última asimilativos”<sup>79</sup>.

Luego, el autor realiza una profunda crítica al modelo de reconocimiento dentro del marco liberal en que el estado canadiense ha asimilado en su seno:

“Hay diferencias fundamentales entre los modelos indígenas y el modelo canadiense de organización social y gobernanza. Las culturas indígenas, así como las estructuras de gobierno que han emergido de ellas, están fundadas en relaciones y obligaciones de parentesco, ligadas a una visión económica en que los objetivos fundamentales son la sustentabilidad de las relaciones y la reproducción perpetua de la vida material, partiendo de la creencia de que el rol de las organizaciones es reunir a las familias con su tierra, así como de una concepción de la libertad política en la que se equilibran la autonomía personal con la responsabilidad hacia la propia familia. Contrastemos esto con el Estado democrático liberal, donde las relaciones principales se establecen entre ciudadanos titulares de derechos, y la función central del gobierno es integrar la diversidad social y política pre-existente en un Estado único, asimilando todas las culturas bajo una sola identidad patriótica y donde la libertad política está mediada por estructuras distantes, supuestamente representativas, articuladas en un sistema inaccesible de responsabilidad pública que desde hace tiempo ha sido corrompido por la influencia de las corporaciones. ¿Cómo se podría esperar que estas dos culturas políticas radicalmente diferentes sean reconciliables? No lo son. Las instituciones coloniales, así como las subculturas disfuncionales que ellas

---

79 Alfred, Taiaiake. *Restitution is the real pathway to justice for Indigenous peoples*. En: Younging, G., Dewar, J. y DeGagné, M. (editores) *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2009, p. 184.

han generado al interior de las comunidades indígenas, son el resultado fallido de intentar de forzar a los pueblos indígenas a encajar en un molde democrático liberal. Dados los conflictos esenciales, tanto de forma como de fondo, entre la gobernanza indígena y la liberal, una de las dos tiene que transformarse para que una reconciliación sea posible”<sup>80</sup>.

Lo anterior, nos devela un elemento importante que dice relación con el peligro de situar el reconocimiento estatal como fin último de las reivindicaciones indígenas, y regirse por enfoques legales y políticos definidos por el estado. Esta compartimentalización político-legal de las reivindicaciones comunitarias indígenas tiene el riesgo de asumir como propias las prácticas dominantes de las instituciones legales-políticas no indígenas, así como también plegarse a las definiciones de identidad indígena aprobadas por el estado. Por lo anterior, si bien se reconocen los esfuerzos de ordenamientos jurídicos comparados por considerar los derechos de los pueblos indígenas, se reconocen las limitaciones de restringir las demandas indígenas en términos estado-céntricos.

Expuesto lo anterior, pasaremos a la tercera parte de este trabajo, en la que se vincula conocimiento mapuche con definiciones entregadas por el sistema internacional de derechos humanos, intentando apuntar hacia un diálogo interlegal.

---

80 Alfred, Taiaiake. Op. cit. p. 184-185.



## PARTE III

---

---

### LIBRE DETERMINACIÓN Y COLONIALISMO INTERNO

Uno de los pilares esenciales en materia de derechos políticos colectivos corresponde a la libre determinación. Este término es reconocido a nivel internacional desde 1966, en un momento histórico en que estados Asiáticos y Africanos alcanzan su independencia y logran la mayoría al interior de las Naciones Unidas, en un escenario de guerras de liberación, que en su gran mayoría terminaron con la derrota de las potencias europeas. Por ello, el primer artículo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto de Derechos Económicos Sociales y Culturales, idéntico en ambos instrumentos, dispone que: “Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”<sup>81</sup>.

Cuando utilizamos el rótulo de libre determinación no podemos escindirnos del contexto desde el cual proviene, que se sitúa en la segunda mitad del siglo XX en el contexto de las luchas política descoloniales. En aquel escenario, la libre determinación de los pueblos es comprendida como el derecho a liberación nacional de las colonias y territorios no autónomos, como también el derecho a la integridad territorial de las naciones que no se encuentran constituidas como estados. Sin embargo, esta definición relegó la problemática de los pueblos que, pese a los procesos de liberación nacional de los estados que lograron gobernar los territorios donde habitan, se mantuvieron subyugados en una situación también colonial, esta vez al interior de un estado políticamente independiente.

Desde la perspectiva de los estudios coloniales, la estructuración del poder, a través del colonialismo en la conquista de América, África y Asia, es la esencia de la Modernidad. Este sistema

---

<sup>81</sup> Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que entró en vigor el año 1976 y fue ratificado por el estado chileno el 10 de septiembre de 1962.

conformó un fenómeno a nivel planetario, en el cual las potencias europeas se extendieron hacia el resto del mundo, configurando relaciones asimétricas con los territorios colonizados, tanto a nivel económico como político e intersubjetivo.

Partiendo de la premisa que todos los pueblos son agentes de un derecho universal de libre determinación, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas establece en su artículo 3° que “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Pero el reconocimiento del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas no es igual a la definición del debate internacional de los años 60’, en la cual se relevaban los estatutos de estatalidad o soberanía, como sinónimos de libre determinación.

La libre determinación es considerada un derecho humano, del que son acreedoras todas las personas, y del que también es titular el pueblo mapuche en la dimensión colectiva del derecho. De acuerdo al ex Relator Especial ONU sobre la situación de los derechos humanos de los indígenas: “Entendida como un derecho humano, la idea esencial de la libre determinación es que los seres humanos, individualmente o como grupos, tienen por igual el derecho de ejercer control sobre sus propios destinos y de vivir en los órdenes institucionales de gobierno que se diseñen de acuerdo con ese derecho”<sup>82</sup>.

En este sentido, podemos afirmar que actualmente el pueblo mapuche habita en un territorio gobernado por el pueblo chileno, en un orden político y económico impuesto y no consentido. Tal como se ha fundamentado anteriormente, ha sido el estado chileno el que le ha privado de su tierra, del acceso a los recursos naturales consustanciales para su existencia y el que ha suprimido sus instituciones políticas y jurídicas, por lo tanto, podemos reafirmar la vigencia del colonialismo interno en el sur de Chile. Lo anterior se refleja claramente en Queipul:

“Los *wigka* hicieron su propia constitución cuando llegaron, nosotros nunca estuvimos ahí, y con esa ley después nos quitaron las tierras. El mapuche nunca entregó la tierra ni a la buena ni a la mala, la defendió y hasta murió por ella. Por eso esta lucha por la tierra que nunca las hemos entregado a los *wigka* seguirá *peñi*, seguirá”.

De manera similar, el *werken* de la ATM, Mijael Carbone Queipul critica la institucionalidad chilena por falta de representatividad, no sólo en relación a los pueblos indígenas, sino que también de la sociedad chilena en sí misma, toda vez que representa los intereses de quienes conforman una elite económica:

“Si hablamos de justo, la justicia occidental no tiene absolutamente nada, hoy lo que nosotros vemos, o lo que se deja entrever, es que las

---

82 Anaya, James *El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración*, en Charter, Claire y Stavenhagen, Rodolfo (Eds.) *El desafío de la declaración*, Copenhage, IWGIA, 2010, p. 197.

leyes chilenas fueron hechas enfocadas hacia un solo lado, cuidar bienes, proteger los intereses de algunas familias, por ejemplo, la ley chilena como se ve no fue hecha, ni vista en la totalidad de la población, fue hecha para algunas familias que tenían poder”.

Por ello, podemos afirmar que si bien existe un reconocimiento en materia normativa del derecho colectivo a la libre determinación de los pueblos indígenas, la realidad no es tal. Ello, se refleja en la constitución actual de las sociedades latinoamericanas, que si bien se independizaron formalmente del colonialismo europeo, mantuvieron en su andamiaje como Repúblicas independientes, las mismas dinámicas de dominación y asimetría, configurando lo que se conoce como colonialismo interno. Para González Casanova:

“La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”<sup>83</sup>.

Esta definición describe perfectamente la realidad pueblo mapuche, en su relación con el estado chileno, configurándose como un conflicto que excede el ámbito político propiamente tal.

---

83 González Casanova, Pablo. *Colonialismo interno (una redefinición)*. Borón, Atilio A., Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires 2006: CLACSO, 409-434. en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf> p. 410 (visitado 7/12/15).

Los pueblos indígenas fueron excluidos del régimen de descolonización de mediados del siglo XX, lo que entre otras cosas significa que sus tierras nunca fueron devueltas y los colonizadores continúan viviendo en sus territorios. No sólo eso, sino que las sociedades coloniales dominantes están construidas sobre el despojo, la subyugación y la ocupación indígena, y los pueblos indígenas son caracterizados como minorías en el contexto de la sociedad dominante. Si la autodeterminación implica la capacidad de los pueblos a gobernarse a sí mismos y sus territorios de acuerdo con sus propias reglas, podría parecer que la autodeterminación es una opción. Sin embargo, está claro que esto rara vez es una opción para los pueblos indígenas, al menos en la medida en que sus derechos están incrustados dentro de los marcos institucionales y legales existentes.

Por lo anterior, la idea de colonización interna es especialmente útil. El concepto es doble; por una parte se refiere a los “procesos históricos por los cuales las estructuras de dominación han sido establecidas... sobre los pueblos indígenas y sus territorios, sin su consentimiento y en respuesta a su resistencia en contra y dentro de estas estructuras”<sup>84</sup>. Las instituciones del estado son, casi por definición, esas estructuras de dominación “relativamente estables, inamovibles e irreversibles de cara a cualquier confrontación directa por parte de los pueblos colonizados”<sup>85</sup>.

Por otro lado, la colonización interna incluye la evolución de las técnicas empleadas por los gobiernos para manejar a los pueblos indígenas dentro de los territorios en los que viven. Básicamente, hoy en día los pueblos indígenas existen dentro de las leyes y constituciones impuestas por el colonizador. Desde esta perspectiva, serán “libres y autodeterminantes sólo cuando se gobiernen a sí mismos por sus propias constituciones y éstas sean iguales a las instituciones occidentales. La autodeterminación interna, por lo tanto, no es una forma de autodeterminación o la libertad, [sino] una forma de gobierno colonial indirecto”<sup>86</sup>. En este contexto, los derechos indígenas como se expresan en el Convenio y la DNUDPI, corren el riesgo de contribuir a la colonización interna, si la estructura constitucional existente permanece intacta.

Hoy el colonialismo interno se perpetua a través del capitalismo neoliberal y del modelo extractivista que afecta directamente su existencia como pueblo. En territorio mapuche, el mayor impacto de este modelo económico se manifiesta en la explotación forestal, que ha depredado el bosque nativo para plantar especies exógenas que consumen toda el agua del territorio. Tal como lo relata Alberto Queipul, *kimche* del *lof*:

“Así mismo, como ahora se ve puro eucalipto, antes no se veía sino puro nativos *koywe*, raulí, temu, pero estaba lleno de árboles propios. El *wigka* al llegar nos correteó y echó de nuestra tierras (*wemvgepayñ ta kvxal mew*),

---

84 Tully, James. *The struggles of Indigenous peoples for and of freedom*. En: Ivison, D., Patton, P. y Sanders, W. (editores) *Political Theory And The Rights Of Indigenous Peoples*, pp. 36-59. Cambridge 2000: Cambridge University Press.

85 *Ibidem*.

86 *Ibidem*.

nos vino a corretear con fuego, llegaron con el fosforo que nosotros no conocíamos y así fue como nos arrinconaron *peñi*”.

Por lo anterior, hacen sentido las críticas de Jeff Corntassel, quien explicita las limitaciones que desde el discurso estado-céntrico existen en torno a los derechos, planteando que los estados y foros regionales/globales han enmarcado los derechos a la autodeterminación de una forma que quita énfasis en las responsabilidades y relaciones que los pueblos indígenas tienen con sus familias y con el mundo natural (sus tierras de origen, la vida vegetal, la vida animal, etc.), las que son esenciales para la salud y el bienestar de las generaciones futuras. De acuerdo al autor:

“Aunque el terreno de los derechos indígenas ha cambiado, aún quedan desafíos fundamentales para las demandas por la autodeterminación. Y aunque el movimiento global por los derechos indígenas ha enfocado sus esfuerzos en responder a estas objeciones en un esfuerzo por ratificar la Declaración (de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas), existe un riesgo más sutil. La búsqueda de un discurso político/legal basado en derechos lleva a los pueblos indígenas a articular sus objetivos/asuntos de una manera Estado-céntrica (en vez de centrada en la comunidad)... Al imitar el discurso Estado-céntrico de los derechos, las naciones indígenas corren el riesgo de buscar soluciones políticas y/o económicas para desafíos contemporáneos que requieren un sustrato sustentable, espiritual. En vez de reafirmar los poderes comunitarios de una autodeterminación sustentable, la búsqueda del reconocimiento estatal de derechos políticos/legales no ha hecho sino atrincherar a algunos pueblos indígenas dentro de status quo colonial... Para trascender las limitaciones del discurso basado en los derechos se necesitan nuevas estrategias, que reorienten los esfuerzos de movilización indígena desde los derechos hacia las responsabilidades. Asimismo, la autodeterminación indígena debe ser re-articulada de acuerdo a criterios indígenas, como parte de un procesos sostenible y comunitario, en vez de ceñirse a privilegios políticos/legales estrechos”<sup>87</sup>.

Por lo tanto, la libre determinación mapuche siempre va de la mano con aspectos que preceden lo político administrativo, apuntando hacia las responsabilidades culturales y a las relaciones que los pueblos indígenas tienen con su entorno y con el mundo natural, las que son esenciales para su bienestar y el bienestar de las generaciones futuras. En contraposición con la visión occidental predominante sobre la autodeterminación y la sustentabilidad, los pueblos indígenas basan toda su cosmovisión, la idea de aprender cómo, retribuir a la naturaleza (en vez de saquearla), etc.

---

87 Corntassel, Jeff. *Toward sustainable self-determination: Rethinking the contemporary Indigenous-rights discourse* 2008. Alternatives 33: 105-106.



Para que la libre determinación de los pueblos indígenas sea real y significativa, debe ser económica, medioambiental y culturalmente viable, inextricablemente ligada a las relaciones que los pueblos indígenas tienen con la naturaleza y con el territorio en su conjunto.

## LIBRE DETERMINACIÓN, AZMAPU Y CONTROL TERRITORIAL

Desde la perspectiva mapuche, una de las definiciones esenciales, de carácter social, es *Taiñ mapuche gen mew*. Este concepto –que se podría asimilar a la idea occidental de libre determinación– si bien excede los alcances de dicha terminología, apunta hacia un mismo horizonte: el control del pueblo mapuche respecto de sus propias decisiones tanto en el ámbito político, económico y jurídico, como también, en otros ámbitos que conforman lo que en occidente es definido como cultura, y que en definitiva es *taiñ mapuche gen*.

Por ejemplo, la libre determinación se desarrolla en términos de autonomía política, en el reconocimiento de autoridades ancestrales con competencias para legislar, conocer y resolver asuntos propios de cada cultura, tanto a nivel del control territorial, como también en la configuración de una institucionalidad propia, que se estructura conforme a normas y procedimientos que la cultura mapuche retoma de sus antecesores, así como también, de apropiaciones y resignificaciones de elementos provenientes del mundo ajeno. Esto no quiere decir que la legitimidad de las decisiones políticas del pueblo mapuche pase –necesariamente– por la aprobación legal, o por la participación en instancias propias de la institucionalidad chilena. En ese sentido, la pregunta es ¿cómo una sociedad como la mapuche puede tomar sus propias decisiones? La fórmula no se reduce exclusivamente a la conformación de un estado aparte, como lo señala Anaya, “tal noción, que la libredeterminación plena significa necesariamente un derecho a elegir un estado independiente, se basa, en último término en una visión estrecha y estatista de la humanidad y del mundo, es decir, una visión del mundo que considera que el estado moderno, la institución de origen teórico occidental es la unidad de organización humana más importante y fundamental”<sup>88</sup>.

Una de las principales manifestaciones de *taiñ mapuche gen*, vinculada con la vertiente política del ejercicio directo del derecho a la libre determinación, es el mantenimiento y la revitalización de las formas de estructuración política al interior de los territorios mapuche. Lo anterior, implica retomar el mapa mental mapuche sobre el cual se analiza el territorio, acto que además invita a problematizar la geopolítica administrativa del estado de Chile y la división del territorio chileno en regiones, provincias y comunas, pues el *wallmapu* no se divide en regiones sino en *lewfw* (cuencas/ríos) y *wigkul* (cerros y montañas) o *xawwmen* y otras formas naturales en interacción con lo humano. No existen las provincias de Arauco, Malleco ni Cautín desde la lógica del mapuche *rakizuum*, sino sólo en la planificación y distribución impuesta de ocupación y control.

---

88 Anaya, James. Op. cit. p. 199.

Para el pensamiento mapuche, las categorías geopolíticas instauradas desde la ocupación del estado Chileno, no son más que manifestaciones del colonialismo interno.

Dicho lo anterior, la división y etiquetamiento de los antiguos *lof* en personas jurídicas, las llamadas comunidades, no son más que normativas basadas en un reconocimiento forzado de trasvasije y superposición de actores y espacios que serán ocupados por dirigentes que hablan de autonomía, pero que en el fondo buscan integración mediante determinados cupos y cuotas que aparentan poder al interior de las estructuras institucionales del estado.

En efecto, los *kimche* nos relatan cómo antiguamente la división territorial correspondía al *lof*. Lo anterior se refleja en las palabras del *kimche* Leocadio Sánchez:

“Es difícil nadar en contra la corriente, la gente asumió el termino comunidad [...] Yo cuando me crié, existía el *lof* todavía aquí, que más o menos son siete comunidades, hoy en día es el *lof Pelewe*”

(Leocadio Sánchez)

Las palabras del líder del *lof Mukopvlv Llewpeko Wenteche*, Sergio Catrilaf Marilef, nos relatan cómo la constitución de comunidades mediante la Ley Indígena N° 19.253, no sólo desconoce las formas de organización política mapuche, sino que apunta hacia la división de ellas en múltiples comunidades constituidas como personas jurídicas, atomizándolas y arrebatándoles su poder de decisión:

“El sistema y el estado son la imposición de un tipo de modelo de organizaciones que contiene toda una finalidad de desarticular las grandes organizaciones propias con sus políticas. Nosotros por ejemplo, nos organizamos a nivel de *rewe*, si nosotros lo vemos así, la cantidad de gente que aglomeramos son varias comunidades. Si uno lo lee de los estatutos de la CONADI, se exige para formar una comunidad, diez personas que sean mayores de 18 años. Con diez personas se pueden conformar perfectamente una persona jurídica, esto quiere decir que un *xokinche* (una familia numerosa) puede formar una comunidad, legalmente, entonces. Pero la forma nuestra de organización sociopolítica, la organización mínima es el *xokinche*, pero ya a nivel social es el *lof*, esa es la primera organización sociopolítica de nosotros, después ya viene el *rewe*, el *aylla rewe* y el *kiñel mapu*, una organización mucho más grande que agrupa a nueve *rewe* del territorio, entonces la estrategia de tratar de que los propios pueblos originarios, como nosotros, formemos o nos organicemos como comunidad que es ir reduciendo también el poder, digamos de la movilización, esa es la estrategia, entonces si ya nos organizamos a nivel de *rewe* es peligroso para el sistema, para el estado.[...]. Entonces, a una comunidad se les llevan programas de asistencialismos justamente para incentivar la forma de organización a través de la personalidad jurídica. La personalidad jurídica tanto es beneficiaria de un programa y el otro va estar mirando, “entonces me organizo de tal manera”, que pueda optar para un beneficio”.

En este sentido, podemos visualizar como ejercicio del derecho propio mapuche, la renuncia a las parcelas que son las denominadas comunidades, para dar paso a unidades de mayor alcance que pueden incorporar a muchas de ellas, retomando estrategias de organización socio políticas ancestrales que se enfrentan al interés y acción permanente de división que proviene de los espacios de poder.

Aquí hallamos una de las primeras intersecciones entre los conceptos de derecho propio y libre determinación, toda vez que el comprender que los pueblos pueden organizarse de formas que no son parte de la institucionalidad estatal, es también develar que las normas con las que los pueblos quieren autorregularse, no son más que las propias. Es decir, una de los principios del *AzMapu* es la organización socio política. Por consiguiente, la administración de las instituciones socio políticas mapuche, corresponde a las autoridades tradicionales, quienes deben conocer y aplicar las normas del derecho propio.

*Taiñ mapuche gen* es la definición política de *AzMapu*, en perspectiva hacia formas de autogobierno que sean reflejo de una concepción de mundo que permiten la existencia como pueblo. Hablar de libre determinación es mirar hacia la esencia de los pueblos, de poder existir y de tener el control sobre sus propias decisiones, tal como los individuos tienen derecho a la vida y a tener una existencia basada en la dignidad humana, los pueblos tienen derecho a la libre determinación, como un atributo consustancial a su existencia. Como lo señala Aparicio, “la libre determinación se suele expresar en una práctica autonómica que a menudo brota de los propios resquicios del sistema jurídico y económico, ganando espacios de legitimidad en el terreno de su constante tensión frente a los dictados de una legalidad que en gran parte es ajena”<sup>89</sup>. En este sentido, el ejercicio del derecho propio, se sitúa desde la autonomía política, independientemente de si el estado lo reconoce o no.

Este pensamiento se encuentra presente en las palabras de Mijael Carbone Queipul, *werken* de la ATM, para quien la autonomía política es fundamento de cualquier debate que se pueda originar sobre derechos políticos y leyes para su fomento:

“Lo que nosotros podemos decir, es que mientras el pueblo mapuche no tenga autonomía, no tenga restitución de territorio, va a vivir siempre en el marco de la injusticia. Pueden generarse marcos de leyes, que apunten a solucionar temas puntuales, pero mientras nuestros territorios sigan invadidos, no hay ley ni justicia.

Hoy me preguntaba un periodista, se va hacer una ley para proteger a los niños, ¿le gustaría que existiera una ley que protegiera a los niños mapuches? No, no me gustaría que existiera la ley, porque esa ley se va violar, mientras nosotros estemos invadidos, mientras se protejan los

---

89 Aparicio Wilhelm, Marco. *La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. El caso de México* Boletín Mexicano de Derecho Comparado [online] 2009, XLII (Enero-Abril): [Date of reference: 30/noviembre/2015], en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42715756001> p. 17.

intereses de los particulares, siempre va a ser violada la ley, entonces ¿de qué nos sirve?, porque no hay avances. Mientras no tengamos autonomía y no podamos aplicar nuestras propias leyes, vamos a vivir en la injusticia de la ley occidental, la ley chilena”.

Sin perjuicio de que se reconoce la utilización de conceptos propios del lenguaje español y de las ciencias políticas occidentales, estas ideas también han sido apropiadas por los dirigentes actuales, quienes utilizan operacionalmente estas definiciones también como un cuestionamiento de la supremacía estatal, y a sus mecanismos de colonización interna. Estas categorías se entretrejen con los conceptos propios del conocimiento ancestral, para luego resignificarse en lo que es la lucha por la libre determinación mapuche en el contexto del capitalismo neoliberal del siglo XXI. De esta forma, Catrilaf cuestiona determinados conceptos occidentales y a la vez los analiza desde la perspectiva mapuche:

“Hoy día yo creo que hay muchas organizaciones que plantean al voleo, o que muchas veces para no chocar con otras organizaciones, levantan todos los conceptos esos de autonomía, de autodeterminación, que son todos conceptos occidentales. Hay otros que plantean autogobierno, que son modelos de organizaciones sociopolíticas occidentales. De alguna u otra manera se pueden tomar esos conceptos, pero siempre que haya un análisis más serio del concepto de autonomía, se le puede otorgar una cierta autonomía a los espacios territoriales por ejemplo o estamos hablando de la nación completa, nación entera entonces, pero también están de por medio los estados, están los límites de los estados. Pero si me dan una autonomía aquí, o ya pongámosle que a los mapuches del Biobío a Valdivia le damos autonomía, y que pasa con los puelche, ¿no somos el mismo pueblo?, entonces ahí vamos a tener que depender de la voluntad del gobierno argentino. Pero también existe otro concepto de la libre determinación, y ese también es un concepto un poquito más amplio, al menos lo que proponen por ejemplo los kurdos, ellos no respetan fronteras, sino hasta donde llegan sus gentes, hay como tres estados ahí, que dividen las tierras, pero resulta que los kurdos no respetan fronteras, se pueden visitar unos con otros, a ellos no les importa el estado, en el fondo ellos son todos, es lo que yo creo, se acerca un poquito más, en el fondo a lo que podría caber en una eventual demanda más de pueblo, nuestro pueblo llega hasta Mar del Plata, y por el lado sur de Mar del Plata por el Atlántico llegamos hasta y Comodoro Rivadavia, y para acá por Chaitén y la mayoría está en Santiago. Río Grande, por el lado Argentina, Comodoro Rivadavia, Río Gallego, todas esas partes eran mapuches y hay mapuche todavía, hasta Puerto Madre, esos son mapuches, entonces ahora que existen los diferentes *AzMapu*, también dentro del mismo, igual existe, hay como un dialecto en nuestra cultura, en nuestras costumbres”.

Esta reflexión sobre autonomía política, es una reflexión acerca de la necesidad de una recuperación territorial como un eje central en la lucha por el ejercicio de la libre determinación y la consolidación de *tañ mapuche gen*. Son los derechos territoriales, que provienen de la historia anterior a la ocupación, los fundamentos que legitiman la lucha por recuperación territorial mapuche. En palabras de Carbone:

“La historia nuestra, que narramos entre nosotros, es verbal. La historia de los occidentales la fueron escribiendo producto de los avances que hacían, ni siquiera lo hemos dicho nosotros, lo dice la historia, de que nosotros siempre hemos habitado este territorio, o sea, sería un desconocimiento gigante que el estado dijera de que nosotros no tenemos derecho a reclamar territorio, el derecho del pueblo mapuche. [...] Yo no necesito que el estado me diga, o me reconozca, de que yo he tenido pérdida de territorio, yo sé que tengo pérdida de territorio, mi pueblo sabe que tiene pérdida de territorio, y todo pueblo conoce perfectamente su historia y sus límites territoriales y mientras el pueblo lo tenga claro, no tenemos nada que escuchar, ni recibir de los demás, nosotros tenemos el derecho y la obligación de avanzar como pueblo, porque si nosotros estamos viendo, en realidad ¿me irán a reconocer esta demanda? Nunca lo van a reconocer, por eso te invadieron, entonces nosotros mientras tengamos esta claridad como pueblo, nosotros vamos avanzar y claro que tenemos legitimidad ante la reclamación del territorio, vamos seguir avanzando, las historias verbales transmitidas de generación en generación nos dejan claro el objetivo, el objetivo es lograr autonomía, nuevamente autogobernar, es decir, saben que, este límite territorial de ahí para allá está Chile y de ahí para acá está el pueblo mapuche, acá en el pueblo mapuche los tratos van a ser sumamente distintos, van a ser amparados en derechos humanos, ese es el tema, por eso hay que creerse el cuento para decir, ¿saben qué? nosotros tenemos todo el derecho de demandar”.

En este punto, es clara la crítica hacia la doctrina del reconocimiento estatal de derechos del pueblo mapuche. Por ello, el concepto de libre determinación indígena debe ser re-articulada de acuerdo a criterios indígenas, y liberarse de las restricciones de concepciones legales estrechas, que apuntan como fin último el reconocimiento estatal.

## **AZMAPU Y DERECHO A LA PROPIEDAD**

Un importante punto de inflexión entre el derecho propio mapuche y el ordenamiento jurídico occidental, es la diferencia de concepción en torno a la propiedad. El derecho a la propiedad privada de carácter individual es uno de los principios más importantes del ordenamiento jurídico liberal, la protección y el resguardo de la propiedad privada es el principio y fin del andamiaje normativo estatal y en definitiva, del sistema económico capitalista.

En el relato de cada *kimche* se encuentra presente el relato de los tiempos pasados donde el territorio no se encontraba loteado en divisiones privadas. La radicación y la nueva realidad del mapuche de vivir en pequeñas reducciones de tierra es también el origen de conflictos sociales:

“Bueno, antes los cercos no existían y eso empezó recientemente. En el caso de mi comunidad *lof Malalwe* son 1300 hectáreas de radicación que se entregaron al *logko* Juan Painen”.

(Juan Rain)

“Chachay, antiguamente, la tierra era comunitaria, nadie tenía título de propiedad de la tierra, por eso, antiguamente no habían muchos problemas relacionados con la tierra”.

(Juan Epuleo)

“Así estamos actualmente. Como nos distribuyeron el terreno, ese tipo de vivencias vine a conocer, ese conocimiento me entrego mi papá, por esa razón estamos aquí me decía, todo este territorio era nuestro antiguamente me decía, sin embargo actualmente es parte de los *wigka*, era nuestra tierra, nuestra pertenencia, donde pastaban nuestros animales, no existían los cercos, nada que impidiera que los animales pudieran transitar libremente, allá, en el río iban a volver nuestros animales, por esta parte, subían e iban a volver hasta ese lugar me decía, de esta forma andaban nuestros animales, ni siquiera sabían la cantidad de animales que tenían, eran incontable, también para distinguir su territorio les ponían nombres a los diferentes lugares, *Antvtuwe* se llama el lugar donde vivimos nosotros, es un pequeño cerro, *Antvtuwe* se llama, no sé porque le pusieron ese nombre, quizás porque hacían mucho *antvtu* aquí los jóvenes digo de repente, no, no es así, es donde se cobijaban los niños que cuidaban los animales, aquí estaban todo el día, en ese cerrito, ahí tomaban el sol, se asoleaban”.

(Galvarino Gallardo)

Esta diferencia está presente también en el planteamiento de Catrilaf, quien distingue entre la concepción occidental que considera que agua y tierra son bienes de consumo, que pueden ser adquiridos y puestos a disposición del libre mercado. En la concepción mapuche, el agua, por ejemplo, es parte del territorio y como tal no puede ser propiedad de un sujeto ni mucho menos este puede privar al resto de las personas y a sus animales del uso de ella, hacerlo conlleva a una sanción. Aquí encontramos un claro ejemplo de *AzMapu*, como una manifestación misma de la concepción del orden territorial y de las normas que emanan de este principio en la cultura mapuche. En palabras del líder de Lleupeko:

“*Chem nvxamkapefuñ ama, feyti* derecho privado propiedad privada, *feymu ga fente kvme kaletuy ta mapuche chem ka mapuche rakizuan mew ka mapuche*”

ta ñi chem ka, mapuche mogen mew feyta, kuifi llemay, este... iñchiñ ta ko llemay pu wigka feyta gengetuy ñi chuchi ta ñi wiriñtukupun, ta chem tati gengekey ta ko mew, entonces fey ta ko mew, feyta chem chumtuafuy rume ta ko mew ka, entonces incribiniékan mvten ta ko ka welu mvley ta chem ka mapuche chem kay, mapuche kimvn mew feyti wixugko rumelu ta ti ragiñ chem tati ragiñ lof iñche ta ñi lof ta rupay kiñe chem ta ti, kiñe wixugko ka ta feiti llewpeko por ejemplo, iñchiñ tapvle niefyiñ, feyti Llewpeko mvlekey chem ka, kotuwe kom feyti pvtokolgekey ta kulliñ llemay welu, iney ta ñi tokalepun ta feichi chem, feychi mapu iney no rume ta chemgekelay puh putokolmeay ñi kulliñ ta che iney no rume, eymi ta tukupalayaymi ta mi kulliñ pigewekelay entonces fey mu fey ta wigka mew kay feletulay puh, wigka mew kay nentuñnamegey ta ñi ko feyta wixantukupufemi, pleituvvn ta mvlefemkey, fey, iñche ta wiriñtukuniepufiñ pi ka welu mapuche mew ta felelay puh”

“Respecto al tema de la propiedad privada hay diferencias, los wigka que inscriben las aguas para el uso de energía, o lo que sea, en el sistema mapuche, en la costumbre mapuche misma, en un estero que cruza entremedio de comunidades todos tienen derecho y acceso libre a esa agua. Entonces si yo llevo mis animalitos a darles agua, el vecino puede llevar independiente quien viva alrededor del estero a nadie se le niega el paso para que vaya a darle de beber a los animales, entonces eso es un derecho, una costumbre, entonces. Si un peñi por ejemplo dijera, ya, por la fuerza, impedir el libre acceso a todo el resto de los comuneros ahí, a poder ir a darle de beber a sus animales o que la gente vaya a lavar sus ropa al estero ahí, eso, inmediatamente se gana un repudio en el lof, en la comunidad, y, entonces de cualquier manera esas personas son socialmente bloqueadas en el fondo porque los van aislando, esa es una manera de castigar, bueno, en el sistema wigka se aplica multa, cárceles, y en el sistema mapuche igual, también hay otras formas de aplicar justicia pero que tienen que ver más que nada con la con el ámbito social de la exclusión, de la persona que no se comporta de la manera que el resto de sus congéneres se comporta entonces, se salen del margen de la costumbre inmediatamente son bloqueados”.

Esta situación también es analizada por el *werken* Mijael Carbone, quien señala:

“Los mapuches hemos radicado la propiedad privada, por tema de necesidad puntual, porque el individualismo nos atrapó en algún momento. Pero lo que pensamos nosotros es distinto, nosotros vemos el bien común, como yo puedo ayudar, si un peñi por ejemplo, tiene talaje y el otro no, el peñi dice “aquí hay pastito eche los animales no más”, sin nada a cambio, porque no ve la propiedad privada así como para recurso económico, a la diferencia del mundo occidental.

El mundo occidental compra un metro de tierra, y quiere que ese metro de tierra vaya subiendo de valor, para volver a comercializarlo, o le pone un cierre perimetral “no entrar recinto privado”, puede estar vacío y no lo va usar, pero un *peñi* por ejemplo, cuando tiene el territorio vacío llegan a acuerdo y trabajan conjunto, trabajan a media la tierra, pero la tierra se trabaja, lo puede usar cualquier otra persona, mientras se llega de acuerdo se conversa, siendo propiedad privada, porque antes por ejemplo le decíamos organiza, todos podíamos usar, aquí Alaska se recuperó, como comunidad, usted *peñi* llegar y llevar sus animales para arriba puede recorrer 2000 hectáreas de tierras porque no hay cerco. ¿Dónde está viviendo en propiedad privada el mapuche hoy día?, en el recinto del hogar, y donde es cultivable, donde se pone papas, porotos, un poco de trigo, esa es la propiedad privada que mantiene el mapuche hoy día porque tiene que subsistir, pero lo otro está común todavía, entonces el occidental ve la propiedad privada como algo propio, o ve la tierra como mía no más, los recursos, y ve la propiedad privada para explotarla económicamente y nosotros para la subsistencia, para sobrevivir no más, pero hoy día sabemos que tenemos que enfocarnos a un tema distinto, lo sabemos lo tenemos sumamente claro”.

A diferencia del sistema occidental, en el mundo mapuche la tierra es parte constituyente de la esencia misma de su existencia. Ello es reconocido formalmente por la ley N° 19.253, que en el artículo señala que para los pueblos indígenas la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura, y dispone que:

“El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura”.

Luego, el artículo 12 describe cuáles son las tierras indígenas: en los numerales 1, 3 y 4 y hace mención a tierras amparadas por títulos emanados del estado, de la siguiente manera:

“1° Aquellas que las personas o comunidades indígenas actualmente ocupan en propiedad o posesión provenientes de los siguientes títulos: a) Títulos de comisario (...) b) Títulos de merced (...) c) Cesiones gratuitas de dominio (...) d) Otras formas que el Estado ha usado para ceder, regularizar, entregar o asignar tierras a indígenas (...) 3° Aquellas que, proviniendo de los títulos y modos referidos en los números precedentes, se declaren a futuro pertenecientes en propiedad a personas o comunidades indígenas por los Tribunales de Justicia. 4° Aquellas que indígenas o sus comunidades reciban a título gratuito del Estado (...)”.



El numeral 2, se refiere a aquellas tierras ocupadas y poseídas históricamente: “2° Aquellas que históricamente han ocupado y poseen las personas o comunidades mapuches, aimaras, rapa nui o pascuenses, atacameñas, quechuas, collas, kawashkar y yámana, siempre que sus derechos sean inscritos en el Registro de Tierras Indígenas que crea esta ley, a solicitud de las respectivas comunidades o indígenas titulares de la propiedad”.

Este último numeral podría interpretarse como el reconocimiento al uso y derecho consuetudinario de la tierra, sin embargo, la norma es clara: para que se reconozca en esos términos, la tierra debe estar inscrita en el Registro de Tierras. En ese sentido, debemos indicar que si bien la exigencia de inscripción de título es acorde con el sistema de inscripción y registro de propiedad del código civil chileno, no lo es con las obligaciones emanadas del sistema internacional de los derechos humanos, según pasaremos a exponer.

Tal como lo determinó la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam, “el derecho al territorio comunal se deriva en primer lugar del uso y ocupación tradicional de la tierra y recursos necesarios para la subsistencia física y cultural de los pueblos indígenas y tribales y sus miembros y en segundo lugar de los sistemas consuetudinarios de propiedad de allí derivados”<sup>90</sup>.

De acuerdo al criterio de este tribunal internacional, las comunidades indígenas tienen “derechos comunales de propiedad sobre tierras y recursos naturales con base en patrones tradicionales de uso y ocupación ancestral”<sup>91</sup>, o de otra manera se ha resuelto que “Los pueblos indígenas y tribales tienen, por ende, derechos de propiedad, posesión y dominio respecto de las tierras, territorios y recursos que han ocupado históricamente”<sup>92</sup>.

Los derechos territoriales de los pueblos indígenas en el sistema interamericano, se fundamentan principalmente en el artículo XXIII de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y en el artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Sin perjuicio de aquello, la jurisprudencia de dicho sistema ha desarrollado los contenidos mínimos del derecho de propiedad comunal de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales, a la luz de las normas del Convenio 169 de la OIT y de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, del Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y otras fuentes relevantes, formando un corpus iuris coherente que define las obligaciones de los estados miembros de la OEA en relación con la protección de los derechos de propiedad indígenas. De acuerdo a la Corte, “no

---

90 [Corte IDH. Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 28 de noviembre de 2007. Serie C No. 172, párr. 96].

91 [CIDH, Alegatos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso de Awás Tingni v. Nicaragua. Referidos en: Corte IDH. Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awás Tingni Vs. Nicaragua. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C No. 79, párr. 140(a)].

92 [CIDH, Informe No. 40/04, Caso 12.053, Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo (Belice), 12 de octubre de 2004, párr. 115].

existe sólo una forma de usar y disfrutar de los bienes protegida por la Declaración Americana o la Convención Americana; tanto la propiedad como la posesión de los territorios por los pueblos indígenas y tribales pueden diferir de la concepción clásica de dominio, y en tal sentido son protegidas por el derecho a la propiedad”.

La CIDH ha precisado que las disposiciones de otros tratados multilaterales adoptados dentro y fuera del marco del sistema interamericano son relevantes para interpretar la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre. Sumado a ello, la Corte Interamericana, al analizar los alcances del artículo 21 de la Convención Americana, ha señalado que “considera útil y apropiado utilizar otros tratados internacionales distintos a la Convención Americana (...) para interpretar sus disposiciones de acuerdo a la evolución del sistema interamericano, habida consideración del desarrollo experimentado en esta materia en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos”<sup>93</sup>.

Por su parte, el Relator de la Sesión del Grupo de Trabajo sobre el Proyecto de declaración Americana, con especial énfasis en las Formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural. Derecho a tierras y territorios, indicó “el valor de los tratados históricos y otros acuerdos como fuentes jurídicas e históricas para el reconocimiento y definición de las relaciones entre los Estados y los pueblos indígenas (...) y la conexión entre la definición de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y su capacidad para establecer su propio autogobierno, incluida la jurisdicción interna”<sup>94</sup>, lo que da cuenta del reconocimiento expreso a tratados internacionales celebrados entre los colonizadores y los pueblos indígenas, por ejemplo, entre el pueblo mapuche y la corona española, como por ejemplo el Tratado de Tapiwe de 1771.

## **AZMAPU COMO DERECHO A LA RECUPERACIÓN TERRITORIAL**

Para el mapuche, la recuperación territorial no es sino el mecanismo para concretar su derecho a la libre determinación. Es el sentido del *taiñ mapuche gen*, toda vez que el mapuche no puede ser persona, y por lo tanto la sociedad mapuche no existe sin territorio, sin las formas de vida y organizaciones propias.

La ocupación del estado, el despojo territorial y cultural, el colonialismo interno, son confrontados hoy con los procesos de recuperación territorial, que para el mapuche significan el ejercicio o la lucha por un derecho y para el estado constituyen infracciones a su sistema jurídico, y por lo tanto deben ser perseguidas penalmente. Entonces lo que para el mapuche es legítimo, para la ley chilena es delito.

---

93 Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos par. 15, página 6.

94 Informe del Relator de la Sesión del Grupo de Trabajo sobre la sección quinta del Proyecto de declaración con especial énfasis en las “Formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural. Derecho a tierras y territorios” 7-8 de noviembre de 2002, OEA/SerK/XVI GT/DADIN/doc.113/03 rev.1, de fecha 20 de febrero de 2003, páginas. 12-13.

Para Carbone, esta distinción es transversal tanto a nivel político social como también jurídico:

“En el mundo mapuche es sumamente distinto, como decía mi abuelo anteriormente, había un máximo *logko* quién decidía o daba los consejos necesarios para solucionar algunos temas de justicia puntuales, no habían robos primero que nada, entonces no había porqué aplicar justicia, si no había delito, no habían discusiones, este territorio se mantenía soberanamente bien, entonces habían cosas sumamente mínimas de aplicación justicia, ¿por qué? porque estábamos bien distribuidos, hoy ha habido modificaciones, el tema como que se han ido aplicando, uno tiene que recurrir a tribunales occidentales, porque de una u otra forma producto de la invasión, nosotros hoy nos vemos en el marco, estamos obligados a llegar a un tribunal chileno para resolver algunos temas puntuales, yo ni siquiera digo resolver, porque hoy día, si ellos no hubiesen venido, si ellos no nos hubiesen invadido, qué justicia estaríamos aplicando, ninguna, porque no habrían “delitos”, hay varias formas de ver la justicia, hoy día la justicia se enmarca en un tema de un conflicto, para el estado chileno, y para la sociedad en general existe delito, porque hay un gringo, hay un terrateniente, que trajo el estado a habitar a territorio mapuche, y ¿qué es lo que está haciendo el mapuche?, defendiendo su espacio el territorial, qué dijo mi abuelo, nosotros los mapuches nunca hemos vendido la tierra, y nunca hemos entregado la tierra a la buena, nunca hemos desistido de nuestro territorio, lo seguimos defendiendo, pero como hoy día el estado con el armamento que tiene, con el poder económico que tiene, con el poder comunicacional que tiene, y como tiene todo estructurado, nosotros pasamos a ser delincuentes, nosotros pasamos a cometer delitos, ¿porqué? porque estamos violando la propiedad privada, la propiedad privada para ellos, no es para nosotros.

Antes que llegara el estado, mi gente habitaba este territorio, mi familia, nosotros vivíamos como mapuche, cuando existíamos como mapuche había equidad, vivíamos en lo justo, la tierra nos entregaba lo que nosotros queríamos, y nosotros le entregábamos a la tierra lo que necesitaba, respeto, vivir en armonía, no sobreexplotarla, cada uno de nosotros tenía sus límites territoriales, los *wenteches*, los *pewenches*, los *pikunches*, los *williches*, todos tenían sus espacios territoriales, entonces no había esta necesidad de conflictos, ni intervenir por conflicto mayores, hoy día el estado puso el abigeato, si me preguntan a mí, y lo dijo mi abuelo anteriormente, ¿saben cuándo empezó el tema de la ganadería?, el que me llevan para allá, el que me vienen para acá o si quieren llamarle, me roban o les robo, ese tema lo trajeron los españoles, y posteriormente los chilenos, ellos vinieron primero a robarnos a nosotros, y ahí aprendimos a recuperar, a ir a buscar lo que nos pertenecía, traerlo de vuelta, pero hoy día que dice Chile, el estado

chileno yo fui les robé la tierra, no lo van a decir nunca, y si “dicen” alguna vez tenemos deuda histórica con el pueblo mapuche, no, eso es de la boca para afuera, entonces qué ocurre hoy día con los delitos que cometieron contra nosotros, nunca se va aplicar justicia, y que nosotros los mapuches de una u otra forma aprendimos a resolver, a sostenernos, a sobrevivir, hoy día nosotros somos víctimas de aplicación de ley por cometer delito”.

En esta misma línea, Catrilaf analiza la relación entre recuperación territorial y criminalización de la reivindicación por parte de la institucionalidad estatal:

“Si hay recurso en el territorio y hay gente que está ocupando nuestro espacio territorial también tienen que devolver la mano. Hay particulares que están haciendo uso y aprovechan nuestros recursos de nuestro espacio territorial y si no hay otra forma de que ellos se vayan hay que entrar literalmente, y ahí donde el estado y el sistema choca con nuestras costumbres, ellos lo que dicen esto es abigeato, pero en realidad, si los animales están en nuestro espacio territorial, ahora lo que están haciendo uso de nuestro espacio de nuestro territorio, todo lo que hay en ese espacio todo ese recurso es en común. En nuestra recuperación territorial, la idea nuestra no es el divisionismo, reconociendo justamente el tema de la propiedad privada, entonces lo que queremos hacer nosotros es que ese espacio se recupere o metro que se recupere, irlo compartiendo entre todos, entonces nada de subdivisiones, todo lo que se recupere se comparte entre todos, ahora que nos lleguemos a ordenar, el trabajo que se hace es identificar las potencialidades dentro de cada predio dentro del espacio territorial, no lo vamos a invadir porque es un bosque, entonces no hay que ponerle plantaciones, debe seguir de una forma natural, no podemos los pisarte empezar a arrasar con los junquillos, entonces hay un tema de respeto un tema cultural de la naturaleza nuestra porque ahí están los *gen*. Entonces eso nosotros lo respetamos, y eso se lleva, es sentido común, nuestro como *peñi*, nos entendemos inmediatamente cuando decimos que algo tiene que conservarse de tal manera, porque si no se respeta hay tensión, tenemos que controlarlo”.

Desde la perspectiva del derecho internacional, los estados tienen el deber de adoptar medidas orientadas a restaurar los derechos territoriales de los pueblos indígenas y reconocer el derecho preferente a la propiedad que poseen los pueblos indígenas. Por ello, la CIDH ha señalado que “los pueblos indígenas o tribales que pierdan la posesión total o parcial de sus territorios, mantienen sus derechos de propiedad sobre tales territorios, y tienen un derecho preferente a recuperarlos, incluso cuando se encuentren en manos de terceras personas”<sup>95</sup>.

---

95 Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos párr. 123, página 56.

Siguiendo la doctrina de la CIDH, los pueblos indígenas tienen el derecho a la recuperación territorial no sólo ante el estado, sino también ante particulares que ocupan y explotan territorio ancestral:

“Los miembros de los pueblos indígenas que por causas ajenas a su voluntad han salido o perdido la posesión de sus tierras tradicionales mantienen el derecho de propiedad sobre las mismas, aún a falta de título legal, salvo cuando las tierras hayan sido legítimamente trasladadas a terceros de buena fe’, caso éste en el cual los indígenas ‘tienen el derecho de recuperarlas’, en tanto opción preferente aún frente a terceros inocentes. En los casos en que los gobiernos han efectuado grandes adjudicaciones de tierra o vendido territorios indígenas, a menudo con la gente todavía viviendo en tales tierras, los receptores difícilmente pueden considerarse adquirentes inocentes de buena fe, por su conocimiento de la existencia y reclamos de las comunidades indígenas. En efecto, tales colonos no indígenas a menudo han usado a los miembros de las comunidades como trabajadores mal remunerados o forzados. La validez de tales títulos es, por lo tanto, cuestionable como mínimo”<sup>96</sup>.

Por otra parte, “el derecho de los pueblos indígenas a la restitución de sus tierras tradicionales ha sido también confirmado por el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Según su Recomendación General N° XXIII sobre pueblos indígenas, ‘en los casos en que se les ha privado [a los pueblos indígenas] de sus tierras y territorios, de los que tradicionalmente eran dueños, o se han ocupado o utilizado esas tierras y territorios sin el consentimiento libre e informado de esos pueblos [los Estados deberían] adopta[r] medidas para que les sean devueltos”<sup>97</sup>.

En cuanto a la vigencia temporal del derecho de restitución territorial, la Corte Interamericana ha concluido que el derecho permanece mientras subsista la relación fundamental con el territorio ancestral, “la Corte tiene en cuenta que la base espiritual y material de la identidad indígena se sustenta principalmente en la relación única con sus tierras tradicionales: Mientras esa relación exista, el derecho a la reivindicación permanecerá vigente, caso contrario, se extinguirá”<sup>98</sup>.

Además este derecho es oponible tanto al estado como a terceros que se encuentran ocupando y explotando los territorios indígenas. Respecto de aquellas tierras que se encuentran en manos de privados, la Corte ha indicado el derecho de los pueblos indígenas a la restitución persiste:

“No es aceptable que las reclamaciones territoriales indígenas sean denegadas automáticamente por el hecho de que las tierras reclamadas estén en manos de propietarios privados; en cada caso debe hacerse una ponderación para determinar la limitación de uno u otro de los derechos

---

96 *Ibíd.*

97 *Ibíd.*

98 Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos parrf. 128 página, 57.

de propiedad en conflicto, a la luz de los estándares de legalidad, necesidad, proporcionalidad y objetivo legítimo en una sociedad democrática, teniendo en cuenta las obligaciones especiales debidas a los pueblos indígenas [...]. A este respecto se debe resaltar que la transferencia de las tierras reclamadas de propietario en propietario durante un largo período de tiempo, incluso si están debidamente inscritas, no es un motivo suficiente para justificar la falta de concreción o materialización del derecho a la propiedad y a la restitución territorial de los pueblos indígenas y tribales, ni releva a los Estados de responsabilidad internacional por dicha falta de materialización [...] el derecho a la devolución de tierras debe ser regulado de forma tal que ofrezca una posibilidad real de recuperar las tierras tradicionales [...] la voluntad de los propietarios actuales de las tierras ancestrales no puede per se impedir el goce efectivo del derecho a la restitución territorial; los conflictos deben ser resueltos por las autoridades efectuando la ponderación correspondiente entre los derechos e intereses en conflicto en cada caso de reclamación territorial indígena [...] El derecho a la propiedad y a la restitución territorial de los pueblos indígenas y tribales persiste incluso cuando las tierras estén siendo explotadas en forma productiva por sus propietarios actuales. El hecho de que las tierras reclamadas estén siendo productivamente explotadas por sus propietarios no constituye un motivo suficiente para justificar la falta de restitución del territorio de los pueblos indígenas y tribales, ni libera al Estado de responsabilidad internacional"<sup>99</sup>.

Lo anterior, nos demuestra que existen antecedentes suficientes en el derecho internacional para ratificar lo que en la práctica del *kimvn* mapuche se ha venido manteniendo y resignificando con fines de resistencia y perpetuación como grupo humano, en torno a la recuperación territorial y cultural en su conjunto.

No podemos dejar de señalar que el Convenio 169 y la DNUDPI se pueden entender como medidas correctivas tendientes a establecer un lenguaje común, establecer normas mínimas y entregar herramientas concretas para la afirmación de los derechos indígenas. El principio central detrás de estos instrumentos es la idea de la autodeterminación, de la cual derivan varios otros derechos y principios. Sus implicancias son de largo alcance, incluyendo temas como la autonomía, la integridad cultural, la no discriminación, las tierras y los recursos naturales, el bienestar social y el desarrollo y el auto-gobierno. El supuesto en que se fundan estos instrumentos es que el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación ha sido subyugado por la colonización, lo que valida las demandas por medidas correctivas. Sin embargo, a pesar de algunos resultados aparentemente positivos, ambos acuerdos sitúan estos derechos en el

---

99 Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos paraf. 138 a páginas 60 a 61.

marco de los estados en que los pueblos indígenas viven actualmente. Esto refuerza las ideas sobre la colonización interna y confirma la imposición y supremacía de visiones del mundo euro-occidentales.

Esperamos que nuestra discusión hasta ahora haya mostrado que la descolonización y la recuperación política y cultural, implica ir más allá de los enfoques institucionales orientados a la asimilación del pueblo mapuche al interior de estructuras liberales del estado. Por lo tanto, comenzar una práctica y un pensamiento descolonial es comenzar un proceso formativo propio y de reaprendizaje en la lengua y cultura para proyectar el conocimiento propio (mapuche *kimvn*) como fuente y motor, orientado a la toma de propias decisiones como pueblo y al ejercicio de la autodeterminación, de la mano con la rearticulación de las unidades básicas de organización territorial de la sociedad mapuche como son los *lofmapu*. Es a partir del auto reconocimiento y del rescate del pensamiento propio, que avanza la resistencia, el control territorial y la reconstrucción como pueblo: *tañ mapuche gen mew*.

## CONCLUSIONES

---

Podemos afirmar que en la actualidad, paralelamente al ordenamiento jurídico chileno formal, existe un sistema normativo mapuche que subsiste al interior de los territorios, al margen de la justicia ordinaria. Estos mecanismos de composición internos se vuelven fundamentales en el contexto socio-político mapuche actual y sus reivindicaciones políticas, pues sustentan las reivindicaciones territoriales y aportan al camino de la reconstrucción como pueblo-nación.

Planteamos que existe una reducida mirada legalista respecto de los instrumentos legales y las aproximaciones conceptuales referidas a la dinámica de las relaciones interétnicas chileno-mapuche. En ese sentido, nos parece de suma relevancia visibilizar la subordinación estructural en que hoy se encuentra el derecho propio mapuche, a pesar de todos los tratados internacionales ratificados por el estado chileno en la materia, los que incluso pasan a ser norma constitucional si consideramos su artículo 5 inciso 2°.

Se constata que, al día de hoy, aún persiste la memoria oral de personas *kimche* en relación a sus propios marcos normativos, los que es posible describir identificando sus principios y patrones. Tal caracterización del derecho propio mapuche tiene como punto de referencia el momento histórico de quiebre de la estructura material, social, política y cultural mapuche unos 135 años atrás, con la ocupación total de su territorio. Este hito marca un antes y un después, una actualidad resignificada y resituada en el marco de la resistencia cultural que se inició a partir del proceso de la radicación, que dejó al pueblo mapuche confinado en un espacio desde el cual hoy habla.

Alcanzar el fortalecimiento del auto-reconocimiento identitario, junto a los principios del *AzMapu*, es una afirmación que da cuenta de la vigencia del poder del pueblo mapuche, el que descansa en última instancia en su relación con la tierra, la naturaleza, su idioma y su vida espiritual.

Indudablemente, se requiere una profundización de los elementos aquí levantados y un marco territorial más representativo y extenso para ahondar en el análisis, para que tengan voz efectivamente muchos *kimche* que hoy permanecen como observadores del proceso mapuche y no necesariamente en la vanguardia de las reivindicaciones. Ellos conservan un alto nivel reflexivo desde la lógica y el pensamiento mapuche, superando –desde ese enfoque– a cualquier intelectual especialista que pueda aproximarse a estos temas desde la cultura euro-occidental. En este sentido, no es lo mismo interactuar con los *kimche* desde y en su lengua materna que en castellano, dado el uso instrumental, limitado, coloquial y cotidiano que hacen de este último. Por el contrario, en la formalidad reflexiva expresada en la lengua propia, construyen significado formal, simbólico y sociocultural en su discurso.



Al concluir esta primera aproximación al derecho propio mapuche, hay desde los *kimche* una invitación a la reflexión a partir de sus conversaciones. Ellos han visto un propósito en este estudio, cual es la proyección de una forma de enseñar a ser persona mapuche en relación con el todo y con los otros seres vivos, un vínculo de respeto y colaboración por la coexistencia. Como investigadores compartimos esta visión, que no apunta a competir o tener un determinado espacio en la literatura o las producciones escritas acerca del mundo mapuche. Nuestro objetivo último es contribuir a hacer *rakizuam*, lo que implica un esfuerzo intelectual y político de acercamiento para comprender ‘al otro’, en la medida en que los actores mapuche hacen un peregrinaje interminable por intentar aproximarse ‘al otro’ para ser comprendidos.

Aquellos elementos de continuidad que nos presenta el pensamiento reflexivo mapuche, expresados en la propia lengua, no parecen estar siempre visibles en el plano cotidiano de las reivindicaciones. Menos aún entre los especialistas y formuladores de política indígena, o los analistas en la materia, dado que la prioridad allí ha sido –según se lee– la cuestión del reconocimiento. Sin embargo, se trata de un reconocimiento basado en un discurso eminentemente paternal y colonial ‘hacia los indígenas’ o, peor aún, hacia ‘nuestros pueblos indígenas’.

Mientras tanto, desde el conocimiento mapuche lo que emerge con fuerza es el auto-reconocimiento colectivo a partir del cual tomar decisiones, resumido –como lo hemos señalado– en la expresión *taiñ mapuchegen mew* como principio basal en el cual se sustenta el *AzMapu*, y sobre el cual descansan todas las dimensiones de la vida y la existencia colectiva. Desde allí se confronta ideológicamente la noción hegemónica impuesta de ‘indígena’ como categoría externa, para enfatizar en cambio la idea de nación o pueblo mapuche. Constituye un pie identitario vigente, que se reacomoda en un escenario adverso y complejo para la vigencia del *AzMapu* o cualquier otra dimensión de las prácticas propias mapuche. Porque, consciente o inconscientemente, el *taiñ mapuchegen mew* forma parte del impulso motivacional y emocional desde el cual surgen hoy la gran mayoría de las demandas mapuche frente al colonialismo interno que predomina y norma las relaciones chileno-mapuche.

Frente a la coexistencia de estas perspectivas epistemológicas y racionalidades que son distintas, nos preguntamos si acaso hay opción de diálogo posible entre el prisma del reconocimiento y el del auto-reconocimiento (que es donde radica el *AzMapu*). Asumiendo que quienes adscriben a la corriente del reconocimiento son dialogantes y se asumen próximos al mundo mapuche, consideramos que eso sería posible, en la medida que entre ellos exista un posicionamiento ético, político y epistemológico diferente al predominante y que promueva una praxis distinta. La dificultad casi estructural radica en que Chile y su institucionalidad, en muchos casos, niega ese reconocimiento y, en los casos en que éste se logra, aparece más bien como un reconocimiento forzado, producido en el marco de las movilizaciones mapuche, de algún litigio o de alguna demanda puntual. Aquella contradicción de fondo –que no estamos en condiciones de resolver– debe evidenciarse, pues no aparece como punto crítico en las discusiones actuales.

Por último, quisiéramos destacar que este esfuerzo de rescate y valoración del derecho propio mapuche es eminentemente contra-hegemónico de cara al sistema jurídico chileno, pues el *AzMapu* mantiene vigencia sólo por los espacios de resistencia y control cultural persistente, sin que exista ningún tipo de resguardo que le pudiera favorecer. Por lo mismo, esperamos que los conocimientos compartidos por los *kimche* den pie a prácticas respetuosas, no esencialistas ni folclorizantes, en torno a los mecanismos mapuche propios de resolución de conflictos, respetando la responsabilidad social y comunitaria de los *lofmapu* como parte de la estructura sociopolítica y territorial vigente, bajo la autoridad del *logko*.



## ANEXO

---

La realización de este estudio no habría sido posible sin la participación colaborativa de los siguientes *kimche*, que pertenecen a diferentes *lofmapu*, a quienes les presentamos nuestro más profundo reconocimiento y agradecimiento por la disposición, compromiso y proyección de las ideas fuerza aquí presentadas. Ellos son:

<i>Kimche</i>	<i>Lof</i>	Rol	Contexto en el que se realizó la entrevista y motivaciones propias
Juan Rain 85 años	<i>Lof</i> Malalwe Comuna de Teodoro Schmidt límite con Saavedra	<i>Logko</i>	El protocolo de acceso se cumplió en el marco del <i>yamwvvn</i> , entendido como respeto recíproco. Como no estaban las condiciones en su casa, don Juan invitó a los entrevistadores a un lugar distante para conversar con tranquilidad. Tiene una mirada política mapuche y opinión sobre la ocupación.
Luis Caniulen 87 años	<i>Lof</i> Maiten Comuna de Freire	<i>Kimche</i> Se entiende esta noción más como estatus reconocido en el <i>lof</i>	<i>Nuxam</i> realizado en su casa bajo el protocolo mapuche. Conoció relatos de los <i>logko</i> antiguos que quiere que se conozcan.
Juan Epuleo 70 años	Makewe Comuna de Padre las Casas	<i>Logko</i> Cumple además la función cultural de dirigir una de los <i>gillatuwe</i> más antiguos de lo que se tenga memoria en el <i>wallmapu</i> Monopaine	Entrevista realizada en su casa según protocolo cultural mapuche. Ejerce poder e influencia sociocultural validados en el <i>lof</i> .

Manuel Melin 85 años	Ralipixa-Forowe Comuna de Nueva Imperial	<i>Logko</i> Junto a otros 3 <i>logko</i> dirige el <i>gillatun</i> de Kañkura	<i>Nvixam</i> realizado en su casa según protocolo cultural mapuche. Le interesa que las nuevas generaciones mapuche hablen su lengua y tengan conocimiento mapuche.
Galvarino Gallardo 70 años	<i>Lof</i> KarvRvgi Comuna de Cholchol	<i>Kimche</i>	Entrevista realizada en su casa según protocolo cultural mapuche. Participante del consejo educativo mapuche Azeluwam.
Alberto Queipul 85 años	<i>Lof</i> Temukuikui Comuna de Ercilla	<i>Kimche</i>	<i>Nvixam</i> realizado en su casa según protocolo cultural mapuche. Busca fundamentar en la historia el proceso de lucha territorial actual desde el conocimiento propio.
Victorino Antilef 53 años	<i>Lof</i> Antilwe Comuna de Lanco	<i>Kimche</i> Dirigente	Dado su conocimiento y manejo de la escritura, respondió a unas preguntas abiertas de manera escrita. También por la distancia física. Educador y miembro de Azeluwam.
Ernesto Huenchulaf 55 años	<i>Lof</i> Ragintulewfv Comuna de Nueva Imperial	<i>Logko</i> Dirige el <i>gillatun</i> de su <i>lof</i>	Entrevista realizada según protocolo cultural mapuche. Es validado y obteniendo un importante reconocimiento en el <i>lof</i> por su sabiduría y tranquilidad.
Segundo Huala 75 años	<i>Lof</i> Pantano Comuna de Lumaco	<i>Kimche</i> Cumple funciones de <i>afkadi</i> o de ayudante de su sobrino <i>machi</i>	Entrevista realizada en su casa según protocolo cultural mapuche. Su trabajo de apoyo a un <i>machi</i> joven de su familia lo tiene en el centro del mapuche <i>feyentun</i> o sistema de creencia propio.
Leocadio Sánchez 70 años	<i>Lof</i> Pelewe Comuna de Tolten	<i>Kimche</i> Dirigente	<i>Nvixam</i> realizado en su casa según protocolo cultural mapuche. Destacado rol dirigenal de base que le interesa transmitir a las nuevas generaciones.

Pedro Segundo Caniupan 87 años	<i>Lof</i> de Puren	<i>Kimche</i>	<i>Nvxam</i> realizado en su casa según protocolo mapuche. Es miembro del consejo educativo mapuche Azeluwam.
Sergio Catrilaf 33 años	<i>Lof</i> Lleupeko Comuna de Padre las Casas	<i>Werken</i> Dirigente joven. Ex preso político mapuche. Absuelto luego de permanecer 2 años privado de libertad.	Entrevista realizada en su casa según protocolo cultural mapuche. Con una importante base territorial busca proyectar el conocimiento cultural que tiene a su gente.
Mijael Carbone Queipul 27 años	<i>Lof</i> Temukuikui Comuna de Ercilla	<i>Werken</i> Joven dirigente, vivió en clandestinidad perseguido por la justicia chilena. Condenado a 7 años, su causa fue anulada por la Corte Suprema y posteriormente fue absuelto.	Entrevista realizada en su casa según protocolo cultural mapuche. Líder de la ATM.



## GLOSARIO

---

---

**Antv:** Palabra mapuche que permite referirse en primer lugar al sol, luego al día y en tercer lugar a la luz del sol, o a la claridad que éste produce.

**Aylla rewe:** Concepto mapuche que permite referirnos a una forma de organización sociopolítica amplia del territorio mapuche que está compuesta por nueve *rewe*. Espacio territorial mapuche.

**Chachay:** Palabra que permite tratar con respeto y de manera afectiva a un hombre mayor, sin embargo, también se utiliza para tratar con respeto a un hombre, que aunque sea muy joven, por su condición de *machi*, se le dará el trato de chachay.

**Che:** Palabra del mapuche *zugun* que permite referirse a la persona o gente.

**Chegen:** Palabra mapuche que permite otorgarle a un hombre o a una mujer la calidad de persona, el ser persona.

**Fvtal mapu:** Concepto de la lengua mapuche que permite referirse a un espacio territorial conocido desde el castellano como las identidades territoriales.

**Fvchakeche:** Palabra mapuche que sirve para referirse a personas que han llegado a una edad madura, y que por lo tanto, pueden ser relacionados con personas mayores que se encuentran dentro del rango de edad correspondientes a los ancianos y ancianas.

**Gillatufe:** Autoridad tradicional mapuche ligado al ámbito religioso o espiritual, de esta forma, el rol que cumple dice relación con la expertise que tiene en realizar rogativas. Su existencia tiene directa relación con el linaje al cual pertenece, de esta forma su presencia obedece a su pertenencia a un linaje que tiene origen de *gillatufe*, por lo tanto, su rol es hereditario.

**Gillatun:** Palabra mapuche que permite referirse a la ceremonia sociocultural en la cual se realizan rogativas espirituales organizadas por un territorio, y que permite agradecer y solicitar ayuda espiritual a los diferentes *newen* que componen el mundo espiritual mapuche. Concurren allí relaciones sociales y culturales propias y que puede durar dos o cuatro días.



**Gvlam zugu:** Palabra mapuche que alude al proceso de realizar el consejo.

**Gvlam:** Elemento del proceso de formación de la persona mapuche que incide directamente en las cualidades que tendrá una persona al final de su proceso de formación, también permite corregir comportamientos negativos, contrarios a los requeridos bajo el modelo de persona mapuche.

**Inaramtun:** Palabra mapuche que permite referirse al proceso de indagación desarrollado a través de la modalidad de preguntas.

**Inatuzugun:** Palabra mapuche que permite referirse al proceso de indagación desarrollado a través de la modalidad de realizar seguimiento a la temática, elemento o aspecto de la vida mapuche que se está investigando o sobre el que se está buscando información.

**Kamarikun:** Concepto mapuche que permite referirse a la ceremonia conocida actualmente como *gillatun*.

**Kimche:** Persona mapuche, hombre o mujer, que a través de su proceso de maduración ha construido una amplia gama de conocimientos de los diferentes ámbitos en que se ordena la vida mapuche, y que además, le obliga a mantener un buen comportamiento al interior del territorio al cual pertenece.

**Kuifikeche:** Palabra mapuche referida a las personas que por pertenecer al rango etario de las personas ancianas o mayores, se les denominan como personas antiguas.

**Kulxug:** Instrumento de percusión mapuche, relacionado con el aspecto espiritual que permite conectar el mundo terrenal y espiritual al ser utilizado por la o el *machi*, tomando en este caso el nombre de *kawiñkura* o *rali*.

**Kuyfi:** Concepto temporal mapuche que hace alusión al tiempo pasado, que narra acontecimientos ocurridos antiguamente, y que actúa como referente y modelo en el o los discursos mapuche (*nuxam, wewpin, vl*).

**Kvme che:** Palabra mapuche que permite explicar la tenencia de bienes económicos de una persona cualquiera. Por otro lado, refiere a la bondad o a lo dadivoso que puede ser una persona al compartir sus bienes, del mismo modo, al interactuar de manera afectiva con otra persona.

**Lofmapu:** Espacio territorial mapuche compuesto principalmente por personas pertenecientes a un mismo linaje y dirigidos por una autoridad denominada como *logko*. Un *lofmapu* puede abarcar muchas comunidades.

**Logko:** Autoridad tradicional mapuche ligada principalmente al ámbito político, aunque en situaciones puede cumplir también un rol religioso. El espacio donde ejerce su dominio se denomina *lofmapu*. Su existencia obedece a su pertenencia a un linaje que tiene origen de *logko*, por lo tanto, su rol es hereditario y patrilineal. Entonces, su espacio jurisdiccional va más allá de las actuales comunidades jurídicas emanadas de la Personalidad Jurídica entregada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).

**Mapuche kimvn:** Referido al cúmulo de conocimiento mapuche que ha sido construido a través del tiempo y como consecuencia de la interacción de la persona mapuche con el medio social, natural y sobrenatural.

**Nvxam:** Forma comunicacional mapuche de carácter oral, y que permite abordar y desarrollar diferentes temáticas a través de la conversación.

**Papay:** Palabra que permite tratar con respeto y de manera afectiva a una mujer mayor, sin embargo, también se utiliza para tratar con respeto a una mujer casada, aunque ésta sea muy joven, por su condición de casada se le dará el trato de *papay*, igual situación ocurrirá si una mujer, aunque sea muy joven, tiene el rol de *machi*.

**Purun:** Palabra del mapuche *zugun* que permite referirse al baile mapuche.

**Rakizuum:** Proceso de reflexión mapuche que permite traer al presente diferentes temas o necesidades que tiene una persona con el fin de ordenarlos y buscar sus posibles soluciones.

**Reklvwvn:** Palabra mapuche que permite identificar la fuente desde donde se origina una información, en el ámbito de la investigación o al dar a conocer la fuente desde donde se originan los datos que se incorporan en una conversación. Por otro lado, esta palabra puede también tener relación con apoyo, afirmarse de algo concreto.

**Rewe:** Elemento de la espiritualidad mapuche ubicado en el lugar denominado *gillatuwe* en el cual se reúne un grupo de personas pertenecientes a un territorio determinado con el fin de realizar rogativas.

**Vi:** Forma comunicativa mapuche enunciada a través del canto, construida de manera espontánea.

**Wechekeche:** Palabra mapuche que permite referirse a un grupo de personas que pertenecen al grupo etario de los jóvenes.

**Werken:** Palabra mapuche que nos permite referirnos al rol que cumple un mensajero del *logko*, cuyo rol principal era llevar mensajes enviados desde un *logko* a otro, el que debía ser entregado literalmente utilizando las mismas palabras, las entonaciones y gestualidades para enfatizar las partes que el enviado consideraba realizar en el mensaje que enviaba. En la actualidad, su función se ha extendido a otros ámbitos, como la vocería política de los procesos reivindicativos y de recuperación territorial. Todo esto implica una mayor responsabilidad en la práctica de su cultura y manejo de la lengua *mapuchezugun*.

**Wigka zugun:** Forma de referirse a través de la lengua mapuche a la lengua derivada del castellano y actualmente conocida como español.

**Xawmen:** Concepto que permite referirnos al lugar donde, desde la visión mapuche, se juntan dos o más territorios y que desde el habla castellana son consideradas como límites.

**Xawvn:** Concepto mapuche que permite referirse a la reunión de personas con una intención y objetivos a desarrollar en dicha reunión.

**Yafkan:** Palabra mapuche que hace referencia a algún conflicto generado entre dos o más personas, por diversas situaciones, lo que generalmente puede derivar en problemas de convivencia.

**Zugu:** Palabra mapuche que permite referirse a diferentes ámbitos temáticos existentes en la vida mapuche. Por otro lado, permite identificar el tema o diligencia que pueda movilizar a una persona para satisfacer una necesidad.

## BIBLIOGRAFÍA

---

---

- Aguilar, Gonzalo y otros. "Análisis comparado del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en América Latina", 2010.
- Alfred, Taiaiake. Restitution is the real pathway to justice for Indigenous peoples. En: Younging, G., Dewar, J. y DeGagné, M. (editores) *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2009.
- Anaya, James. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración, en Charter, Claire y Stavenhagen, Rodolfo (Eds.) *El desafío de la declaración*, Copenhage, IWGIA, 2010.
- Aparicio Wilhelm, Marco. "La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. El caso de México" en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* [online] 2009, XLII (Enero-Abril): en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42715756001>
- ATM-CEPAL. Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile, 2012, en <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/3/46283/2012-79-DesigualdadesterritorialesWEB.pdf>
- Aylwin, José. *Los pueblos indígenas y el derecho*, Santiago, LOM Ediciones.
- Aylwin, José. "Estudios sobre tierras indígenas de la Araucanía. Antecedentes histórico legislativos (1850-1920)" Temuco: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, (1995), pp. 1-13, p. 1, en: <http://200.10.23.169/trabajados/legislativo.pdf>
- Bengoia, José. *Historia del pueblo mapuche*, Ediciones SUR, Santiago, 1996.
- Boccarda, Guillaume. Políticas indígenas en Chile (Siglos XIXy XX) *Revista de Indias*, 1999, vol. LIX, num. 217.
- Castillo, Jesús. El estatuto jurídico de los indígenas en las constituciones hispanoamericanas del periodo de la emancipación. En *Revista de*

- Estudios Histórico Jurídicos [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552013000100013&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552013000100013&script=sci_arttext)
- Contreras, Carlos. Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina, tesis para optar a grado de doctor, Berlin: Freie Universität: 2010, en <http://d-nb.info/1026265320/34>
- Corntassel, Jeff. Toward sustainable self-determination: Rethinking the contemporary Indigenous-rights discourse 2008. *Alternatives* 33.
- Correa, Martín y Mella, Eduardo. El territorio Mapuche de Malleco. Las razones del Illkun, Santiago, Lom Ediciones y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2010
- De Rosales, Diego. Historia general del reyno de Chile, Flandes indiano, 2 vols. 1674; redición, Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1989.
- De Sousa Santos, Boaventura y Exeni Rodríguez, José Luis. Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. Ed. Fundación Rosa Luxemburg, Ecuador, 2012, cita la saqué de un artículo de Boris Bernal Mansilla, Efrén Cárdenas Sanjinés publicado en [http://www.la-razon.com/index.php?url=/suplementos/la\\_gaceta\\_juridica/Interculturalidad-interlegalidad-complementariedad-juridica-gaceta\\_o\\_211188964.html](http://www.la-razon.com/index.php?url=/suplementos/la_gaceta_juridica/Interculturalidad-interlegalidad-complementariedad-juridica-gaceta_o_211188964.html)
- De Sousa Santos, Boaventura. Law: A map of misreading: Toward a post-modern conception of law. *Journal of Law and Society*, 14, 1987.
- De Vivar, Jerónimo. Crónica de los reinos de Chile (1558; redición, Madrid: Historia 16, 1988).
- Defensoría Penal Pública. Modelo de Defensa para imputados indígenas, Santiago: Centro de documentación Defensoría Penal Pública, 2012.
- Gobierno de Chile. Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, Santiago, 2008.
- González Casanova, Pablo. Colonialismo interno (una redefinición). Borón, Atilio A., Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas, Buenos Aires 2006: CLACSO, 409-434. en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>
- Hurtado Pozo, José, Derecho Penal y diferencias culturales: el caso peruano en: Derecho Penal y Criminología: Revista del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Vol. 29, N°. 86-87, (2008).

- Hoekema, André. “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario” en Pluralismo jurídico y alternatividad judicial. En EL OTRO DERECHO, número 26-27, Bogotá: ILSA, 2003, p. 70 en <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdro26-27/elotrdro26-27-03.pdf>
- Iturralde, Diego A. La situación de los derechos de los pueblos indígenas en la región, reconocimientos y rezagos, en Estado del debate sobre territorialidad, libre determinación, participación, cooperación internacional e institucionalidad de los pueblos indígenas. Fondo Indígena, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina, La Paz, Bolivia, 2011.
- León, Leonardo El Parlamento de Tapihue, 1774 en Nutram. Año IX N°32, 1993.
- Lillo, Rodrigo. El Convenio N° 169 de la OIT y la Defensa penal de Indígenas, Minuta Regional N°1, Defensorías Regionales, Santiago: Defensoría Penal Pública, 2010.
- Nash, Claudio. Violencia contra mujeres indígenas en el marco de las relaciones familiares: pautas para decidir la procedencia de acuerdos reparatorios, Centro de Derechos Humanos de la Universidad de Chile, <http://www.cdh.uchile.cl/media/publicaciones/pdf/100.pdf>
- Orellana, Mario. La Crónica de Bihar y la Conquista de Chile, Editorial Universitaria, Santiago: 1988.
- Paul A., René. Defensa cultural y pueblos indígenas: propuestas para la realización del debate en Derecho Penal y pluralidad cultural. Anuario de Derecho Penal, (2006), p. 89, en: [https://www.unifr.ch/ddp1/derechopenal/anuario/an\\_2006\\_08.pdf](https://www.unifr.ch/ddp1/derechopenal/anuario/an_2006_08.pdf)
- Pinto, Jorge. La formación del Estado y la Nación y el Pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión, Santiago: DIBAM, 2003.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Royo, Manuela. “Derecho Penal e interculturalidad como manifestación del principio de igualdad”. En Polít. crim. Vol. 10, N° 19 (Julio 2015), Art. 12, pp. 362-389. [http://www.politicacriminal.cl/Vol\\_10/n\\_19/Vol10N19A12.pdf](http://www.politicacriminal.cl/Vol_10/n_19/Vol10N19A12.pdf)
- Sanguino M., Alirio. El indígena ante el Derecho Penal. Testimonio de una afrenta socio-cultural, en Estudios de Derecho, N°115-116, Medellín: Universidad de Antioquía, 1990.

- Sierra, María Teresa. "Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento", en María Teresa Sierra V Chenaut, M Gómez, H Ortiz y M Sierra (coordinadores) Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, 2011.
- Stavenhagen, Rodolfo. Los Pueblos Indígenas y sus derechos: Informes Temáticos del Relator de Especial Sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas. México: UNESCO, 2008.
- Tully, James. The struggles of Indigenous peoples for and of freedom. En: Ivison D, Patton P and Sanders W (editores) Political Theory And The Rights Of Indigenous Peoples, pp. 36-59. Cambridge 2000: Cambridge University Press.
- Wolkmer, Antonio Carlos. Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho. Editorial MAD, Sao Paulo, 2006.
- Zaffaroni, Eugenio. Derecho Penal Parte General, Buenos Aires: Ediar, 2000.



Este esfuerzo es el resultado de un trabajo conjunto realizado entre la Alianza Territorial Mapuche (ATM) y la Fundación de Desarrollo Educacional (FUDEA), con el apoyo del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera y el auspicio del Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH). El presente volumen ofrece una aproximación al sistema normativo mapuche, conocido como *AzMapu*, desde dos perspectivas complementarias. Por un lado, la investigación surge desde el conocimiento reflexivo mapuche, o mapuche *rakizuam*, cuya fuente se encuentra en los depositarios de la memoria colectiva oral del pueblo mapuche, los *fvchakeche* o personas mayores asentadas en los *lofmapu* (unidad social y territorial), quienes ejercen allí diversos roles culturales. Por otro lado, el libro se adentra en el derecho propio, entendido como la expresión del derecho ancestral o de origen de los pueblos indígenas, a partir de una exhaustiva revisión bibliográfica, enfocándose en su aplicabilidad tanto en el marco local chileno como a nivel comparado en el contexto de otros pueblos indígenas en Latinoamérica.

Este trabajo de investigación constata la mantención y vitalidad del pensamiento reflexivo mapuche entre los *kimche*, el que se vehiculiza a través de la lengua mapuche. Asimismo, autores y participantes plantean que los actuales procesos reivindicativos mapuche –incluyendo la recuperación territorial– encuentran su fundamento y arraigo en el *AzMapu* como ley de origen, por cuanto estos no pueden ser separados de la dimensión espiritual que implica el ser mapuche. Todo esto plantea un gran desafío de profundización del conocimiento propio y, sobre todo, de aprendizaje, revitalización, ejercicio y práctica de sus componentes, especialmente para las nuevas generaciones. Como se recoge en este trabajo, todo aquello se sustenta en el auto-reconocimiento colectivo como uno de los componentes de base, expresado en la noción *taiñ mapuchegen mew*.

*AzMapu: Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio* no constituye sino una fase inicial de acercamiento a algunos de los fundamentos del *AzMapu*. Este abordaje se realiza desde el *inatuzugun*, metodología mapuche de acercamiento a los temas (*zugu*), integrando además perspectivas occidentales que contribuyen a su complementación en el contexto actual. El libro es, por lo tanto, un desafío metodológico de superación de las clásicas formas de aproximación al conocimiento, saber e información cultural del pueblo mapuche.



Financiado por el Instituto Nacional de Derechos Humanos y la Unión Europea



**AZMAPU**

Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio