



AIBR

**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

**Volumen 19
Número 2**

Mayo - Agosto 2024
Pp. 343 - 368

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

La reconfiguración identitaria del Sur-austral chileno. Banderas y otros símbolos *mapuche* en las costas de Calbuco, Chiloé y Patagonia

Gonzalo Saavedra

Universidad Austral de Chile, Chile
Centro de Investigación Dinámica de Ecosistemas Marinos de Altas Latitudes
gonzalosaavedragallo@gmail.com

Álvaro Bello

Universidad de la Frontera, Chile
alvarobellom@gmail.com

Recibido: 03.02.2022

Aceptado: 09.09.2022

DOI: 10.11156/aibr.190207

RESUMEN

En este artículo analizamos el proceso de construcción y reconstrucción identitaria que tiene lugar en las costas sur-australes de Chile, en el marco de la creación formal de asociaciones y comunidades indígenas, incluyendo la solicitud de espacios marinos costeros de pueblos originarios. Recurriendo a estrategias etnográficas y a literatura especializada, problematizamos la puesta en escena de nomenclaturas y simbolismos indígenas —en particular banderas *mapuche*— como correlato político-ideacional del proceso en cuestión. Advertimos que las demandas territoriales en el espacio marino costero sur-austral tienen un aspecto instrumental que se superpone a las narrativas identitarias *mapuche*, las cuales parecen derivar más de acciones o proyectos políticos deliberados que de una memoria social anclada en una consciencia histórica de vida indígena.

PALABRAS CLAVE

Banderas, identidades, mapuche, Sur de Chile.

IDENTITY RECONFIGURATION IN SOUTHERN CHILE. MAPUCHE FLAGS AND OTHER SYMBOLS ON THE COASTS OF CALBUCO, CHILOÉ AND PATAGONIA

ABSTRACT

In this article we analyse the process of identity construction and reconstruction that is occurring on the coasts of southern Chile, in the framework of the formal creation of indigenous associations and communities, including the demands of indigenous peoples for marine coastal spaces. Through a study of ethnographic strategies and the specialist literature, we problematise the appearance of indigenous nomenclatures and symbolisms — in particular Mapuche flags — as a political-ideational correlate of this process. We point out that territorial demands in the marine coastal space of southern Chile possess an instrumental aspect that is superimposed on Mapuche identity narratives, and appears to derive more from deliberate political actions or projects than from a social memory anchored in a historical consciousness of indigenous life.

KEY WORDS

Flags, identities, Mapuche, Southern Chile.

Agradecimientos

Los autores agradecen el apoyo de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile), en el marco del proyecto Fondecyt regular n° 1211958. Gonzalo Saavedra agradece al Centro de Investigación Dinámica de Ecosistemas Marinos de Altas Latitudes (IDEAL). Un reconocimiento especial a Simón, Bernarda, Francisco, Juan Carlos y Rosita en San Antonio, a Macarena en Huito, a Daniel en Melinka.

Introducción

Los territorios litorales del Sur-austral de Chile, emplazados en las regiones de Los Lagos y Aysén —mar interior de Chiloé y archipiélago norpatagónico— estuvieron habitados por grupos *canoeros* y más tardíamente por pueblos de origen *huilliche* (Urbina, 2011), configuración sociohistórica que luego de la invasión española y posterior colonización derivó en un proceso de mestizaje e hibridación cultural, cuyo dinamismo ha sido característico y persistente. Actualmente es evidente un despliegue práctico-discursivo de reinterpretación identitaria *mapuche* de los territorios aludidos, expresado en la puesta en escena de símbolos, en particular banderas, creados en el marco de lo que algunos autores, siguiendo la tesis de W. Connor (1994), han observado como un momento etnonacional dentro del movimiento reivindicatorio indígena (Foerster y Vergara, 2000). Los *mapuche* conforman el pueblo originario de mayor reconocimiento social en Chile y uno de los nueve que actualmente constan en los registros censales (INE, 2018). Por otro lado, el pueblo *huilliche* corresponde históricamente al colectivo más austral de los *mapuche*, aunque culturalmente diferenciado (Urbina, 2009).

Hacia fines de los noventa, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) inició un proceso de activación identitaria y territorial, inscrita en los marcos institucionales derivados de la Ley Indígena (promulgada en 1993). En ese contexto, se instalaron oficinas de CONADI en diversas capitales regionales y provinciales, impulsando la constitución formal de comunidades y asociaciones indígenas en zonas rurales tradicionales, incluyendo las áreas litorales del Sur-austral. Este proceso puede entenderse como un momento identitario de ampliación territorial deliberada, encuadrada en un proyecto político y político-institucional surgido desde la intelectualidad indígena, en especial *mapuche*.

A partir de un conjunto de observaciones etnográficas realizadas durante las últimas dos décadas en las costas de Calbuco, Chiloé y Aysén, donde la puesta en escena del simbolismo *mapuche*, a través de banderas,

rituales y nomenclaturas lingüísticas, es explícito, reflexionamos sobre las dinámicas territoriales que este proceso etnopolítico ha generado en comunidades litorales que históricamente —al menos en el curso del siglo XX— no adscribieron predominantemente a identidades indígenas o *mapuche* en particular.

El artículo se organiza en cuatro apartados. El primero, a modo de encuadre teórico, refiere a las dinámicas identitarias que tienen lugar en un marco de procesos de etnicidad de los pueblos indígenas. En el segundo apartado se presentan antecedentes etnográficos del Sur-austral chileno, contextualizando procesos identitarios contemporáneos. En el tercero sintetizamos las principales demandas que las comunidades litorales han activado en los últimos años y los antecedentes etnográficos sobre la puesta en escena de banderas y otros simbolismos *mapuche*, aludiendo también a los componentes político-institucionales que ello implica. Finalmente ofrecemos una discusión y conclusiones de lo desarrollado en cada apartado.

1. Etnicidad e identidad étnica

La búsqueda de la antropología y otras disciplinas por comprender la producción de identidades étnicas en los pueblos indígenas es una tarea en pleno desarrollo que se vincula además a los debates sobre cultura, raza y etnicidad. El debate ha transitado entre el objetivismo descriptivo y la subjetividad, los símbolos, el lenguaje y el discurso. Como ha ocurrido en los debates sobre nacionalismo (Anderson, 1993; Connor, 1998; Gellner, 1991; Hobsbawm, 1997; Hroch, 2000; Segato, 2007; Smith, 2000, entre otros), las identidades étnicas han sido entendidas tanto desde el esencialismo, el relativismo o el constructivismo. La tarea es compleja porque además el marco de la discusión es la globalización y los procesos de cambio general multiescalar en las sociedades. Y aunque el foco de nuestra conceptualización no estribe necesariamente en el problema de lo nacional —o de lo etnonacional—, sino más bien en la cuestión identitaria en espacios locales, su invocación es ineludible. En este marco, cabe sostener la pertinencia que la tesis de Anderson (1993) nos reporta en este contexto analítico, constatando la prefiguración imaginada de la comunidad a partir de un conjunto de narrativas, invocaciones históricas y recursos simbólicos, los cuales confluyen o se revelan en los discursos sobre la condición étnica de un territorio y en su «primordialización». Este enfoque, situado en las corrientes modernistas sobre el nacionalismo (bajo el supuesto de que la nación se origina en la modernidad), presupone una perspectiva constructivista e instrumentalista, donde lo étnico surge de un

proceso socialmente construido, en contextos históricos determinados y que bajo particulares circunstancias configuran estrategias políticas cuyo propósito puede ser la formación de un Estado o de una comunidad política soberana y autodeterminada.

¿Cómo explicar los procesos identitarios en tiempos de globalización, transformación y cambio? Desde el relativismo cultural y sus derivados, la identidad en un principio estuvo ligada a las nociones de *cultura* en una relación de verdadera trenza conceptual que muchas veces las hizo confundirse entre sí. La estabilidad «estructural» de la cultura como núcleo organizador y diferenciador de las sociedades indígenas primó por sobre la subjetividad pese al relativismo cultural, lo que ha generado una permanente tensión entre los procesos de transformación y cambio y la cultura como totalidad (Appadurai, 2001; Friedman, 1994). Quienes sostienen posturas más bien primordialisistas dejan a la deriva la subjetividad, la raza y la racialización de la cultura; para ellos la *identidad* es una esencia que se transmite a lo largo del tiempo, que se sustenta en valores, ideas y significados compartidos casi inmutables. Por el contrario, nosotros creemos que factores como la *raza* y su papel en las configuraciones identitarias sirve a los procesos de producción de las identidades, los usos raciales de la identidad le son propios a los sujetos, pero también al Estado y las políticas identitarias. De eso se trata, en parte, lo que llamamos *etnicidad*.

La *etnicidad* podemos entenderla como el proceso social de conformación de los discursos, representaciones y prácticas inscritas en el campo de lo étnico, base para la producción identitaria. La etnicidad es por lo tanto un campo de producción de las identidades étnicas en el que se articulan a través de discursos y narrativas la comunidad, el individuo, la cultura y la sociedad, así como enlaces simbólicos y narrativos sobre el presente y el pasado (Bello, 2004; Gundermann, 2013; Pérez Ruiz, 2011, entre otros). Desde esta perspectiva, lo étnico no sería solo pasado —o tradición— sino sobre todo una interpretación y un repertorio de usos que los actores hacen de dicha temporalidad.

En este sentido tanto la identidad étnica como la condición de los grupos étnicos en el seno de una sociedad son el resultado de procesos históricos que se actualizan en el presente, se reelaboran y resignifican en el nivel de las representaciones, discursos y prácticas. Esta distinción, que parece obvia, es necesaria para desplazar las posiciones y conceptualizaciones esencialistas de la identidad étnica, posiciones que por lo general consumen toda su energía en encontrar «lo verdadero», lo auténtico o lo singular, como si la identidad fuese una dimensión inalterable de lo social.

El debate sobre la etnicidad tiene diversas vertientes, y aunque los autores de este artículo creemos que se trata de procesos producidos den-

tro de un marco de relaciones asimétricas de poder, donde la cultura y la identidad devienen estrategia, discurso y representación en contexto determinados (Hall, 2011), sostenemos que lo étnico está ligado a una construcción y evolución histórica conformada de hitos y sucesos que enlazan temporalidades donde los sujetos se reconocen en una suerte de *continuum* que, en determinados momentos, se hundiría o emergería, dándole sentido al presente (Boccaro, 1999; Campos, 2019; Espinoza, 2017, entre otros). Por ejemplo, Campos (2019, p.139), señala que la etnogénesis se refiere a procesos identitarios de corta y/o larga duración en que una población étnicamente diferenciada se consolida o reemerge como una identidad particular. Así, *lo étnico* es una suerte de devenir y de flujo histórico que se enraíza en el pasado y retorna sucesivamente, que se actualiza en las políticas de la memoria y en determinadas prácticas y contextos. En tanto que el concepto de *etnificación* refiere a la misma idea de la génesis y evolución histórica de una identidad étnica. Es, en último término, la idea de que en determinados grupos humanos existen identidades subyacentes.

Por su parte, desde una concepción no esencialista, la identidad, según Stuart Hall (2011), es necesariamente el producto de una *performatividad* incesante que crea y borra, porque su «naturaleza» depende de la subjetividad y por lo tanto está en permanente movimiento, y asimismo su irreductibilidad es la expresión de la agencia y la política en el marco de los procesos de exclusión de determinados grupos en la sociedad (Hall, 2011, p.14). A Hall le interesan sobre todo las prácticas discursivas y las políticas de la identidad desde los sujetos.

Nuestro punto de vista es, en buena medida, coincidente con la noción de «etnización», tal como ha sido planteada por Eduardo Restrepo al señalar «cómo una o varias poblaciones son imaginadas como una comunalidad étnica, marcada por ideas de ancestralidad, territorialidad e identidad cultural» (Restrepo, 2013, p.23), siendo lo relevante el proceso de «construcción política», es decir, propio de «unas políticas de la etnicidad» (2013, p. 24) donde concurren diversos actores, incluyendo las comunidades locales.

En tiempos de globalización la identidad étnica puede ser entendida desde la multidimensionalidad comunicacional, en el intercambio de información, de imágenes y símbolos. La circulación, consumo y producción de imágenes, que tiene su origen en la acción social, son fundamentales para comprender los consensos, disensos y conflictos en que debe navegar la identidad.

Por otra parte, la producción de lo étnico debe buscarse también en el mercado y la economía en general, porque dado que los pueblos indígenas son parte de la sociedad también participan de los efectos económi-

cos negativos y positivos, los que influyen en sus discursos, representaciones y prácticas. En ese marco es que John Comaroff y Jean Comaroff (2009) han hablado de los *etno-commodities* refiriéndose al etnoturismo como *commodity* cultural, o al concepto de «economía de la identidad» al describir los múltiples despliegues de estrategias y posicionamientos de los sujetos y su producción simbólica dentro del mercado. George Yúdice por su parte habla de la *reificación de la cultura* y su nueva *performatividad* conformada a partir de las reformas neoliberales de los años ochenta y noventa, donde la «focalización» del gasto social obligó a distinguir e «identificar» a grupos específicos de la sociedad con los cuales el Estado comenzó a tener una política «diferenciada» (Yúdice, 2008).

De esta manera, es necesario pensar la *etnicidad* como un proceso dinámico y contextualizado, que conlleva ciertas especificidades en el sentido de Fredrik Barth (Pérez Ruiz, 2012). Desde esta perspectiva, *lo étnico* sería una forma de clasificación social, desde la cual se organizan las diferencias culturales entre grupos sociales en relaciones asimétricas, «y en la cual se emplean estas [diferencias] para marcar, para establecer las fronteras y explicar y justificar tanto las relaciones asimétricas y de dominación como para emprender acciones que reviertan tal situación» (Pérez Ruíz, 2012, 46).

Algunos autores señalan que «lo indígena» es tan importante como aquello que no lo es. Así lo explican De la Cadena y Starn (2009) a partir del concepto de «indigeneidad», esto es, un campo de diferencia y mismidad social amplios que «adquiere su significado ‘positivo’ no de algunas propiedades esenciales que le son propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que le excede o le falta». A ello se agregaría «que las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas se hacen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen» (De la Cadena y Starn, 2009, p.196).

Estas reflexiones tienen en común que ponen el acento en la plasticidad, ambivalencia y en el carácter producido de lo étnico, en el movimiento constante en sus narrativas, prácticas y discursos, especialmente en lo referido al pasado, porque si hay algo que caracteriza a la *etnicidad* es su capacidad por la autorrepresentación de una singularidad narrativa del pasado como eje movilizador de la acción colectiva, un pasado que unifica y estandariza.

El desafío entonces es comprender lo étnico desde su heterogeneidad y ambivalencia para impugnar aquello que Trouillot (2011) llama el «nicho del salvaje» y la temática que lo constituye, yendo más allá de lo obvio o lo supuestamente evidente. Salir de esta narrativa circular y autorreferente es un desafío teórico de la antropología en este campo de estudio.

Tras esta breve reseña teórica, nuestro ejercicio analítico se centrará en la puesta en escena de la bandera *mapuche* en el Sur-austral de Chile —aun cuando ello ocurre en una multiplicidad de espacios y contextos— problematizando sus funciones y usos en relación con la producción de etnicidades.

2. Reseña etnográfica del espacio marino costero del Sur-austral de Chile

Entre 1998 y 2000 nos implicamos etnográficamente en los modos de vida de los archipiélagos de Aysén. En este marco, prácticamente todas las entrevistas que realizamos a actores locales referían a los orígenes de asentamientos como Melinka, Repollal o Puerto Aguirre, aludiendo a Chiloé como lugar vernáculo. El archipiélago de Chiloé, desde tiempos prehispánicos, fue el nodo principal de una gran área cultural que irradió sus modos de vida por todo el mar interior y los territorios sur-australes (Imagen 1), implicando un continuo proceso de mestizaje e hibridación entre tradiciones indígenas e hispano-criollas (Daughters, 2019; Urbina, 2009). Por entonces, las alusiones locales a la tradición *mapuche* eran escasas, distantes en un tiempo remoto en regiones indeterminadas del Centro-Sur e indicadas como referencia a un pasado indígena solo palpable en determinados repertorios simbólicos de la «cultura chilota», por ejemplo, en el trabajo cooperativo enmarcado en la «minga», en prácticas culinarias como el «curanto», en fiestas religiosas o en ritos fúnebres.

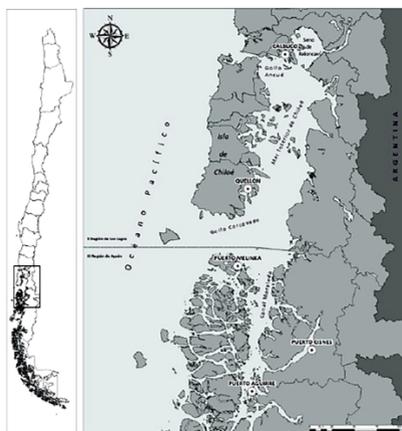


Imagen 1. Mapa sur-austral de Chile. Fuente: elaborado por Zamir Bugueño.

En 2003, esta vez en Quellón —extremo sur de Chiloé—, buscábamos *la pista identitaria* observada en Aysén. Advertimos que las prácticas y los dinamismos de uso del espacio eran coincidentes en todo el mar interior, donde la movilidad translocal era una constante, asimismo una notable capacidad para integrar el ecosistema marino en su economía y en su cotidianeidad. Evidenciamos un sistema de prácticas, ideas y representaciones que cabe inscribir en una religiosidad insular presente en Chiloé, y que se fue configurando en los siglos coloniales. Pero no solo la imposición del orden colonial hispano-criollo favoreció estas dinámicas, también fueron relevantes las interrelaciones entre grupos indígenas distintos (Urbina, 2009), aunque algunos compartieran un mismo origen, como ocurrió entre *mapuches*, *juncos* y *huilliches*.

En el mar interior de Calbuco y Chiloé es relevante la integración del ecosistema marino y el terrestre, no obstante, el mar es el referente de pertenencia. El mar ocupa un lugar central en las narrativas sobre el sentido de la vida insular, donde las alusiones a la pesca artesanal son imprescindibles en la autodefinición de lo propio. En Quellón y Calbuco hemos propuesto conversaciones sobre identidades de oficio: ¿son ustedes agricultores, campesinos, leñadores, pescadores? Las respuestas son prácticamente unánimes, «pescadores artesanales», «buzos», «mariscadores», etc., y, por lo general, hombres y mujeres relevan que sus familias, sus *mayores*, fueron pescadores. En tanto formas sociales de reproducción de la vida material, estos modos de vida ocurren precisamente en lugares, anidan en interacciones, en ensamblajes donde cultura y naturaleza fluyen y confluyen como una red compleja de agentes humanos y no humanos (Latour, 2008). Se forja aquí un segundo momento identitario: el anclaje histórico-cultural al lugar y al territorio. En nuestro trabajo de campo, no encontramos que la tierra tuviera la *potencia semántica* del espacio marino-costero (Saavedra y Mardones, 2021). Los elementos significativos de representación social están siempre referidos al mar. Emerge entonces un elemento identitario insoslayable: la movilidad. Si hay una cualidad de la vida bordemarina en el mar interior, predominante y persistente, explicativa de su historia y de su cotidianeidad, esa es la movilidad transterritorial y translocal. El arraigo aquí no solo es a la tierra, sino sobre todo a un espacio dinámico, cambiante, en flujo.

2.1. *Los huilliches en Chiloé y su lugar identitario en el mar interior*

Las reivindicaciones *huilliche* sobre los territorios chilotes son de larga data, particularmente persistentes a principios del siglo XIX. Un hito importante fue el reconocimiento, en 1823, por parte del gobierno español,

de «potreros indígenas en la parte sur de la Isla Grande», permitiendo la entrega de tierras que «actualmente ocupan las comunidades indígenas» (Molina y Correa, 1996, pp.15-16). Con la anexión de Chiloé en 1826 (último dominio español en Chile) por parte del gobierno chileno, se impulsó una política para establecer los deslindes de las tierras indígenas; así, entre 1829 y 1837 se realiza la mensura general «abarcando desde Calbuco hasta la parte sur de la Isla Grande. Por esta vía se otorgaron 21.655,3 cuadras a más de dos mil *huilliches*, habitantes principalmente de las islas pequeñas» (Molina y Correa, 1996, pp.17-18). Con posterioridad se inicia un proceso de concesiones de tierras fiscales tanto en Chiloé como en los archipiélagos de Aysén. Este proceso marca dinámicas de colonización asociadas a economías de enclave, donde la fuerza de trabajo nativa fue desplegada en las áreas de explotación maderera, implicando un proceso de asentamientos temporales y permanentes en las costas continentales al este de Chiloé y en el actual archipiélago de los Chonos (Morales, 2013; Núñez, Molina, Aliste y Bello, 2016; Urbina, 2011). Paralelamente ocurre la expropiación de las tierras *huilliche*, bajo la forma de ventas ilegales, traspasos fraudulentos y usurpaciones. En este contexto, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX, se sucede el despliegue territorial de los pueblos nativos de Chiloé por todo el mar interior, en el marco de un proceso cuya mejor definición es el mestizaje cultural anclado en esa dinámica matriz identitaria hispano-criolla e indígena.

El posicionamiento político-identitario en el área de Chiloé tuvo un hito relevante en las primeras décadas del siglo XX, cuando en 1934 se crea el Consejo General de Caciques de Chiloé. Si bien la reivindicación *huilliche* sobre el territorio sur-austral, bajo el concepto de *Futawillimapu* o grandes tierras del Sur en *mapuzungun* (lengua mapuche) (Foerster y Vergara, 2000; Molina y Correa, 1996), alude a una expresión político-cultural derivada de la dinámica histórica reseñada, sería en la década de 1990 cuando este proceso tomó la forma de un movimiento etnopolítico, aunque sin la envergadura que es posible observar en las regiones vernáculas e históricas del pueblo *mapuche*, en las actuales provincias de Arauco, Malleco y Cautín.

Convengamos entonces que la *matriz* cultural que predomina en el litoral sur-austral deriva de la presencia de pueblos que en los registros histórico-culturales, en particular de la época colonial, han sido denominados *huilliche* o *veliche* (Molina y Correa, 1996; Urbina, 2011), quienes establecieron relaciones estrechas con pueblos *canoeros* que en los siglos XVII y XVIII continuaban presentes en los flujos sociales y/o de intercambio económico del mar interior (Urbina, 2009).

Como en todo el continente americano al Sur de Río Bravo, el mestizaje entre españoles (y *criollos*) y la población nativa fue progresivo y constante; asimismo lo fue entre la propia población mestiza y los indígenas. En el caso de Chiloé este proceso fue particularmente dinámico, pero también configurativo de una *nueva* matriz cultural que no cabe limitar en sus *fundamentos* ni a lo indígena ni a lo hispano-criollo, sino a una excepcional hibridación entre unas y otras tradiciones, además con importantes matices regionales. Nuestra aproximación a esa configuración cultural problematiza el lugar de lo indígena y de sus repertorios identitarios en el mar interior.

2.2. *La reinterpretación identitaria en el mar interior*

Algunas prácticas tradicionales del Chiloé *huilliche* son persistentes en varios sentidos, pero no parecen conformar un sistema cultural nítidamente indígena. Es lo que inferimos a partir de lecturas históricas y socioantropológicas sobre el área en cuestión (Daughters, 2019; Duquesnoy, 2012; Urbina, 2009). Sostendremos entonces que, en diversos ámbitos de la vida social de las comunidades del archipiélago sur-austral, en especial aysenino, los modos de vida indígenas —*chono* y *huilliche*— persisten como variaciones adaptativas en una configuración cultural bordemarina que deriva de una multiplicidad de orígenes.

A contrapelo de lo aquí descrito, desde fines de la década de 1990 se activa un proceso de revitalización y reconfiguración identitaria centrada en imaginarios indígenas, proyectando una reinterpretación histórica del mar interior como «territorio ancestral». Si bien, en décadas anteriores, desde el Consejo General de Caciques de Chiloé se planteaba la reivindicación de los espacios insulares, fue en el contexto de la eclosión de los movimientos indígenas —en Chile y en gran parte de Latinoamérica (Bello, 2004; Bengoa, 2000)—, en particular *mapuche*, que esta demanda comenzaría a adquirir mayor envergadura. Pero cabe añadir algunos antecedentes políticos y político-institucionales que podríamos considerar decisivos. Primero, como ya se indicó, el desarrollo de una política pública de lo indígena, liderada por CONADI, en el marco de la promulgación de la Ley Indígena en 1993. Se da lugar entonces a un proceso de impulso institucional de estas identidades en Chiloé y Aysén, con dos expresiones concretas. Uno, la creación formal de las oficinas regionales, asociaciones y comunidades; y dos, la promoción de los «beneficios» que la Ley otorgaba a las personas que pudieran demostrar su pertenencia. La promulgación de la Ley y la creación de la CONADI en la misma época constituyen parte de lo que Vergara, Foerster y Gundermann (2005)

denominaron «nuevas formas de reconocimiento de los pueblos indígenas» (2005, p.79). Los otros dos grandes hitos serían la ratificación en 2007 del Convenio 169 de la OIT y una reforma constitucional que por entonces seguía pendiente. A 20 años de este análisis, un quinto hito se añade a los anteriores con la promulgación en 2007 de la Ley Lafkenche (otra expresión en *mapuzungun*), cuyo propósito es el reconocimiento y otorgamiento de espacios marinos costeros protegidos de pueblos originarios (Araos, Catalán, Álvarez, Núñez, Brañas y Riquelme, 2020; Grimaldi, 2019).

Vergara, Foerster y Gundermann (2005) destacan que tanto la creación de la CONADI como de las agencias que la precedieron y la promulgación de la Ley Indígena, constituyen procesos que impulsan «instituciones mediadoras» en los cuales las «negociaciones políticas» de las organizaciones y de los intelectuales indígenas es un factor decisivo. Es más, la participación política formal de los *mapuche* ha sido una constante desde el siglo XIX. Pero no solo se trata de organizaciones e intelectuales indígenas, también es relevante la acción persistente de un movimiento social de apoyo a sus demandas; un movimiento variopinto y complejo, que va desde el activismo de izquierdas hasta un amplio espectro académico e intelectual que juega un rol fundamental en la reinterpretación indígena de los espacios de cultura tradicional en Chile. Como ha señalado recientemente el antropólogo Luis Campos:

Estamos en un proceso de transformación social y yo creo que la labor de las antropólogas y los antropólogos es fundamental... hace algunos años había mucho menos pueblos de los que hay ahora, y ahora por el trabajo conjunto de una serie de colegas que están trabajando con las comunidades y que se suman al movimiento de las comunidades, se ha transformado este país en algo que nunca pensamos que iba a ser así y van a seguir apareciendo [pueblos indígenas] (curso «Pueblos Originarios y Estado-Nación en Chile», 13 de octubre de 2020, Colegio de Antropólogos de Chile).

Lo reseñado permite plantear que, en parte, la demanda *mapuche-huilliche* sobre el litoral sur-austral se encuadra en una política de Estado (aunque de baja escala y excéntrica), y simultáneamente en un correlato de acción política y académico-intelectual que, por lo demás, frecuentemente ha sido crítico del indigenismo estatal. Esto ha implicado que, desde hace ya varios años, tanto intelectuales —indígenas y no indígenas— como activistas estén promoviendo «conversaciones» y procesos reflexivos en los archipiélagos sur-australes en orden a generar conciencia identitaria en sus habitantes.

Los registros censales permiten contrastar la eficacia del proceso descrito. El Censo de Población y Vivienda de 1992 indicaba que en Guaitecas la autoidentificación *mapuche* llegaba al 5,3%, en Quellón alcanzaba el 8,3% y en Calbuco el 7,7%. Diez años después, en el Censo de 2002, hay un cambio significativo en Guaitecas y en Quellón, siendo la autoidentificación *mapuche* de 23,8% y de 28,8%, respectivamente. En Calbuco aumenta levemente al 8,7%. No obstante, los datos cambian significativamente en la consulta de 2017. En Guaitecas y Quellón el autorreconocimiento *mapuche* llega al 47% y 49% respectivamente, mientras que en Calbuco alcanza al 27,8%.

Ahora bien, en ninguno de los censos citados existe la diferenciación entre *mapuche* y *huilliche*, cuestión problemática, pues en los territorios sur-australes del mar interior esa es una distinción posible de establecer, y, más aún, que tiene sentido para comunidades que frecuentemente declaran una pertenencia *huilliche*.

3. Nomenclaturas y símbolos *mapuche-huilliche* en Aysén y Chiloé. La bandera *mapuche*

La reconfiguración identitaria de lo indígena a partir de la década de 1990 implicó la articulación instrumental de una política que intermedió el acceso a recursos y beneficios (como becas para estudiantes), pero también la concreción parcial de respuestas frente a demandas históricas por la tierra (fondo de tierras y aguas de la CONADI). La solicitud y el otorgamiento de Espacios Marinos Costeros de Pueblos Originarios (EMCPO) representa un momento posterior de este mismo proceso. En los territorios sur-australes, previo a las demandas por EMCPO ocurrió una dinámica de creación y organización de asociaciones y comunidades indígenas en los archipiélagos de Chiloé y Aysén, en las décadas de 1990, 2000 y 2010. En 2016 había 41 asociaciones y comunidades indígenas en la región de Aysén, de las cuales 15 se localizan en la zona litoral. Como fue señalado, en Chiloé ya existía un tipo de asociatividad *huilliche* que reivindicaba territorios históricos. En 1999 se crea la Federación de Comunidades Huilliche, con un contenido identitario-político y territorial aún más explícito y funcional.

La acción colectiva con arreglo a códigos o símbolos culturales es una característica fundamental de los movimientos indígenas, porque por medio de esta «acción simbólica» los sujetos «seleccionan» y movilizan marcadores culturales o «emblemas de identidad», en tanto criterios objetivos de autodefinition colectiva (Giménez, 2002). Son «emblemas de identi-

dad», íconos, la tierra y el territorio, la cosmovisión, la lengua o ideas —como el apego a la naturaleza— que operan como formas de diferenciación frente a sus antagonistas. Desde su iconicidad, las banderas son una forma de comunicación directa, un símbolo que los diversos colectivos humanos han utilizado a lo largo de la historia para ser reconocidos e interpretados. De este modo, las banderas son una sinécdoque que representan una parte del todo, o bien un todo imaginado de la comunidad según cómo lo observemos. Las banderas suelen reunir en un solo «lugar» la historia, el territorio y la identidad, fortaleciendo el sentido de unidad.

Esta forma de simbolización, en el caso que tratamos, busca comunicar ideas, objetivos, pensamientos y propósitos en oposición a los del Estado, y buscan a través de esta simbolización icónica «ser reconocidos» como parte de una estrategia política más amplia. La «política del reconocimiento», como señala Taylor (2001), es central para los movimientos que se encuentran en una posición de subordinación o de exclusión, señalando que para ciertos grupos el reconocimiento tiene nexos con la construcción de una identidad. Ser reconocidos o negados es crucial para la sobrevivencia de la identidad. También se trata de una disputa hegemónica entre criterios propios y apropiados de reconocimiento y criterios «falsos» o prejuicios de los «otros». De esta manera, las políticas del reconocimiento son fundamentales en la búsqueda por contener los límites de la representación hegemónica, como señala Beverley (2004).

La aparición recurrente y luego masiva de banderas *mapuche* tiene un antecedente en 1992, al cumplirse los 500 años del «descubrimiento» de América. En esa circunstancia, una de las organizaciones *mapuche* más importantes creó una bandera inspirada en simbolismos de identificación. Esta organización es el Consejo de Todas las Tierras o *Aukin Wallmapu Ngulam*, cuya principal demanda es la restitución de las tierras indígenas, la libre determinación y la constitución de un Estado indígena basado en la noción de *wallmapu* (o nación *mapuche*), que abarca territorios del Sur de Chile y Argentina. En ese contexto surge la puesta en escena de la *Wenüfoye*, bandera que en los últimos 20 años ha pasado a ser un icono del pueblo *mapuche* y de los colectivos que lo apoyan.

Fernando Pairican, historiador *mapuche*, reflexionó sobre la presencia transversal de la *Wenüfoye* en el «estallido social» que tuvo lugar en Chile a partir del 18 de octubre de 2019, cuyo sentido simbólico original residía en un «movimiento mapuche [que a principios de la década de 1990] continuaba luchando por conquistar derechos fundamentales como la autodeterminación y construía símbolos como parte del proceso de descolonización ideológica» (Pairican, 2019). En esta apuesta simbólica, en un escenario político de marcada confrontación —sobre todo con el

Estado—, las diversas identidades territoriales *mapuche* propusieron diseños que las representarán, de modo que la bandera en su versión final es una síntesis de tales propuestas. Jorge Weke, artista visual *mapuche* y uno de los gestores del diseño, lo explicaba en 2003:

El color negro y blanco representan el equilibrio o la dualidad entre el día y la noche, la lluvia y el sol, lo tangible y lo intangible, etc. El azul representa la pureza del universo; el verde nuestra *mapu*, el *Wallmapuche* o territorio de asentamiento de nuestra nación. Y el rojo la fuerza, el poder, la sangre derramada por nuestros ancestros. Al medio el *kultrung* y todos sus significados ya conocidos y en el extremo inferior y superior la representación de los *kon* (Pedro Cayuqueo, en Azkintue, 2010).

Es evidente el sentido político de esta bandera en el contexto de la lucha y la movilización de las diversas organizaciones *mapuche*, como ícono diferenciador respecto del principal símbolo del Estado chileno y su representación de lo nacional como repertorio cultural unívoco. El reconocimiento social de la lucha *mapuche* como legítima, su demanda autonómica y sobre todo de diferencia, ha derivado en una apropiación *no-mapuche* de esta bandera, transformándose en un símbolo que se enarbola en todo de tipo de movilizaciones, con expresiones en distintos espacios y contextos (Imagen 2). En la actualidad es un ícono del movimiento social y más ampliamente en la confrontación con el Estado y con los grandes proyectos empresariales. Es un emblema,

recuperado a estas alturas no tan solo por los mapuche. La población chilena también la ha adoptado... Tal vez porque existe un reconocimiento a una historia negada, perseguida pero que ha logrado resistir al aparato del Estado que ha intentado desarticular al movimiento de manera persistente (Pairican, 2019).

En el marco del despliegue identitario-territorial indígena por el mar interior de Chiloé y Aysén, la presencia de la *Wenufoye* es recurrente. Sostenemos que la interpretación *mapuche*, fuertemente impulsada desde CONADI y desde la intelectualidad *mapuche*, luego desde el activismo e incluso desde la propia antropología, favoreció que tanto las nomenclaturas en *mapuzungun* —en nombres de comunidades y asociaciones— como las propias banderas constituyeran parte fundamental de la resemantización del espacio-marino costero del Sur-austral. Su simbolismo entronca perfectamente, como lo explicita Weke, en una narrativa que invoca a la nación *mapuche*, en tanto comunidad imaginada, según la formulación de Anderson (1993), consagrada en la ancestralidad de un territorio (el *Wallmapu*) cuyos son límites son por definición difusos o elásticos.



Imagen 2. Bandera mapuche en bote de pescadores, en Los Vilos, Centro-Norte de Chile, lejos del territorio *mapuche*. Fuente: Gonzalo Saavedra.

De este modo, la bandera *mapuche* y las banderas en general serían «espacios simbólicos», dispositivos y «discursos» o textos, tal como los mapas, en el que colectivos humanos se reconocerían, se articularían y recrearían una suerte de continuidad histórica para dar sentido a su acción colectiva y la construcción de la comunidad imaginada. Pero como veremos en los siguientes apartados, también operaría como un dispositivo simbólico de equiparación o contestación por similitud, a los otros símbolos, particularmente a los símbolos nacionales, la generación, en palabras de Chatterjee (2002) y en contraposición a lo señalado por Anderson, de un «espacio propio de soberanía» como alternativa a la soberanía hegemónica de la nación.

3.1. *Lo indígena y la bandera mapuche desde el punto de vista de los actores locales*

En el marco de una reciente investigación sobre mercados costeros de lugar, decidimos explorar algunos testimonios sobre la cada vez más frecuente puesta en escena de banderas *mapuche* en las costas sur-australes. Para tal efecto nos situamos en el archipiélago de Calbuco, un territorio que Ximena Urbina localiza en la «frontera arriba en Chile colonial» (Urbina, 2009), donde existió una importante parcialidad *huilliche* estrechamente relacionada con el actual archipiélago de Chiloé. Realizamos aquí 14 entrevistas a personas de la comunidad, incorporando preguntas referidas a

la condición identitaria de los pueblos del mar interior y acerca del sentido de bandera *mapuche*, ícono que se expone en algunas casas y embarcaciones, pero que además se encuentra oficialmente izada —junto a la bandera chilena— en el monolito de entrada a la ciudad (Imagen 3).



Imagen 3. Banderas comunal, chilena y *mapuche*, Calbuco, febrero de 2020. Fuente: Gonzalo Saavedra.

Para Simón, dirigente de pescadores artesanales, su puesta en escena es coyuntural y relativamente «reciente, porque nosotros no sabíamos que existía una bandera hasta que vimos pelear a las hermanitas Quintreman allá en el Alto Biobío, cuando iban a la represa y resistieron»¹. En cuanto a su significado nos dice que «la bandera *mapuche* pasa a ser un símbolo para identificar un lugar, un territorio, un sector, una comunidad, no más que eso». Imagina la posibilidad de una nación indígena «con un parlamento, un gobierno propio, con una bandera propia, con algo que nos identifique como seres que fuimos capaces de conquistar islas, de conquistar el mar, de conocerlo, porque conquistarlo así nomás no fue tan fácil». Pero, no obstante, advertimos que en su testimonio la identificación con un repertorio simbólico en particular es relativamente débil, lo que ciertamente no le resta valor a la idea de un espacio marino costero controlado por los habitantes nativos de este bordemar: «no me genera mucho la bandera porque hay tantas banderas, podría ser sin bandera también».

1. Referente al conflicto desencadenado en los años 1990 a partir de la construcción de las primeras represas en la zona alta del río Biobío, en pleno territorio *mapuche* (*pehuenche*).

La misma conversación iniciamos con Macarena, dirigente de la comunidad indígena *Lafkenmapu*, creada en 2016 en el sector Huito. Nos interesa su opinión sobre las banderas *mapuche* en las casas, incluso en el monolito del pueblo: «está bien... pero tendrían que ir a la par, izadas a la par, porque se pone la chilena y la *mapuche* abajo, tiene que ser... al mismo nivel». Luego preguntamos por sus recuerdos de infancia sobre esta bandera (hace 20 o 25 años) u otras: «antes había una bandera, mi abuelo me comentó una vez que su papá tenía una de esas... Usaba un color negro, un redondo negro». Macarena no tiene certeza de qué bandera era, pero podría tratarse de una bandera local en el contexto *huilliche*.

Nuestra pregunta a Juan Carlos, en San Antonio, tiene el marco de una larga conversación sobre las identidades indígenas y los pasados *canoeros* del lugar: «la bandera siempre es presencia, y dentro de la comunidad de Calbuco hay *mapuches*, por eso está izada junto a la bandera chilena y a la de Calbuco en la entrada, porque hay un pueblo que está presente y que está activo». ¿Te identificas con esa bandera? «Sí, me identifico. Y con la chilena también, si soy chileno». Para Juan Carlos no resulta disonante el simbolismo *mapuche* o *mapuche-huilliche* en el territorio, y ante la pregunta por una eventual «nación *mapuche* o *huilliche*», con su propio territorio y leyes, señala lo siguiente:

A mí me da rabia... que otras personas sean dueñas de nuestros recursos, de nuestra agua, de nuestros bosques, que sean las personas que decidan y no te pregunten qué te parece a ti, siendo que nosotros deberíamos tener decisión y poder de administrar nuestros recursos...

La familia de Macarena siempre estuvo ligada al mar, le preguntamos por los pueblos costeros desde Calbuco al Sur, específicamente si son indígenas. «Yo tengo entendido que sí, por el tema de nuestras raíces»; añadimos: ¿qué pueblo indígena? «*Huilliche*, porque acá vivían ellos»; entonces le preguntamos acerca de las costumbres propiamente indígenas de este lugar. Alude a prácticas tradicionales, frecuentes en Chiloé y en el mar interior:

Las mingas, eso es costumbre de pueblos indígenas. Si un vecino quiere hacer una bodega, levantar su casa, después en el tiempo de las siembras. Antes ni siquiera era necesario buscar la gente, estaba toda la gente ahí, se intercambiaban días de ayuda.

Ciertamente es una práctica típica de Chiloé, basada en la solidaridad y en lo que Daughters (2019) entiende como *cultura de la cooperación* y que considera como característico de la identidad chilota.

Con frecuencia, las personas en Calbuco y en el mar interior asocian la cultura de la cooperación a la vida indígena. Es precisamente lo que nos plantea Simón:

Como figura legal no existía, pero convivía la gente, existía la comunidad, porque nos ayudábamos con el vecino, le pedíamos sus bueyes, ellos venían para acá, nosotros íbamos para allá, le hacíamos la siembra, sin ser comunidad éramos muy unidos para trabajar...

Este relato es representativo de algo recurrente en el mar interior: la ausencia de recuerdos sobre una identidad ritual, pero, como acabamos de destacar, sí como recuerdo de unas formas de vida que hoy, a la luz de una nueva conciencia étnica, son interpretadas como indígenas, particularmente auxiliadas por la cosmovisión *mapuche*:

...de Temuco, de la zona central, o de Osorno, de San Juan, de allá son los *lonkos* que han venido y nos han enseñado. Pero nosotros memoria no tenemos de haber tenido tan arraigado el tema. [Ellos] nos han enseñado los gritos *mapuche*... no tengo memoria de que alguna vez hayamos hecho algún rito o ceremonia, no recuerdo ninguna cuestión de estas que hayan existido en la vida de nosotros o de nuestros padres.

En el sector de Yaco alto, Francisco y su familia desarrollan un proyecto turístico basado en el rescate de la tradición indígena costera. El proyecto surge a partir de un largo proceso reflexivo del propio Francisco, reinterpretando su condición de pescador en un espacio que alguna vez estuvo habitado por grupos *canoeros*, pero en un contexto donde lo indígena comienza a «recuperarse» a partir del imaginario *huilliche* y de «la cultura» chilota. En la conversación, lo indígena aparece como temática central asociado a prácticas y creencias tradicionales del mar interior:

Uno trata de rescatar eso todavía, la forma de vivir, costumbres de la siembra, las mismas costumbres de sus abuelos, su manera de ser, lo que se hacía, ahora se perdió mucho eso, como las trillas, las siembras, acá en general ha cambiado mucho... por lo mismo nosotros tratamos de mantenerlos, los curantos, los asados o el mismo fogón.

La referencia a una identidad indígena es pragmática, se alude a recuperar prácticas arraigadas en las generaciones de los padres, pero en estricto rigor no hay aquí elementos de diferenciación étnica. De acuerdo con Daughters (2019) se trata del «rescate» de la identidad chilota, una identidad que surge en el mestizaje *canoero*, *huilliche* e hispano-criollo, modelada desde esas tres tradiciones.

La expresión denotativa de la identidad, referida a lo *mapuche*, ocurre aquí como cosa concreta, visible y palpable, realizable en momentos particulares o localizada en determinados espacios. Es lo que ocurre con ciertas formas de reciprocidad o colaboración, o también con la puesta en escena de las banderas. Por ejemplo, al llegar al *camping* de Francisco y su familia, notamos un mural donde aparece un joven representado con los atuendos típicos *mapuche* y a un costado la bandera. Pero también advertimos hitos relacionados con algunas de las prácticas reseñadas más arriba, como la celebración del año nuevo indígena, «el año nuevo *mapuche*» o *wetripantu*. Esta celebración ocurre el 24 de junio, y desde hace algunos años ha sido difundida por el Ministerio de Educación y por la propia CONADI, conmemorándose en la actualidad en todos los colegios de Chile. El *wetripantu* también es parte de los contenidos que la agencia pública ha promovido en este proceso de activación identitaria.

Tradicionalmente en Chiloé, como en otras zonas rurales, se celebra la noche de San Juan, no obstante, en los últimos años el solsticio de invierno se ha resignificado, desde la política indígena, pero también desde las comunidades. Precisamente es lo que nos dice Francisco:

En los libros sale que cuando las tribus perdieron todas sus creencias, estas personas, que le servían a la dinastía española, pidieron permiso para celebrar su día sagrado de año nuevo, los españoles les dijeron: ...*les vamos a dar su día pero celébralo no como wetripantu, [sino] como San Juan, un santo religioso católico...* y desde ahí parte esta tradición de San Juan ocultando en realidad lo que es el *wetripantu* y hoy gracias a las personas que se incentivan a rescatar esto se está volviendo a celebrar...

3.2. *El resguardo del espacio marino costero*

En un registro identitario inscrito en la dimensión práctica de la vida cultural, en un tipo de pragmatismo asociado a la recurrencia de la costumbre y del *saber-hacer*, Simón, quien pertenece a la comunidad indígena *Aduen*, nos plantea que Calbuco hacia el Sur, en la zona litoral,

es un territorio de navegantes, de gente que quiere moverse... buscando recursos, abundancia... reconociendo a los *canoeros* y los pueblos que primero navegaron, que fueron ellos y después la pesca artesanal, con o sin apellido indígena, que entró al modelo de navegación y de trabajo en el borde costero.

Esta respuesta condensa la visión autorreflexiva sobre una identidad configurada en el dinamismo de la tradición bordemarina, que en el mar interior encuentra sus fundamentos prácticos en los *canoeros chono* y

luego su consolidación cultural en los asentamientos de comunidades *huilliche*. Este proceso tuvo un importante correlato e impulso jurídico-institucional y también político-cultural. Esto se advierte con nitidez en el curso de la conversación:

...[fue en] 2016, 2017, 2018, ahí Calbuco empieza con las comunidades indígenas, a excepción de algunos que ya estaban, pero antes del 2000 no teníamos noción de comunidades como institución o como organización, sino que las comunidades empiezan en su estructura legal... a partir del año 2008...

Simón alude al uso de los recursos normativos que reconocen derechos consuetudinarios como medios para resguardar lo que estas comunidades entienden como parte fundamental de lo que, siguiendo a Godelier (1990), denominaremos su *patrimonio ideo-material*: «Después el boom viene el 2016... por el impacto de la salmonicultura». En efecto, las comunidades recurren estratégicamente a la solicitud de tierras y espacios marinos no solo porque puedan o quieran desplegar allí proyectos productivos, es también es una forma de proteger ese patrimonio —base de su sustento— frente a una dinámica de privatización. Es lo que pudimos advertir, en el caso de los pescadores artesanales, con relación a las Áreas de Manejo y Explotación de Recursos Bentónicos (Saavedra, 2011), y por supuesto es lo que ocurre en el caso de los EMCPO, con el añadido de reconocer los usos consuetudinarios que desactivan la dicotomía administrativa entre conservación y actividad productiva de los pueblos indígenas (Araos *et al.*, 2020).

No pudiendo soslayarse una lógica instrumental de reproducción de una forma de vida, en un sentido consuetudinario o pragmático, la dimensión político-cultural de la reivindicación y la demanda indígena actual en las costas sur-australes, difícilmente se explicarían ignorando el proyecto político-identitario reseñado en el apartado anterior. Como alguna vez nos comentó un historiador indígena reflexionando sobre la legitimidad de lo *mapuche* en las Guaitecas, las migraciones de población *mapuche-huilliche-lafkenche* hacia los litorales de Aysén durante el siglo XX, principalmente desde Chiloé, fundamentan la reivindicación del territorio.

En años recientes la activación de las demandas territoriales sobre los litorales australes, en especial desde Calbuco hacia el Sur, incluyendo los archipiélagos de Aysén, deben en buena parte, como venimos sosteniendo, su consistencia narrativa y argumental a la lectura identitaria e histórica que líderes e intelectuales *mapuche* han realizado de este proceso. Asimismo, como ocurre en Calbuco y en otras zonas litorales del Sur de Chile, el posicionamiento político de los líderes indígenas respecto de las identidades territoriales tiene un contenido decisivo que surge en la co-

yuntura: la defensa del espacio de la vida social local (tradicional) frente a la avanzada erosiva del mercado. Es lo que nos comenta Daniel Caniullán, *lonko* de la comunidad *mapuche* organizada en Melinka:

No queremos que a futuro esos territorios que han sido habitados ancestralmente por nuestra gente, pasen a manos de privados, nosotros queremos protegerlos y conservarlos, mantener la cultura y no pasar a ser esclavos de los megaempresarios... por eso que nos urgió constituirnos [como comunidad], con personalidad jurídica.

Simón refrenda esta posición explicitando que, entre otros factores, la amenaza del mercado ha sido un impulsor para la formalización de las comunidades:

Lo hicimos cuando supimos que venía una hidroeléctrica desde abajo, de Aysén y en algún lugar de este territorio iba a echar el cable. Y en ese tiempo mi papá me dijo que las comunidades indígenas iban a tener el derecho a defender el territorio y protegerlo.

Conclusión

En los últimos 30 años el movimiento indígena en Chile adquirió, progresivamente, una envergadura nacional asociada a las demandas territoriales del pueblo *mapuche*. En este contexto, se consagran narrativas identitarias, símbolos de contestación a la nación dominante o signos de «soberanías alternativas» allí donde se reivindican derechos ancestrales sobre vastos territorios del Sur y del Sur-austral. En estas narrativas el concepto *wallmapu* —territorio histórico o nación *mapuche*— es central, implicando reclamos sobre espacios que, de acuerdo con evidencias documentales y etnográficas, no necesariamente estuvieron habitados por los *mapuche*, aunque sí por pueblos indígenas estrechamente relacionados —los *huilliche* de Calbuco y Chiloé—. Retomando lo señalado por Hall (2011), esto puede entenderse como un proceso donde se evidencia la dimensión *performativa* de la identidad, es decir, su cualidad de permanente movimiento, que en este caso observamos cómo una reinterpretación político-cultural que los propios *mapuche*, específicamente algunos líderes e intelectuales, han hecho de su condición territorial y de su propia historia. En efecto, estas prácticas discursivas admiten la forma consagrada de proyectos de orden político que se entretejen sobre la base de diferencias reivindicatorias. Asimismo, es evidente que en este proceso —que cabría situar en una dinámica de etnización (Restrepo, 2013)— la concurrencia activa de las comunidades locales —y no solo de sus líderes— es

también decisiva en lo que podríamos entender como una dialógica y dialéctica de la identidad.

Pero este proceso no deriva solo de la acción colectiva de las comunidades indígenas, del activismo o desde la intelectualidad *mapuche*; también hay aquí un accionar deliberado desde la agencia pública, en particular desde CONADI, es decir, un proyecto político-institucional que ocurre en contraposición al discurso unitario que el Estado ha construido sobre la nación. Es en este plano donde cabe situar la puesta en escena de símbolos como las banderas. Ciertamente, la bandera chilena representa el modelo unitario del proyecto nacional, en este proyecto los repertorios sobre lo indígena comportan expresiones que se despliegan desde las narrativas de folclorización, pasando por aquellas de la épica en tiempos remotos, las alusiones modernizantes campesinistas, hasta aquellas que peyorativamente remarcan los prejuicios raciales y más recientemente las del «*mapuche* terrorista». La bandera *mapuche* puede entenderse como un emblema identitario en el plano de la disputa, la reivindicación y la resistencia (incluso más allá del «conflicto *mapuche*»), o la producción de soberanías alternativas, y por tanto expresión de un proyecto político otro frente al modelo culturalmente unitario que mejor representa al Estadonación, y cuya resultante también es la obliteración de las diferencias constitutivas de identidades opacas.

Como sostiene Beverley (2004), la puesta en escena de la bandera *mapuche* presupone contener los límites de la representación hegemónica; no obstante, tiene lugar aquí un fenómeno política e identitariamente complejo. Por una parte, la reinterpretación cultural *mapuche* del Suraustral también opaca los múltiples matices de un proceso histórico de mestizaje e hibridación donde confluyen otras identidades, incluso con mayor relevancia. En cierto modo es posible observar una contrahegemonía, situada en los contenidos del *proyecto* territorial *mapuche* en el Suraustral; esto, a partir de la activación de narrativas rituales impulsadas desde la agencia pública, desde la contribución de activistas e intelectuales indígenas a la conformación de una conciencia étnica de revitalización y, por supuesto, desde la puesta en escena de iconos —como banderas— y nomenclaturas lingüísticas, todo ello en un contexto de reivindicación y defensa del territorio bordemarino marcado por el repertorio simbólico y político-cultural que el movimiento *mapuche* ha desplegado en las regiones de Biobío y Araucanía.

Cabe sostener que el reconocimiento de lo indígena como posibilidad de defensa de un territorio tiene un momento pragmático a tener en cuenta. No se trata de un discurso ritual o cosmovisional, simbólico *bulliche* o *mapuche-huilliche*, ni en su narrativa ni en otras narrativas

locales, tampoco en prácticas que evidencien la internalización de ese tipo de contenidos. En cambio, sí aparece el valor de una forma de vida que se admite como indígena en sus expresiones particulares e incluso, en este flujo identitario, reflexivo y deliberado, la bandera mapuche no es disonante, tampoco lo es la ritualidad aprendida (como celebrar el *wetripantu*), o, en los nuevos códigos, la resignificación de ritos tradicionales típicos de la ruralidad chilota. Es evidente, entonces, que el «forzante» identitario y simbólico (como las banderas, esos ritos y las nomenclaturas en *mapuzungun*), opera con la eficacia de una política de la identidad, donde tanto el Estado como la academia, la intelectualidad indígena y el activismo son agentes promotores de esta reconfiguración cultural. Ahora bien, su lugar en el discurso identitario y en las prácticas de la vida cotidiana son, al menos por ahora, secundarios y, en cierto modo, instrumentales.

Finalmente, a modo de corolario, tiene sentido preguntarnos por el alcance y las distintas expresiones del discurso de la autodeterminación, en particular aquel que surge en el seno del movimiento *mapuche*. La puesta en escena de la *Wenufoye*, no tanto en un sentido amplio y solidario como en el marco específico de la cuestión territorial, opera, al parecer, en los códigos del proyecto autonómico, pero ahora con una nueva expresión —con un nuevo contenido—, aquella que, en clave indígena, decodifica que las costas sur-australes y sus recursos tienen cabida en este proyecto político, es decir, que en algunas subjetividades (e imaginaciones) *mapuche* son parte constitutiva de su comunidad imaginada.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Araos, F., Catalán, E., Álvarez, E., Núñez, D., Brañas, F. y Riquelme, W. (2020). Espacios Costeros Marinos Para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina. *Anuario Antropológico*, I(1), 47-68. Doi: <https://doi.org/10.4000/aa.4933>.
- Azkintue (2010). La bandera mapuche contada por Jorge Weke, entrevista de Pedro Cayuqueo (13/05/2010). En: <https://sites.google.com/site/delospueblosindigenas/la-bandera-mapuche-contada-por-jorge-weke>.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Santiago: CEPAL.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Beverly, J. (2004). *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana.

- Boccard, G. (1999). Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración entre los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*, 79(3), 425-461.
- Campos, L. (2019). Mapuche en la ciudad de Santiago. Etnogénesis, reconfiguración identitaria y la patrimonialización de la cultura. *Antropologías del Sur*, 6(11), 135-153.
- Chatterjee, P. (2002). Comunidad Imaginada: ¿Por quién? *Historia Caribe*, II(7), 43-52.
- Connor, W. (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.
- Connor, W. (1994). *Etnonationalism: The quest for understanding*. Princeton University Press.
- Comaroff, J., y Comaroff, J. (2009). *Ethnicity Inc.*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De la Cadena, M., y Starn, O. (2009). Indigenidad: problemáticas, experiencias y agencias en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, 10, 191-223.
- Daughters, A. (2019). *Memories of Earth and Sea: An Ethnographic History of the Islands of Chiloé*. University of Arizona Press.
- Duquesnoy, M. (2012). Imaginario huilliche chilote: reflexiones desde la acción y reacción de la federación huilliche de Chiloé. *Chungará*, 44(4), 747-761
- Espinoza, C. (2017). Procesos etnopolíticos en la transición democrática chilena. Gobiernos locales y la vía política mapuche. *Cuadernos de Antropología Social*, 45, 21-36.
- Foerster, R., y Vergara del Solar, J.I. (2000). Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena. *Estudios Atacameños*, 19, 11-42. En <https://doi.org/10.22199/S07181043.2000.0019.00002>.
- Friedman, J. (1994). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grimaldi, D. (2019). Etnopolítica del espacio marítimo y el rol de la Identidad Territorial Lafkenche en la solicitud de espacios costeros marítimos para pueblos originarios. *Polis* (Santiago), 18(52), 60-75.
- Gellner, E. (1991). *Naciones y nacionalismo*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA)/Alianza Editorial.
- Giménez, G. (2002). Paradigmas de la identidad. En A. Chihu Amparán (Coord.), *Sociología de la Identidad*. México: UAM-Ixtapalapa, Miguel Angel Porrúa.
- Godelier, M. (1990). *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- Gundermann, H. (2013). Procesos étnicos y cultural en los pueblos indígenas de Chile. *ALPHA*, 36, 93-108.
- Hall, S. (2011). ¿Quién necesita «identidad»? En Stuart Hall y Paul du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos aires: Amorrortu.
- Hobsbawm, E. (1997). *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Hroch, M. (2000). Real y construida: la naturaleza de la nación. En John Hall (Comp.), *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- INE (2018). Censo de Población y Vivienda 2017. Santiago: Instituto Nacional de Estadísticas.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Molina, R., y Correa, M. (1996). *Territorios Huilliches de Chiloé*. Santiago: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y Agencia Española de Cooperación Internacional.

- Morales, D. (2013). El negocio de la madera: comerciantes y «hacheros» de Chiloé, 1850-1875. *Magallania*, 42(2), 41-60.
- Núñez, A., Molina, R., Aliste, E., y Bello, Á. (2016). Silencios geográficos de Patagonia-Aysén: Territorio, nomadismo y perspectivas para re-pensar los márgenes de la nación en el siglo XIX. *Magallania*, 44(2), 107-130.
- Pairican, F. (2019). La bandera mapuche y la batalla por los símbolos. CIPER. En: <https://www.ciperchile.cl/2019/11/04/la-bandera-mapuche-y-la-batalla-por-los-simbolos/>.
- Pérez Ruiz, M. (2011). El problemático carácter de lo étnico. *CUHSO*, 13(1), 35-55.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: invención de las comunidades negras en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Saavedra, G. (2011). *Perspectivas culturales del desarrollo en las costas australes de Chile: aproximación antropológica a las persistencias y transformaciones de las economías de pesca artesanal en el litoral de Aisén*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- Saavedra, G., y Mardones, K. (2021). Representaciones sociales sobre el mar y la pesca artesanal en el océano del neoliberalismo chileno. *Revista Colombiana de Sociología*, 44(1).
- Segato, R.L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.
- Smith, A.D. (2000). *Nacionalismo y modernidad*. Madrid: Istmo.
- Taylor, C. (2001). El multiculturalismo y la «política del reconocimiento». México: Fondo de Cultura Económica.
- Trouillot, M.R. (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Colombia: Universidad del Cauca, Universidad de los Andes.
- Urbina, X. (2009). *La frontera de arriba en Chile colonial: interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Urbina, X. (2011). Análisis histórico-cultural del alerce en la Patagonia Septentrional Occidental, Chiloé, Siglos XVI al XIX. *Magallania*, 39(2): 57-73. En <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442011000200005>.
- Vergara, J., Foerster, R., y Gundermann, H. (2005). Instituciones medidoras, legislación y movimiento indígenas de DASIN a CONADI (1953-1994), *Atenea*, 491(Sem. I), 71-85.
- Yúdice, G. (2008). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa.