

Patrimonialización indígena: observaciones respecto del caso mapuche en Chile

Patricio Espinosa*

RESUMEN

El resguardo estatal del patrimonio cultural indígena representa uno de los campos de estudio más recientes al interior de las ciencias sociales. Derivado de los trabajos del multiculturalismo neoliberal, el fenómeno es fundamentalmente descrito como un proceso que tiende a la instrumentalización social y económica de las manifestaciones culturales indígenas al interior del Estado. El presente trabajo pone en cuestión dicha descripción al interrogar el fenómeno en el campo jurídico, comprendiendo la patrimonialización indígena como un proceso que, redefiniendo la soberanía de los pueblos indígenas, habilita y constriñe la acción política de los mismos. Para ir sobre este supuesto se examina un caso: la patrimonialización del pueblo mapuche en Chile.

PALABRAS CLAVE: marcas de soberanía mapuche, reivindicación mapuche, Estado liberal, patrimonialización, derecho.

Indigenous patrimonialization: observations with regard to the Mapuche case in Chile

ABSTRACT

State protection of indigenous cultural patrimony is an emergent field in the social sciences. Building on neoliberal multiculturalism, this phenomenon is mostly described as a process aimed at the social and economic instrumentalization of indigenous cultural manifestations. This article questions this approach by examining the phenomenon in the juridical field and by understanding indigenous patrimonialization as a process that, while it redefines indigenous sovereignty, simultaneously enables and limits these people's political action. In order to overcome this presupposition, the article examines the case of the patrimonialization of the Mapuche people in Chile.

KEYWORDS: marks of mapuche sovereignty, mapuche vindication, liberal state, patrimonialization, law.

* Académico del Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

La investigación para este artículo fue financiada por el programa del Doctorado en Procesos e Instituciones Políticas y el proyecto FONDECYT 1170869 dirigido por Gonzalo Bustamante-Kuschel. El autor expresa su gratitud a Andrés Estefane y Gonzalo Bustamante-Kuschel por sus comentarios a la versión preliminar del artículo.

✉ patricioespinos@gmail.com

Recibido junio 2021 / Aceptado marzo 2022.

Disponible en: www.economiaypolitica.cl

I. Introducción

Escandalizada con los horrores del nazismo, con el fin de la Segunda Guerra Mundial la sociedad ya no tolerará la descripción de la diferencia cultural en términos de supremacía racial. En las colonias europeas de África y Asia el mismo evento develó profundas crisis políticas y económicas que animaron el nacionalismo independentista (White 2014). El nuevo escenario mundial exigía el aseguramiento de la paz y la tolerancia tras el ingreso de nuevos actores políticos. Durante este periodo, surgen organizaciones transnacionales con el objetivo declarado de tender puentes de entendimiento entre los pueblos y naciones del mundo, promoviendo para ello el resguardo de las culturas no europeas. Este contexto amplifica las reivindicaciones de los pueblos indígenas, quienes a partir de los años setenta son reconocibles como actores políticos internacionales.

Sometidos de manera generalizada a políticas de “asimilación” (Stavenhagen 2013: 76), los procesos antes descritos cambiaron la semántica indígena a favor de su conservación y revaloración cultural. Este cambio se materializó jurídicamente al interior del Estado, el cual comenzó a incorporar a los pueblos indígenas en sus ordenamientos constitucionales y legislativos mediante una positivización, precisamente, conservacionista y revalorativa, operación que se comprende en el presente trabajo como patrimonialización indígena (Espinosa y Bustamante 2021). Dicha comprensión requiere una consideración conceptual.

El concepto de “patrimonio”, ampliamente utilizado en el resguardo de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas (Rozental *et al.* 2016, Kuprecht 2012), entraña un particular significado que afecta la agencia de los mismos. Si aquel resguardo jurídico depende de una voluntad no indígena, como la del Estado, el concepto de “patrimonio indígena” no asegura la pertenencia a sus detentores originarios, de modo que ese concepto de “patrimonio” dista del significado que lo comprende como “propiedad” sobre algo (Duchrow y Hinkelammert 2004).

Siguiendo a Brunner (1992: 125), la genealogía del concepto de “patrimonio” revela que este cambia su significado en el derecho medieval europeo. En dicho contexto, *patrimonium*, que en el derecho

romano tematizaba la propiedad privada del emperador, refiere a un particular tipo de régimen jurídico que surge como la concesión que una autoridad política otorga a otra de menor rango. Brunner (1992) identifica a este régimen como “jurisdicción patrimonial”, un tipo de mando en la forma de una licencia que un príncipe entrega a un señor para que este actúe políticamente al interior del *land*.

En la “jurisdicción patrimonial”, el señor podía aplicar su ley sobre los residentes, pero solo en cierto tipo de casos. Asuntos graves, como asesinatos o castigos corporales, eran regularmente decididos por cortes provinciales que se atribuían la mantención del orden y seguridad pública siempre amenazadas por las jurisdicciones patrimoniales. Incluso en asuntos menos graves, los residentes de la “jurisdicción patrimonial” podían apelar a dichas cortes frente a las decisiones de su señor (Kuzmics y Axtmann 2016: 74-5). Lo interesante aquí es que el concepto de “patrimonio” describe una forma particular de comprender el derecho que impedía a los habitantes de esa jurisdicción actuar como sus propios legisladores.

Como se verá, la patrimonialización de los pueblos indígenas guarda estrecha relación con este significado en tanto el Estado, que reacciona jurídicamente sobre la concepción indígena del poder político, habilita y constriñe la agencia política de dichos actores a su propia conservación y revaloración cultural. Para ir sobre este supuesto, el presente trabajo desarrolla un caso: la identificación de la operación patrimonializadora al interior de la legislación indígena chilena y el análisis de sus implicancias para la agencia política del pueblo mapuche¹.

Los mapuche son el pueblo indígena que históricamente ha ocupado el territorio centro-sur de las actuales Repúblicas de Chile y Argentina, países que hacia fines del siglo XIX anexaron dicho territorio mediante campañas de ocupación militar. En Chile, dicha anexión fue acompañada por políticas de concentración de las comunidades mapuche en zonas de escaso valor productivo, impactando profundamente sus estructuras sociales y económicas. Ello desató procesos migratorios hacia las principales urbes del país, donde comenzaron a ocupar los lugares más desfavorecidos de la sociedad nacional (P. Mariman 2006, Bengoa 1996). A pesar de estas adversas condiciones, el pueblo mapuche

¹ La palabra “mapuche”, proveniente del idioma mapuche o *mapuzungün*, no contempla el uso de la letra s final para indicar el plural. Por ello, se ha optado escribir dicha palabra sin la letra s.

ha cultivado uno de los movimientos políticos indígenas más antiguos de las Américas², proceso que viéndose debilitado durante la dictadura militar de Augusto Pinochet (1973-90), reemergió con el retorno a la democracia para diversificarse ampliamente en la actualidad y desafiar con ello la institucionalidad estatal. Como podrá apreciarse, la relación entre el pueblo mapuche y el Estado de Chile representa un caso de estudio privilegiado para ir sobre el objetivo aquí propuesto.

El análisis del caso contempla dos perspectivas teóricas: en primer lugar, se analiza la concepción política y jurídica mapuche confrontada al poder soberano estatal mediante la filosofía de Giorgio Agamben (1998, 2000). En segundo lugar, se problematiza el proceso de inclusión étnica y el reconocimiento, supuestos en la patrimonialización, a través de la sociología del derecho de orientación sistémica (Teubner 2006, Neves 2014) y la biopolítica de Miguel Vatter (2020). Mediante este análisis, se pone en relieve la dimensión jurídica de la patrimonialización indígena, buscando ampliar los postulados del “multiculturalismo neoliberal” (Hale 2002) como perspectiva dominante en el tratamiento teórico del fenómeno.

Para desarrollar lo anteriormente expuesto, el artículo abre discutiendo la soberanía mapuche en la forma de “marcas de soberanía mapuche”. A continuación, se identifica la operación patrimonializadora al interior de la legislación indígena nacional como reacción estatal sobre las marcas de soberanía mapuche. Posteriormente, se analizan las implicancias jurídicas del ingreso del actor político mapuche en los ordenamientos legislativos del Estado mediante la patrimonialización para, finalmente, cerrar con las principales conclusiones.

2. Política y derecho mapuche como marcas de soberanía

Dado que las reivindicaciones políticas de la segunda mitad del siglo XX tuvieron como contraparte al Estado nación, uno de los principales efectos fue el surgimiento de concepciones contestatarias de soberanía

² La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía es considerada la primera organización política mapuche. Esta fue fundada por Manuel Neculmán en el año 1910, inaugurándose con ella un amplio trabajo organizacional mapuche al interior de la escena política chilena (Foerster y Montecino 1988). Para apreciar este hito en perspectiva comparada, véase Minde (1996) y Albó (1991).

“no necesariamente *nacionales ni estatales*” (Mantena 2016: 300; itálicas de la autora). Un aspecto unificador, no obstante, fue su invocación en términos de “desposesión” (Anghie 2005: 105), lo cual animó a los actores del periodo a dar forma a sus propias concepciones del poder político para reclamar con ellas sus posiciones al interior de las administraciones estatales.

Articuladas críticamente mediante el concepto de “soberanía”, los actores indígenas comienzan a levantar reflexiones cuyos fundamentos normativos prescinden ajustarse a parámetros estatales. Allí pueden citarse las reflexiones de diversos autores de las Américas, como las de Fausto Reinaga, dirigidas a la restauración del Imperio inca³, las de Russel Barsh, quien concibe el poder político en el seno de una amplia membresía no humana⁴, o las de Vine Deloria, quien comprende la soberanía como un concepto que antecede y trasciende a la política y al derecho⁵. El pensamiento político de estos y otros autores se inscribe en un proceso de sostenido activismo y colaboración indígena internacional, dentro de cuyos hitos más significativos se encuentra la realización de eventos que convocaron a diversas organizaciones políticas indígenas de las Américas (Zapata y Oliva 2019: 325). Este proceso ha sido descrito como “panindianismo” (Bengoa 2000: 143) o “pan-indianidad” (Landa 2006: 45), proceso que dio forma a redes de trabajo y gestión política dentro de las cuales participaron actores del pueblo mapuche de manera activa, destacándose, entre otros, la vicepresidencia del dirigente Antonio Millape en el *World Council of Indigenous Peoples* y la membresía del también dirigente Melillan Paimen en el Consejo Indio Sudamericano (Levil 2006: 236; para más detalles en relación con el proceso de internacionalización del movimiento mapuche, véase Barnier-Khawam 2019).

³“(…) en tanto que el descendiente del Imperio del Tawantinsuyo reconquiste su soberana libertad, como raza, como pueblo y como nación, y recobre su propio nombre de inca (hombre-inca), lo racional es no cambiarle ‘su’ nombre al indio” (Reinaga 2014: 57; comillas del autor).

⁴“La acción colectiva solo era posible si las mujeres, los hombres y las familias estaban de acuerdo; si los ciervos, lobos y cuervos, al igual que si los muertos y los no nacidos, igualmente lo estaban. No existía la noción de ‘mayoría’, pues no se buscaba la decisión más popular, sino aquella decisión que mantuviera el orden social y ecológico. Los cambios son muy lentos pero a la vez estables en un sistema de este tipo” (Barsh 1999: 146; comillas del autor; traducción propia del inglés).

⁵“Se puede señalar que la soberanía, en última instancia, consiste más en la continuidad de la integridad cultural que en poderes políticos, y en la medida en que una nación pierde su sentido de identidad cultural, esta sufre una pérdida de su soberanía” (Deloria 1999: 113; traducción propia del inglés).

La comprensión y reafirmación de fundamentos normativos propios, los que formando parte de una reivindicación política van más allá del parámetro estatal, no se logra con los conceptos ampliamente utilizados a este respecto: autonomía y autodeterminación indígenas. Ninguno de los dos ofrece el suficiente rendimiento teórico en tanto operan como decisiones de actores no indígenas que en última instancia previenen la transformación de los pueblos indígenas en sus propios legisladores. En tal sentido, la autonomía ha sido descrita como “esencialmente un regalo del Estado” (Thornberry 2000: 56), mientras que la autodeterminación como un concepto que refleja una “anomalía jurídica” (Rifkin 2016: 340-1) limitada a los ámbitos social, económico y cultural (Engle 2010).

Para los pueblos indígenas, el logro de la autonomía o la autodeterminación dentro del Estado supone el resguardo del *statu quo* y la reafirmación de las operaciones estatales sobre ellos, obligándoles a ceder el contenido normativo de sus reivindicaciones políticas. Esto implica que la concepción del poder político indígena y su realización legislativa siempre se comprenderán de forma limitada y no necesariamente vinculadas: como un poder ajustado al examen de un actor no indígena o como una reivindicación que se restringe a los arreglos jurídicos estatales.

Contrariamente, siendo un concepto “que forma parte del lenguaje del derecho positivo” (Troper 2010: 150), la soberanía actúa reafirmando el contenido normativo de una comunidad social, ya sea para preservar o modificar el *statu quo* o para apoyar u oponerse a quienes desafían el poder político (Koskenniemi 2010: 232). Considerando tales aplicaciones, este concepto es el que permitiría distinguir el problema de la realización del poder político indígena frente al Estado, y siendo este quien decide en última instancia respecto de los primeros, la soberanía deja comprender en su complejidad la relación agonal entre ambos actores.

Sin embargo, en el seno de las relaciones que surgen cuando el Estado resguarda jurídicamente las manifestaciones culturales indígenas, el concepto de “soberanía indígena” resulta altamente sensible a aplicaciones de tipo evaluativas que asumen su goce en distintos niveles de realización (Carpenter *et al.* 2009, Geismar 2013, Moreton-Robinson 2015)

o, en caso contrario, a ser rechazado frente a la ausencia de control pleno de dichas manifestaciones en la forma de propiedad cultural (Brown 2010, 2003).

Si la patrimonialización obedece a una operación estatal que en el marco del derecho reacciona sobre las reivindicaciones indígenas, existe una dimensión de análisis que obliga a incorporar el concepto de “soberanía indígena” como algo distinto de los arreglos estatales a ellos dirigidos. Pero incorporarlo implica asumir que al interior del Estado siempre es un actor no indígena quien decide en última instancia sobre estos, de modo que allí la soberanía indígena no se realiza. Siendo así, el resguardo jurídico y la recreación de las manifestaciones culturales indígenas solo poseerían un valor de conexión ficticio con el pasado soberano de dichos pueblos.

Asumiendo lo anterior, Espinosa (2019) propone el concepto de “marcas de soberanía indígena”, el que apartándose de significados esenciales busca distinguir la concepción indígena del poder político y su legalidad en conceptos y representaciones que reclaman para sí el estatus de realidades autoevidentes. El concepto se inspira en el trabajo de Denis Baranger (2010: 47), quien propone un enfoque para el estudio de la soberanía que apunta a comprender la forma en que esta “aparece” en la “conciencia política moderna” sin recurrir a significados esenciales ni tampoco a evaluar su uso al interior del derecho positivo. De este modo, Baranger comprende la soberanía no como un objeto discursivo y cuidadosamente articulado mediante el lenguaje jurídico, sino más bien como un conjunto de “marcas” con las cuales se desencadena el proceso de reconocimiento y aceptación del poder soberano y su acción legislativa. El rendimiento analítico que ofrece Baranger mediante el concepto de “marcas de soberanía” radica en el carácter autoevidente que este pone en relieve, permitiendo distinguir el contenido normativo de la política y el derecho sin la necesidad de acudir a referencias externas.

Para el caso estudiado, dicho rendimiento adquiere relevancia para el estudio de la soberanía mapuche en tanto el concepto de “marcas de soberanía” evita tener que ajustar el contenido normativo de las reivindicaciones mapuche a parámetros no mapuche. De esta manera, en el presente artículo, el concepto de “marcas de soberanía indígena”

se orienta a la especificidad del caso, variando a las “marcas de soberanía mapuche”. Este apunta a la comprensión del contenido normativo de la reivindicación de dicho pueblo identificando los fundamentos que dan forma a la concepción propiamente mapuche de la política y el derecho, tal como se verá a continuación.

Tradicionalmente, el poder político mapuche se vincula a su propia y particular concepción del territorio, el que ha sido descrito como la “primera condición para una autonomía mapuche” (J. Mariman 1992: 201). De ello se sigue que es en su representación donde se encontrarían los elementos que sostienen dicho poder, adquiriendo relevancia en la conformación de una comunidad política mapuche.

La representación del territorio mapuche se entrelaza a una dimensión sobrenatural donde no solo seres humanos poseen agencia. En él se reconocen entidades no humanas y sobrenaturales cuya radical interconexión define el “mundo mapuche” (Marileo 2002). La comunidad biótica allí presente se encuentra habitada por fuerzas espirituales. También determinados espacios naturales, como los humedales (*menoko*), cerros de mayor altura (*winkul*) y volcanes (*zeginñ*), todos reconocidos como lugares sagrados (Millalén 2006: 24, Llaitul y Arrate 2012: 50). Estas características implican que las formas y planos territoriales son altamente sensibles a transgresiones que afecten el equilibrio de su diversidad (*ixofil mongen*):

Las fuerzas naturales o *Newen*, los espíritus o *Gnen*, las personas o *Che* están en una convivencia armoniosa. El equilibrio es el principio regulador de las relaciones que deben existir entre todas las “formas de vida” que moran en el mundo, *WajMapu*. (...) El mundo es ante todo un mundo viviente, donde conviven y se interrelacionan en una mutua y permanente codeterminación los humanos, las plantas, animales, piedras, agua, cerros, volcanes, lagos, mares, las divinidades, los antepasados, los espíritus, los espíritus malignos o *weküfe*. (Millaleo 2020: 209; itálicas del autor)

Para Zavala (2008: 281), las formas de clasificación del territorio mapuche se sustentan en una “valoración ética y metafísica de la realidad” que permiten interrelacionar los distintos planos y dimensiones que les son constitutivos. Esta forma puede distinguirse desde el siglo XVI en la recreación de la “ceremonia pública mapuche” (Dillehay 2007: 214), la instancia en que se contraen las dimensiones territoriales

haciéndose accesible el conocimiento ancestral. Dentro de estas ceremonias el *nguillatun* (ceremonia de agradecimiento) es sin duda la más relevante (Ñanculef 2016: 93), la que puede considerarse una práctica política que recrea en el presente el interior de un pueblo transformado en “sociedad de resistencia” (Bengoa 1996: 372).

Observar desde una perspectiva temporal amplia el pasado mapuche es un ejercicio fuertemente vinculado a la resistencia de este pueblo. Allí se encuentran los elementos que permitirían reivindicar la “construcción del territorio” y no simplemente tematizar el “espacio” (Caniuqueo 2011: 109). De manera similar lo ha planteado Pablo Mariman (2002: 23), para quien dicha observación es ante todo un ejercicio “subversivo”, al permitir a sus actores poner en relieve la “libertad e independencia” de la que gozó el pueblo mapuche. Uno de los elementos que este autor destaca en perspectiva histórica es la detentación horizontal del poder político mapuche, el cual se distribuía mediante principios que prevenían su excesiva verticalidad (P. Mariman 2006: 65):

Los mapuche hemos tenido nuestra propia manera de institucionalizar aquellos aspectos que se relacionan con el poder, pero sobre todo un poder que no ha tenido esa exagerada centralización y menos el forjamiento de una oligarquía que reproduce cada vez más las distancias sociales y económicas. (P. Mariman 2002: 23)

Aquellas son características del *güneluwün*, el concepto mapuche para referirse al poder político (Quidel 2016). Este opera como medio para la interacción de seres humanos y las distintas fuerzas espirituales (*newen*), descritas como “constitutivas” e “inherentes” al mundo (Course 2012: 10).

La estructura y organización política mapuche proviene de su visión espiritual, es decir, del mapuche *gijañmawün*. En esta dimensión la sociedad mapuche estructura el orden del *wenumapu* a partir de los *pulogko*, es decir, un grupo de *logko* que mantienen el orden, se reúnen, conversan y determinan el ordenamiento de la vida cósmica y desde luego de la vida terrenal. La idea de *logko* es interesante, porque no se piensa en una sola figura de *logko*, sino de muchos y todos diferentes porque representan diferentes formas de hacer *güneluwün*. (Quidel 2016: 715; itálicas del autor)

Las características del *güneluwün* van más allá de la diferencia entre quien decide y quienes se acoplan colectivamente a esa decisión, dado que su fundamento normativo adquiere la forma de una “alianza” entre el ser humano y las fuerzas espirituales del territorio (Morales 2002: 192). De allí que el agente religioso mapuche, o *machi*, igualmente desempeñe roles políticos (P. Mariman 2006: 66), y que la distinción de la autoridad política mapuche esté basada en la presencia horizontal de varios agentes.

Las instancias en las que el pueblo mapuche recibió tratos propios de una comunidad política independiente se dieron en el contexto de los “parlamentos”, tratados de paz que ponían pausa a las hostilidades entre las parcialidades mapuche y española y, posteriormente, mapuche y chilena. Si bien los “parlamentos” combinaron tradiciones diplomáticas mapuche y europeas, es plausible sostener que aquellos celebrados con los representantes de la Corona hispana se organizaron siguiendo la ritualidad mapuche asociada al *güneluwün*. Para Zavala (2020: 27), ello implicó negociar con autoridades descentralizadas y, además, con “actores invisibles y fuerzas celestes que no fueron percibidos por la contraparte española”⁶.

Al igual que el *güneluwün*, la concepción territorial se entrelaza al derecho mapuche: el *azmapu*. Este ha sido descrito como un complejo de normas que orienta la completa interacción de seres humanos con su entorno social, natural y sobrenatural, regulando las relaciones en los planos y dimensiones territoriales (Melin *et al.* 2016: 21-2).

El *Az-Mapu* es la esencia de la tierra, el rostro, la imagen de toda la naturaleza, su lectura, su ser, su vida, eso es *Az-Mapu*. Es por tanto el código de ética y comportamiento del hombre Mapuche, respecto de la naturaleza y toda su esencia de ser. Esto harás. Esto no harás. De esta forma lo harás. Si yerras tienes esta posibilidad de enmendar. El procedimiento, la metodología, los pasos de los rituales, las condiciones de los rituales, los elementos integrantes que deben participar, todo, todo está descrito. (Ñanculef 2003: 48)

Al tratarse de un sistema oral que distingue a las fuerzas espirituales como “objeto” y “sujeto” de derecho, el *azmapu* actúa de manera

⁶ De manera muy sugerente, Payàs *et al.* (2014: 361) indican que el concepto de “parlamento” condensa un significado exclusivamente vinculado a las relaciones fronterizas mapuche, transformándose en un verdadero “chilenismo” al no competir con ningún otro significado.

“invisible” en la mantención del equilibrio territorial, siendo sus disposiciones compartidas entre seres humanos y entidades sobrenaturales (Cloud 2009-2010: 504). En tal sentido, el *azmapu* opera como un gran criterio de observación/distinción al ofrecer una perspectiva de sentido histórico respecto de las formas de organizar el territorio y la vida en su interior, característica propia del “enfoque biocéntrico” sobre el cual se sostiene (Calbucura y Almonacid 2019: 410).

Dichas funciones, al regular todos los aspectos de la vida mapuche, elevan el *azmapu* a características propias de un “sistema metajurídico” (Villegas 2014: 222), siendo informado por un gran principio: el *yam*.

Yam: en mapuzugún significa respeto. Es el compendio del derecho de todo ente con vida. El hombre, las plantas, los animales, la tierra, el agua, los cerros, las piedras, todo. Es el derecho de todo ente, el respeto que se le debe tener a todo tipo de vida. (Ñanculef 2003: 52)

Se trata de un principio jurídico fuertemente vinculado al resguardo territorial, resguardo que comprende la vida de manera amplia y diversa, donde cada uno de sus detentores se interrelaciona como componente fundamental del territorio. Así informado, el *azmapu* subordina el derecho individual al derecho colectivo, característica que puede observarse en su dimensión “sancionadora” (Villegas 2014, Sánchez 2001), como también en los múltiples “ámbitos de existencia” que regula (Antona 2014: 112).

De manera coherente con su principio informante, la concepción de la propiedad al interior del *azmapu* se aleja del referente individual (Melin *et al.* 2016: 109, Llaitul y Arrate 2012: 51). De hecho, la acumulación individual del territorio o al interior de este puede ser considerada una desviación de los aspectos normativos que regulan su tenencia colectiva:

La propiedad, concebida como acumulación individual y privada de territorios, no existe en la tradición cultural indígena americana. Si bien cada comunidad tiene (o debiera tener) en la actualidad su tierra delimitada, inscrita y dividida en ciertos casos en propiedades familiares, la internalización de estas prácticas propias del derecho positivo de sociedades de masas, clasistas y estatales ha sido por las relaciones de fuerza que ha impuesto el sistema colonial contemporáneo sobre el sujeto indígena. (P. Mariman 2011: 238)

Por su parte, Quidel (2016: 718) se ha enfrentado al concepto mismo de propiedad, desplegando en su reemplazo la noción de “convivencia interespecie” y afirmando con ella que en el seno de las relaciones mapuche/no mapuche “no se hace necesario una soberanía de los espacios, más bien un reconocimiento entre ambas partes”.

Las reflexiones de Quidel se sitúan en la idea de “quiebre ontológico” mapuche, desarrollada por Dillehay (2016). Para este autor, dicho quiebre, derivado del contacto y dominación colonial española y criolla, implicó la constitución de un “proyecto soberano” para la autodefensa de la integridad étnica y sistema de gobernanza “araucana/mapuche”, proyecto que no se definió por el “uso legítimo de la violencia”, sino por prácticas cotidianas, como la celebración de la ceremonia pública.

En lo fundamental, Dillehay (2016) plantea que la soberanía mapuche es identificable en la actualidad como un discurso que combina prácticas culturales con una retórica dirigida a la recuperación del poder político. En la misma línea puede situarse a Millaman (2016: 721), para quien la soberanía mapuche podría hoy constatarse “en regiones donde pervive con mayor expresión la cultura mapuche y sus manifestaciones rituales identitarias”.

A pesar de estas valiosas reflexiones, el problema en ambos autores es que asimilarían el concepto de “soberanía” a una noción de prácticas culturales privadas, las que en efecto recrean la identidad política mapuche, pero teniendo siempre como límite a un actor no mapuche, que es aquel que decide jurídicamente y en última instancia sobre ellos: el Estado. No obstante, es evidente que existe una dimensión política en dichas prácticas que conectan con el concepto de “soberanía indígena”, pero se trata de una noción que no se realiza al interior del Estado, encontrándose más bien limitado a una retórica política y jurídica: las marcas de soberanía mapuche.

En suma, las marcas de soberanía mapuche plantean una forma trascendental para comprender el poder político y el derecho. En ellas, entidades no humanas y sobrenaturales participan, en distintos niveles, de las operaciones políticas y jurídicas, condensándose en concepciones no jerárquicas del poder político y colectivas del derecho que se oponen al programa que informa el derecho liberal (individuo/

propiedad privada), llevando al límite la doble estructura del Estado liberal: igual derecho para todos, limitación de la acción política al derecho individual. Para comprender las implicancias de este punto, a continuación se describe la operación patrimonializadora al interior de las legislaciones indígenas chilenas como respuesta estatal a las marcas de soberanía mapuche.

3. La respuesta estatal: patrimonialización mapuche

Las marcas de soberanía mapuche plantean una forma distintiva para comprender la política y el derecho. En ellas se aprecia una composición humana, no humana y sobrenatural que otorgan un carácter no jerárquico e igualitario al poder político. Domina, además, una concepción colectiva del derecho en cuyas operaciones actúan los miembros de dicha composición. Así descritas, y como veremos, puede advertirse que las marcas de soberanía mapuche no pueden garantizarse jurídicamente al interior del Estado.

Derivadas de la amplia membresía que las componen, las marcas de soberanía mapuche se sostienen en una forma de entender la vida que apunta críticamente a las bases mismas del pensamiento político europeo occidental. De acuerdo con Agamben (1998), el poder soberano en Occidente surge como una forma de dominación total sobre la vida. Para ello, dicho poder evoluciona a partir de sus semillas germinales, las que se encuentran en la antigua Grecia, comprendidas como la unidad de la diferencia entre *zoé* y *bíos*. La primera se refiere a la vida como dato biológico, como el “hecho de vivir”. La segunda comprendiendo la vida como un arreglo considerado apto para ingresar en la *polis*, donde *bíos* supone respecto de *zoé* la presencia de recursos que pueden ser apropiados y usados. El poder soberano, siguiendo al filósofo italiano, actúa transformando el *zoé* en *bíos* para asegurar una “vida políticamente cualificada” (Agamben 1998: 2).

Las marcas de soberanía mapuche pueden interpretarse como una retórica que busca eliminar la distinción *zoé/bíos*, y la patrimonialización indígena como una operación política y jurídica que, muy por el contrario, busca transformar el *zoé* mapuche en una forma de *bíos*, como podrá apreciarse en este apartado.

A pesar de que la institucionalidad estatal chilena ocupada del patrimonio cultural surge en la década de 1920 (Boccaro y Ayala 2011), la positividad conservacionista y revalorativa respecto de las culturas indígenas no emerge sino hasta las últimas tres décadas del siglo XX. Antes, la dimensión patrimonial-cultural indígena comprendía exclusivamente el material arqueológico y monumental, estando su conservación asociada al exclusivo interés de determinadas ciencias y artes. Hasta entonces, en la legislación nacional, el pueblo mapuche no era objeto de valor cultural en sí mismo. Así puede constatarse en las dos legislaciones sobre monumentos nacionales del periodo: el Decreto Ley N° 651 de 1925 y la Ley N° 17.288 de 1970. También en el Decreto Ley N° 56 de 1953, que crea la Dirección de Asuntos Indígenas (véase Pinto 2012, Vergara *et al.* 2005). Esto, sin embargo, comienza a modificarse a inicios de los años setenta.

En aquel periodo, mientras los pueblos indígenas planteaban la cuestión de la autodeterminación a escala internacional (Clifford 2013: 221-2), UNESCO llevaba varios años poniendo en relieve el valor de la “diversidad humana” como principio para el aseguramiento de la paz entre las naciones y pueblos (Stoczkowski 2009: 7). Dicho objetivo la llevó a esforzarse por dar un sello científico y neutral a su producción institucional, excluyendo a la política y a los conflictos sociales como temas de su reflexión (Betts 2015). En Chile, el presidente Salvador Allende (1970-73) quizás fue uno de los primeros mandatarios en mostrarse sensible a la revitalización cultural indígena. Así lo manifestó en una entrevista que concedió a la misma UNESCO:

La cultura nos llega en paquetes desde el extranjero. Esta viene empaquetada en el cine, en ciertos libros, en películas, en programas radiales y televisivos, etc. Lo que queremos es revitalizar nuestra cultura nativa, la cual se encuentra arraigada en nuestra historia y herencia pasada. (Allende 1972: 40; traducción propia del inglés)

Durante su gobierno, comunidades mapuche articuladas al entramado político partidista del periodo se movilizaron realizando tomas de terrenos en los alrededores de la ciudad de Temuco, elevando discursos que buscaban recomponer la comunidad y territorialidad perdida. Esta movilización fue bautizada por la prensa de la época como “Cautinazo”. Para Bengoa (2002: 123), el discurso reivindicativo de

este evento correspondería a uno de tipo “nativista”, esto es, llamados a “separarse de la sociedad mayor, a no participar de los valores y conductas de la sociedad occidental y volver al pasado, [recuperando] los valores y costumbres de los antepasados”. En tanto se describe una relación agonal mediante un contenido normativo propio, donde Bengoa observó “nativismo” muy probablemente podrían distinguirse marcas de soberanía mapuche.

Como respuesta al “Cautinazo”, Allende creó el Instituto de Desarrollo Indígena mediante la Ley N° 17.729 de 1972, en cuyo texto es posible distinguir una positivización conservacionista y revalorativa de la cultura indígena, aunque marcadamente integracionista y ligada al segmento campesino (Vergara *et al.* 2005: 77, Foerster 2018: 296-301). Ello era esperable, al tratarse el “Cautinazo” del último evento en que actores mapuche se movilizarán políticamente junto con población no mapuche (Bengoa 2002: 153).

Esta breve experiencia de la Unidad Popular, en la que por primera vez se define la condición indígena campesina mediante “parámetros culturales” (Chihuailaf 2004: 2), se disuelve con la dictadura militar. A pesar de que en el régimen militar se ratifica la Convención de UNESCO sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (Decreto N° 259 de 1980), la legislación indígena en dictadura, contenida en los Decretos N° 2.568 y N° 2.750 de 1979, ha sido descrita como “etnocida” al favorecer el proceso de división de tierras (Aylwin 1990: 346).

Como reacción a la legislación indígena de Pinochet, en 1978 surge Centros Culturales Mapuches, organización que puso en relieve las prácticas de autoafirmación étnica. Sus reuniones comenzaban con un *nguillatün*, se realizaban en *mapuzungün* y, en sus inicios, la organización no poseía líderes ni jerarquías (Hale y Millaman 2006: 287-8). En 1980, esta organización se transforma en Admapu, y al igual que los Centros Culturales Mapuches levanta un discurso autónomo reafirmado en prácticas tradicionales. Uno de sus líderes históricos, José Santos Millao, se refería a la autonomía como el anhelo de “vivir conforme a nuestra cultura, a nuestro estilo, educando a nuestros hijos en nuestra lengua y priorizando los valores de nuestra raza” (véase Pairican 2019: 67).

Las marcas de soberanía mapuche observables en las prácticas políticas de ambas organizaciones reflejan lo que Agamben (2000: 8) denomina “forma-de-vida”, una vida que es “inseparable de su forma”, esto es, una vida que se presenta como un todo que no puede ser aislado como nuda vida, y que se define sin referencia a la lógica ni procedimientos del Estado (Rifkin 2016: 342). Desde el interior de una “forma-de-vida”, las marcas de soberanía mapuche se revelan en contra de las operaciones políticas y jurídicas del Estado, en contra del *bíos* estatal.

Esa “forma-de-vida” será reafirmada con las nuevas organizaciones mapuche que surgen ya en democracia. La primera de ellas es el Consejo de Todas las Tierras, la que inicia un nuevo proceso de protestas acompañadas con actos que apelan a la tradicionalidad mapuche, tal como pudo observarse en el espectacular acto fundacional celebrado en 1990 en el cerro Ñielol (Temuco), y como puede igualmente distinguirse en su estrategia discursiva y estructura organizacional (Pairican 2019). No obstante, a pesar de que el despliegue público de esta organización buscó ante todo poner en relieve la “forma propia de hacer política” (Antileo 2019: 175), actores no mapuche del periodo interpretaron el contenido normativo de las reivindicaciones del Consejo de Todas las Tierras como elementos propios de una “actitud nativista” (Martínez 2009: 613).

La Ley N° 19.253 de 1993, comúnmente conocida como Ley Indígena, puede interpretarse como una respuesta a las movilizaciones mapuche del periodo y a los acuerdos del Pacto de Nueva Imperial de 1989. Su diseño estuvo informado por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), organismo creado mediante el Decreto N° 30 de 1990, y dentro de cuyos hitos más relevantes se encuentra la organización del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile (CEPI 1991). En el evento, uno de los discursos inaugurales planteó con fuerza la reivindicación política mapuche vinculada a una concepción territorial, a su “forma-de-vida”:

No han sido escasas las ocasiones en que el Estado de Chile y el Huinca criollo han buscado diversas formas y artimañas para aniquilarnos y despojarnos de nuestras riquezas, y arrebatarlos hasta la última pulgada de tierra. No lo conseguirán, porque la madre tierra somos nosotros mismos. (Juan Queupuan en CEPI 1991: 18)

En las resoluciones de dicho congreso fue elaborada una noción de territorio indígena, la que de acuerdo con CEPI sería incorporada en la nueva legislación:

El territorio es entendido como un espacio de creación, desarrollo y vida de los pueblos indígenas que excede muchas veces las propias tierras que ellos mantienen en propiedad. Son parte del territorio: las aguas, el aire, los lagos, las riberas del mar, el suelo, el subsuelo, la flora y la fauna. (CEPI 1991: 29)

En las discusiones parlamentarias de esta legislación, el concepto de “pueblo indígena” y el de “reconocimiento” fueron muy controversiales (BCN 2018a). De manera contraria, las observaciones en torno al territorio fueron ampliamente compartidas en la forma de opiniones que se asumían comprensivas de la mirada indígena: “respeto a su modo de vivir”, “amor a la tierra”, “medio propio y natural” y “fundamento de su vida” son algunos conceptos que produjeron diputados y senadores en sus respectivas discusiones en sala (BCN 2018a).

Finalmente, la legislación aprobada prescinde del concepto de “territorio”, describe los sujetos de derechos como “etnias indígenas” y comprende la reparación como un proceso de restitución de tierras acompañado por acciones de “reconocimiento, respeto y protección de las culturas e idiomas indígenas” (Ley N° 19.253, art. 28°). Además, con la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, la legislación aspira al desarrollo de lo que puede ser descrito como una ciudadanía étnicamente diferenciada:

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena es el organismo encargado de promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional. (Ley N° 19.253, art. 39°).

Sin embargo, la propiedad cultural de esa ciudadanía aparece desvinculada de sus detentores originarios: “El Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la nación chilena” (Ley N° 19.253, art 7°, párr. 3°).

A fines de los noventa, irrumpen nuevas organizaciones políticas mapuche: la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) e Identidad Territorial

Lafkenche (ITL). Ambas adquieren relevancia en el debate sobre la “cuestión mapuche” (Pairican 2019: 22), pero con distintas estrategias de acción colectiva: mientras la primera despliega acciones de subversión, la segunda participa al interior de la institucionalidad estatal (Foerster 2018: 411-2). No obstante, la reivindicación del poder político asociado a la restitución de la “forma-de-vida” mapuche son puntos de convergencia entre ambas.

Los métodos empleados por la CAM, consistentes en atentados contra la propiedad de empresas privadas, abren un escenario que ha sido descrito como la “nueva guerra de Arauco” y del cual surge un nuevo tipo de “militancia” (Pairican y Álvarez 2011):

[E]ste pensamiento ideológico, que se reconstruye en la lucha misma y tiene un ineludible sustento en nuestra cosmogonía, *ad mapuka ad mogen*. En donde nuestra cultura y espiritualidad propician los principales cimientos para desarrollar definiciones con el sentido de asumir nuestra condición de Mapuche y de Pueblo-Nación (...) Somos anti-sistémicos porque no aceptamos la dominación occidental como modelo de vida y lo hacemos principalmente a través de la lucha territorial. (CAM 2013: s/p)

Uno de los efectos más controversiales de este escenario fue la invocación de la Ley Antiterrorista (Ley N° 18.314), que modificó el lenguaje jurídico utilizado hasta entonces por la opinión pública para describir las movilizaciones y actos de protesta mapuche.

ITL, por su parte, combinó estrategias de tomas de terrenos y propuestas de diálogo con la autoridad estatal para la restauración de la “forma-de-vida” mapuche lafkenche asociada a un patrimonio propio:

Estamos conscientes que en este fin de siglo la preservación y administración de nuestro patrimonio cultural y natural es primordial para nuestra existencia como cultura integrante de la humanidad. Consideramos también que los espacios territoriales que ocupamos han sido la morada de nuestros antiguos ancianos sabios que han sabido respetar la naturaleza que aquí existe, hombres sabios que han convivido en armonía con ella y con otros seres divinos que la rodean. Legado ancestral que hoy día descansa en nuestras manos y que pensamos hacer perdurar en beneficio de las generaciones que vendrán. (ITL 1999: 8)

ITL fue un actor de gran relevancia en la conformación de la Ley N° 20.249 de 2008, o Ley Lafkenche, normativa que surgió como respuesta a las demandas mapuche lafkenche de ocupación y uso del borde costero. La organización participó en los equipos de trabajo responsables del levantamiento de contenidos, en los que se definió el territorio marítimo, conforme al *azmapu*, como todo aquello “hasta donde se perdía el horizonte” (Huenul 2013: 226). La comprensión del “uso consuetudinario” mapuche fue uno de los temas de mayor debate en las discusiones parlamentarias de esta legislación, al igual que la “periodicidad del uso” como algo distinto de “prácticas remotas” y “prácticas demasiado actuales”. No obstante, el aprovechamiento de recursos naturales limitados a la práctica artesanal, así como el respeto de la “religiosidad y tradición indígena”, fueron elementos ampliamente consensuados (BCN 2018b).

Como resultado, la Ley N° 20.249 no incorpora un concepto de “territorio”. En su reemplazo da forma a una nueva zona administrativa: “espacio costero marino de los pueblos originarios”, “cuyo objetivo será resguardar el uso consuetudinario de dichos espacios, a fin de mantener las tradiciones y el uso de los recursos naturales por parte de las comunidades vinculadas al borde costero” (art. 3°). Para la creación de un espacio costero marino debe comprobarse aquel uso consuetudinario (art. 8°), proceso que implica una delicada vigilancia conservacionista sobre la comunidad mapuche lafkenche frente al riesgo de una solicitud “incompatible” (art. 10°), que al entrar en disputa con actores no indígenas eleva las tasas de espera y rechazo (Meza-Lopehandía 2018). Dicha vigilancia actúa reemplazando la reivindicación territorial, por lo que sus disposiciones estarían lejos de considerar la concepción territorial mapuche lafkenche tal como indican Zelada y Park (2013: 66). En su origen y facultades, esta legislación se encontraría limitada para interpretar la “forma-de-vida” mapuche lafkenche.

Otra legislación de relevancia en las reivindicaciones mapuche es la Ley N° 21.045 de 2017, que crea el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, cuyo diseño estuvo informado por el proceso de consulta previa a pueblos indígenas (CNCA 2016). Entre sus acuerdos se dispuso la necesidad de incorporar “un concepto de patrimonio cultural indígena” contemplando diversos elementos, como el territorio, la cultura y la cosmovisión (CNCA 2016: 111).

Los debates más relevantes en su discusión parlamentaria se vincularon a la forma institucional del futuro ministerio. En lo que respecta a la inclusión indígena, la discusión no fue particularmente problemática. En ella, los conceptos de UNESCO actuaron como referentes de consenso, favoreciendo el lenguaje conservacionista y revalorativo ligado a la diversidad cultural (BCN 2018c): “Reconocer, respetar y promover las culturas de los pueblos indígenas, sus prácticas ancestrales, sus creencias, su historia y su cosmovisión, teniendo especial consideración con el desarrollo de la cultura, las artes y el patrimonio cultural indígena” (Ley N° 21.045, art. 1°, párr. 3°). Esta legislación, al igual que la Ley N° 19.253, incorpora en sus principios la “democracia y reconocimiento cultural” (Ley N° 21.045, art. 1°, párr. 2°), comprendiendo el patrimonio cultural como un “bien público” (art. 1°, párr. 6°).

De esta revisión legislativa se puede colegir que la diferenciación del pueblo mapuche respecto del derecho en Chile se reduce a su conservación y revaloración cultural, por lo que la patrimonialización puede comprenderse como la forma que adquiere el *bíos* mapuche al interior de las legislaciones indígenas chilenas. Se trata de una concepción jurídica que produce el Estado al reaccionar sobre las marcas de soberanía mapuche y, como se ha visto, en ella reside la posibilidad de su participación democrática y reconocimiento. Siendo así, las marcas de soberanía mapuche son los atributos jurídicos que sostienen dichas posibilidades y, por ende, hay consecuencias políticas en tanto estas no pueden ser resguardadas en la forma de propiedad por sus detentores originarios.

4. La propiedad cultural indígena y el problema del reconocimiento cultural

Como se vio previamente, la patrimonialización es la operación que buscando resguardar las marcas de soberanía mapuche apunta al reconocimiento de este pueblo. En tal contexto, el contenido político de la reivindicación mapuche solo puede aspirar a ser resguardado jurídicamente en la forma de propiedad cultural. Por ende, la patrimonialización indígena describe algo más que la instrumentalización cultural; se trata de toda una nueva realidad jurídica que habilita y, a

la vez, constriñe la agencia de dicho pueblo a su propia conservación y revaloración cultural. En otros términos, la patrimonialización mapuche es una verdadera investidura cívica que surge cuando este pueblo ha logrado, mediante sus reivindicaciones, transformarse en entorno relevante del derecho. Pero ¿cuáles son las implicancias para la reivindicación política mapuche?

La patrimonialización supone el ingreso de actores étnicamente diferenciados al interior de la *polis*, “la comunidad perfecta” (Agamben 1998: 2). Este ingreso, diferenciado, implica que dicha concesión debe ser capaz de resguardar el disenso indígena respecto del Estado y la ciudadanía nacional, disenso que se sostiene en las marcas de soberanía mapuche.

El disenso, como valor público, solo se logra si los actores en cuestión no se encuentran afectos a tratos caritativos ni asistencia- listas (Neves 2014). Lo contrario significa estar arrojados a procesos de exclusión generalizados frente a las prestaciones institucionales de la sociedad, siendo esto lo que ocurre precisamente con el pueblo mapuche: con casi 30 años de legislaciones “patrimonializadoras”, su realidad social no se modifica sustancialmente en relación con la población no mapuche (Aninat *et al.* 2017). Sin un derecho al disenso garantizado, siguiendo a Neves (2014), no es posible el reconocimiento político al comprometerse la posibilidad de que actores no mapuche consideren a los actores mapuche pares en sus diferencias. Pero ¿cuál es el lugar de la cultura en esta ausencia de reconocimiento?

Esa interrogante ha sido ampliamente abordada por autores que incorporan el enfoque del “multiculturalismo neoliberal”, quienes centrándose en las inequidades socioeconómicas perpetuadas por las políticas de reconocimiento indígena, desatienden la dimensión jurídica de las mismas (Zapata 2019, Bauer 2018, Richards 2016, Crow 2013). En su influyente artículo, Hale (2002: 498) refiere al “multiculturalismo neoliberal” como un programa que, dirigido por ONG, instituciones financieras y el Estado, otorga un tipo de reconocimiento cultural a los pueblos indígenas que previene la amenaza de representación y distribución de recursos del “*establishment* neoliberal”. En ese proceso, la dimensión cultural indígena reconocida se encuentra desprovista de contenido político, pero saturada de valor económico.

El resultado es el apoyo, mediante programas de desarrollo social, a grupos indígenas alineados a dicho programa y el rechazo de los grupos “radicales”. Si bien esta lectura es absolutamente plausible, la amplitud de ese *establishment* lleva a descuidar la comprensión del fenómeno como un problema eminentemente jurídico sobre el que operan, en un segundo nivel, el resto de actores no indígenas.

Para el caso aquí revisado, lo primero a considerar es que las marcas de soberanía mapuche se constituyen como un todo interdependiente al interior de una “forma-de-vida”, siendo su estructura radicalmente opuesta a los principios informantes del derecho liberal. Al estar las marcas impedidas de ser garantizadas jurídicamente, la patrimonialización efectivamente concede un tipo de régimen de pertenencia al pueblo mapuche, pero caracterizado en su ambigüedad: la propiedad cultural, concepto que combina la idea de pertenencia alienable con la flotante noción de cultura (Benton 2017). Esta operación es articulada por el derecho y el Estado. Otros agentes, como aquellos identificados por Hale (2002), actuarán solo conforme a las expectativas normativas que el derecho asegura y que el Estado despliega respecto de la propiedad cultural indígena.

Pero independientemente de una alta o laxa regulación jurídica de la propiedad cultural mapuche, esta se encontrará sometida a la expansión autónoma de diversos actores institucionales de la sociedad, quienes operan mediante su propia racionalidad, principios e intereses. Siendo así, los esfuerzos para regular jurídicamente dicha propiedad se toparán con las “racionalidades colisionantes” (Teubner y Fischer-Lescano 2008: 22) de cada uno de ellos, los que actuando de manera individual y altamente especializada provocan la continua desintegración de las marcas de soberanía mapuche. De allí que los usos farmacéuticos de hierbas medicinales indígenas puedan ser aplaudidos como logro médico y, de modo simultáneo, condenados como “biopiratería” (Millaqueo 2013). De ahí también que el disenso político del pueblo mapuche, articulado mediante sus marcas de soberanía, sea ante todo débil al tener que negociar continuamente la redefinición e incluso banalización de esas marcas por parte de actores no indígenas, quienes operan de manera indiferente al significado trascendental de la “forma-de-vida” mapuche. El derecho, por cierto, no es la excepción.

En efecto, mientras que la “forma-de-vida” mapuche va más allá del ser humano, el derecho actúa en sus límites sobre el ser humano allí presente. Teubner (2006) diría que las posibilidades de inclusión del componente no humano de la “forma-de-vida” mapuche se encontrarían en la “personificación jurídica”. Con ella, dicho componente pasa a ser reconocido como sujeto, pero desprovisto de investidura humana. Eso lleva inevitablemente a la interrogante respecto del tipo de persona jurídica que puede llegar a ser en el pueblo mapuche un cerro (*wigkul*) o un humedal (*menoko*) si se toma en cuenta que cada uno de ellos además posee su propia comunidad biótica (agua, animales marinos, terrestres, aves, árboles) y espiritual. La persona jurídica obedecería a una estrategia que busca enfrentar la incertidumbre de las entidades no humanas para favorecer el tránsito de una relación sujeto-objeto a una entre “alter-ego”, pero que en última instancia favorece la acción de “ego” (Teubner 2006: 503). Con toda claridad, el concepto de persona jurídica es más bien limitado para el resguardo legal de la “forma-de-vida” mapuche.

De acuerdo con Vatter (2020), el problema de la persona jurídica aplicada a las “entidades no humanas del mundo” radica en el efecto inmunitario que genera el derecho cuando opera sobre estas. Dichas operaciones no buscarían generar una representatividad jurídica respecto de las entidades no humanas, sino más bien evitar la tendencia destructiva de la sociedad sobre ellas. Si pensamos en una jurisprudencia para la “forma-de-vida” mapuche y, por extensión, para el propio pueblo mapuche, la mirada de Vatter nos lleva a reconsiderar al sujeto de derechos indígenas.

Si las operaciones orientadas a través de la persona jurídica impiden asir el valor inherente de una “forma-de-vida” indígena como “personalidad real” (Vatter 2020), el derecho adquiere un carácter “protésico” respecto de estos pueblos pues, si es el reconocimiento del estatus vital e interconectado de esa “forma-de-vida” aquello que justifica su ingreso al interior del derecho, la persona jurídica actúa negando ese estatus y, por ende, desentendiendo la “forma-de-vida” indígena como entidad que antecede y atraviesa al derecho. De manera inédita, este problema de representatividad ha llevado a algunos Estados a la articulación de sus operaciones jurídicas mediante conceptos

propiamente indígenas, como es el caso de las Constituciones políticas de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) y su respectiva incorporación de los conceptos de *sumak kawsay* (buen vivir) y *suma quamaña* (vivir bien), procesos que para Sieder y Barrera (2017: 6-7) emergen desde el multiculturalismo neoliberal para resguardar “ontologías indígenas”.

Pero si esta operación no modifica la realidad de los pueblos indígenas como sugieren Sieder y Barrera (2017), la consecuente defraudación de expectativas jurídicas no está vinculada a ontologías en primera instancia, sino más bien al contenido eminentemente político de una reivindicación que va más allá de la representación jurídico-estatal: las marcas de soberanía indígena, las mismas que retratan una “forma-de-vida”.

Si bien la incorporación de conceptos indígenas en las operaciones jurídicas estatales puede ser altamente exitosa para confirmar la recursividad del propio derecho, ello parece erigirse manteniendo un “natural estatus de injusticia” (Vatter 2020: 229) en tanto la “forma-de-vida” indígena no puede ser asida jurídicamente. De este modo, es plausible sostener que el lugar de la conservación y revaloración de la cultura en el reconocimiento indígena, así como de las diversas categorías que de su aplicación se desprenden, no cumplen otra función que la de encubrir la ausencia de garantías jurídicas sobre la “forma-de-vida” indígena. El principal efecto a nivel jurídico es la conversión del contenido político de la reivindicación indígena, precisamente, a una positivización cultural.

Como se indicó más arriba, el derecho internacional indígena no es la excepción al considerarse el giro de la defensa de la autodeterminación indígena hacia el enfoque de los DD. HH. (Engle 2010), el cual se materializa en el Convenio 169 de la OIT e igualmente en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas de 2007. Mientras que en el Convenio 169 los valores y prácticas culturales indígenas (descritos como valores espirituales, sociales y religiosos) son materia de reconocimiento y protección, el tratamiento conceptual de la autonomía y autodeterminación indígena en la Declaración, siguiendo a Rifkin (2016: 344-5), no se presenta como algo distinto de las “tradiciones espirituales y religiosas”, de las “costumbres”, “ceremonias” y “filosofías indígenas”. Este giro hacia el “derecho a la cultura” (Engle 2010) se

caracteriza por mantener a los pueblos indígenas en los lugares más desfavorables de la sociedad al comprender las áreas de desarrollo y la cultura como ámbitos inseparables. Esto hace plausible sostener que el problema del reconocimiento cultural de los pueblos indígenas no obedece en su origen a las intenciones del “*establishment* neoliberal” (Hale 2002: 498), sino más bien a una capacidad jurídica desbordada para ofrecer una jurisprudencia respecto de los pueblos indígenas.

No obstante, en aquella limitada capacidad existen efectos jurídicos. Si con Vatter (2020) puede indicarse que la composición no humana de la “forma-de-vida” indígena lleva al derecho liberal a sus límites, y si con el trabajo de Engle (2010) queda en evidencia que la inclusión jurídica de dicha “forma-de-vida” se resuelve artificialmente mediante narrativas culturales, entonces el proceso de patrimonialización mapuche evoluciona desde la década de 1990 para generar un tipo de derecho que no busca representar jurídicamente al pueblo mapuche, sino más bien actuar indirectamente sobre el mismo. En ese entendido, el lenguaje conservacionista y revalorativo, propio de dicha positivización, aspiraría a que todo actor no indígena autolimita sus operaciones sobre el pueblo mapuche al desplegar una noción de propiedad que no garantiza su detentación a dicho pueblo. Por lo mismo, tal autolimitación no puede garantizarse jurídicamente (Teubner y Fischer-Lescano 2008).

Si a nivel doméstico e internacional el derecho indígena se sedimenta en torno a la conservación y revaloración cultural, el tratamiento jurídico de esa cultura ofrece una mirada para comprender las limitadas fórmulas de reconocimiento y la persistencia de los viejos problemas que afectan a los pueblos indígenas al interior del Estado. Mientras el “multiculturalismo neoliberal” (Hale 2002) nos invita a observar la dimensión cultural de los pueblos indígenas como cultura en sí misma, con alto valor económico pero sin contenido político, con el proceso de patrimonialización queda en evidencia que la relación agonal entre el Estado y los pueblos indígenas obedece a un problema de representación jurídica del contenido político de las reivindicaciones de los últimos, donde la cultura, a pesar de su laxitud y flotabilidad, posee un contenido normativo en la forma de marcas de soberanía indígena.

5. Consideraciones finales

La patrimonialización mapuche emerge como la reacción jurídica del Estado sobre las marcas de soberanía mapuche, las cuales retratan y reivindican una “forma-de-vida”. La patrimonialización, materializada en una positivización conservacionista y revalorativa, da origen a una forma de *bíos* donde la amplia membresía no humana de esa “forma-de-vida” se comprende como un tipo de propiedad susceptible de ser usada y, por ende, como objeto de “escases” y “especulación” (Menard 2017: 339). Sin embargo, al tratarse de una propiedad laxamente resguardada, en su origen, ese *bíos* tenderá a defraudar expectativas jurídicas, pues su resguardo depende en última instancia de la autorregulación de actores no indígenas.

En ese *bíos*, surge una nueva realidad jurídica para el pueblo mapuche mediante un concepto que tematiza una idea de propiedad vaciada de contenido legal o, en su defecto, enfatizando nociones de recursos y valores compartidos: patrimonio cultural. Así, el significado del concepto de “patrimonio cultural indígena” muy probablemente se encuentre más vinculado a la noción de licencia para la acción política que a la de propiedad o recurso.

Si se opta por el primer significado, es posible observar la consagración de dicha licencia en Chile desde los años noventa, la que igualmente posee su expresión en el derecho internacional en tanto los valores e intereses del actor indígena son subordinados al “derecho a la cultura” (Engle 2010). Ahora, en tanto dicha licencia se erige defraudando expectativas jurídicas, los actores mapuche rápidamente abandonan ese *bíos* para enfrentar la lucha mediante estrategias que apuntan a la autorregulación de actores no indígenas respecto de las marcas de soberanía mapuche. En breve, el concepto de patrimonio, como licencia para la acción, implica que la lucha y la resistencia mapuche se activan cuando sus marcas de soberanía son transgredidas.

En este entendido, el binomio “indio permitido/indio insurrecto” (Hale y Millaman 2006) es una descripción adecuada del fenómeno, donde el primero representa el *bíos*, mientras que el segundo a aquel que permanece fuera de este. Con todo, sería poco preciso asumir la emergencia de este binomio como parte de un proyecto neoliberal, pues, como se ha visto, el surgimiento del *bíos* patrimonial es el resultado

de una capacidad desbordada del derecho liberal para ofrecer una jurisprudencia respecto de la “forma-de-vida” indígena. Si el presente trabajo ha logrado motivar la reflexión en aquella dirección, su objetivo ha sido ampliamente logrado.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 2000. *Means without End. Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Albó, X. 1991. El retorno del indio. *Revista Andina* 18, 299-366.
- Allende, S. 1972. Science in Chile's Development Programme. An Interview with Salvador Allende Gossens, President of Chile. *Impact of Science on Society* XXII(1/2), 31-44.
- Anghie, A. 2005. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aninat, I., Figueroa, V. y González, R. (eds.). 2017. *El pueblo mapuche en el siglo XXI. Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile*. Santiago: CEP.
- Antileo, E. 2019. La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia. *Revista Chilena de Antropología* 40, 169-88.
- Antona, J. 2014. *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El az mapu y el caso mapuche*. Temuco: UCT.
- Aylwin, J. 1990. Tierra mapuche: derecho consuetudinario y legislación chilena (333-54), en R. Stavenhagen y D. Iturralde (eds.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México D. F.: Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de DD. HH.
- Baranger, D. 2010. The Apparition of Sovereignty (47-63), en H. Kalmo y Q. Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnier-Khawam, P. 2019. La internacionalización de los mapuche: entre pueblo indígena y nación. *Polis* 52, 106-20.
- Barsh, R. 1999. The Challenge of Indigenous Self-determination (129-57), en J. Wunder (ed.), *Native American Sovereignty*. Nueva York-Londres: Garland.
- Bauer, K. 2018. Not-So-Neoliberal Governance: Chile's Response to Mapuche Territorial Demands. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13(3), 214-36.
- Bengoa, J. 1996. *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago: Sur.
- Bengoa, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. 2002. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Planeta.
- Benton, S. 2017. A Paradox of Cultural Property. NAGPRA and (Dis)Possession (108-27), en J. Anderson y H. Geismar (eds.), *The Routledge Companion to Cultural Property*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Betts, P. 2015. Humanity's New Heritage: UNESCO and the Rewriting of World History. *Past and Present* 228, 249-85.

- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). 2018a. Historia de la Ley N° 19.253. Disponible en: <https://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/7053/> [15 de junio 2020]
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). 2018b. Historia de la Ley N° 20.249. Disponible en: <https://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/5244/> [15 de junio 2020]
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). 2018c. Historia de la Ley N° 21.045. Disponible en: <https://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/6934/> [15 de junio 2020]
- Boccaro, G. y Ayala, P. 2011. Patrimonializar al indígena: Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile. *Les Cahiers des Ameriques Latines* 67, 207-30.
- Brown, M. 2003. *Who Owns Native Culture?* Harvard: Harvard University Press.
- Brown, M. 2010. Culture, Property, and Peoplehood: A Comment on Carpenter, Katyal, and Riley's "In Defense of Property". *International Journal of Cultural Property* 17, 569-79.
- Brunner, O. 1992. *Land and Lordship. Structures of Governance in Medieval Austria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Calbucura, J. y Almonacid, M. 2019. Territoriality and Ancestral Governance: the Case of the Puel Nahuelbuta Mapuche Indigenous Development Area of Chile. *Critical and Radical Social Work* 7(3), 401-16.
- Caniuqueo, S. 2011. Reconstrucción intraétnica: reflexiones acerca de los procesos de reconstrucción territorial en Koliko, en la comuna de Carahue, IX Región. *CUHSO* 21(1), 105-27.
- Carpenter, K., Katyal, S. y Riley, A. 2010. In Defense of Property. *The Yale Law Journal* 118(6), 1022-125.
- CEPI. 1991. *Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile*. Santiago: CEPI.
- Chihuailaf, A. 2004. Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende, 1970-1973. *Sociedad y Discurso* 5, 1-11.
- Clifford, J. 2013. *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cloud, L. 2009-2010. Az Mapu. El derecho "invisible" o el derecho de los mapuche (Chile). *THULE Riv. ital. di studi americanistici* 26/27, 28/29, 501-13.
- Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA). 2016. *Diálogo de las culturas. Consulta previa a los pueblos indígenas para la creación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio*. Valparaíso: CNCA.
- Coordinadora Arauco Malleco (CAM). 2013. El pensamiento emancipatorio de la Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto (CAM). Disponible en: <http://www.weftun.org/ANALISIS/proyectopolitico.html> [04 de octubre 2020].
- Course, M. 2012. The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche Ritual Authority. *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 2(1), 1-26.
- Crow, J. 2013. *The Mapuche in Modern Chile*. Gainesville: University of Florida Press.
- Deloria, V. 1999. Self-determination and the Concept of Sovereignty (107-28), en J. Wunder (ed.), *Native American Sovereignty*. Nueva York-Londres: Garland.
- Dillehay, T. 2007. *Monuments, Empires and Resistance. The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillehay, T. 2016. Reflections on Araucanian/Mapuche Resilience, Independence, and Ethnomorphosis in Colonial (and Present-day) Chile. *Chungara* 48(4), 691-02.

- Duchrow, U. y Hinkelammert, F. 2004. *Property for People, Not for Profit. Alternatives to the Global Tyranny of Capital*. Londres: Zed-Book-CIIR.
- Engle, K. 2010. *The Elusive Promise of Indigenous Development*. Durham-Londres: Duke University Press.
- Espinosa, P. 2019. Indigenous Peoples and the Concept of Cultural Patrimony: Limits and Possibilities for Indigenous Political Action within the Liberal State? (26 julio), en P. López (ed.), *The 22nd International Conference on Conceptual History*. México D. F.: COLMEX.
- Espinosa, P. y Bustamante-Kuschel, G. 2021. Indigenous Patrimonialization as an Operation of the Liberal State. *Philosophy and Social Criticism*.
- Foerster, R. y Montecino, S. 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago: CEM.
- Foerster, R. 2018. *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile*. Santiago: Pehuen.
- Geismar, H. 2013. *Treasured Possessions*. Durham-Londres: Duke University Press.
- Hale, C. 2002. Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34(3), 485-524.
- Hale, C. y Millaman, R. 2006. Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido (281-04), en D. Sommer (ed.), *Cultural Agency in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Huenul, S. 2013. Construcción sociopolítica de la “Ley Lafkenche” (209-34), en H. Nahuelpan et al. (eds.), *Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco: Comunidad de Historia Mapuche.
- Identidad Territorial Lafkenche (ITL). 1999. De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales. Disponible en: <http://www.mapuche.info/mapuint/lafken990600.html> [4 de octubre 2020].
- Koskenniemi, M. 2010. Conclusion: Vocabularies of Sovereignty – Powers of a Paradox (222-42), en H. Kalmo y Q. Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuprecht, K. 2012. The Concept of “Cultural Affiliation” in NAGPRA: Its Potential and Limits in the Global Protection of Indigenous Cultural Property Rights. *International Journal of Cultural Property* 19, 33-63.
- Kuzmics, H. y Axtmann, R. 2016. *Authority, State and National Character: The Civilizing Process in Austria and England, 1700-1900*. Londres: Routledge.
- Landa, L. 2006. Pensamientos indígenas en nuestra América (11-75), en F. Beigel et al. (eds.), *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO.
- Levil, R. 2006. Sociedad mapuche contemporánea (219-52), en J. Millalén, P. Mariman, S. Caniuqueo y R. Levil (eds.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.
- Ley N° 19.253 de 1993. Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Disponible en: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30620> [28 de mayo 2020]
- Ley N° 20.249 de 2008. Crea el espacio costero marino de los pueblos originarios. Disponible en: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=269291> [28 de mayo 2020]

- Ley N° 21.045 de 2017. Crea el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. Disponible en: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1110097> [28 de mayo 2020]
- Llaitul, H. y Arrate, J. 2012. *Weichan. Conversaciones con un weichafe en la prisión política*. Santiago: CEIBO.
- Mantena, K. 2016. Popular Sovereignty and Anti-Colonialism (297-19), en R. Bourke y Q. Skinner (eds.), *Popular Sovereignty in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marileo, A. 2002. Mundo mapuche (27-44), en C. Contreras Painemal (ed.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*. Siegen: Ñuke Mapuförlaget.
- Mariman, J. 1992. Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional. *Caravelle* 59, 189-05.
- Mariman, P. 2002. Gobierno y territorio en la independencia mapuche (12-25), en C. Contreras Painemal (ed.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*. Siegen: Ñuke Mapuförlaget.
- Mariman, P. 2006. Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina (53-128), en J. Millalén, P. Mariman, S. Caniuqueo y R. Levil (eds.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.
- Mariman, P. 2011. Territorio, propiedad y derechos colectivos de los pueblos indígenas (231-48), en X. Erazo, S. Castor y J. Pizarro (eds.), *Exigibilidad y realización de derechos sociales. Impacto en la política pública*. Ciudad de Guatemala: COPREDECH.
- Martínez, C. 2009. Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990). *Estudios Sociológicos XXVII*(80), 595-618.
- Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E. y Royo, M. 2016. *Azmapu. Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el rakizuam y el derecho propio*. Santiago: INDH.
- Menard, A. 2017. El exterminio como patrimonio. *Revista Chilena de Antropología* 36, 335-43.
- Meza-Lopehandía, M. 2018. La Ley Lafkenche. Análisis y perspectivas a 10 años de su entrada en vigor. Santiago: BCN, 1-23.
- Millalén, J. 2006. La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria (17-52), en J. Millalén, P. Mariman, S. Caniuqueo y R. Levil (eds.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.
- Millaleo, S. 2013. Conocimiento mapuche y derechos de propiedad intelectual (87-133), en H. Olea (ed.), *Derecho y pueblo mapuche. Aportes para la discusión*. Santiago: UDP.
- Millaleo, S. 2020. Guarda de la naturaleza: Conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos indígenas y estrategias de protección. *Cadernos de Dereito Actual* 13, 202-30.
- Millaman, R. 2016. Comentarios al texto del profesor Dillehay. *Chungara* 48(4), 721-2.
- Minde, H. 1996. The Making of an International Movement of Indigenous Peoples. *Scandinavian Journal of History* 21(3), 221-46.
- Morales, R. 2002. Poder mapuche y relaciones con el Estado. Fundamentos socioculturales de la mapu territorialidad mapuche (177-300), en

- R. Morales (comp.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*. Concepción: Escaparate-UFRO.
- Moreton-Robinson, A. 2015. *The White Possessive: Property, Power, and Indigenous Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Neves, M. 2014. La Constitución y la esfera pública. Entre diferenciación sistémica, inclusión y reconocimiento. *DOXA* 37, 163-92.
- Ñanculef, J. 2003. La cosmovisión y la filosofía mapuche: Un enfoque del Az-Mapu y del derecho consuetudinario en la cultura mapuche. *Revista de Estudios Criminológicos y Penitenciarios* 6, 37-58.
- Ñanculef, J. 2016. *Tayñ mapuche kimun. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*. Santiago: Universidad de Chile.
- Pairican, F. y Álvarez, R. 2011. La nueva guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009). *Izquierdas*, 66-84.
- Pairican, F. 2019. *Malón. La rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013*. Santiago: Pehuén.
- Payàs, G., Zavala, J. y Curivil, R. 2014. La palabra “parlamento” y su equivalente en mapudungun en los ámbitos colonial y republicano. Un estudio sobre fuentes chilenas bilingües y de traducción. *Historia* 47(II), 355-73.
- Pinto, J. 2012. El conflicto Estado-pueblo mapuche, 1900-1960. *Universum* 27(1), 167-89.
- Quidel, J. 2016. El quiebre ontológico a partir del contacto mapuche-hispano. *Chungara* 48(4), 713-9.
- Reinaga, F. 2014. El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Díez de Medina (53-226), en *Fausto Reinaga. Obras completas*, Tomo II, Vol. IV. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, III CAB.
- Richards, P. 2016. *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. Santiago: Pehuén.
- Rifkin, M. 2016. On the (Geo)Politics of Belonging: Agamben and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. *Settler Colonial Studies* 6(4), 339-48.
- Rozental, S, Collins, J. y Ramsey, J. 2016. Matters of Patrimony: Anthropological Theory and the Materiality of Replication in Contemporary Latin America. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21(1), 7-18.
- Sánchez, J. 2001. El Az Mapu o sistema jurídico mapuche. *CREA* 2, 28-39.
- Sieder, R. y Barrera, A. 2017. Legalizing Indigenous Self-Determination: Autonomy and Buen Vivir in Latin America. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22(1), 9-26.
- Stavenhagen, R. 2013. *The Emergence of Indigenous Peoples*. México D. F.: Springer-COLMEX.
- Stoczkowski, W. 2009. UNESCO's Doctrine of Human Diversity. A Secular Soteriology? *Anthropology Today* 25(3), 7-11.
- Teubner, G. 2006. Rights of Non-humans? Electronic Agents and Animals as New Actors in Politics and Law. *Journal of Law and Society* 33(4), 497-21.
- Teubner, G. y Fischer-Lescano, A. 2008. Cannibalizing Epistemes: Will Modern Law Protect Traditional Cultural Expressions? (22-45), en C. Graber y M. Burri-Nenova (eds.), *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions in a Digital Environment*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Thornberry, P. 2000. Self-determination and Indigenous Peoples: Objections and Responses (39-64), en P. Aikio y M. Scheinin (eds.), *Operationalizing*

- the Right of Indigenous Peoples to Self-determination*. Turku: Abo Akademi University.
- Troper, M. 2010. The Survival of Sovereignty (132-50), en H. Kalmó y Q. Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vatter, M. 2020. Nature's Law or Law's Law? Community of Life, Legal Personhood, and Trusts (225-45), en M. de Leeuw y S. van Wichelen (eds.), *Personhood in the Age of Biolegality*. Sidney: Palgrave-Macmillan.
- Vergara, J., Foerster, H. y Gundermann, H. 2005. Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena. De DASIN a CONADI (1953-1994). *Atenea* 491, 71-85.
- Villegas, M. 2014. Sistemas sancionatorios indígenas y derecho penal. ¿Subsiste el Az Mapu? *Política criminal* 9(17), 213-47.
- White, N. 2014. *Decolonisation. The British Experience since 1945*. Londres: Routledge.
- Zapata, C. 2019. *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Bielefeld: Ediciones Universidad de Bielefeld.
- Zapata, C. y Oliva, E. 2019. La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades* 39, 319-47.
- Zavala, J. M. 2008. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Universidad Bolivariana.
- Zavala, J. M. 2020. Origin of the Spanish-Mapuche Parliaments: The European Treaty Tradition and Mapuche Institutions of Negotiation (11-30), en J. M. Zavala, T. Dillehay y G. Payàs (eds.), *The Hispanic-Mapuche Parliaments: Interethnic Geo-Politics and Concessionary Spaces in Colonial America*. Cham: Springer.
- Zelada, S. y Park, J. 2013. Análisis crítico de la Ley Lafkenche (N° 20.249). El complejo contexto ideológico, jurídico, administrativo y social que dificulta su aplicación. *Universum* 28(1), 47-72.