

# EL PENSAMIENTO DE UN DIRIGENTE MAPUCHE WILLICHE: JAVIER AGUAS DEUMACAN YEM Y SU PERSPECTIVA SOBRE EL RACISMO, LA COLONIZACIÓN Y EL CAPITALISMO EN LA FÜTAWILLIMAPU

The Thoughts of a Mapuche Williche Leader: Javier Aguas Deumacan Yem and his Perspective on Racism, Colonization and the Capitalism in the Fütawillimapu

HÉCTOR NAHUEL PAN\*

Fecha de recepción: 06 de diciembre de 2024 – Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2025

## Resumen:

Este trabajo expone el pensamiento político del dirigente mapuche williche Javier Aguas Deumacan Yem, en concreto sus reflexiones sobre la opresión racial en la Fütawillimapu (Grandes Tierras del Sur). Su reflexión se sitúa en el contexto de debates contemporáneos sobre el recrudescimiento global del racismo y la historia del proceso de colonización y subsunción al capital de las tierras mapuche williche. Asimismo, se expone la interrelación de la historia de vida de este líder con la historia mapuche y de Chile durante los últimos cincuenta años. El artículo concluye con reflexiones teóricas y políticas derivadas del pensamiento de Javier sobre la relación entre racismo, colonización y capitalismo en el actual contexto de crisis global del capital. La parte central del artículo la constituye de forma íntegra una conversación o *nütram* con Javier, realizada en el marco de una investigación sobre racismo, colonización y capital.

**Palabras clave:** racismo, colonización, capitalismo, mapuche williche, Javier Aguas Deumacan.

## Abstract:

This paper presents the political thought of the Mapuche Williche leader Javier Aguas Deumacan Yem, specifically his reflections on racial oppression in the Fütawillimapu (great lands of the south). His reflection is placed in the context of contemporary debates on the global upsurge of racism and the history of the process of colonization and subsumption of Mapuche Williche lands to capital. Likewise, it is exposed the interrelation of the life history of this leader with the Mapuche and Chilean history during the last fifty years. The article concludes with theoretical and political reflections derived from Javier's thinking on the relationship between racism, colonization and capitalism in the current context of the global crisis of capital. The central part of the article is a conversation or *nütram* with Javier, carried out within the research project on racism, colonization and capital, and forms part of a corpus of interviews with various Mapuche Williche actors.

**Keywords:** racism, colonization, capitalism, Mapuche Williche, Javier Aguas Deumacan.

\*Dr. en Antropología. Profesor Titular Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile. Proyecto FONDECYT N° 11170193. ORCID: 0000-0002-0088-1405. Correo-e: hector.nahuelpan@ulagos.cl

## Introducción

A inicios del siglo pasado, un prominente intelectual afroestadounidense, William E. B. Du Bois (1903), en su clásico libro *Las almas del pueblo negro*, sostuvo que el problema del siglo XX sería el de la “línea de color”. Su afirmación, que acentuaba la importancia de la cuestión racial, fue reveladora de su protagonismo en acontecimientos que marcaron la centuria pasada (luchas anticoloniales, procesos de descolonización, movimientos por los derechos civiles, ofensivas anti-apartheid). Sin embargo, a inicios del siglo XXI, la cuestión racial continúa en el centro de las relaciones de opresión, violencia, despojo y explotación en el Sur y Norte Global. Actualmente los pueblos indígenas y afrodescendientes enfrentan renovadas formas de racismo en el contexto de la consolidación del capitalismo global (Mullings, 2013; Curiel, 2019; Hooker, 2020; Moreno & Wade, 2023; Fraser, 2023) y bajo la actual crisis multidimensional (económica, política, ecológica, social). Esto igualmente afecta un sinnúmero de poblaciones construidas como humanidad superflua o excedente, mediante la expansión de mecanismos de coerción, represión, vigilancia y violencia (Mbembe, 2016; W. Robinson, 2021, 2023).

En Abiyala<sup>1</sup>, las contradicciones históricas relacionadas con la opresión racial adquirieron mayor visibilidad en la década de 1990, particularmente con la resurgencia política de los pueblos indígenas a escala continental, tematizada como “retorno del indio” (Albó, 1991), “cuestión étnica” (Stavenhagen, 1996), “emergencia indígena” (Bengoa, 2000) o “gran revuelta indígena” (Le Bot, 2013). Se trató de movilizaciones de pueblos y sociedades preexistentes a la conquista europea y la forma-

ción de estados nacionales, quienes demandaron territorios y autonomías, confrontaron un nuevo ciclo de colonización y acumulación de capital, e impugnaron la supremacía criolla, la ideología del mestizaje, así como la historia de conquista, colonización y genocidio indígena.

En este contexto histórico, y desde una comprensión del racismo como sistema de opresión estructural y global que se reproduce en formaciones sociales y culturales forjadas por la colonización, la esclavitud y la subsunción de territorios y poblaciones a la economía capitalista (Wade, 2000; Essed y Goldberg, 2001; Bonilla-Silva, 2003; Frederickson, 2002; Mullings 2013), este artículo expone algunas hebras del pensamiento, análisis político e histórico sobre la reproducción del racismo en la Fütawillimapu de Javier Aguas Deumacán Yem<sup>2</sup>, quien fuera un dirigente mapuche williche, cuya trayectoria de vida, quehacer social y político se desarrolló en el contexto de la historia mapuche y del Chile reciente durante los últimos cincuenta años.

### ***Fütawillimapu: colonización y subsunción al capital***

La Fütawillimapu, o Grandes Tierras del Sur, corresponde al espacio geográfico, parte del Wallmapu o territorio histórico mapuche, que se extiende desde el río Toltén por el norte hasta la Fūta Wapi Chilwe (Isla Grande de Chiloé) por el sur (Carillanca, 2023). A diferencia de la Araucanía, donde el socavamiento de la soberanía política mapuche comienza a producirse a mediados del siglo XIX, el punto de inflexión de la soberanía mapuche williche se habría producido aproximadamente medio siglo antes, específicamente con la represión de la rebelión

de 1792 y la firma del Tratado de las Canoas en 1793. Este tratado, junto con delimitar esferas de influencia entre los cacicatos williche y la administración española, estableció la cesión de derechos sobre un espacio territorial para refundar Osorno en 1796 (Alcaman, 2016). Es por ello que el Tratado de las Canoas, impulsado en el marco de la política borbónica que buscaba afianzar el control de territorios, puede considerarse el inicio de la progresiva pérdida de control territorial mapuche williche y la ocupación de este por población hispano-criolla y luego por colonos germanos, cuando se dicta la Ley de Colonización en 1845<sup>3</sup>.

Los intereses que guiaron el proceso colonial en la Fütawillimapu desde mediados del siglo XIX, su desenvolvimiento y consecuencias, son característicos del colonialismo de ocupación, asentamiento o de colonos<sup>4</sup>. Este colonialismo no debe comprenderse como un fenómeno histórico o categoría analítica aislada, sino como parte integral del sistema capitalista e imperialista mundial (Foster, 2025). En la Fütawillimapu, estuvo guiado por el afán codicioso de apropiación y acaparamiento de la tierra para convertirla en propiedad privada, ejercer soberanía estatal sobre espacios considerados vacíos (*terra nullius*) e impulsar un proceso de modernización agroganadera, en articulación y subsumiendo la tierra y el trabajo a los circuitos colonizadores del capital. Este proceso fue acompañado de una colonización religiosa y cultural con el establecimiento de misiones, como las de Panguipulli y San José de la Mariquina por el norte o las de San Juan de la Costa y Quilacahuín en Chau-rakawin (territorio hoy denominado “provincia de Osorno”). Se establece así un colonialismo de ocupación, porque el despojo territorial para expandir la frontera económica y ejercer soberanía se concretó en una práctica genocida que

buscaba el socavamiento de la base material, la eliminación física, política y religioso-cultural de la vida mapuche williche a través de la violencia sistemática perpetuada por colonos, agentes policiales, estatales y religiosos.

La historia y las implicancias de este genocidio, que ha sido la condición de posibilidad de las formas contemporáneas de acumulación de capital y de la formación del estado chileno en tierras williche, es un tema pendiente de debatir no solo en el campo teórico, sino fundamentalmente político. Una de las principales consecuencias del colonialismo de ocupación en la Fütawillimapu fue el surgimiento de una “sociedad suplantadora” (Day, 2006), cuya élite de origen hispano-germano legitimó su supremacía a partir del “mito alemán del progreso”. Esta ideología e imaginario, junto con representar a la Fütawillimapu independiente como un territorio vacío al cual arribaron colonos germanos, vanaglorió y enalteció a estos y su descendencia como prohombres y protagonistas de la civilización y el progreso.

El proceso de colonización de la Fütawillimapu durante los siglos XIX y XX no fue un proceso aislado. Durante el siglo XIX, los pueblos indígenas que vivían en condiciones políticas de independencia o con cierto grado de autonomía política y territorial, enfrentaron un nuevo ciclo de colonización global y de expansión del capital, cuyas repercusiones se proyectan hasta el presente. Durante este ciclo, que se inicia aproximadamente a mediados del siglo XIX, capitales internacionales y estados en formación se expandieron sobre territorios y pueblos impactándoles con una magnitud e intensidad solo comparable al primer ciclo de conquista y colonización europea en los siglos XVI y XVII (Larson, 2002; Harambour & Serje, 2023). Este

proceso, que fue parte de la expansión imperialista que Hobsbawm (2009) denominó como “Era del Imperio”, estuvo relacionado con, primero, la búsqueda o producción de materias primas, con miras a la modernización forzada de tierras consideradas “salvajes y bárbaras”, para articularlas a mercados internacionales, principalmente del Atlántico norte, y, segundo, consolidar las soberanías estatales en el contexto de la construcción de los estados modernos o nacionales que rediseñaron la geopolítica de Abiyala y sirvieron y sirven como bisagras para la acumulación de capital.

En síntesis, la colonización de la Fütawillimapu durante los siglos XIX y XX no solo formó parte de la construcción y el asentamiento del estado chileno sobre territorio mapuche, sino también de la historia de su incorporación forzada y subsunción al capitalismo y el colonialismo global.

### ***El Negro: apuntes sobre su trayectoria de vida***

Sitúo el pensamiento político de Javier Aguas Deumacán Yem en el contexto de la historia de la colonización y la expansión del capital en tierras indígenas. Es relevante exponer su análisis sobre el racismo en la Fütawillimapu no solo por las especificidades que posee este contexto o su relegamiento respecto al protagonismo que han tenido las investigaciones sobre la historia mapuche en la Araucanía. Doy a conocer aquí su pensamiento más allá del dolor que nos produjo su sorpresivo fallecimiento y viaje al Lafken<sup>5</sup>, cuya despedida acompañamos cientos de personas provenientes de distintos lugares del Wallmapu en marzo de 2023. El Negro (como le decían sus familiares, personas

cercanas del movimiento mapuche y sus amistades) fue un dirigente cuya historia de vida y trayectoria política se entrelazó y desarrolló en el contexto de la historia mapuche y del Chile reciente. Las reflexiones que se exponen en el cuerpo de este trabajo se forjaron en los avatares de experiencias personales, familiares y comunitarias, que transcurrieron entre el campo y la ciudad durante la dictadura civil-militar, la “transición a la democracia” y la implementación y profundización del neoliberalismo sobre tierras mapuche robadas por el estado y colonos (Correa, 2021). Se trata de un pensamiento territorialmente situado y relacional, que dialoga con las historias de generaciones que le antecedieron, pero también con sus propias experiencias y las de sus contemporáneos.

El *rakizumün* o quehacer intelectual del Negro no describe, relata y reflexiona sobre acontecimientos e historias locales pensadas como excepciones, fragmentos o particularismos identitarios que suelen ser fácilmente neutralizados por las clases dominantes. Por el contrario, estas “zonas grises de las historias mapuche” (Nahuelpan, 2014) forman parte de experiencias y conocimientos de personas cuyas vidas están forjadas en la historia del colonialismo, el capitalismo global y las múltiples luchas cotidianas y colectivas que lo confrontan.

Javier Aguas Deumacán nació el 17 de abril de 1972, un año antes del golpe civil-militar en Chile. Era originario y creció en la comunidad williche de Quillipulli, ubicada en el sector costero de la comuna de San Pablo, en la actual región de Los Lagos. Sus estudios de enseñanza básica los cursó en la escuela de la misión de Quilacahuín, fundada por los misioneros capuchinos en 1794, un año después del Tratado de las Canoas establecido entre los lonkos williche

y representantes de la Corona española, y a dos de la rebelión williche que antecedió este tratado en 1792. Luego de sus estudios en Quilacahuín, Javier se trasladó a estudiar la enseñanza media a la ciudad de Osorno, asentamiento urbano enclavado en el corazón del territorio mapuche williche. Esta urbe colona, fundada en tiempos de la conquista española en 1558, fue destruida durante la rebelión mapuche de 1598-1604 y refundada en 1796.

A fines de la década de 1990, durante sus años como estudiante de la carrera de Trabajo Social en la Universidad de Los Lagos en Osorno, Javier fue dirigente de su Federación de Estudiantes y parte del primer movimiento estudiantil mapuche en esta universidad. Este aspecto es relevante porque la educación formal en la historia de la colonización de los pueblos indígenas y mapuche ha tenido un rol contradictorio (Esquit, 2010). Aunque ha sido uno de los principales mecanismos orientados a transformar y asimilar a los pueblos indígenas para disciplinarlos como mano de obra y ciudadanos, durante el siglo XX se transformó, junto con la tierra, en uno de los principales focos de demanda política (Marimán, 2008; Nahuelpan y Marimán, 2009). En el caso williche, esta demanda puede rastrearse a fines del siglo XIX en los primeros memoriales de los caciques williche y continúa durante todo el siglo XX, persistiendo hasta la actualidad (Alcaman, 2016). En el marco de esta demanda histórica situamos la trayectoria educativa de Javier, su ingreso a la universidad, pero también la actividad política que comienza a desarrollar a fines de la década de 1990 junto a otros *peñi* y *lamgen*. Como todo sujeto histórico, Javier era una persona de su tiempo, pero también de la tierra y de las contradicciones de la historia que sus antecesores y contemporáneos vivieron y construyeron.

El fin del siglo pasado, particularmente la década de 1990, fue trascendental para el pueblo mapuche y los pueblos indígenas en Abiyala. En términos de coyunturas políticas, en 1992 se conmemoraron los 500 años de la conquista, colonización y resistencia indígena (Le Bot, 2013), un momento que coincide con el decaimiento de los movimientos de izquierda marxista y con post conflictos armados internos en algunos países de Centro América y el Caribe o postdictaduras en el Cono Sur (Escárzaga, 2017). También en 1994 se produjo el levantamiento zapatista en Chiapas, el cual tuvo una resonancia política a escala continental (Harvey, 2000). Asimismo, desde 1997 comenzó a producirse un ascenso en la lucha territorial mapuche enfocada en la recuperación de tierras usurpadas por colonos, empresas forestales o la defensa frente al capital extractivo.

Fue en este contexto que Javier, junto a otras y otros jóvenes williche y chilenos de clases populares, comenzó a participar en y acompañar algunos procesos de defensa territorial, como simultáneamente también ocurría en otros contextos. Solo por nombrar algunos, el liderazgo por las hermanas Quintremán en Alto Bío Bío, en tierras pewenche, contra el megaproyecto hidroeléctrico Ralco (Namuncura, 1999); su colaboración, desde inicios de los años dos mil, en la organización de las comunidades williche que luego de aproximadamente dos décadas lograron recuperar las tierras del denominado fundo La Barra en la comuna de San Juan de la Costa; o la resistencia de las comunidades lafkenche y de pescadores artesanales en la bahía de Mehuín contra Arauco-CELCO (Nahuelpan, 2016).

Desde entonces, Javier también visitó, participó y apoyó otras recuperaciones de tierras en las regiones de Los Lagos, Araucanía y Bío

Bío, impulsadas por comunidades de base y apoyadas por organizaciones políticas autonomistas. Estas recuperaciones buscaban, como hasta el día de hoy, resarcir el robo de tierras que el estado, latifundistas y colonos realizaron al pueblo Mapuche, así como el despojo, la pauperización material y la destrucción ecológica provocado por la industria forestal, la cual actualmente es propietaria de gran parte de las tierras usurpadas y resguardadas por continuos estados de excepción al servicio de un patrón de acumulación militarizada (Coordinadora Arauco Malleco, 2022; Nahuelpan et al., 2022).

A inicios de los años dos mil, Javier también integró, junto a Miguel Cheuqueman, uno de sus grandes amigos y compañero de lucha, la organización Identidad Territorial Lafkenche. Esta agrupación se conformó en el contexto de la defensa territorial de comunidades costeras ubicadas entre las regiones del Bío Bío y Aysén, las cuales están al origen de la denominada “Ley Lafkenche”, que creó los espacios costeros marinos de pueblos originarios para que estos ejercieran un control territorial frente a la privatización del borde costero y la presión del capital extractivo (Huenul, 2013). En paralelo, entre otras iniciativas, Javier también compartió su afición por los libros y la lectura con familias, niños y jóvenes con la implementación, entre los años 2001 y 2005, de una biblioteca móvil que recorría comunidades williche en la provincia de Osorno.

Durante sus últimos años de vida, su compromiso con la defensa de las tierras y las aguas lo ejerció como dirigente en los territorios williche

de Quilquilco, Los Juncos, Quillipulli y Quitra Quitra, en la provincia de Osorno, principalmente en torno al derecho al agua, y donde luego de más de diez años de trabajo logró contribuir al abastecimiento de agua potable rural a más de 120 familias mapuche williche. Esta labor político-organizativa y profesional, que realizaba junto a su amigo Miguel Cheuqueman, también la complementó con su trabajo en la consultora Alerce y con sus estudios en el Magíster en Ciencias Humanas, mención Historia, en la Universidad de Los Lagos.

El Negro falleció el martes 14 de marzo de 2023, a la edad de 50 años, en su hogar, en la Comunidad Williche de Quillipulli. Dos días antes, la noche del domingo 12 de marzo, mientras regresaba al sur desde Santiago luego de visitar a su hija Javiera, que iniciaba su año académico en la Universidad de Chile, nos comunicamos vía telefónica y acordamos reunirnos para hablar de su investigación de maestría sobre los impactos de la expansión de la industria forestal en los territorios de San Juan de la Costa y San Pablo. Javier estaba formulando una investigación sobre los efectos socioambientales del monocultivo forestal, las empresas asentadas y los planteamientos de las familias sobre la superación del modelo extractivo. Como amigo, por convicción política compartida y profesor guía de su tesis, yo colaboraba con su trabajo. Sin embargo, nuestra reunión programada para el miércoles 15 de marzo no se concretó. El lunes por la noche nos comunicamos con su hermano Erwin, quien me informó de la dolorosa noticia: “*Peñi*, murió el Negro”.

**Figura 1.** Javier Aguas Deumacan Yem



Fuente: Fotografía facilitada por Miguel Cheuqueman.

### **Contexto del *nütram* y organización de su exposición**

Este escrito también es un homenaje a Javier Aguas Deumacan Yem. Expone íntegramente un *nütram* (conversación) que sostuvimos y registré en audio la mañana de otoño del martes 26 de abril de 2019, unos meses antes de que en Chile estallara la revuelta popular de octubre de ese año. Este diálogo, donde también Javier prefigura acontecimientos que se producirán más adelante, tenía como contexto el desarrollo de una investigación sobre la reproducción del racismo en territorio mapuche williche, su relación con la historia de la colonización en los siglos XIX y XX, las desigualdades socio-raciales y el capitalismo en el siglo XXI.

Nuestro diálogo con Javier se basó en una pauta que buscaba profundizar en los análi-

sis y elaboraciones intelectuales que personas mapuche williche tienen sobre el racismo a partir de sus experiencias, conocimientos e interpretaciones. A continuación, el cuerpo de este escrito se organiza en cuatro secciones que abordan, en la voz del Negro, importantes ejes de análisis y reflexión para la comprensión de la opresión racial en tierras mapuche williche e indígenas. Estas secciones son: la primera, la dimensión sistémica de la opresión racial; la segunda, su relación con la colonización alemana en la Fütawillimapu durante los siglos XIX y XX; la tercera, el recrudecimiento del racismo en el contexto actual y global; y la cuarta, la preocupación de Javier por la destrucción de los territorios en la actual fase del capitalismo. En la última parte del escrito concluyo profundizando en algunas hebras de su pensamiento político sobre el racismo y su entronque con algunos debates teórico-políticos sobre el capitalismo y el colonialismo global.

### **Kiñe. “El racismo ha sido algo sistémico durante nuestras vidas”**

*Héctor Nahuelpan (H. N.):* Peñi Javier, quisiera enfocar la conversación en conocer y profundizar en tu análisis sobre el racismo, en términos históricos, pero también sobre la situación actual. Entonces, para comenzar la conversación, ¿qué entiendes tú por racismo?

*Javier Aguas (J.A.):* Cuando escucho el término racismo pienso en algo que remite a la superioridad, una ideología de la superioridad racial. Seres humanos superiores a otros por creerse de una raza o etnia distinta, un pueblo distinto. Y todos los efectos que produce: discriminación, menosprecio, subvaloración, explotación, despojo, colonialismo. Y efectos prácticos que hemos vivido en lo cotidiano: pobreza, desarraigo, alienación, violencia; factores que van construyendo un mundo donde se ve la práctica del racismo en lo cotidiano y también en lo estructural.

Yo creo que he vivido y visto muchas experiencias de racismo. El racismo ha sido algo sistémico durante nuestras vidas, desde el colegio, en el hospital, en todos los espacios. En el colegio vivíamos mucho racismo, recuerdo que la profesora nombraba a las personas que eran mapuche y las que no eran mapuche. Y las separaba y hacía comentarios dolorosos para los que éramos mapuche, en el sentido que éramos inferiores a los que no eran mapuche. Yo estudié en una escuela católica, franciscana, con un sistema de internado y una misión cuya visión precisamente era evangelizar.

En Quilacahuín, se vivía mucho el racismo, estaba asumido dentro del sistema, normalizado. Incluso los profesores te decían “el indio”, “el cholo”. A diferencia de los alumnos que no

eran de ascendencia mapuche, teníamos un trato distinto, incluso cuando alguien sacaba una buena nota, por ejemplo, decían: “¿Ven? ¡Hasta el indio se sacó una buena nota!”. Esto reflejaba que habían personas dentro de esa sala de clases que eran construidas como inferiores a las otras en su capacidad intelectual. Pero, a su vez, los profesores subrayaban otras cualidades, como por ejemplo, que son fuertes, que tienen fuerza, que son resistentes, destacando algo mitológico sobre lo indígena, que eran fuertes, pero como contrapunto de una supuesta capacidad intelectual inferior.

En la misión, la mayoría veníamos de comunidades y algunos profesores incluso nos decían: “las aspiraciones de ustedes son llegar acá y luego volver al campo, ser pinchador de bueyes”. Este tipo de comentarios eran notoriamente un factor de racismo. Estamos hablando de los años 1980 aproximadamente, estábamos en dictadura, entonces había poco poder de crítica contra estos poderes de la escuela, todos estos sectores dominantes de la sociedad.

*H.N.:* A partir de lo que me compartes, desde tu perspectiva, ¿cuáles son los efectos más importantes que el racismo ha generado en la vida mapuche williche?

*J.A.:* Yo creo que el racismo opera de muchas formas, pero una de las más importantes es a nivel psicológico. Lo más doloroso que ha generado en el pueblo Mapuche Williche es sentir la subvaloración de las personas. Yo creo que de alguna forma los propios mapuche lo han asumido. Un proceso que está cambiando, pero que ha costado bastante, porque los mapuche han asumido una inferioridad ante el otro. Y la han asumido de una forma práctica, es decir, autocrearse inferiores.

Asumir la condición de ser inferior, en algunos casos, se ha transmitido a los hijos, a la descendencia. Entonces esto con el tiempo ha producido un efecto sistémico de subvaloración como pueblo. Sin embargo, yo creo que es un sistema que está cambiando con las nuevas generaciones, con los trabajos y procesos que han sucedido desde la década de 1990 en adelante. Con el tema de la insurgencia indígena, ha habido una mayor valoración positiva de algunos aspectos y ha habido cambios, pero las estructuras se mantienen.

*H.N.:* Y como parte de esos daños que ha generado el racismo en la vida mapuche, ¿crees que el racismo se vive diferenciadamente según el género o la posición que ocupe la persona mapuche en la estructura de clases? Por ejemplo, dependiendo si se trata de un *peñi* o una *lamgen* que trabaja como empleada doméstica, que trabaja en un fundo o si es una persona que trabaja en el servicio público, que es profesional y trabaja en una empresa privada.

*J.A.:* Yo creo que no, se vive distinto. Yo creo que, según el género, indudablemente las mujeres han sido doblemente maltratadas, han tenido que pasar procesos más dolorosos. La sociedad ha sido más dura con las mujeres en general, con las comunidades emergentes, como los gays, las lesbianas, es duro el tema de ser indígena y a la vez ser de una minoría sexual o un grupo sexual diferente. Y eso acarrea un daño psicológico enorme, uno observa que ha sido muy duro. Para la mujer, los estereotipos de belleza, las ocupaciones que desarrollan, los roles que ocupan dentro de la cadena productiva, van marcando el devenir de su vida y, en este caso, el racismo ha afectado profundamente las relaciones de género.

Y en cuanto a la clase no se vive igual. La clase social también determina y crea ciertos dispositivos para afrontar estos fenómenos. Obviamente el mapuche más pobre sufre más el racismo que el indígena que tiene una condición profesional o una condición de mejora económica. La sociedad también es selectiva en aplicar ciertos niveles de discriminación dependiendo del grupo al que se refiera, las circunstancias y las condiciones. Pero yo creo que también la sociedad chilena ha ido abriendo algunos caminos para ir derribando estas barreras, ciertos sectores sociales han ido aceptando la diversidad cultural más allá del discurso y en la práctica eso ha hecho que el racismo hoy no sea tan evidente, tan frontal, pero existe de forma profunda un racismo oculto, un racismo que opera desde distintos ámbitos y que hace que estos fenómenos sean complejos de abordar y que se produzcan cambios.

En el caso de las mujeres obviamente hay diferencias, por ejemplo, uno observa que ha costado que algunas *lamgen* se quieran, sobre todo las de un segmento o edad mayor. Yo creo que las niñas hoy en día vienen con otra visión, vienen con otras fortalezas. Yo creo que el rol de la identidad juega un contramuro importante, a través de la identidad como mapuche, de conocerse, de valorarse. Ha sido un fenómeno importante para afrontar estos fenómenos y eso creo que ha servido bastante, sobre todo en el tema de género. El sentirse parte del pueblo mapuche y con el poder de crear algunos dispositivos intelectuales y psicológicos para afrontar estos fenómenos.

**Epu. “Es un mito que las tierras estaban deshabitadas... Es un mito que los colonos alemanes trajeron progreso”**

*H. N.* Quisiera complementar tu análisis con otra dimensión que me parece relevante, con la ideología de la colonización en la Fütawillimapu. Acá se ha buscado imponer un relato, una idea, una historia oficial que sostiene que los colonos alemanes que se asientan en el siglo XIX arribaron a tierras que estaban cubiertas de bosques, vacías, tierras baldías; tierras donde prácticamente no había habitantes y que, desde el asentamiento de colonos, estos comenzaron a impulsar el progreso, el trabajo, el desarrollo, la modernización. ¿Cuál es tu análisis sobre esta ideología?

*J. A.:* Yo creo que, lo primero, es un mito que las tierras estaban deshabitadas. Si miramos al pasado, encontramos la visión de dos mundos, la visión de la nación chilena naciente que necesitaba incorporar territorios productivos a sangre y fuego, para lo cual trajeron colonos para ocupar tierras que, para ellos, bajo la visión de ellos, estaban desocupadas e improductivas. Pero desde la visión del pueblo Mapuche, estas eran parte de nuestro pueblo, eran parte de nuestra territorialidad. Entonces las tierras no estaban desocupadas.

Un segundo punto: es un mito que los colonos alemanes trajeron progreso. Aunque se desarrollaron como sociedad alemana, no compartieron sus beneficios con los otros sectores sociales que estaban acá. Ni con los chilenos criollos, el bajo pueblo, ni tampoco con los mapuche. Es más, ellos crearon barreras para mantener sus privilegios; y hasta el día de hoy las mantienen a través de distintas organizaciones, beneficios estatales, formas de concebir el desarrollo, que eran bastante alejadas de la forma de conce-

birlo, hasta la actualidad, que tienen los pueblos originarios. Por lo tanto, los colonos en este territorio también han hecho mucho daño a la sociedad williche. Por un lado, se apropiaron de las tierras, dejando las tierras de menor productividad y en menor cantidad a las comunidades indígenas; y, por otro lado, ellos han gozado de beneficios estatales desde su instalación. En la actualidad son propietarios de los medios de producción más importantes, cuentan con poder político, poder económico y han sido los que permanentemente han hecho más fehacientemente plausible el racismo. Estos sectores han impulsado bastante el fenómeno del racismo como una barrera de distinción, entre su condición y la del otro. En este caso el mapuche es un ser humano que no tiene mayor valor, “bárbaros”; obviamente con una visión evolucionista de lo que era la condición humana y en el fondo hacer sentir que había razas superiores a otras y que a partir de eso se justificaba incluso la ocupación, la violencia brutal y el genocidio.

**Küla. “El renacimiento del nacionalismo y del racismo es un fenómeno global”**

*H. N.:* A partir del trabajo de investigación que estamos realizando, se constata que el ascenso de las movilizaciones mapuche en particular y el ascenso de las movilizaciones indígenas a escala continental han producido una reacción que coincide con las tendencias de giro hacia la ultraderecha, el neofascismo, tendencias autoritarias, etc. Se está produciendo un recrudescimiento, una exacerbación del racismo en determinados grupos que ven amenazados sus privilegios. ¿Tú crees que ese fenómeno se está desarrollando aquí en la zona específicamente? ¿Cuál es la resonancia que tiene en la Fütawillimapu?

*J. A.:* Sí. El renacimiento del nacionalismo y del racismo es un fenómeno global. Primero, en el caso de Latinoamérica creo que asistimos a un continente que, con dolorosas dictaduras, pensamos que se estaban construyendo sociedades más democráticas, más abiertas y plurales. Y creo que hay un vuelco, una mirada hacia lo indígena como algo peligroso; y a partir de eso se han creado una serie de medidas para disminuir o para aplacar estos fenómenos, las reivindicaciones, la forma de reaccionar políticamente y el racismo es una de ellas. El racismo hace que el poder político opere; basta observar una manifestación política y ver la cantidad de policías que te ponen comparado con otros movimientos sociales que protestan y donde el trato es totalmente diferente. El nivel de violencia utilizado hacia la protesta social indígena en Chile es enorme, el nivel de criminalización, el nivel de montaje y, detrás de todo ese fenómeno, lo que existe es un racismo sistémico y estructural.

*H. N.:* Y específicamente en Osorno, ¿cómo crees que se está expresando?

*J. A.:* Se expresa, por ejemplo, en los productores agrícolas ligados a los consorcios, como la SAGO<sup>6</sup> y otros que están agrupados fuertemente. Ellos toman precauciones ante fenómenos posibles que afecten sus intereses. Cuentan con guardias privados, carabineros en algunos fundos, no permiten la entrada de comunidades o la compra de tierras cercanas a sus propiedades; emiten declaraciones solicitando que se eliminen las compras de tierras o actos simbólicos como sacar una bandera mapuche. Se expresa en múltiples formas. También a nivel de políticas públicas: la cantidad de dinero que destina el estado a la política pública hacia el pueblo Mapuche en específico es muy inferior a la que se destina

a otros sectores sociales, como a ellos. En el ámbito productivo se observa en el tema del riego. Los agricultores que no son indígenas y que tienen extensiones de tierras mayores acceden a una cantidad enorme de recursos para mejorar sus praderas, contar con sistemas productivos modernos, y para los indígenas hay cantidades muy, pero muy inferiores. El poder político de este país también está compuesto por personas que provienen de estas familias de colonos, sectores que tienen relaciones políticas y de poder con sectores que ejercen el racismo y, por lo tanto, lo anterior se refleja en la política pública y se refleja en las leyes y se refleja en la forma de construir la sociedad.

*H. N.:* ¿Y qué sucede con las personas de a pie, con los sujetos populares?

*J. A.:* Yo creo que también hay un tema de racismo popular, pero dentro de los chilenos común y corrientes también existen sectores que ven la lucha mapuche con simpatía, de cierta forma interpretan su malestar dentro de la sociedad. Pero hay sectores de chilenos que ven a los indígenas como algo externo, ajeno, algo que debe ser aplacado y creo que tiene que ver con cómo el país se ha fundado, creyendo que somos un país homogéneo. Y con una identidad nacional única y eso también opera cuando afecta los temas de simbolismo, de reclamar el sentido de nación. Hacer efectivo algunos símbolos que son propios de los pueblos indígenas choca con una barrera que muchas veces es nacionalismo y eso en las clases populares está muy arraigado. El sentirse parte de Chile y defender ciertos símbolos, y eso en contraposición a lo indígena, genera juicios y formas de operar en la vida cotidiana y popular.

*H. N.:* Cuando observamos y analizamos estadísticas socioeconómicas hay un patrón que se repite y que en el fondo establece que las personas indígenas, en este caso mapuche williche, tienen más probabilidades de ser pobres, disponer de menores ingresos, menores niveles de escolaridad que una persona que no es indígena. ¿Cómo explicas eso?

*J. A.:* Yo creo que es la expresión del país que se ha construido a través de la historia. Lo indígena siempre ha tenido un sesgo de inferioridad, a partir del racismo, a partir del colonialismo, y tiene que ver también con que las clases dominantes han naturalizado que lo indígena es inferior. Por lo tanto resulta lógico que accedas a los peores lugares de trabajo, que tengas peores condiciones de vida, que se asocie lo indígena a pobreza, algo instalado dentro del imaginario del chileno común, que lo indígena es sinónimo de pobreza, de terrorismo, de violencia. En los últimos años, de terrorismo, de embriaguez, de flojera, y eso es un fenómeno simbólico difícil de derribar y resulta hasta curioso cuando algún indígena tiene un logro importante, es resaltado como algo extraordinario. Como si estuviera fuera de la norma que alguien indígena pudiera alcanzar estándares que son comunes dentro de una sociedad, se subraya como algo extraordinario. Es algo bastante irracional porque tiene que ver precisamente con esta concepción de sentir al otro como inferior.

Entonces volvemos a cómo se configuran los escenarios de la sociedad williche, por ejemplo, con que en algunos momentos genere más violencia. Yo creo que el racismo genera más violencia. No solamente la violencia física y explícita, sino una violencia simbólica que opera soterradamente y que a veces podemos saber cómo se inicia, pero no cómo va a terminar.

*H. N.:* Durante las últimas dos décadas, en el marco de estas lógicas de reconocimiento que yo llamo “reconocimiento colonial” y que están asociadas al denominado multiculturalismo neoliberal, en Chile se ha puesto en marcha una serie de programas y políticas dirigidas a los pueblos indígenas. Algunos les llaman beneficios, y van desde salud, educación intercultural, subsidios, etc. Evidentemente esto no se le ocurrió a la clase política de la nada, sino que es producto de las movilizaciones indígenas, respuestas a las movilizaciones. ¿Tú crees que estas políticas y programas tienen efectos, le hacen cosquillas a ese racismo naturalizado que tú identificas y que se expresa en distintos ámbitos de la sociedad o las distintas instituciones en las que nosotros interactuamos? ¿Crees que esas políticas logran superar o desmantelar el racismo estructural?

*J. A.:* Lo primero es que la política pública que han creado los distintos gobiernos después de la dictadura en Chile es de bajo vuelo. Muy débil. Tenemos una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, una institución de menor rango; no un ministerio, una subsecretaría, estamos hablando de una simple corporación. Y cuando ubicas esto dentro de la burocracia estatal, percibes cuál es el nivel de fuerza que tiene una corporación dentro del aparato burocrático del estado. Por lo tanto, desde el montaje de la política pública partimos con una debilidad enorme que tiene el poder político de esta institución para hacer efectiva la política. Luego, a eso tú le sumas los bajos presupuestos y vas considerando una forma de hacer política pública indígena que es de bajo impacto. Luego vas a la forma de aplicar esta política y yo tengo la impresión que está bastante claro: la política pública en Chile ha tenido el efecto simplemente de calmar los ánimos indígenas,

operar como una respuesta a la demanda indígena emergente, pero en el sentido de subsanarlas pasajeramente, no abordar el problema de fondo. Aquí no hemos discutido de tierra, de territorios, no se discute de autogobierno, de autonomía. Lo que llaman problema indígena en Chile es un problema que va en crecimiento, adquiriendo nuevas aristas más complejas. No solamente tiene que ver con la pobreza o con lo material, sino también tiene que ver con otras reivindicaciones de tipo político, de tipo simbólico y económico, con el capital. Lamentablemente el país no está dispuesto a dar ese paso cualitativo para abordar lo indígena desde una óptica integral y que se discutan los temas de fondo, que son siempre los temas bajo el mantel, que no están en la agenda.

**Meli. “El escenario futuro es muy peligroso... estamos asistiendo a una destrucción de los territorios por el capitalismo”**

*H. N.:* Y si analizamos la situación actual del territorio mapuche williche, ¿cuáles son los temas de fondo, las principales amenazas que se viven hoy en día?

*J. A.:* Yo creo que el escenario futuro es muy peligroso. Hoy día se pueden identificar una multiplicidad de factores que son peligrosos para el futuro, muy peligrosos. Desde la carencia de agua hasta otros elementos que son fundamentales en el desarrollo de la vida cotidiana de las comunidades rurales principalmente. Obviamente el nivel de inversión de los capitales transnacionales en los territorios es enorme. Las plantaciones forestales, la instalación de parques eólicos, las concesiones mineras, las pisciculturas de la salmonicultura, el acaparamiento de los derechos de agua, es enorme

en el territorio indígena porque la riqueza que poseen los territorios indígenas es una riqueza que fue subvalorada en el pasado y que hoy día el capital pone el ojo porque saben que existe una enorme productividad y puede tener beneficios económicos grandes para los privados.

Esto tiene una vinculación con el racismo. No importa mucho construir basurales, hacer plantaciones cerca de las viviendas indígenas o hacer cualquier megaproyecto o hidroeléctrica en territorio indígena. Porque para ellos “son indígenas al final” y es el costo que deben pagar por ser indígena. Así opera el racismo y el menosprecio por el otro, por la vida, por la forma de ver el mundo del otro, por la forma de sentir del otro, que no es valorada. Por lo tanto, no se acepta esa condición de vivir en relación con un territorio, sino que se acepta la concepción capitalista de que el territorio hay que explotarlo y hay que sacar los beneficios económicos independientemente que las comunidades locales sean indígenas, sufran las consecuencias del extractivismo. Pero lo peor de todo es que se ha naturalizado también, y se buscan medidas de impacto de baja calaña; en el caso de las forestales, mejorar caminos. Entonces estamos asistiendo a una destrucción de los territorios por el capitalismo y el extractivismo, y eso exacerba la pobreza, el desarraigo, la migración y también exacerba los ánimos políticos. Y eso tiene que ver con violencia, con protesta, y eso está asociado al racismo por el menosprecio a la condición de vida del otro. Y ahí ese fenómeno, las comunidades que se ubican en territorios cordilleranos, de biodiversidad importante, han sido y son castigadas cotidianamente.

*H. N.:* Y frente a lo que describes y analizas, ¿cuáles crees que pueden ser las estrategias más apropiadas para afrontar este escenario?

J. A.: Creo que la estrategia principal es crear y fortalecer ámbitos políticos de acción en distintos niveles. Desde la protesta social, la acción directa y la reflexión, pasando por el proyecto de ideas de desarrollo. Pero tiene que ver con el accionar político y yo creo que esta es una lucha que se va a dar y que se está dando en la arena política en la cual nosotros tenemos desventajas. Desventajas enormes, porque no tenemos acceso a la toma de decisión, parlamentos, municipios. Quizás en el municipio hemos permeado un poco más por concejalía, pero no tenemos acceso al lugar de toma de decisiones del poder.

Yo soy un convencido que este es un tema político y que va a depender de los propios indígenas como solucionamos este tema, porque yo creo que esperar que el otro, que el estado, o que la sociedad no indígena tenga empatía de los modos de vida del pueblo indígena es complicado. Han pasado doscientos años de nación y creo que la pérdida es sistemática. La conflictividad también es sistemática, con niveles en algunos casos más altos de conflictividad, pero se mantiene un nivel de conflicto y eso lo sabe la autoridad, lo saben los poderes y ante eso yo creo que los pueblos originarios tienen que hacer un mayor esfuerzo en general.

H. N.: *Peñi*, esas son básicamente algunas preguntas que quería conversar contigo. Sin embargo, ¿hay algo que tú consideres importante de agregar a propósito de los temas que hemos hablado?

J.A.: Sí, yo creo que el tema indígena en Chile quizás es el tema más antiguo que tiene el estado. Sobre los territorios indígenas se constituyeron los estados-naciones, y en el caso de Chile es lo mismo que en los demás países, y es

un tema que no ha podido ser abordado eficientemente ni solucionado hasta la actualidad y creo que tenemos una oportunidad histórica los países latinoamericanos, y en especial Chile, de poder construir sociedades de mayor democracia, de mayor apertura. Yo tengo la impresión de que el aparato burocrático, el aparato estatal, los sectores poderosos conversan siempre con un temor hacia lo indígena, y ahí opera el racismo, opera un tema de racismo, porque ellos ven al indígena como un tema peligroso y de eso se han encargado los últimos años los gobiernos con la intención de ponerlos en palestra. Esto ha hecho mucho daño a la reflexión política coherente, al diálogo político coherente, porque se actúa con el prejuicio de que el otro es peligroso.

Yo creo que Chile debe abrir el diálogo, una tarea difícil en una sociedad como la nuestra y negacionista de la diversidad cultural, más allá del discurso de lo folclórico. Creo que hay una oportunidad en todos estos fenómenos de construir sociedades más justas, más inclusivas, pero que necesariamente tiene que pasar por el diálogo político y por la construcción y valoración del otro y ahí yo creo que tenemos un problema, tenemos un problema, porque existe una negación primero de los indígenas y existe quizás una aceptación solapada del tema. Una aceptación de lo que no está permitido y esa aceptación entra a marcar el devenir político. El accionar político está a favor del mercado, el capital y el poder, y ante eso es difícil permear las estructuras, porque aumentan los niveles de desconfianza. Y esos niveles de desconfianza, sumado al grado creciente de fortalecimiento de la identidad política que están teniendo principalmente los jóvenes, la agudización de la pobreza, de la violencia y criminalización estatal, producen fenómenos de conflicto que pueden ser muy complejos.

## Conclusiones

Javier Aguas Deumacan *Yem* fue una persona que, como todo sujeto histórico, hilvanó sus ideas y sus experiencias de lucha no exento de contradicciones. Labrado en las tierras williche y en los avatares de su trayectoria de vida, la de sus contemporáneos y de las generaciones que le antecedieron, su pensamiento se gestó en el transcurso de la historia mapuche y del Chile del último medio siglo. Su palabra y los análisis expuestos en el cuerpo de la conversación que sostuvimos esa mañana de otoño de 2019 no fueron las de una persona que se asumiera como un intelectual con actitud de vanguardia. Por el contrario, siempre se mostró escéptico de quienes se planteaban como expertos de lo mapuche y trazaban ideas desconectadas de la vida cotidiana de la gente. Es por ello que sus palabras eran las de una persona cuyo quehacer intelectual y político cotidiano estuvo siempre junto a la gente y la tierra. Desde las contradicciones de esa vida cotidiana intraducible a los reduccionismos intelectuales o los discursos de heroísmos políticos, en su pensamiento convergía el pragmatismo del caminar sensible a las contradicciones de la vida de cada día, con una visión estratégica que no abandonaba un horizonte de transformación, en diálogo con el pasado y las condiciones concretas de vida que el mundo popular chileno y mapuche comparten, en tensión, contradicción y cooperación.

En el pensamiento político del Negro la lectora y el lector encontrarán distintas hebras de reflexión y análisis que, sin duda, desbordan aquellas que como autor pudiera identificar y profundizar al cierre de este escrito. No obstante, concluyo esta conversación póstuma

puntualizando en cinco ejes analíticos que, a nivel teórico-político, se desprenden del pensamiento político de Javier sobre la reproducción del racismo en la Fütawillimapu.

En primer lugar, en su análisis, el racismo no se reduce a una relación de poder que solo involucra relaciones sociales, sino que adquiere una dimensión relacional con la tierra como base y sustento de vida de los pueblos indígenas y del pueblo Mapuche en particular. No se trata de una relación mística, cosmovisionista etérea o despolitizada, sino, ante todo, de una relación y base material que sustenta la reproducción social como sujetos históricos colectivos y cuyo despojo, expropiación y explotación determinan tanto la condición de opresión racial estructural como las posibilidades de transformación para la continuidad y el florecimiento de la vida mapuche. Javier pensaba que la tierra debía recuperarse y defenderse, no solo porque había sido robada y expropiada en el pasado, sino porque es la base material necesaria para la vida, para comer, para alimentarse, para cultivar, criar animales, para pensar la educación de las nuevas generaciones, para que estas se revinculen materialmente con su historia, con su memoria, con la historia de sus familias, comunidades y para que desde allí imaginen y construyan los destinos de sus vidas o los de su pueblo en un contexto adverso como el que vivimos hoy.

Junto a la centralidad de la cuestión histórica de la tierra, emerge un segundo eje de análisis en la reflexión del Negro: la definición de racismo. Para Javier, este sin duda involucra un *continuum* de acciones cotidianas de prejuicio y discriminación que marcan la vida y la construcción de las identidades mapuche williche y de los pueblos indígenas. No obstante,

esta dimensión individual e individualizante del racismo que constriñe, reduce, minoriza, al punto de vivirse privadamente como culpa, se sustenta en una condición estructural, sistémica y estructurante del racismo como opresión. Este se reproduce en el funcionamiento naturalizado en la economía, la política, las instituciones de socialización de las personas, la ideología, los imaginarios y la acción de los sujetos, a través de los cuales se gesta la superioridad de unos a costa de la inferioridad de otros. Es decir, la vida de aquellos que usufructúan del despojo, el trabajo ajeno y la expropiación montada sobre la subalternidad de quienes la sobreviven y resisten.

En tercer lugar, la dimensión estructural que posee el racismo en el pensamiento de Javier no se restringía a considerar su reproducción a nivel de las élites o la imposición desde arriba, sino que, en concordancia con debates en el campo de la teoría crítica de la raza (Essed & Goldberg, 2002; Gilmore & Gilmore, 2016; Taylor, 2017), el racismo opera en el sistema social en su conjunto, donde adquiere una dimensión pluriclasista y oblicua expresada en lo que denominaba “racismo popular”. Ahora bien, esto no significa que exista un grado o una intensidad equivalente de opresión que produzca el racismo popular en relación con el de las clases dominantes personificadas en los descendientes de colonos alemanes y gremios empresariales, en el caso de Fütawillimapu. Tampoco que su ejercicio no esté exento de contradicciones o transformaciones. Por el contrario, así como la lucha mapuche, indígena y su visibilidad producen una reacción nacionalista y de recrudescimiento del racismo en las clases dominantes, también abre intersticios de solidaridad de clase en algunos sectores populares.

Esta veta analítica que se desprende del pensamiento del Negro es particularmente relevante. No solo porque prefiguró el escenario que abrió la revuelta popular, en que se produce una importante adhesión a la lucha mapuche, o el posterior rechazo que movilizó el racismo popular, sino ante todo porque pone en el centro las limitaciones de una comprensión reduccionista de la lucha mapuche enclaustrada en los particularismos identitarios o fronteras étnicas, y la necesidad de su comprensión en el marco de un sistema social más amplio y una estructura de clases, y dentro del capitalismo, donde las relaciones de expropiación y despojo coexisten con la superexplotación del trabajo racializado. Como han sostenido distintos teóricos en el campo de los debates sobre raza, colonialismo y capital, el capitalismo no solo surge y se ha desarrollado a partir de la opresión racial, el despojo y la colonización (Rodney, 1982; Coulthard, 2014; C. Robinson, 2021; Williams, 2022), también depende, se reproduce y fortalece a través de las diferencias, divisiones y diversas jerarquías opresivas (Mau, 2023, pp. 207-214). En palabras de las y los zapatistas, el capitalismo se asemeja a una “hidra de múltiples cabezas” (EZLN, 2015) que refuncionaliza y trabaja a partir del entronque cotidiano de distintos sistemas de opresión.

En cuarto lugar, y llegado a este punto, en el análisis de Javier destaca otro elemento explicativo clave: el pensamiento político sobre la reproducción del racismo. En un nivel, surge de condiciones de vida concretas, de la reflexión sobre experiencias que vivió, sintió y encarnó, observó, compartió, dialogó con otros y otras, escuchó de sus mayores, discutió en distintos espacios en los que participó y militó. Pero, en otro plano, también se nutre de una reflexión teórica y política fundamentada en el conocimiento de la

historia mapuche y williche, de las ideas de Marx, autores marxistas y pensadores anticoloniales. Javier era un lector de Marx, de algunos teóricos de la dependencia y, sobre todo, de Franz Fanon y sus clásicos libros *Los condenados de la tierra* y *Piel negra, máscaras blancas*.

Esta simbiosis entre la reflexión permanente sobre la historia mapuche williche, la influencia de las ideas de Marx, el pensamiento marxista y anticolonial, pone en el centro a la colonización y el capitalismo como grandes fuerzas y sistemas que están a la base de la opresión racial del pueblo Mapuche williche; fuerzas sistémicas que tienen como sustento ideológico la narrativa de las “tierras baldías” y la construcción dominante del colono como prohombre y vanguardia del progreso. Este ideario colono, a su vez, oculta cómo el despojo, el genocidio, la pauperización material y el recurso al estado como instrumento de clase constituyen las condiciones de posibilidad de la supremacía blanca colona y las relaciones de superexplotación del trabajo de la población mapuche y chilena empobrecida.

Por último, las reflexiones y preocupaciones de Javier sobre la gravedad de las condiciones de pauperización material de la vida williche, la escasez de agua por su acaparamiento o la sequía producida por el cambio climático y expansión del monocultivo forestal, los proyectos hidroeléctricos, las concesiones mineras, las inversiones acuícolas, también se entrecruzan con el racismo sistémico del cual nos habló. En su visión, todo esto resulta ser un síntoma estructural de una crisis múltiple —ecológica, económica, política, civilizatoria—, lo cual explica por qué para Javier el escenario que vivimos y se avecinaba entonces resultaba ser “muy peligroso” debido a que “estamos asistiendo a una destrucción de los territorios por el capitalismo”.

De esta forma, el pensamiento de Javier, como el de otros hermanos o hermanas mapuche e indígenas que en diversas latitudes relacionan la historia de los pueblos indígenas y la colonización con la actual crisis (Leyva & Icaza, 2019), también constituye un mirador para analizar, desde perspectivas territorializadas, la magnitud de los retos globales que la humanidad afronta a consecuencia de la fractura ecológica que el capitalismo ha impuesto sobre las relaciones entre los seres humanos y con el territorio mismo y la naturaleza (Foster, 2004; Foster & Clark, 2023; Saito, 2022), o aquello que la *weichafe* Moira Millan (2020, 2024) ha acuñado como “terricidio” para denunciar la destrucción ecológica global y de la vida en sus múltiples formas.

El Negro emprendió su viaje al Lafken para reunirse con las y los *kuifichecheyem* (ancestras y ancestros) que partieron antes que él. Sin embargo, para quienes aún estamos aquí y lo extrañamos, nos dejó un legado que va más allá de conversaciones entrañables y reflexiones profundas. Espero que para el lector y lectora también sea así. Que este *nütram*, que constituye ahora una conversación póstuma que publico en su memoria, llegue a su mente y corazón. Así entonces el *rakizuam* (pensamiento) y *zugu* (palabra) no solo sembrarán reflexiones o recuerdos en quienes lo conocieron, sino también algunas pistas para entender el mundo y retos que afrontamos, y esperanza y *newen* (energía) para estos tiempos.

*Pewkayael peñi* Javier.

## Agradecimientos

Deseo expresar mi agradecimiento a Erwin Aguas y Miguel Cheuqueman, hermano el primero y amigo de Javier el segundo, por su

confianza, así como por la lectura preliminar de este manuscrito y la valiosa información que compartieron respecto a la historia de vida de Javier. Agradezco igualmente a Matías Jiménez, Dagmar Ruzickova y Luis Cárcamo-Hue-

chante, que leyeron un primer avance y borrador de este trabajo. Asimismo, extendiendo mi reconocimiento a las/os evaluadoras/es anónimas/os por sus comentarios y aportes durante el proceso de revisión.

## Notas

<sup>1</sup> Sobre la noción de Abiyala, véase Keme (2018). Abiyala significa, en idioma guna, “tierra en plena madurez”. También se suele escribir como Abya Yala.

<sup>2</sup> En *mapuzungun* o idioma mapuche, el sufijo “Yem” que acompaña el nombre de una persona señala su condición de difunto.

<sup>3</sup> Para mayor conocimiento de la historia mapuche williche y su relación con el proceso de colonización, véase, entre otros trabajos, las investigaciones de Alcaman (1997, 2016), Almonacid (2009), Barría y Romero-Toledo (2024), Carillanca (2010, 2011, 2023), Correa (2021), Cárcamo (2015, 2019), Foerster (1992), Foerster & Vergara (2001), Hualaman (2017), Jiménez (2024), Molina et al. (2006), Moulian (2012), Poblete (2022), Rumian (2022), Vergara (1991, 2005).

<sup>4</sup> Recurrentemente, los estudios sobre colonialismo de asentamiento

son atribuidos principalmente al trabajo de Wolfe (1999, 2006) y Veracini (2011, 2024). Sin embargo, como ha sostenido Kēhāulani (2021), estos no solo tienen un origen previo al trabajo académico de ambos autores, sino también distintas genealogías y no constituyen un campo monolítico, sino heterogéneo. Por ejemplo, en un ensayo reciente, Foster (2025) argumenta la relevancia que tiene para las luchas indígenas y la rebelión mundial contra el imperialismo la recuperación y la reconstrucción de la comprensión marxista de la relación entre colonialismo de asentamiento, imperialismo y capitalismo.

<sup>5</sup> El *Lafken* (mar o una gran agua), es también un espacio de morada al que viajan los muertos, o específicamente el *püllü* (dimensión espiritual) de la persona fallecida.

<sup>6</sup> Sociedad Agrícola y Ganadera de Osorno.

## Referencias bibliográficas

- Albó, X.** (1991). El retorno del indio. *Andina*, 9, 299-366.
- Alcaman, E.** (1997). Los mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional: Expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792). *Revista de Historia Indígena*, 2, 29-75.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Memoriales mapuche-williche, territorios indígenas y propiedad particular (1792-1936)*. CONADI.
- Almonacid, F.** (2009). El problema de la propiedad de la tierra en el sur de Chile (1850-1930). *Historia*, 42(1), 5-56. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942009000100001>
- Barría, C. & Romero-Toledo, H.** (2024). La microfísica del despojo de tierras indígenas durante el siglo XIX: El caso de Manuel de Jesús Jiménez y los misioneros capuchinos de Pelchuquín en el sur de Chile. *Indiana, Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, 41(2), 247-268. <https://doi.org/10.18441/ind.v41i2.247-268>
- Bengoa, J.** (2000). *Emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Bonilla-Silva, E.** (2003). *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Rowman y Littlefield.
- Carillanca, C.** (2010). *Prensa y población huilliche: Construcción de la “otredad” a través del discurso del diario La Prensa de Osorno, 1930-1970*. Universidad de Los Lagos.
- \_\_\_\_\_. (2011). ¡Aprender a vivir siendo otro!: *Construcción histórica de los pueblos huilliche y mapuche (Wallmapu, siglo XX)*. Universidad de Los Lagos.
- \_\_\_\_\_. (2023). Hijas del despojo: Trayectorias laborales de mujeres mapuche urbanas al sur de Wallmapu, 1985-2020. *Estudios Sociales*, 64(1). <https://doi.org/10.14409/es.2023.64.e0042>
- Cárcamo, A.** (2015). Conquista e invasión a la sociedad mapuche-williche: El establecimiento de un nuevo poder colonial en el Fütawillimau (1750-1830). *Historia 2.0.*, 9, 171-187.
- \_\_\_\_\_. (2019). *La resistencia mapuche-williche, 1930-1985*. [Tesis inédita de Doctorado en Estudios Latinoamericanos]. Universidad Libre de Berlín.
- Coordinadora Arauco Malleco** (2022). *Chem ka Rakiduum: Pensamiento y acción de la CAM*. Sin pie de imprenta.
- Correa, M.** (2021). *Historia del despojo: El origen de la propiedad particular en territorio mapuche*. Ceibo, Pehuén.
- Coulthard, G.** (2014). *Red skin, white mask: Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press.
- Curiel, O.** (2019). Un golpe de estado: la sentencia 168-13: Continuidades y discontinuidades del racismo en República Dominicana. [Tesis inédita de Doctorado en Antropología]. Universidad Nacional de Colombia.
- Day, D.** (2006). *Conquista: Una nueva historia del mundo moderno*. Crítica.

- Du Bois, W. E. B.** (1903). *The souls of black folk*. A. C. McClurg and Co.
- Escárzaga, F.** (2017). *La comunidad indígena insurgente: Perú, Bolivia y México (1980-2000)*. Universidad Autónoma de México-Xochimilco.
- Esquit, E.** (2010). *La superación del indígena: La política de modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad San Carlos de Guatemala.
- Essed, P. & Goldberg, D.** (Eds.) (2002). *Race critical theories: Text and context*. Blackwell.
- EZLN** (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Sin pie de imprenta.
- Foerster, R.** (1992). *Historia de la evangelización de los mapuche*. Instituto Nacional de Pastoral Rural.
- Foerster, R. & Vergara, J. I.** (2001). Hasta cuando el mundo sea... Los caciques huilliches en el siglo XX. En P. Álvarez-Santullano & A. Forno (Eds.), *Fütawillimapu*. Universidad de Los Lagos, CONADI
- Foster, J.** (2004). *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza*. El Viejo Topo.
- \_\_\_\_\_. (2025). Imperialism and white settler colonialism in Marxist theory. *Monthly Review*, 76(9), 1-21. [https://doi.org/10.14452/MR-076-09-2025-02\\_1](https://doi.org/10.14452/MR-076-09-2025-02_1)
- Foster, J. & Clark, B.** (2023). *El robo de la naturaleza: El capitalismo y la fractura ecológica*. Bellaterra.
- Fraser, N.** (2023). *Capitalismo caníbal*. Siglo XXI.
- Frederickson, G.** (2002). *Racism: A short history*. Princeton University Press.
- Gilmore, R. & Gilmore, C.** (2016). Beyond Bratton. En J. Camp & C. Heatherton (Eds.), *Policing the planet: Why the policing crisis led to Black Lives Matter*. Verso.
- Keme, E.** (2018). For Abiyala live, the Américas must die. *Native American and Indigenous Studies*, 5(1), 42-68.
- Harvey, N.** (2000). *La rebelión de Chiapas: La lucha por la tierra y la democracia*. ERA.
- Kēhaulani, J.** (2021). False dilemmas and settler colonial studies: Response to Lorenzo Veracini: 'Is settler colonial studies even useful?'. *Postcolonial Studies*, 24(2), 290-296. <https://doi.org/10.1080/13688790.2020.1857023>
- Harambour, A. & Serje, M.** (2023). *La Era del Imperio y las fronteras de la civilización en América del Sur*. Universidad de los Andes-Colombia.
- Hobsbawm, E.** (2009). *La Era del Imperio: 1875-1914*. Crítica.
- Hooker, J.** (Ed.) (2020). *Black and indigenous resistance in the Americas: From multiculturalism to racist backlash*. Lexington.
- Hualaman, M.** (2017). *Capitalismo y colonialismo en la Fütawillimapu (1845-1894)*. (Tesis de Licenciatura en Historia). Universidad de Chile.
- Huenui, S.** (2013). Construcción sociopolítica de la Ley Lafkenche. En H. Nahuelpan et al. (Eds.), *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün: Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Comunidad de Historia Mapuche.
- Jiménez, M.** (2024). *Colonos y anarquistas en tierras robadas*. (Tesis de Magíster en Ciencias Humanas, mención Historia). Universidad de Los Lagos.
- Larson, B.** (2002). *Indígenas, elites y estado en la formación de las repúblicas andinas*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Le Bot, Y.** (2013). *La gran revuelta indígena*. Océano.
- Leyva, X. & Icaza, R.** (2019). *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias*. Cooperativa Editorial Retos, CLACSO, Erasmus University Rotterdam.
- Marimán, P.** (2008). La educación desde el programa del movimiento mapuche. *Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, 2, 83-102.
- Mau, S.** (2023). *Coacción muda: Una teoría marxista del poder económico del capital*. Verso.
- Mbembe, A.** (2016). *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED.
- Millan, M.** (2020). Terricidio, fronteras y pandemia. En R. Zibechi & E. Martínez (Coords.), *Repensar el sur: Las luchas del pueblo mapuche*. Cooperativa Editorial Retos, CLACSO.
- \_\_\_\_\_. (2024). *Terricidio: Sabiduría ancestral para un mundo alternativo*. Sudamericana.
- Molina, R., Correa, M., Smith-Ramírez, C. & Gainza, Á.** (2006). *Alerceros huilliche de la cordillera de la Costa de Osorno*. ANDROS.
- Moreno, M. & Wade, P.** (2023). *Contra el racismo: Movilización para el cambio social en América Latina*. Universidad de los Andes-Colombia, Universidad Nacional Autónoma de México, Abya Yala.
- Moulian, R.** (2012). *Metamorfosis ritual: Desde el nguillatún al culto pentecostal: Teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuche huilliche*. Kultrún.
- Mullings, L.** (2013). Interrogando el racismo: Hacia una antropología antirracista. *CS*, 12, 325-375.
- Nahuelpan, H.** (2014). Las zonas grises de las historias mapuche: Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33.
- \_\_\_\_\_. (2016). Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal: La disputa por el Lafkenmapu (territorio costero) en Mehuín. *Izquierdas*, 30, 89-123. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492016000500004>
- Nahuelpan, H., Hofflinger, A. Millalen, P. & Martínez, E.** (2022). Colonial recognition and militarized accumulation in Mapuche territory. *NACLA*, 54(4).
- Nahuelpan, H. & Marimán, P.** (2009). Pueblo Mapuche y educación superior: ¿Inclusión, interculturalidad y/o autonomía? *Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, 4, 83-102.
- Namuncura, D.** (1999). *Ralco, ¿represa o pobreza?* LOM.
- Poblete, M.** (2022). Franciscanos en Valdivia, Chile 1769-1848): Prácticas de conversión y la civilización al interior de las misiones huilliches. *Autoctonía*, 6(2), 712-752. <https://dx.doi.org/10.23854/autoc.v6i2.260>
- Robinson, C.** (2021). *Marxismo negro: La formación de la tradición radical negra*. Traficantes de Sueños.
- Robinson, W.** (2021). *El capitalismo global y la crisis de la*

humanidad. Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (2023). *Mano dura: El Estado policial global, los nuevos fascismos y el capitalismo del siglo XXI*. Errata Naturae.

**Rodney, W.** (1982). *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Siglo XXI.

**Rumian, S.** (2022). *Mawisam Aukan: El "gallito" Catrilef y la rebelión de la gran cordillera verde*. Universidad de Los Lagos.

**Saito, K.** (2022). *La naturaleza contra el capital: El ecosocialismo de Karl Marx*. Bellaterra.

**Stavenhagen, R.** (1996). *Ethnic conflict and the Nation-State*. McMillan.

**Taylor, K.** (2017). *Un destello de libertad: #Blacklivesmatter a la liberación negra*. Traficantes de Sueños.

**Veracini, L.** (2011). Introducing: Settler colonial studies. *Settler Colonial Studies*, 1(1), 1-12. <https://doi.org/10.1080/220147>

3X.2011.10648799

\_\_\_\_\_ (2024). *Settler colonialism: A theoretical overview*. Palgrave Macmillan.

**Vergara, J.** (1991). La ocupación de las tierras huilliche y la violencia sobre el indígena (1880-1930). *Nütram*, 26, 29-50.

\_\_\_\_\_ (2005). *La herencia colonial del Leviatán: El Estado y los mapuche huilliches (1750-1881)*. CIHDE.

**Wade, P.** (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Abya Yala.

**Williams, E.** (2022). *Capitalismo y esclavitud*. Traficantes de Sueños.

**Wolfe, P.** (1999). *Settler colonialism and the transformation of anthropology*. Cassell.

\_\_\_\_\_ (2006). Settler colonialism and elimination of native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>