

POSTURAS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL CONTEXTO DE LA EMERGENCIA INDÍGENA EN CHILE Y SU CONTRIBUCIÓN A LOS DIÁLOGOS INTERCULTURALES

Positions of the Catholic Church in the Context of the Indigenous Emergency in Chile and its Contribution to Intercultural Dialogues

ANTU QUINTULÉN GONZÁLEZ*

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2025 – Fecha de aceptación: 19 de mayo de 2026

Resumen:

Este artículo analiza el papel de la Iglesia católica en Chile durante la “emergencia indígena” de la década de 1990 desde su actuación frente al movimiento mapuche y su contribución a los diálogos interculturales. Mediante un análisis de documentos episcopales, cartas pastorales y el discurso de Juan Pablo II en Temuco en 1987, se identifica que la institución eclesial, influenciada por las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, desarrolló un discurso oficial de valoración de la diversidad cultural. No obstante, este reconocimiento se circunscribió al marco del Estado-nación chileno, lo que generó una contradicción inherente con las demandas mapuche de autonomía, autodeterminación y restitución territorial. La investigación concluye que, si bien la Iglesia fue un actor relevante en la visibilización de la causa indígena, su enfoque no logró adoptar los postulados de los movimientos indígenas al evitar cuestionar las estructuras coloniales de poder que perpetúan el conflicto y la desigualdad.

Palabras clave: Iglesia católica, interculturalidad, pueblo Mapuche, emergencia indígena.

Abstract:

This article analyzes the role of the Catholic Church in Chile during the “Indigenous emergency” in the 1990s exploring its actions in relation to the Mapuche movement and its contribution to intercultural dialogue. Through an analysis of episcopal documents, pastoral letters, and John Paul II’s speech in Temuco in 1987, it identifies that the Church, influenced by the Medellín and Puebla Conferences, developed an official discourse valuing cultural diversity. However, this recognition was confined to the framework of the Chilean nation-state, which generated an inherent contradiction with the Mapuche demands for autonomy, self-determination, and territorial restitution. The research concludes that, while the Church was a relevant actor in raising the visibility of the Indigenous cause, its approach failed to adopt the tenets of the Indigenous movements by avoiding questioning the colonial power structures that perpetuate conflict and inequality.

Keywords: Catholic Church, interculturality, Mapuche people, indigenous emergency.

* Antropólogo, Magíster (c) en Políticas Públicas, Escuela de Antropología y Escuela de Gobierno, Pontificia Universidad Católica de Chile.

ORCID: 0009-0009-2474-8084. Correo-e: aquintug@uc.cl

Este artículo fue posible gracias al X Concurso de Investigación y Creación para alumnos de Pastoral UC, y al proyecto FONDECYT N° 1230912 “After Harm: Interdisciplinary explorations of reparation initiatives post in post dictatorship”.

Introducción

La relación entre el Estado de Chile y el pueblo-nación Mapuche es centenaria y ha conocido distintos momentos que la han marcado. Dentro de las diferentes fases que componen esta historia, el presente estudio se centra en una de las más recientes, el papel de la Iglesia católica frente al movimiento mapuche durante la *emergencia indígena*, desarrollada en la década de 1990 (Bengoá, 2000). Esta institución ha sido uno de los actores cruciales del llamado conflicto mapuche, pero paradójicamente ha sido menos investigada que otros. La importancia de evidenciar su postura en este período constituye el motivo para profundizar en su(s) posición(es) y en su misión de abordar y ser un agente activo y presente en la transformación de la sociedad y en el diálogo entre las distintas partes que la conforman. De ahí que el presente trabajo tenga por objetivo reconocer la contribución de los mensajes papales surgidos de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín y la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla —y sus repercusiones en la Iglesia católica en Chile— durante el desarrollo de los movimientos indígenas y el diálogo a nivel de sociedad a finales del siglo XX.

En términos metodológicos, el presente estudio, de carácter exploratorio, se basa en fuentes primarias y secundarias. Respecto a las primeras, se revisaron documentos asociados a conferencias episcopales y mensajes surgidos al interior de la Iglesia, así como publicaciones ligadas a esta, como la revista *Mensaje*. Por otro lado, respecto a las segundas, se utilizó material recopilado en comunidades mapuche por medio de entrevistas semiestructuradas realizadas a personas que participaron en distintas organizaciones mapuche, desde las cuales tuvieron relación

con la Iglesia en sus distintas formas institucionales, para trascender el análisis documental de los discursos oficiales. Como señalan los testimonios de dirigentes de la comunidad Contreras, la relación con la institución eclesiástica no fue unidireccional: mientras su jerarquía emitía pronunciamientos globales, en el territorio se gestaban alianzas estratégicas para la defensa jurídica y territorial de las comunidades indígenas. Estas “voces mapuche” permiten contrastar la interculturalidad teórica de los documentos con la praxis política de la década de 1990.

El presente trabajo se erige en seis partes: en primer lugar, se comenta de forma breve el inicio del conflicto sostenido por el Estado de Chile y el pueblo-nación Mapuche para entender su origen. En segundo lugar, se enmarca teóricamente el momento político, social y cultural que los pueblos indígenas experimentaron en la década de 1990. En tercer lugar, se realiza una reconstrucción de los hitos de la relación de la Iglesia católica en Chile con el pueblo Mapuche, para luego, en cuarto lugar, analizar sus mensajes y posturas, tomando como punto de partida la II Conferencia Episcopal de Medellín de 1968 y la III Conferencia Episcopal de Puebla de 1979, bajo el entendimiento de que, para poder hablar de la década de 1990, se debe partir de las etapas anteriores, las cuales evidencian el giro de la Iglesia hacia preocupaciones no abordadas anteriormente por ella, como es el caso de los pueblos indígenas. En quinto lugar, se revisa el rol que tuvo el Santo Padre Juan Pablo II en el tránsito de posturas al interior de la Iglesia tomando como evidencia su visita a Chile en 1987.

Por último, se desarrolla una reflexión, a modo de cierre, donde argumentamos que la postura de la Iglesia está caracterizada por un discurso que valora, respeta y promueve la diversidad cultural y

la heterogeneidad de los pueblos originarios, pero siempre entendiéndolos como pertenecientes y ubicados al interior de la nación chilena, postura que genera una tensión frente a las demandas que comenzaron a desarrollar las distintas organizaciones mapuche desde la década de 1980. Estas, que se entienden a sí mismas como sujetos con una agencia política clara, comienzan a demandar derechos internacionales consagrados, como la autonomía, la autodeterminación y la restitución de tierras. A partir de estas conclusiones se propone tender futuras líneas de investigación para ahondar, por ejemplo, en la respuesta del mundo mapuche a las distintas acciones llevadas a cabo por la Iglesia, así como en el trabajo y el rol de instituciones como la Vicaría de Pastoral Mapuche y la Fundación Instituto Indígena, para ver cómo se expresaron los distintos posicionamientos existentes al interior de la Iglesia en estos y otros organismos ligados con ella.

Para comprender el actual conflicto en el Wallmapu, es esencial remitirse al trabajo de la Comisión para la Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003) realizado entre 2001 y 2003, que buscó redefinir la relación entre el Estado y los pueblos originarios analizando hitos como el Tratado de Taphue de 1825 (Télez et al., 2011). Este acuerdo, firmado por Pedro Barnechea y Juan Mariluan, estableció la delimitación del territorio indígena y otorgó la ciudadanía chilena a los denominados “araucanos”. Sin embargo, la posterior ofensiva de colonización y la invasión militar del Estado de Chile (Navarro, 2008; Guevara, 1998) alteraron profundamente este escenario inicial de reconocimiento. Precisamente, el movimiento mapuche sitúa el origen de su historia contemporánea en la ofensiva militar desplegada entre 1860 y 1880, conocida como la ocupación de la Araucanía (Pairican, 2020). Dicho proceso

implicó la modificación del Tratado de Quilín de 1641 (Contreras, 2011) mediante la Ley s/n del 4 de diciembre de 1866 que declaró las tierras al sur del río Biobío como propiedad del Estado (Pinto, 2003). La campaña liderada por el general Cornelio Saavedra bajo el nombre de “Pacificación de la Araucanía” culminó en 1883 tras la resistencia de Quilapán. Su resultado fue la fundación de Villarrica y la relocalización forzada de las comunidades a través de la Comisión Repartidora de Terrenos Indígenas.

Transcurrido un siglo de despojo, a fines de la década de 1980 y la de 1990, América Latina estaba viviendo una reaparición y movilización política, social y cultural de su población indígena. Es en esa coyuntura y en relación con ella que se busca analizar el rol y la posición de la Iglesia. En su contexto, los pueblos originarios irrumpieron con fuerza en el debate y la esfera pública como un sujeto político relevante, provisto de una capacidad organizacional centrada en la reivindicación de sus derechos políticos y sociales. Tres fueron los elementos históricos que incidieron en su consolidación: en primer lugar, la globalización; en segundo lugar, el término de la Guerra Fría, y, en tercer lugar, los procesos acelerados de modernización que experimentó el continente. Al mismo tiempo, como lo señala Le Bot (2013), esta reemergencia política y social de los movimientos indígenas no es un retorno al pasado, sino una reestructuración del pensamiento político indígena de carácter autónomo que se expresó a través de distintas vías.

La *globalización* jugó un rol fundamental dentro de la configuración de la emergencia indígena. En los años noventa, en el marco de la internacionalización de los mercados, se hizo visible una reivindicación de las identidades más an-

tiguas de carácter local y/o étnico. Esto implicó una forma de “particularización” de las identidades emergentes en un contexto en que ya comenzaban a plantearse distintas preocupaciones ligadas a la homogeneización cultural que implicaba la globalización. Si bien esta última suponía una conectividad hacia otras experiencias políticas de identidad —como el acercamiento hacia los movimientos anticoloniales árabes—, también está al origen de las disputas y problemas indígenas actuales sobre los territorios (Juliano, 1997; Pérez, 2008).

En segundo lugar, el *término de la Guerra Fría* tuvo varias incidencias en el mundo indígena. A partir de este acontecimiento se dejó de pensar los conflictos sociales bajo el “eje comunismo-capitalismo” (Bengoa, 2000), lo que permitió la visibilización de las identidades indígenas y sus demandas, las cuales se situaban fuera de este eje, al invalidarse el discurso de una posible intervención extranjera en organizaciones que se reivindicaban como tales. Aparecen así movimientos independientes, con una raigambre local, que rompen con esa lógica binaria y que dan muestra de una gran capacidad creativa para la construcción de nuevos paradigmas, nuevas exigencias y nuevas formas de entender las demandas indígenas.

Por último, la *modernización* que experimentó América Latina trajo consigo una reestructuración del modelo económico, que abrió sus fronteras bajo el concepto de libre mercado. Este nuevo pacto entre los poderes económicos y la “democracia representativa”, surgido tras el período de las dictaduras en el continente en la segunda mitad del siglo XX, proveyó una nueva forma de solucionar los asuntos y problemas sociales. Sin embargo, esta modernización también ensanchó la brecha en la distribución de los ingresos, con

la consiguiente exclusión de grandes sectores de la sociedad, lo que produjo una heterogeneidad interna. Dicha segregación desembocó en una fuerte toma de conciencia por parte de la población originaria, la cual, desde su condición de excluida y segregada, comenzó a desarrollar sus propias retóricas en torno a la autonomía, una doble nacionalidad y derechos civiles indígenas como una forma de dejar atrás la idea de la “integración” a las sociedades latinoamericanas.

En el contexto de la implementación del modelo neoliberal en Chile, la dictadura militar emitió en 1979 el Decreto Ley N° 2.568. Como han analizado Pairican, Canales y Caniuqueo (2024), esta normativa buscó la atomización de la propiedad comunitaria bajo una lógica de mercado y para ello forzó la división de las tierras y su transformación en propiedad individual. Esta circunstancia, como se verá en el caso etnográfico, se entiende como un antecedente crucial para la formulación de las distintas expresiones del movimiento político indígena —y específicamente mapuche— en Chile.

Lo que se encuentra en juego, como vemos, es la reconfiguración del modelo latinoamericano de sociedad, inserto en un *continuum colonial* y entendido como una lógica estructural que explica la persistencia de las relaciones de dominación colonial (Rodrigues, 2019). En este contexto aparece el concepto de *interculturalidad* como reflejo de un proyecto de sociedad e ideario de construcción que ha originado en torno suyo múltiples discusiones y teoría. Dentro de las ciencias sociales, las y los pensadores que basan sus trabajos en la idea de etnicidad suelen referirse al tópico de la interculturalidad, aunque sea de manera tangencial. Como concepto, este posee múltiples enfoques de acuerdo con el área desde la cual se plantee (por ejemplo, desde el

arte, la educación o la filosofía, entre otras) o la posición desde la cual se escribe sobre él. En el caso de los grupos históricamente excluidos, como los pueblos indígenas, la interculturalidad plantea la potencialidad de tensionar las estructuras sociales que han generado sus situaciones de exclusión.

Tres ámbitos intelectuales podrían estar al origen de este concepto. El primero es su vínculo, según el historiador ecuatoriano Galo Ramón, con el campo de la educación durante los años sesenta en Estados Unidos (Martínez & Acosta, 2009). El segundo es Edgar Moran, sociólogo francés, quien, según García y Tuasa (2007), lo inventó en la década de 1970 como un prisma de entendimiento y renovación cultural. El tercero es el ligado a la teología de la liberación, a través del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), que funcionó en la ciudad de Cuernavaca, México, entre los años 1961 y 1976 (Kaller-Dietrich, 2007), institución que habría servido como punto de entrada y reflexión entre teólogos y pueblos indígenas en América Latina (Altmann, 2016).

Como es patente, la interculturalidad en cuanto idea carga con una trayectoria política que no puede dejarse de lado, en especial en relación con el subcontinente latinoamericano. También es importante situar su creación en décadas en que el indianismo y los movimientos políticos indígenas comenzaban a cuestionar las estructuras sociales, culturales y, por supuesto, políticas de América Latina. Un ejemplo de este despertar son las reuniones de Barbados, donde quedaron plasmadas una conciencia propia que pronto entró en tensión con la asociación habitual de campesino e indígena, de la cual la propia retórica de la Iglesia no está exenta.

Con el paso de los años, la interculturalidad fue tomada como paradigma para dejar atrás las perspectivas asistencialistas llevadas adelante por los Estados latinoamericanos bajo el prisma del indigenismo y el multiculturalismo. Estas corrientes son entendidas como ideas de sociedad que plantean una protección liberal hacia las distintas culturas originales, pero sustentada en estructuras coloniales que mantienen y perpetúan las desigualdades existentes hacia ellas (Tamagno, 2006; Walsh, 2005). Más adelante, empiezan a surgir distintas conceptualizaciones críticas a la interculturalidad, cada vez más agudas, que van a tensionar el propio concepto inicial con la especificación de tres tipos de interculturalidad: relacional, funcional y crítica (Catherine Walsh, 2009). De acuerdo con Walsh, en los años noventa la interculturalidad se convirtió en un tema de moda, justo en el momento en que emergió con más fuerza en asociación con las reformas educativas y constitucionales de la época como un reflejo del interés por promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales. De esta forma, en la primera de sus perspectivas, la interculturalidad *relacional* se refiere a la forma más general de contacto y relación entre culturas, pero, aunque reconoce el intercambio de saberes y valores, suele minimizar la conflictividad.

A diferencia de la perspectiva relacional, la interculturalidad *funcional* carga con una suma de intereses mucho más definida, puesto que busca actuar a favor del sistema existente, sustentado en una matriz colonial. En ese sentido, y dialogando con las ideas de Fidel Tubino (2016), Walsh (2009) caracteriza la cualidad funcional de esta perspectiva, aunque en su base se encuentren el reconocimiento de la diversidad y la diferencia cultural. Es así porque ese reconocimiento se sustenta en la “producción y administración [de esa

diferencia] dentro del orden nacional, neutralizándola y vaciándola de su significado efectivo” (p. 3). Es decir, es una integración que priva de su peso y su significancia política a la diferencia cultural, castralizada en las estructuras de poder establecidas.

Una tercera vía dentro de la perspectiva intercultural, mucho más reciente, es la de la interculturalidad *crítica*. En palabras de Walsh (2009), desde esta visión la interculturalidad desemboca en un movimiento que aboga porque las estructuras, condiciones y dispositivos que fundan, mantienen y perpetúan la desigualdad sean cambiados. Sus raíces están en las discusiones políticas puestas en escena por los movimientos sociales, algo que “resalta su sentido contrahegemónico, su orientación con relación al problema estructural-colonial-capitalista, y su acción de transformación y creación” (p. 12). De alguna manera, lo que se busca es una transformación estructural que considere a quienes históricamente se han desenvuelto desde una situación de desigualdad y a quienes han sido discriminados en la producción de alternativas para el cambio. También que su inclusión, a diferencia del enfoque funcional, no ignore las razones de fondo que crearon tales circunstancias.

De esta forma, siguiendo la perspectiva de la interculturalidad crítica, acuñada por Walsh, se realizará, en primer lugar, una breve reconstrucción de los puntos más importantes de la historia de la relación entre la Iglesia católica y el pueblo Mapuche desde la conformación de Chile como país independiente. En segundo lugar, se analizarán las conferencias episcopales celebradas en las décadas de 1960 y 1970 para ver cómo la Iglesia dialoga con distintos postulados teóricos y con distintos momentos de su trayectoria, por ejemplo, con el cambio de dirección de la Iglesia tras la asunción de Juan Pablo II, quien traerá a

la discusión la teología de la inculturación como prisma desde el cual evangelizar y relacionarse con los pueblos originarios. En tercer lugar, se analizará la visita de Juan Pablo II al país, en 1987, y las implicancias que tuvo para la situación del pueblo Mapuche.

Iglesia católica y mundo mapuche

Desde la formación de la República, la Iglesia fue adoptando distintas posturas respecto de la situación indígena, que incluyen desde la denuncia del despojo en el Parlamento de Koz Koz en 1907 —conocido como el último parlamento celebrado entre el Estado de Chile y la nación Mapuche— hasta el Congreso Católico Araucanista de 1916. Este último buscó dirimir las opciones establecidas para este grupo humano y defendió la idea de civilizar al pueblo araucano a través de la evangelización, en sintonía con la retórica de autoridades como Benjamín Vicuña Mackenna y Domingo Faustino Sarmiento. Al mismo tiempo, este espacio permitió que Manuel Manquilef (1916) interpelara al Estado como responsable de la miseria que subsumía al pueblo Mapuche al plantear la existencia de una obligación sagrada de este para con ellos. Posteriormente surgió la Unión Araucana, agrupación ligada a los capuchinos presidida por Antonio Chihuailaf, que generó una férrea oposición a las ideas liberales de la década de 1920 en adelante que buscaban la división de las comunidades. Incluso se resistió a los decretos de la dictadura de Carlos Ibáñez del Campo.

Más adelante, tras décadas de involucramiento en la Reforma Agraria mediante la Unión de Campesinos Cristianos (UCC) bajo el paradigma de la promoción humana, la gestión del cardenal Raúl Silva Henríquez en la Vicaría de la Solidaridad se convirtió en un antecedente fundamental para que

la diócesis de Temuco apoyara la creación de los Centros Culturales Mapuche (Mella, 2001). Estos centros fueron cruciales para la historia del movimiento, ya que tuvieron la cualidad de ser la primera organización mapuche que reunió a dirigentes históricos y nuevos militantes y que se opuso a la dictadura militar (Bengoa, 1999). Al asumir una posición culturalista en su antagonismo a la división de las tierras promovida por la dictadura de Augusto Pinochet a través del Decreto Ley N° 2.568, sentaron las bases para la defensa territorial contemporánea (Espinoza & Mella, 2013). Esta trayectoria histórica, como se comprobará en el análisis etnográfico, permite comprender el despliegue de la Iglesia como un actor relevante en la protección de la propiedad comunal frente a las políticas de fragmentación.

Otro de los hitos importantes dentro de la posición que ha ocupado la Iglesia en la situación indígena se expresa en la creación de la Fundación Instituto Indígena en 1962. Esta estaba centrada en la preocupación por la promoción de las comunidades mapuche, en especial a través de la generación de proyectos de apoyo, desarrollo y promoción de actividades, como el Primer Encuentro de Pastoral Indígena, realizado en la ciudad de Temuco en 1983 (Rehbein, 1991), que funcionó como antecedente del Primer Seminario Nacional de Pastoral Indígena de 1987, evento crucial vinculado a la visita de Juan Pablo II a Chile. También incidió en la creación de escuelas en distintos sectores indígenas, situación que puede comprenderse desde la influencia jesuita y capuchina en la zona, órdenes que fueron las principales promotoras de la educación en las comunidades rurales y sobre todo indígenas. Estas posturas se vieron reflejadas, en particular, en el documento "Memoria de la Fundación Instituto Indígena", desarrollado por monseñor Sergio Contreras Navia, obispo de Temuco en ese entonces

(Samaniego-Mesias, 2018). En ese escrito no se menciona la especificidad de los indígenas, sin embargo, como se verá, existía una preocupación por la promoción humana integral del mundo mapuche, misma que se pone de manifiesto en la necesidad de potenciar y trabajar en su dignidad, sus derechos y el fomento de su cultura.

Frente a los principales hitos que ilustran el rol y la posición que fue desarrollando y ocupando la Iglesia católica de Chile a lo largo de la historia republicana del país es necesario integrar, además, el contexto más amplio al cual respondió —y sigue respondiendo—, tanto a nivel latinoamericano como general. Al respecto será fundamental la asunción de Juan Pablo II, sucesor de Paulo VI.

Conferencias episcopales

Para rastrear el rol y la posición de la Iglesia católica en la década de 1990 es necesario entender sus posiciones precursoras más directas, cuyos lineamientos fueron trazados en las conferencias episcopales llevadas a cabo en las ciudades de Medellín (Colombia) en 1968 y Puebla (México) en 1979.

En efecto, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en la ciudad de Medellín, es el primer antecedente directo de la postura que asumirá la Iglesia en el continente en las décadas venideras. Esta reunión fue planteada desde la idea del surgimiento de una nueva época, inspirada en el anhelo de una emancipación total, y su objetivo era comprometer a la institución eclesiástica en el proceso de transformación de los pueblos en Latinoamérica, los cuales estaban experimentando el tensionamiento de sus estructuras sociales, políticas, culturales y económicas. En ese contexto, la Iglesia regional buscó adoptar una presencia nueva y más intensa, cuyo fin último era la redención del hombre.

Su propuesta se centró, principalmente, en tres grandes áreas. En primer lugar, la promoción del hombre y los pueblos hacia los valores e ideales asociados a la justicia, la paz, la educación y la familia. En segundo lugar, la necesidad de adaptar la evangelización y la maduración de la fe en los distintos pueblos y sus élites. Y, en tercer lugar, los problemas relativos a miembros de la Iglesia (CELAM, 1968). Una preocupación destacada fue la de la familia, que era entendida como el punto desde el cual se podrían gestar los distintos cambios sociales, lo que daba cuenta de su importancia dentro de la estructura social. Otro de los grupos sociales respecto de los cuales existió mayor interés fue el campesinado, un grupo considerado como históricamente desfavorecido por condiciones estructurales.

Las temáticas y nociones más relevantes que se trataron en este encuentro, tales como la *paz*, concepto sobre el cual se centra el documento que resume la Conferencia, dialogan de buena forma con corrientes y principios teóricos que comenzarían a adquirir fuerza desde entonces (CELAM, 1968). Por ejemplo, el problema del *colonialismo interno*, desarrollado por Pablo González Casanova (2006). Su formulación destaca la tensión de las relaciones y estructuras de las naciones que se independizaron de su condición de colonia, las cuales actuaron dentro del marco de las fronteras políticas de los nuevos países y de las nuevas nociones sobre independencia recién acuñadas. En este contexto, se estableció un fenómeno interno entendido como una “estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos” (González Casanova, 2006, p. 197), que se diferencia de otras formas de opresión por su heterogeneidad cultural, producida por la conquista de un pueblo sobre otro, situación que agudizará no solo las diferencias culturales, sino también las diferencias de civilización.

El discurso preponderante en la Conferencia de Medellín, en sintonía con esta visión, entiende esta situación como una explotación de los nativos por los nativos, es decir, entre poblaciones de un mismo país. Esta característica trae como consecuencia que la explotación hacia la población indígena mantenga las mismas particularidades y perpetúe la existencia de este grupo como uno históricamente desfavorecido y oprimido. El colonialismo interno aparece en la sección sobre la paz del documento conclusivo de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM, 1968) como parte del diagnóstico de la situación y los factores que han generado el desequilibrio en el continente, tales como las formas de marginalidad (políticas, culturales, socioeconómicas, raciales, entre otras) que afectan las zonas urbanas y rurales y las desigualdades excesivas entre clases sociales, que se expresan en la opresión liderada por las élites hacia los sectores populares, campesinos e indígenas, respecto de los cuales se reproducen, a nivel intranacional, las lógicas de dominación y exclusión heredadas de las lógicas pre-independencia.

Otro de los conceptos relevantes utilizados en esta declaración es el *neocolonialismo externo* (CELAM, 1968). A través de él, los obispos denuncian la existencia de una relación de dependencia económica hacia los países industrializados, el control de sectores estratégicos de los países latinoamericanos por parte de capitales extranjeros y la influencia ideológica y cultural que estos fenómenos conllevan. Esta dinámica genera que el desarrollo de los países del continente se vea condicionado por vínculos internacionales asimétricos que no permiten el cambio en la matriz de relación entre los Estados. Así, la marginalización del colonialismo interno y la subordinación externa de las élites se conectan con la *teoría de la dependencia* desarrollada por

Cardoso y Faletto (1979). Esta buscaba analizar la situación de subdesarrollo de Latinoamérica desde el planteamiento de que no es una etapa “atrasada” del capitalismo, sino el resultado de la inserción subordinada del subcontinente en el sistema capitalista mundial, de la relación entre las élites internas y el capital externo, y, en especial, del mantenimiento de estructuras sociales desiguales, las cuales carecen de una autonomía estructural.

Al contrastar entre este postulado teórico y el diagnóstico realizado en la Conferencia del Episcopado es posible encontrar una coincidencia en la evaluación estructural de la situación de América Latina. Ambos análisis identifican que su problema medular es la dependencia económica y política respecto de poderes externos. Lo que en Medellín es denominado “neocolonialismo externo” se aproxima al concepto de dependencia externa, ya que ambos sostienen que el desarrollo de sus países está condicionado por su relación e intercambio desigual con el capital extranjero. Por otra parte, el “colonialismo interno” dialoga directamente con las mediaciones locales de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1979), ya que la explotación entre poblaciones (en este caso, de parte de las élites internas hacia los campesinos, obreros e indígenas) permite entender a estos grupos opresores como socios menores del capital externo, del cual dependen los países latinoamericanos. Estos prismas y enfoques complementarios, abordados por la Iglesia en la región desde una dimensión ética y pastoral que entiende tal situación como pecado y violencia institucionalizada, convergen en la necesidad de transformación de las estructuras internas y las relaciones externas.

Once años después de la Conferencia de Medellín se llevó a cabo la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de

Puebla, México, en 1979. Esta reunión, convocada por Pablo VI e inaugurada por Juan Pablo II, tenía como objetivo reflexionar y discernir sobre el presente y, en particular, sobre el futuro de la evangelización en América Latina. Sobre la base de esta como misión última de la Iglesia, el documento que resultó hace énfasis en que este proceso es el sustrato esencial de la historia del continente con una retórica que busca destacar los aspectos positivos que este había tenido, en desmedro de las situaciones negativas que implicó, puesto que su fin último es la salvación del hombre latinoamericano, su superación espiritual y su realización humana (CELAM, 1979).

En el diagnóstico sobre la situación del hombre latinoamericano, la Iglesia reconoce el creciente interés y respeto por las culturas indígenas (CELAM, 1979, p. 31) y el avance económico y educacional significativo que ha experimentado el continente, pero mira con preocupación la brecha creciente que se abre entre ricos y pobres, sustentada en la economía del libre mercado. Al respecto, plantea que “el lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas” (p. 32, punto 28), situación que se extiende a carencias más allá de lo material: pobreza cultural y social, expresadas en situaciones de exclusión y falta de acceso a la educación, la salud y una vivienda digna, así como salarios de hambre, desnutrición, etc. Estas privaciones se sustentan en estructuras económicas, políticas y sociales, entre las cuales destacan la falta de reformas estructurales en la agricultura y la dependencia económica, tecnológica y política de los Estados, elementos que también eran una preocupación central en la Conferencia de Medellín. Frente a este escenario, la Conferencia de Puebla analiza la realidad eclesial de la Iglesia desde la herencia del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, y la contrasta con

las dificultades que persisten en la vida pastoral y estructural de la comunidad cristiana en el subcontinente latinoamericano.

La principal fortaleza de la Iglesia en ese entonces fue la capacidad de acercarse a los pobres, los jóvenes, los marginados y también a las culturas indígenas, con una preocupación que buscaba no solamente centrarse en lo sacramental, sino de ser un actor permanente en la transformación integral de la vida de las personas y sus condiciones. Sin embargo, las principales tensiones y debilidades de la vida eclesial se vieron ligadas, por una parte, a la dificultad de las parroquias en convertirse en puntos de encuentro para las comunidades desde su presentación como un espacio de comunión en sociedades fracturadas por las desigualdades e injusticias, y, por la otra, a divisiones internas que marcaron tensiones a la hora de definir la unión en torno a la comunión eclesial.

Dentro de las situaciones consideradas con más necesidad de evangelización, el documento distingue algunas nuevas, particularmente difíciles y permanentes. En esta categoría entra, de manera destacada, el fenómeno de la migración, así como el de grupos que necesitaban ser evangelizados con urgencia (universitarios, militares, obreros y jóvenes). La situación de los pueblos indígenas, por su parte, es caracterizada como permanente. En su caso, la cultura indígena es definida como “el conjunto de valores que lo[s] animan y de desvalores que lo[s] debilitan y que, al ser participados en común por sus miembros, los reúne[n] en base a una misma conciencia colectiva” (CELAM, 1989, p. 91). Así, la acción evangelizadora de la Iglesia buscaba penetrar a través del Evangelio en los valores y criterios que inspiran a la/s cultura/s, la conversión de quienes viven según esos valores y el cambio que requie-

ran las estructuras de su cultura, el cual se podía dar a través de la evangelización.

El documento de esta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano puede considerarse como un hito decisivo en la relación entre la Iglesia y los pueblos originarios. A partir de ese momento, junto al antecedente de la Conferencia de Medellín, la institución eclesial comenzó a reconocer a los indígenas como actores sociales y políticos que merecían reconocimiento y respeto, además de evangelización. Entender la cosmovisión indígena como una semilla del Verbo, por su relación armoniosa con la naturaleza y su sentido comunitario, planteaba la intención de una evangelización inculturada, con la cual se buscaba anunciar a Cristo mediante el diálogo y la incorporación de visiones locales —o autóctonas, como se les suele llamar en el texto—. No obstante, la postura reflejada en Puebla alberga tensiones propias de la visión eclesial. Por una parte, valora la diversidad cultural expresada en la existencia de una cultura indígena que se plantea como la alteridad y reconoce a estos pueblos como uno de los rostros del continente que sufre una situación de opresión estructural; pero, por la otra, estos son reconocidos desde una mirada paternalista, en la que el indígena no es un actor político con agencia propia, sino una víctima pasiva que debe ser salvada a través del Evangelio.

El documento, además, plantea la idea unidireccional de “penetrar la cultura con el Evangelio”. Esta línea se verá tensionada más adelante con la teología de la inculturación, que fue uno de los pilares para la acción eclesial de Juan Pablo II. Su diferencia respecto de la retórica usada en la Conferencia de Puebla radica en que esta nueva forma de teología plantea una penetración recíproca, expresada en la concepción de que la Iglesia, además de dar el tesoro del Evangelio a

una cultura, genera un intercambio en que recibe nuevas formas de expresión y de vivir la fe por parte de esa cultura, un postulado que Juan Pablo II (1985) desarrolla en su encíclica “Slavorum Apostoli”. La ausencia de voces indígenas en el documento de la Conferencia de Puebla es una muestra de la limitación que su discurso posee, puesto que en él se habla *sobre* los indígenas y sus situaciones de opresión y desigualdad, mas no *con* ellos.

Así, en un momento clave en la historia de la Iglesia, donde en el subcontinente se agudizaban las crisis de violencia y desintegración sociopolítica, y que al interior de la institución se experimentaba una serie de crisis asociadas a episodios de lucha del clero y laicos por una democratización de las estructuras monárquicas eclesiales, también estaba en disputa el camino por el cual se debía seguir. En este contexto, ideas asociadas al marxismo, como la teología de la liberación, entendida como “un intento de hacer teología en perspectiva latinoamericana” (Montes, 1972, p. 277), cuyo primer antecedente fue la teología del desarrollo (Delhaye, 1971), fueron adquiriendo fuerza al interior del clero, así como también en la sociedad en su conjunto. En este sentido, el pensamiento de Henrique Claudio de Lima Vaz es iluminador al expresar la necesidad de dejar de ser Iglesia-reflejo, que trae y replica en el continente teologías, instituciones, espiritualidades de la Iglesia europea, y pasar a ser Iglesia-fuente, que contenga en su interior la potencia de crear nuevas estructuras, disposiciones y actitudes para aportar al cambio social que busca, como lo expresaba la Convención de Medellín, la redención del hombre (Arroyo, 1979).

Ejemplo de estas crisis, y la consiguiente creación de movimientos sacerdotales de carácter más social, son los grupos Tercer Mundo en Ar-

gentina, ONIS en Perú, Golconda en Colombia –que surgiría de la decisión de Camilo Torres de vincularse con la lucha popular– y Ação Popular en Brasil. En Chile comienza a expresarse, por ejemplo, en declaraciones episcopales que hablan de la necesidad de comprometerse con las renovaciones sociales (Conferencia Episcopal de Chile, 1971).

Visita de Juan Pablo II a Chile

En el contexto de la época y de la historia nacional fue fundamental la visita de Juan Pablo II a Chile en 1987. En un contexto de crisis política y manifestaciones cada vez más agudas que pedían el retorno a la democracia y la dimisión del dictador Augusto Pinochet, el sumo pontífice sostuvo distintos encuentros con personajes de la sociedad chilena. Entre estos, el 5 de abril celebró una homilía en Temuco con campesinos e indígenas –a quienes se agrupaba en un mismo grupo social–. Como expresión, en parte, de las preocupaciones desarrolladas en las conferencias episcopales latinoamericanas previas, el santo padre desarrolló en su discurso puntos clave respecto de la situación de los pueblos indígenas y, en especial, del Mapuche. En este intercambio, destacó los valores más conocidos del mundo mapuche: “el amor a la tierra, el indómito amor a la libertad, la unidad de vuestras familias” (Santa Sede, 1987, § 2) y rescató también su derecho a la identidad propia. El mensaje expresado en aquella ocasión tendía puentes entre las visiones eclesíásticas y las indígenas: afirmar, por ejemplo, que la tierra no es solamente un recurso económico, sino el lugar donde se encarnan la identidad, la cultura y las tradiciones, establecía un punto común de respeto y valoración de la diversidad cultural, pero dentro de un marco en el cual todas las culturas y personas son parte de un mismo pueblo, “el pueblo de los hijos de Dios” (Santa Sede, 1987, § 2).

Esta homilía expresó muy claramente la postura desarrollada en la década de 1990 de la mano de Juan Pablo II: la idea que sostiene a la “teología” de la inculturación como medio a través del cual se debe llegar a las personas, su cultura y su fe (Comisión Teológica Internacional, 1987). El compromiso y el convencimiento de Juan Pablo II (1982) con esta forma de “hacer Iglesia” lo llevó a crear el Consejo Pontificio para la Cultura en 1982, organismo que buscó subsanar la brecha existente entre el Evangelio, la fe cristiana y el concepto de “cultura” actuando como un punto de encuentro entre la Santa Sede y la sociedad, especialmente en las áreas de la investigación y la ciencia. Con base en la idea de una impregnación cristiana de la cultura —y las culturas, propongo—, esta forma de profesar la fe y llevar el mensaje de Cristo planteaba que desde el respeto por estas distintas formas culturales se generaría la posibilidad de penetrar en las distintas identidades particulares.

Esta forma de pensamiento sobre la manera de relacionarse con la Otredad, especialmente la indígena, tuvo una marcada influencia en Chile y se expresó en la retórica que tomaron los mensajes oficiales de la Iglesia en el país, incluso antes de la visita del santo padre. Uno de los ejemplos más claros, con mayor relevancia y alcance, fue la carta pastoral “Evangelización del pueblo Mapuche”, suscrita y firmada por los obispos de Concepción, Los Ángeles, Temuco, Araucanía, Valdivia y Osorno, a saber, Manuel Sánchez, Francisco Valdés, Orozimbo Fuenzalida, José Manuel Santos, Sergio Contreras y Sixto Parzinger. En ella, luego de reconocer y caracterizar la situación de opresión y despojo que sufría —y aún sufre— el pueblo Mapuche, estos planteaban la necesidad de generar una preocupación preferencial por la

evangelización y la promoción de sus derechos, desde una noción claramente ligada a la inculturación: “Los actuales Obispos nos comprometemos a apoyar toda acción auténticamente inspirada en el Evangelio destinada al desarrollo de los mapuches como pueblo que se hace consciente de sus propios valores, actor de su promoción e integración a la nación chilena” (Sánchez et al., 1979).

Así, en un contexto histórico y político en el que se comenzaba a hablar de derechos políticos inalienables y propios de los pueblos originarios que debían ser consagrados en distintas esferas —internacionales y nacionales—, es posible ver una disonancia en la capacidad de acogida y respuesta de la Iglesia de los nuevos procesos históricos que comenzaban a tomar forma y tenían la característica distintiva de haber surgido desde el interior de los movimientos políticos indígenas que se desarrollaban a nivel continental, una corriente expresada en la idea de la emergencia indígena (Bengoa, 2000).

A nivel internacional, comenzaba una época que se caracterizará por el cambio de los enfoques de derecho en la política internacional. En la Organización de las Naciones Unidas (ONU), por ejemplo, se creó, en 1970, una subcomisión dedicada a trabajar sobre la “discriminación contra las poblaciones indígenas” y en 1989 se aprobó el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el cual se transformó en uno de los marcos jurídicos más importantes para la promoción y la defensa de los pueblos originarios. En 1992, la ONU emitió una declaración sobre los derechos colectivos indígenas, que coincidió con la conmemoración del quinto centenario de la Conquista de América.

En el continente, en paralelo, se comenzó a gestar la mencionada emergencia indígena en muchas y simultáneas partes. En Ecuador, por ejemplo, se creó el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) entre los años 1972 y 1980, que hasta el día de hoy constituye una fuerza política importante, y que tendrá su primer auge en las manifestaciones de 1990, conocidas como el primer levantamiento indígena frente al gobierno de Rodrigo Borja. En 1994, además, sucedió el conocido levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, el cual tuvo una raigambre y un fundamento preponderantemente indígenas. En el caso nacional, se crearon distintas organizaciones mapuche: primero los Centros Culturales Mapuche (Martínez, 2009) – en los cuales, como ya se mostró, la Iglesia tuvo un rol activo en su promoción–, que decantarían en la conformación de Ad Mapu (Martínez Neira & Rodríguez, 2016) y, más adelante, el Consejo de Todas las Tierras o Awkiñ Wallmapu Ngulam (Mariman, 1995).

Esta última organización se caracterizó por reafirmar y reivindicar la tradición propia y la forma histórica de organización mapuche, así como sus figuras culturales y políticas más importantes, tales como los *werken*, *longko* y *machi*. En términos políticos, en su interior dialogaban distintas ideas y fórmulas políticas que no tenían mucha correlación entre sí (Martínez, 2009). Los principales conceptos que manejaban eran el cogobierno, la autonomía mapuche y el gobierno paralelo, cada uno de los cuales poseía un horizonte distinto. Su aporte más recordado es la creación de la mano de sus militantes más destacados, como Elisa Loncón y Aucan Huilcaman, de la Wenufoye, la bandera política mapuche, con motivo de la conmemoración en 1992 de los quinientos años de la invasión a América.

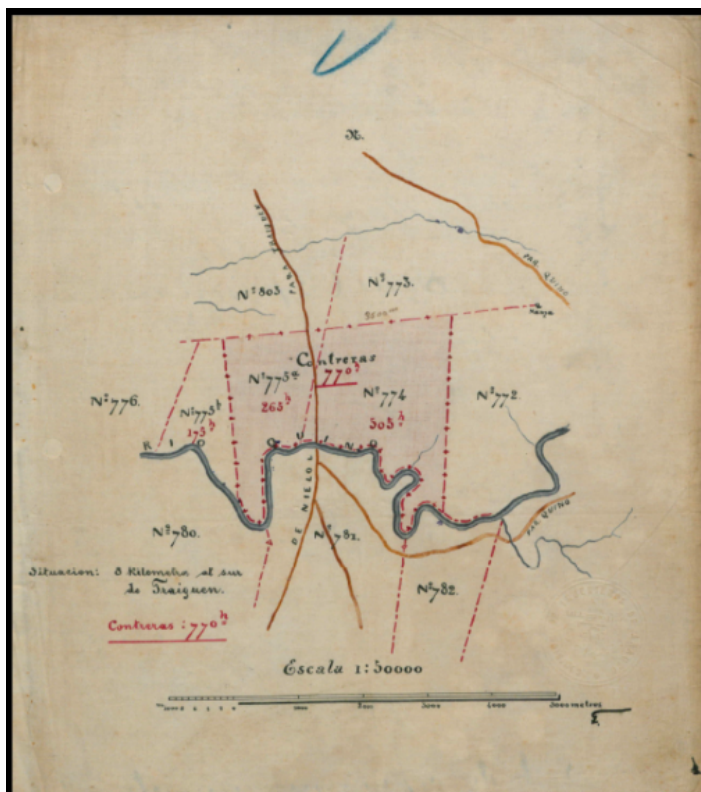
Iglesia católica y comunidad Contreras

Para dar cuenta de la relevancia que tuvo y los vínculos que desarrolló la Iglesia católica en el territorio mapuche a través de distintos espacios eclesiológicos, y ejemplificar lo expuesto, nos centraremos en el proceso de recuperación de tierras de la comunidad mapuche Contreras. Otrora reducción Contreras, esta comunidad llevó adelante un proceso de recuperación de tierras en los primeros años de la década de 2000. Emplazada en un sector rural de la comuna de Traiguén, región de La Araucanía, en el país Mapuche o Wallmapu (Chihuailaf, 1999), y rodeada de fundos principalmente agrícolas instalados en el territorio tras el proceso de ocupación de la Araucanía, es un *lof* relativamente grande, en el que viven un total de 579 personas.

En el momento de llevar adelante esta acción, la comunidad contaba con miembros y autoridades ancestrales con una amplia y profunda trayectoria en el movimiento político mapuche de los años noventa, quienes habían participado e incidido en los Centros Culturales Mapuche, la organización Ad Mapu y el Awkiñ Wallmapu Ngulam o Consejo de Todas las Tierras. Esta presencia moldeó la “escuela política” que motivó el proceso de recuperación de tierras mediante la única vía legal que desde 1993 establece el Estado de Chile: la compra de tierras a través del Fondo de Tierras y Aguas, consagrado en la Ley N° 19.253 o Ley Indígena, mediante su artículo 20, inciso b, el cual señala:

- b) Financiar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras, en especial, con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones, judiciales o extrajudiciales, relativas a tierras indígenas en que existan soluciones sobre tierras indígenas o transferidas a los indígenas, provenientes de los títulos de merced o reconocidos por títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones hechas por el Estado en favor de los indígenas (Congreso Nacional de Chile, 1993).

Figura 1. Mapa de demarcación en el título de merced otorgado a la comunidad Contreras por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Colonización en 1884



Fuente: Archivo General de Asuntos Indígenas, CONADI.

El mapa de la comunidad Contreras disponible en el Archivo General de Asuntos Indígenas, manejado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), demuestra cómo la ocupación de la Araucanía es fundamental para comprender el devenir y las transformaciones experimentadas por este *lof*. Dicho proceso desdibujó de una manera forzada y violenta el territorio “original” de la comunidad, que de poseer alrededor de 2.500 hectáreas, delimitadas por los accidentes propios de su geografía, en especial el río Quino, pasó a tener, antes del proceso de restitución de tierras, poco más de 800 hectáreas, es decir, un tercio de su territorio original (ver Fig. 1).

Para entender la historia de la recuperación de tierras de esta comunidad mapuche es necesario reconstruir la trayectoria del *lof* desde la década de 1980 en adelante. El acontecimiento más recordado de los años ochenta es la división de su territorio, la “parcelación” que resultó del Decreto Ley Nº 2.568, firmado por el dictador Augusto Pinochet en marzo de 1979 (Canales, 2012), que establecía la liquidación de las comunidades mapuche y de su propiedad colectiva de carácter indígena, para ser divididas y concebidas legalmente como terrenos de un tamaño menor —máximo 6 hectáreas— poseídos por dueños individuales y privados. Frente a esta imposición, la Iglesia adoptó un rol de defensa de las comunidades a

través de procesos de capacitación y orientación para que los liderazgos territoriales tuvieran capacidad de acción frente a esta nueva ley. La Vicaría de la Solidaridad fue, además, uno de los pocos –si no es que el único– espacio de protección jurídica frente a este decreto. Así lo recuerda José Contreras (entrevista, 15 de abril 2023):

Entonces, todas esas capacitaciones las recibíamos, estas orientaciones a través de instituciones en Temuco, de la Iglesia bajo la Vicaría de la Solidaridad de Villarrica y de Temuco. Los dos obispos nos pusieron apoyo a entender lo que estaba pasando, a conocer la noticia, a informarnos de lo que venía y de lo que estaba ocurriendo, porque no había prensa en ese momento, no había información o había información de un lado solamente.

Este decreto ley, una de las piedras angulares de la nueva campaña de erradicación de lo *mapuche*, se vio contrastado y opacado con el florecimiento y el fortalecimiento del movimiento político y cultural mapuche. En el marco de la emergencia indígena continental y el quinto centenario de la conquista de América, comenzó a surgir un movimiento que buscaba fortalecer los derechos políticos y legales del pueblo-nación Mapuche y que se lanzó a rescatar y reivindicar sus figuras culturales y tradicionales. La participación del *werken* de la comunidad Contreras, José Contreras, en estas instancias va a servir de antecedente y de referencia en la trayectoria de la recuperación de las tierras reclamadas. El mismo José Contreras (entrevista, 15 de abril de 2023) lo señala:

Yo ya estaba terminando enseñanza media, como joven, digamos, en colegios agrícolas acá en Traiguén y los *peñi* de la comunidad me llamaron, en el centro ahí del colegio, donde se hacía reunión, porque se informaron de que en Temuco las comunidades que tenían problemas de atropello se estaban organizando y a través de la Iglesia católica tenían defensa de colaboración, apoyo con abogados y otra colaboración y

apoyo también, económico, de asesorías técnicas. Me pidieron a mí que participara en representación de ellos y ahí me pusieron como delegado de la comunidad Contreras a participar en esta organización grande, amplia del país, mapuche en este caso, los Centros Culturales Mapuche.

El regreso de la democracia trajo la creación en 1993 de la CONADI bajo el amparo de la Ley N° 19.253, institución que ha llevado a cabo el mecanismo de compra de tierras desde entonces como intento de dar solución a la problemática mapuche. Dicho acontecimiento es crucial, por lo tanto, para el devenir, en los años siguientes, de las políticas indígenas. La década de 2000, precisamente, aparece como un momento determinante en ese proceso para la comunidad Contreras, pues fue entonces que pudo llevar adelante su reclamación territorial. En 2002, los habitantes de la comunidad de edad más avanzada sintieron la necesidad de comenzar a trabajar en, para y por la comunidad, y encabezados por su directiva, compuesta por Juan Rivera, Patricio Contreras y Gabriel Contreras, entre otros, convocaron para llevar adelante este proceso a las hijas e hijos de los miembros de la comunidad que habían migrado a la ciudad (principalmente Temuco), por la falta de oportunidades para vivir en el campo, problemática asociada a la poca disponibilidad de tierras.

Además de postular a la recuperación de los terrenos usurpados mediante la Ley N° 19.253, la directiva apuntó a la necesidad de recuperar y robustecer las prácticas culturales y sociales ancestrales. Tres años después, en 2005, los dirigentes de la comunidad concretizaron las gestiones para llevar a adelante ese trabajo, en que desempeñaron un papel fundamental dos de los hermanos Contreras: el ya mencionado José, trabajador en ese momento de la ONG Longko Kilapan y *werken* de la comunidad, y Oliver, tra-

bajador social que había liderado otros procesos de “recuperación cultural” y territorial en otras comunidades. Había que recuperar el idioma, la cultura, las creencias, las ceremonias, las tradiciones y las figuras tradicionales de autoridad. Era, en palabras de Oliver Contreras, “una recuperación hacia adentro y hacia afuera” (entrevista, 25 de enero de 2024). Uno de los hitos, en este sentido, fue la elección de la señora Nelly Cheuque como *longko* de la comunidad, un cargo político, cultural y social que usualmente es encarnado por un hombre y que pasó a ser ocupado, por elección comunitaria, por una mujer, quien fue acompañada y respaldada en especial por otras mujeres de la comunidad.

La reclamación inicial de tierras que llevó adelante la comunidad Contreras se basaba en su territorio histórico, es decir, la extensión de tierras que era propiedad de la comunidad antes de la ocupación de la Araucanía. A propósito de este vínculo ancestral, Nelly Cheuque comenta: “Los *lamngen* antiguos traían canelo, hacíamos una oración, le pedíamos a Ngenechen que no podía pasarnos esto de perder la tierra, que nos ayudarían los antiguos, los espíritus de los *peñi* que ya se fueron” (entrevista, 20 de enero de 2024). Los predios y fundos que constituían ese territorio eran El Panal, Guadaco, La Peña y La Colmena.

En 2006, cuatro años después de haberse iniciado la reclamación, ocurrió el conflicto más importante en ese proceso: la disputa con la comunidad Antonio Paillacoy. Esta comunidad, proveniente de la zona de Collipulli, había sido beneficiaria a una reubicación en el sector El Panal a través de la misma Ley N° 19.253, que plantea mecanismos para que una comunidad constituida pueda optar a tierras que no pertenecen a su *tuwün*. Esta situación entraba en contradicción con la historicidad de los títulos de merced y el

territorio que la comunidad Contreras reclamaba, reclamación que la misma ley sostiene como legítima. Ante esta encrucijada, la comunidad decidió persistir con la demanda de tierras por ser El Panal un sector de particular interés, debido no solo a su belleza, sino a las condiciones del terreno para poder llevar a cabo proyectos agrícolas y/o ganaderos. La instalación en esas tierras de la comunidad Antonio Paillacoy custodiada por Carabineros agudizó el conflicto. Finalmente, gracias a una amplia gestión —que incluyó incluso una reunión en Santiago con la presidenta Michelle Bachelet— se logró llegar a un acuerdo y hacer un “intercambio” de tierras ante notario.

En esta crisis la Iglesia, a través de la figura del ex obispo de Temuco, don Manuel Camilo Vial, jugó un rol crucial para poder llegar a una solución pacífica entre las comunidades. En primer lugar, luego de recibir a sus representantes en el Obispado, el obispo Vial designó a María Isabel Castrillo, abogada de la Fundación Instituto Indígena, como asesora y defensora legal de la comunidad Contreras, en un gesto que puede leerse como inspirado en la idea de la inculturación promulgada por Juan Pablo II. Más adelante organizó una mesa de diálogo entre ambas comunidades, que incluyó a la Intendencia de Temuco, el Obispado, el senador Roberto Muñoz Barra y personal de la CONADI, donde se llegó a un acuerdo. Simbólicamente, el intercambio de los títulos legales de los territorios se realizó en las dependencias del Obispado:

Hicimos una ceremonia en el Obispado, donde participó el obispo, de intercambio de las carpetas, donde la comunidad Contreras le entregó la carpeta de Porvenir a los Paillacoy y Paillacoy nos entregó la carpeta y eso se hizo con una ceremonia religiosa, mapuche, pero con participación del obispo porque el obispo sirvió como ministro de fe (José Contreras, entrevista, 15 de abril de 2023).

Esta intervención y la actuación de la Vicaría de la Solidaridad durante la división del territorio de las comunidades bajo el Decreto Ley N° 2.568, tal como lo narra José Contreras, permite tensionar la tipología de interculturalidad propuesta por Walsh. Mientras que en el plano del discurso oficial la Iglesia operaba desde una interculturalidad funcional –al promover una “integración a la nación chilena” de los indígenas que no cuestionaba la soberanía del Estado–, en la praxis territorial se observaba una dimensión distinta. La protección jurídica y técnica brindada a los Centros Culturales Mapuche no solo buscaba la “promoción humana” asistencial, sino que facilitó la supervivencia de una estructura política que, años más tarde, adoptaría una postura de interculturalidad crítica. Así, la relación de la comunidad Contreras con la diócesis de Temuco revela una ambivalencia institucional: la Iglesia funcionó como un “ministro de fe” que validaba legalmente el acceso a la tierra dentro del marco estatal, pero, al mismo tiempo, proveyó el refugio institucional necesario para que el movimiento mapuche reconstruyera su propia agencia política autónoma.

Conclusión

Tras rastrear sus distintas posiciones, especialmente en los medios escritos ligados a la Iglesia, es posible argumentar que la retórica preponderante al interior de la institución eclesial en el contexto de la década de 1990 está caracterizada por un discurso que valora, respeta y promueve la diversidad cultural y la heterogeneidad al interior de la nación chilena. Sin embargo, esta misma visión se contrapone a uno de los puntos esenciales de las demandas indígenas en ese momento, las cuales venían desarrollando un pensamiento asociado a la necesidad de reconocimiento de sus derechos políticos ligados, principalmente, como se vio, a

la autonomía y la autodeterminación. Este nuevo paradigma político buscaba, en última instancia, modificar los cimientos coloniales sobre los cuales fueron impuestos, creados y desarrollados los Estados-nación del continente americano.

Esta postura indígena dialoga de forma directa con el planteamiento de la interculturalidad crítica, el cual busca, justamente, modificar las estructuras de opresión y de desigualdad, fundadas en el orden y el *continuum* colonial preponderante. En este contexto social, histórico y político, es posible ver una Iglesia preocupada por la situación de opresión y exclusión hacia el mundo indígena. En el caso de Chile, esta institución demostró una preocupación explícita y específica hacia el mundo mapuche, como fiel reflejo de la retórica empleada por el santo padre Juan Pablo II.

El discurso de la Iglesia en la década de 1980 era, no obstante, el de una interculturalidad funcional, en términos de Walsh (2005), pues a pesar de la preocupación señalada, no reconocía a los indígenas como sujetos políticamente activos, ni dialogaba con sus ideales de carácter autónomo, expresados en el reclamo de autonomía y autodeterminación y en la demanda por el territorio usurpado. Al no hacerlo, los sumaba nominalmente a una identidad ubicada dentro de la nación chilena. Sin embargo, hay que entender que esta postura respondía a su papel como actor dentro del derecho internacional y diplomático, lo que limitaba su capacidad de apoyar discursos que cuestionaran la soberanía de los Estados-nación.

Esta postura cambió en las décadas siguientes, según se pudo observar en las fuentes revisadas y en la experiencia etnográfica emprendida en la investigación. Este supuesto debe, no obstante, continuar profundizándose, por ejemplo, ahondando en el papel de instituciones como la Vica-

ría de Pastoral Mapuche y la Fundación Instituto Indígena. El presente trabajo, por lo tanto, sirve como puntapié inicial para poder profundizar en

esta temática de investigación novedosa y poco explorada.

Referencias bibliográficas

- Altmann, P.** (2016). La interculturalidad entre concepto político y *one size fits all*: Acercamiento a un punto nodal del discurso político ecuatoriano. En J. Gómez Rendón (Ed.), *Repensar la interculturalidad* (pp. 13-36). Artes.
- Arroyo, G.** (1971). Católicos de izquierda en América Latina. *Mensaje*, 191, 369-372.
- Bengoia, J.** (1999). *Historia de un conflicto: El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Planeta.
- _____. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Canales, P.** (2012). Memoria y voz mapuche en la creación de la historia: La división de la comunidad Gallardo Tranamil, 1979-1985. *Tiempo Histórico*, 5, 129-144.
- Cardoso, F. H. & Faletto, E.** (1979). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI.
- Chihuailaf, E.** (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. LOM.
- Comisión para la Verdad Histórica y Nuevo Trato** (2003). *Informe de la Comisión para la Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas. <https://bibliotecadigital.indh.cl/items/2ddf8275-ac2d-489d-93c6-f35c5be02b64>
- Comisión Teológica Internacional** (1987). La fe y la inculturación. En C. Pozo (Ed.), *Documentos 1969-1996: Veinticinco años de servicio a la teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Conferencia Episcopal de Chile** (1971). El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales. Fundación Aylwin. 22 de abril. <https://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2023/07/11.-El-Evangelio-exige-comprometerse-en-profundas-y-urgentes-renovaciones-sociales.pdf>
- CELAM** (1968). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Documentos finales de Medellín. Consejo Episcopal Latinoamericano. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- _____. (1979). La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina: Extracto del documento aprobado por la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla de los Ángeles, 27 enero al 13 febrero 1979. Consejo Episcopal Latinoamericano.
- _____. (1989). Teología de la cultura: Seminario, Bogotá, 14-17 de febrero de 1989. Colección Documentos CELAM N° 114, Sección de Pastoral de la Cultura.
- Congreso Nacional de Chile** (1993). Ley N° 19.253, establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. 5 de octubre. <https://bcn.cl/2eu00>
- Contreras, C.** (2011). *Los tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina*. (Tesis doctoral). Universidad Libre de Berlín. https://www.archivochile.com/carril_c/cc2013/cc_2013_00009.pdf
- Delhaye, P.** (1971). Towards a theology of development: An annotated bibliography prepared for Sodepax, 1970. *Revue Théologique de Louvain*, 2(4), 484.
- Espinoza, C. & Mella, M.** (2013). Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile. *Pacarina del Sur*, 5 (17).
- García, F. & Tuasa, L. A.** (2007). *Estudio sobre legislación intercultural en el Ecuador*. Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- González Casanova, P.** (2006). Colonialismo interno (uma redefinição). En A. Boron, J. Amado & P. González Casanova (Eds.), *A teoría marxista hoje: Problemas e perspectivas* (pp. 395-420). CLACSO.
- Guevara, T.** (1998). *Ocupación de la Araucanía*. Andujar.
- Juan Pablo II** (1982). Carta por la que se instituye el Consejo Pontificio para la Cultura. 20 de mayo. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820520_foundation-letter.html
- _____. (1985). Carta encíclica: *Slavorum Apostoli*. 2 de junio. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html
- Juliano, D.** (1997). *Globalización e identidad cultural*. Ciccus.
- Kaller-Dietrich, M.** (2007). *Ivan Illich (1926-2002): Sein Leben, sein Denken*. Bibliothek der Provinz.
- Le Bot, Y.** (2013). *La gran revuelta indígena*. Océano.
- Manquilef, M.** (1916). Ecos del Congreso Araucanista: Discurso de don Manuel Manquilef. *El Diario Austral*, 23 de diciembre, pp. 2-4.
- Mariman, J. A.** (1995). *La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam*. Centro de Documentación Mapuche.
- 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*, 27(80), 595-618. <http://www.jstor.org/stable/25614157>
- Martínez, E. & Acosta, A.** (2009). ¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución? En A. Acosta & E. Martínez (Eds.), *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad* (pp. 125-160). Abya Yala.
- Martínez Neira, C. & Rodríguez, P.** (2016). Partisan participation and ethnic autonomy: The case of the Mapuche organisation Admapu, in Chile. *Journal of Latin American Studies*, 48(3), 591-618.
- Mella, M.** (2001). *El movimiento Mapuche en Chile (1977-2000): Un estudio a través de la prensa*. (Tesis de pregrado). Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Montes, F. (1972). Teología de la Liberación: Un aporte de la Teología Latinoamericana. *Mensaje*, 208, 277-283.

Navarro, L. (2008). *Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía desde el año 1858 hasta su completa incorporación al territorio nacional*. Pehuén.

Pairican, F. (2012). Sembrando ideología: El Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994). *SudHistoria, Revista Digital en Estudios desde el Sur*, 4, 12-42.

_____. (2020). *Toqui: Guerra y tradición en el siglo XIX*. Pehuén.

Pairican, F., Canales, P. & Caniuqueo, S. (2024). Legislación dictatorial y resistencia Mapuche: División de las tierras comunitarias y la autonomía en el horizonte político mapuche: Chile, 1978-1981. *Divergencia*, 23, 152-170.

Pérez, M. L. (2008). Jóvenes indígenas y globalización en América Latina. *Cultura y representaciones sociales*, 3(5), 187-193.

Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche: De la inclusión a la exclusión*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

Rehbein, A. (1991). La evangelización de América Latina, su historia y alcances a la situación del pueblo indígena en la Araucanía. En *Segundo Seminario Nacional* (pp. 17-27). Pastoral Indígena.

Rodríguez, B. (2019). *Cotinum colonial*. Paco e Littera.

Sánchez, M., Valdés, F., Fuenzalida, O., Santos, J. M., Contreras, S. & Parzinger, S. (1979). Evangelización del pueblo Mapuche: Carta pastoral de los Obispos de Concepción, Los Ángeles, Temuco, Araucanía, Valdivia y Osorno. *Mensaje*, 280, 408-410.

Santa Sede (1987). Homilía a los campesinos e indígenas. 5 de abril. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870405_campesinos-indigeni.html

Samaniego-Mesías, A. (2018). Hace 30 años: ¿Por qué Juan Pablo II en La Araucanía? *Izquierdas*, 38, 279-301. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492018000100279>

Tamagno, L. (2006). Interculturalidad: Una revisión desde y con los pueblos indígenas. *Diario del Campo*, 88, Supl. 39 "Diversidad y reconocimiento: Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina", 21-31.

Téllez, E., Silva, O., Carrier, A. & Rojas, V. (2011). El tratado de Taphue entre ciertos linajes mapuches y el Gobierno de Chile [1825]. *Cuadernos de Historia*, 35, 169-190.

Tubino, F. (2016). *La interculturalidad en cuestión*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 46, 39-50.

_____. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *Educação Online*, 4.