

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Narraciones del origen desde una materialidad nacional moderna: El proceso de creación del Wenüfoye (Bandera Mapuche) y su proliferación no tradicional¹

Narratives of the origin from modern national materiality: The process of creation of the Wenüfoye (Mapuche Flag) and its non-traditional proliferation

RICARDO LABRA MOCARQUER

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

RESUMEN En 1992 una parte del pueblo Mapuche dio a conocer el fruto de un proceso político creativo y concertado en pos de diseñar un objeto novedoso: el *Wenüfoye* (canelo del cielo), o bandera mapuche. El impacto que el *Wenüfoye* causó entre la opinión pública chilena, sección del territorio mapuche desde donde esta investigación ha sido generada, produjo diversas críticas desde variados actores. A pesar de las dificultades iniciales, la bandera fue un éxito, coronándose como objeto indispensable en las manifestaciones políticas mapuche contemporáneas.

El presente trabajo expondrá, desde una revisión de fuentes documentales escritas, principalmente, el proceso de creación de este objeto al interior del actual territorio chileno, evaluando su particular lugar de inserción en la cambiante historia material mapuche del siglo XX y sosteniendo que gran parte de los efectos y condiciones de posibilidad del *Wenüfoye* se relacionan a una modernidad mapuche del siglo XX y no a una fundamentación anterior. Las implicancias de dicho proceso no solo iluminan parte de la agencia política de algunos objetos en las luchas por la diferencia cultural, además invitan a reflexionar sobre el rol del diseño de objetos en los proceso de descolonización.

1. El presente artículo es parte de la Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología Sociocultural por la Universidad de Chile y se enmarca en el proyecto Fondecyt 1140921 "Estudio del sentido, uso y circulación de categorías mágico-carismáticas en los discursos antropológicos y políticos referidos al mundo mapuche en Chile entre 1880 y el presente".

PALABRAS CLAVE *Wenüfoye*; historia mapuche; objeto etnopolítico; bandera.

ABSTRACT In 1992, a part of the Mapuche people announced the results of a creative and concerted political process to design a novel object: the *Wenüfoye* (celestial cinnamon tree) or the Mapuche flag. The impact that *Wenüfoye* caused in Chilean public opinion, a section of the Mapuche territory from which this investigation was generated, produced several criticisms of several actors. Despite the initial difficulties, the flag was a success, crowning itself as an indispensable object in contemporary Mapuche political manifestations.

The present work exposes, from a revisión of written documentary sources, the processes of creation of this object within the current Chilean territory, evaluating its particular place of insertion in the changing Mapuche material history of the twentieth century, arguing that much of the effects and conditions of possibility of *Wenüfoye* are related to a Mapuche modernity of the 20th century and not a previous foundation. The implications of this process not only illuminate part of the political agency of some objects in the struggles for cultural difference, but also invite us to reflect on the role of object design in the decolonization process.

KEYWORDS *Wenüfoye*; mapuche history; ethnopolitical object; flag.

Dinámicas socio-materiales Mapuche, siglo XX

Chile era considerablemente más pequeño antes de 1883. Cinco millones de hectáreas entre los ríos Bío-Bío y Toltén estaban en manos del Pueblo Mapuche, heterogénea plétora de colectividades que al resistir muchos de los múltiples intentos de colonización foránea mantenían relaciones de cooperación y conflicto junto a un exitoso sistema socio-económico (Boccaro 2007; Mariman, Caniuqueo, Millalen y Levil, 2006). La historia mapuche se transformó cuando, a finales del siglo XIX, el Estado chileno anexó el otrora soberano *Wallmapu* (País Mapuche), enviando un ejército moderno para la “Ocupación de la Araucanía”². Después del paso del ejército se le entregó al

2. El proceso histórico que terminó con la anexión del territorio soberano mapuche por parte del Estado chileno se conoce actualmente como “Ocupación de la Araucanía”. Una escueta genealogía podría fijar su inicio el 2 de julio de 1852, cuando el Estado chileno emitió la ley que creaba la provincia de Arauco “que comprenderá en su demarcación los territorios de indígenas situados al sur del Bío-Bío y al norte de la provincia de Valdivia, y los departamentos o subdelegaciones de las provincias limítrofes, que, a juicio del Presidente de la República, conviene al servicio público agregar por ahora.”, espacio geográfico a ser regido “por los mismos funcionarios y de la misma manera que las demás provincias del Estado”. Dicha ley, además, autorizaba al Presidente de la República para dictar “las ordenanzas que juzgue convenientes para el mejor gobierno de la frontera, para la

mapuche un 11,5% del antiguo territorio al interior de las actuales regiones VIII y IX (CVHYNT, 2008 [2003], p. 46), muchos de ellos quedaron sin tierras o no fueron radicados (Foerster y Montecino, 1988), y su sociedad quedó fragmentada y sujeta a un clima de gran violencia y discriminación (COTAM, 2003).

El Pueblo Mapuche entró al siglo XX despojado de la soberanía territorial, auto-determinación cultural y bonanza económica anteriormente gozada. Los atropellos sustentados por un discurso racista incurridos en el nombre del progreso amenazaban la vida mapuche, mientras que la política de colonización estatal y la usurpación de tierras vaticinaban una pérdida que sólo aumentaba (Bengoia, 1999; Pinto, 2003).

Comenzó así la “historia contemporánea” mapuche, marcada por el trauma pero también por una rápida re-organización a través de colectividades políticas modernas, instaurándose el discurso mapuche centrado en la defensa de la propiedad, la demanda por educación y la exigencia de respeto hacia la diferencia.

Ya en 1907, en el llamado parlamento Coz Coz, se reunieron líderes huilliche de la zona de Panguipulli para dirimir algún plan de acción frente a las grandes y violentas transformaciones en curso. Sus conclusiones apuntaron a re-construir una imagen del mapuche que la sociedad civil pudiese entender y valorar o, al menos, comenzar a respetar (Pinto, 2012). Coincidentemente, 3 años después aparecerá en escena la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía (Foerster y Montecino, 1988), primera de muchas organizaciones que durante la primera mitad del siglo XX se abocarían a la construcción, tensa y sin un contenido claro, de una colectividad autodefinida y auto-reconocida proyectada hacia un otro en pos de la defensa de lo que se consignaba como una identidad grupal mapuche. En este nuevo contexto los objetos mapuche comenzaron a insertarse de manera activa en el campo de las disputas políticas.

Los diversos agentes que compusieron el “primer ciclo del movimiento mapuche contemporáneo” (Pairican, 2014) tuvieron amplias discrepancias y disputas, pero a diferencia del contexto anterior, muchos asumieron formas de representación política y racial con pretensión de abarcar y reorganizar a la mayor parte de individuos mapuche mientras competían por espacios de poder estatal (Foerster y Montecino, 1988), distanciándose de la política orientada a reafirmar autoridad cacical personal (Foerster y Menard, 2009). En dicho proceso, se buscaron mecanismos para realizar una representación válida de un conjunto de individuos que poseen ciertas características compartidas, características que ya no pueden ser percibidas por el Estado ni por la sociedad civil como contrarias al proyecto nacional.

más eficaz protección de los indígenas, para promover su más pronta civilización y para arreglar los contratos y relaciones de comercio con ellos” (http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/derechos_indigenas/leyes/7.htm). A este evento le sucedió, junto a la promulgación de distintos cuerpos legales, la incursión del Ejército de Chile en 1862. Las acciones militares formales terminaron con la ocupación y refundación de la destruida ciudad de Villarrica, en 1883.

Desde estos momentos los objetos mapuche cobraron una inusitada importancia como medios para vehicular diversas agendas políticas y formas de representación racial-colectiva; lo importante aquí no es necesariamente lo novedoso del dispositivo desplegado - algunos caciques ya se entrevistaban en Santiago utilizando atavíos “étnicos” (Crow, 2013, p. 45)- sino la existencia de un cambio cualitativo en la política mapuche, la cual pondrá énfasis en el uso de distintos objetos como forma de vehicular mapuchidad hacia el *winka* (el otro, no mapuche).

Los objetos serán utilizados por las figuras y agendas más conocidas de la política mapuche del siglo XX de diversas maneras y vehiculando múltiples y cambiantes significados (Labra, 2019), dinámicas que pueden ser ilustradas tomando algunos ejemplos desde la esfera de la vestimenta. Siguiendo a Gutierrez y sus menciones referidas al Conjunto Artístico Mapuche Llufquenu, esta compañía teatral- perteneciente a la Federación Araucana- presentó especial preocupación por conseguir y mostrar “vestimenta indígena” en sus intentos de representación, masiva y espectacular, de la “raza araucana” frente a un público urbano que les exigía calzar con el imaginario tradicional (2017, p. 197).

Ahora bien, es posible dicha exigencia no estuviera tan presente en las actividades que la Federación Araucana realizaba en sectores rurales por y para sus miembros, eventos caracterizados por Crow (2013) como una mixtura de elementos modernos y tradicionales que, aún tomando en cuenta el fuerte carácter tradicionalista de esta organización (Foerster y Montecino, 1988), se presentaban como abierta hacia la generación de un punto de encuentro entre lo mapuche lo chileno. Dicho escenario posibilitaba que el líder de esta organización, Aburto Panguilef, muy posiblemente vistiera un elegante traje de terno cuando se unió, en automóvil y acompañado por dos senadores, a los jinetes que realizaban la ceremonia de procesión circular en torno al *rewe* (altar) o *Ahün* en uno de los eventos de la Federación (Menard y Pavez, 2005, pp. 77-78).

El poncho o *makuñ* (atuendo labrado con los símbolos del poder mapuche), no fue un objeto explícitamente utilizado por la dirigencia política mapuche sino hasta el último cuarto del siglo XX, y su presencia posiblemente hubiese suscitado escándalo y epítetos contrarios al ímpetu civilizatorio y modernizador de la primera mitad del siglo XX (Foerster y Montecino, 1988) y/o acusaciones racistas desde finales de la década de 1950, momentos en que los marcadores de diferencia cultural fueron desplazados por la “izquierdización” de gran parte del movimiento político mapuche (Vergara, Gundermman y Foerster, 2005).

Fue un infaltable traje de terno el elemento que cristalizó, durante la primera mitad del siglo XX, la relación entre vestimenta dirigencial y política mapuche³, mientras que durante gran parte de la segunda mitad del siglo se resaltó la precariedad en la indumentaria en general, y la ausencia de calzado en particular, en muchas de las enunciaciones políticas de mapuchidad. (Alvarado, 2016; Foerster, 1998; Mallon, 2004; Pairican, 2014).

El *makuñ*, si bien comenzó a exponerse de forma incipiente desde 1960 por agentes mapuche y *winka* en contextos artísticos, relativos a la moda *hippie-folk* (Alvarado y Guajardo, 2011) y en algunas manifestaciones políticas, se consagró como objeto que explícitamente representa una mapuchidad etnopolítica a partir de la década de 1980. Lo anterior queda de manifiesto en tanto dicho objeto fue regalado al general y dictador Augusto Pinochet (1973-1990) en diversas ocasiones, un dirigente de la organización mapuche de izquierda Ad-Mapu lo vestirá al asistir a una declaración judicial, y ser regalado al Papa Juan Pablo II en el encuentro entre el prelado y el Pueblo Mapuche en 1987⁴.

3. En la gran mayoría del registro fotográfico de la dirigencia política mapuche sus integrantes visten trajes. Ilustrador es el relato de Don Pedro Marín, quien nos cuenta sobre Venancio Coñuepan, famoso político mapuche de la primera mitad del siglo XX: “[Llamó la atención] su vestimenta, su presentación...Coñuepán era un hombre buen mozo, de tez blanca...” como un mapuche así era una admiración para mí, bien vestido, muy elegante, José Cayupi igual, osea la comitiva andaba al mismo nivel” (Ancán, 2007, p. 210).Lo anterior también es reconocido por Alvarado, quien nos comenta, a propósito de una fotografía de Manual Manquilef, que este “destacado intelectual *mapuche* posa frente a la cámara en un retrato de medio cuerpo, luciendo un elegante vestón, camisa y corbata, estableciendo así un verdadero paradigma de lo que se supone eran las autoridades *mapuche* urbanas de ese tiempo” (2000, p. 145).

4. Pinochet recibió manta mapuche al menos en dos ocasiones. La primera fue en febrero de 1982, cuando visitó Chol-Chol, en donde “Mas de 4 mil mapuche de distintas comunidades de la provincia de Cautín, se dieron cita en el lugar de Renaco para efectuar un monumental nguillatún en pro de la paz y de los gobernantes del país. Juan Millapán entregó una manta de cacique, especialmente diseñada para el presidente de la república” (El Austral de Temuco, 17 de febrero de 1982). La segunda fue en 1989, cuando recibe el título de *Ullmen fta longko'* (Jefe Principal y Gran Conductor). Ambos episodios contrastan con la controversia protagonizada por Santos Millao, dirigente de la organización mapuche de izquierda Ad *Mapu*, quien asistió a prestar declaraciones la corte de Apelaciones el 29 de junio de 1983 a raíz del apoyo que su organización prestaba a las comunidades de Lago Budi en conflicto con el Servicio Agrícola Ganadero, organismo que esperaba declarar dicho lago como Reserva Natural. Millao asistió vistiendo su manta y tralilonko, y cuando le piden que se lo quite él se niega, declarando que simbolizan su “calidad de lonco, jefe o dirigente” (Mella, 2001, p. 99). El *makun* fue uno de los regalos que integrantes de organizaciones mapuche designadas por el régimen de Pinochet le hicieron a Juan Pablo II en su visita a Chile; la importancia del regalo es explicado en El Austral de Temuco, en donde se explica que “más que una pieza de abrigo, es un símbolo de poder, representa la autoridad máxima dentro de la estructura social mapuche” (5 de abril de 1987, p. 26).

La exposición del poncho como marcador de una diferencia cultural mapuche depositaria de un poder político es coherente con el tratamiento que comenzarán a tener la mayoría de los objetos “tradicionales” (pre- Ocupación de la Araucanía, o pre-1883). En efecto, desde el último cuarto del siglo XX muchos de los elementos considerados como propios de la cultura mapuche comenzarán a ser expuestos en el espacio público, en principio, bajo un cariz folklorizante y nativista del sujeto mapuche por parte de la dictadura de Pinochet (Crow, 2013; Labra, 2019), gobierno que promovió múltiples encuentros culturales y deportivos mapuche. Estos contextos, sin embargo, lograron ser politizados por distintas organizaciones que los utilizaron para recomponer parte del desgarrado tejido social mapuche (Pairican, 2012) y como plataforma de organización con partidos de izquierda (Martínez, 2009), constituyéndose un acotado y cada vez más utilizado set de objetos asociados a la tradición mapuche que comenzará a estar presente en la mayoría de las reuniones, encuentros culturales y expresiones de mapuchidad en el espacio público.

Fue en este contexto de amplia utilización de objetos tradicionales en disputas políticas- escenario catalogado como “favorable” (Ancan, 2015) tanto por la proliferación de identidades que para 1990 los Estados nacionales ya no logran contener (Bhabha, 1990) y la re-emergencia indígena en América Latina (Bengoa, 2000) como su corolario continental, junto a la re-democratización de Chile desde 1989- que una de las organizaciones más tradicionalistas de la historia política mapuche, el *Aukiñ Wallmapu Ngulam* (AWN'g, o Consejo de Todas las Tierras) decidió llevar a cabo un proceso que produjo un objeto mapuche no-tradicional, el *Wenüfoye* o bandera mapuche.

Surgimiento y posicionamiento simbólico del Aukiñ Wallmapu Ngulam

El AWN'g surgió cuando muchos mapuche que venían renunciado de sus organizaciones y partidos de izquierda decidieron conformar en Temuco, capital de la Región de La Araucanía, una instancia de cara al V Centenario de la llegada de Colón a América denominada “Comisión Nacional de Comunidades Mapuche 500 Años de Resistencia”, de la cual se conformó una dirigencia o Consejo, organización que concentró su primeros esfuerzos en movilizaciones políticas de rechazo a la conmemoración del V Centenario, críticas a las alianzas etnogubernamentales entre distintas agrupaciones y el gobierno de transición democrática de Patricio Aylwin (1990-1993)⁵ y la revitalización de muchos aspectos considerados como tradicionales mapuche (Martínez, 2009; Pairican, 2012).

5. Muchos dirigentes y organizaciones indígenas (como Ad Mapu, Nehuen Mapu y Lautaro Ñi Ayllia Rehue , ver más adelante) pasaron a conformar parte de la institucionalidad gubernamental después de suscribir a los Acuerdos de Nueva Imperial (1989), los cuales registrarán la relación Pueblos Indígenas con el Gobierno de Chile post-dictadura. El AWN'g no solo se sustrajo de dicha instancia,

La Comisión Nacional de Comunidades Mapuches 500 Años de Resistencia parece haber iniciado sus actividades a finales de 1989, reuniéndose definitivamente como “Consejo de Todas las Tierras” en la “Conferencia Nacional de Autoridades Originarias Mapuche” (Temuco, 23 al 26 de abril de 1990, Aukiñ N°6, Abril 1991, pp. 03, 06); el 20 de octubre de 1990 se funda *Aukiñ*, su publicación periódica. El Consejo inició diversas acciones en espacios rurales y urbanos que integraban organización política con una declarada cultura mapuche, utilizando una re-interpretación de la tradición (Pairican, 2012) centrada en un sujeto mapuche característico y delimitado, portador de un sustrato “que a pesar de la colonización alemana del siglo pasado aún mantiene lo más puro de nuestra cultura” (Aukiñ, N° 5, marzo 1991, p. 06). Este sustrato era expuesto por el AWN’g en declaraciones públicas, marchas por Temuco y Santiago, ceremonias religiosas, encuentros de *palin* (instancia deportiva mapuche), trabajos juveniles y una serie de actividades en donde los instrumentos musicales mapuche o el makuñ no podían estar ausentes, precedido por los discursos en *mapuzungun* (voz o habla de la tierra) y los oficios de *machi* (chaman).

Las acciones del Consejo se direccionaron a una revitalización de la tradición mapuche, lo que desde el plano discursivo tomó cuerpo como un retorno al “origen” - celebrando el remplazo del adjetivo “indígena” por el de “pueblo originario (Aukiñ N°5 marzo 1991, p. 7)⁶- y un distanciamiento de la sociedad *winka* pregonando una forma “histórica” de organización. Lo anterior quedaba de manifiesto en un *palin* cuando se expresaba que “nuestra tradición está reviviendo y nuestra gente está siguiendo la ruta que nos dejaron nuestros antepasados” (Aukiñ N°5 marzo 1991, p. 06), o al describir una reunión nocturna frente al *rewe* consagrado por la sangre de una machi como el momento en que “el pueblo mapuche recordaba su historia, su pasado, se reencontraba con su identidad, convergiendo en un histórico pensamiento” (Aukiñ N°6 abril 1991, p. 04), acciones orientadas a “reconstruir la organización tradicional que ha permanecido en silencio durante 109 años” (Aukiñ N°7 Mayo 1991, p. 05). El AWN’g, en una carta enviada al presidente Aylwin, declaraba que “Nuestro movimiento recoge la histórica forma de organización política, cultural territorial, que tie-

también fue crítico con sus designios y posterior implementación, situación que los apartó tanto del actuar del gobierno como de muchas organizaciones indígenas, lo que en parte alimentó las críticas de estas últimas al actuar del Consejo en general, y a la creación del *Wenufoye* en particular.

6. No sorprende, siguiendo a García de la Huerta, que la referencia al “origen” sea uno de los principales elementos sobre los que se han erguido muchas de las enunciaciones de mapuchidad en tanto el autor reconoce “una magia que liga la identidad con el origen. El secreto de esta magia consiste en que la identidad es lo que confiere sentido a la temporalidad. Es preciso, entonces, un referente situado fuera del tiempo, en un instante que esté a recaudo de la inestabilidad y fugacidad de los acontecimientos” lo que permitiría la construcción de un “pasado resignificado, reordenado, en función de un orden exterior, inmóvil, depositario de la verdadera identidad: tal es la función de la magnificación del origen” (García de la Huerta, 1999, p. 160).

ne nuestro pueblo al interior de su comunidad” lo que obedecería a la “organización estructural histórica, más conocida como organización tradicional” e “hilo cultural histórico legado por nuestros antepasados” (Aukiñ N°6, abril 1991, p. 03).

Los discursos sobre el retorno a un origen mapuche fueron criticados por parte de mapuche y *winka*, quienes acusaron al Consejo de nutrirse de una noción irreflexiva del pasado (Mariman, 1995⁷) y demostrar una completa “falta de voluntad para enmarcarse en la sociedad civilizada” (El Mercurio 07/10/1992, p. Co1), respectivamente. El Consejo, por su parte, sostuvo una profunda crítica anti-asimilacionista que posiblemente ayudó a la percepción de esta organización como discordante para con el orden social en curso, declarándose como “una nación o pueblo diferente y que no tiene ninguna relación con la cultura que le han impuesto las estructuras estatales” (Aukiñ N°7 Mayo 1991, p. 03), criticando exigencias gubernamentales para el reparto de fondos agrícolas so pena de “negar nuestra identidad como pueblo y organizarnos a través de una forma de organización ajena a la nuestra que nada tiene que ver con nuestro pueblo” (N°9 julio 1991, p. 03), lo que sería “totalmente contradictorio [ya que] nosotros estamos basados por nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestros valores filosóficos religiosos” (N° 10 Agosto 1991, p. 03).

A pesar de lo anterior, es posible percibir una tensión entre el tan exaltado apego a la tradición mapuche del AWN’g y cierta tendencia a superar el nativismo en el que muchas prácticas mapuche eran enmarcadas. Esta tensión, si bien es apreciable en giras y alianzas internacionales del Consejo como también en críticas a los actos mapuche pro-gubernamentales -“expresiones que últimamente han venido apareciendo y sólo caen en el romanticismo mapuche, alimentándose del pasado” (Aukiñ N°4 febrero 1991, p. 08)- queda claramente ilustrada en el proceso de creación de la “Bandera Mapuche”, objeto cercano al set cultural de los estados nacionales modernos y distante de la tradición mapuche.

No existe claridad sobre un posible “origen” de las banderas mapuche⁸, sin embargo, sabemos que su uso estaba muy extendido durante el siglo XIX, aun cuando las menciones que permiten ligar dicho objeto a una forma de representación grupal son escasas. Una breve alusión la entrega el corresponsal del diario *El Ilustrado* mientras

7. “El Consejo, de una forma más atractiva, usó una serie de cosas que solamente se usan para llamar la atención, consciente también que nuestra prensa es sensacionalista. Usaban un cintillo con más colorido, una mata más colorida, y con más ramas en la cabeza, así parecía que tenían la razón” (Painemal, 1992, pp. 56- 57, en Martínez, 2009).

8. En un texto escrito para Azkintuwe (periódico nacional mapuche), Elisa Loncón comenta que los mapuche siempre tuvieron “*Wenufoye*” en tanto “Tradicionalmente el Wenufoye es la rama de canelo (árbol sagrado) que representa el altar comunitario y que se lleva alzado al viento para exteriorizar la presencia de una comunidad mapuche ante cualquier evento; hay comunidades que le agregan un género blanco, negro, azul con sol y luna (todos símbolos de la cosmovisión mapuche); de este modo las comunidades marcan su presencia pública en reuniones o ceremonias religiosas.” (Azkintuwe N° 44, septiembre-octubre 2010, p. 29).

cubría el Parlamento de Coz Coz, cuando describe que al llegar al valle donde se realizarías el encuentro “Todos los indios estaban montados y agrupados cerca del trahuen [sic.], cuyo manzano estaba rodeado con las banderas de las reducciones” (Díaz, 2010 [1907], p. 214). El mismo autor describe a la *calfimalen*, niña virgen de entre 10 y 15 años que baila alrededor del *trahue*, “siempre junta con la bandera de la reducción” (Ibíd.).

A excepción de estas menciones, las banderas presentan funciones religiosas y patrones cromático-simbólicos definidos antes que representación de colectivos. Latcham, por ejemplo, indica que la *pillan bandera* (“bandera del rewe”), es “un trapo amarillo amarrado en la punta de un colihue (en la que amarran con hilo azul los corazones victimados). Su color aludiría al sol o al fuego” (Latcham, 1924, p. 362), y Augusta describe un ritual de curación en donde el *kallfui wentru* (“hombre azul”, ayudante de la machi) “lleva consigo su bandera amarilla” (Augusta, 1910, p. 290⁹). En el *ngillatun* (ritual de petición y agradecimiento), Coña describe que alrededor del *rewe* se planta una bandera blanca para pedir buen tiempo y una negra para pedir lluvia (Moesbach, 1930, pp. 379-380). Coincidentemente, las banderas negras son portadas por los asistentes al *ngillatun* de Trraitraico de 1891 (Cañas Pinochet, 2013 [1908], p. 129). Smith, por otro lado, indica que la bandera blanca se asocia a la esfera mortuoria cuando observa que en el funeral del cacique Coyam “la condición del difunto estaba señalada por una lanza de coligüe, de la cual pendía una banderola blanca” (Latcham, 1924, p. 198), elemento fúnebre que será también mencionado por Aldea¹⁰, Coña¹¹ y Guevara¹². Gay (2018), por su parte, también nombra la presencia de “banderas” y “banderines” en contextos fúnebres, pero no alude a color ni forma¹³.

9. “Llama la atención”, como indica Augusta (Ibid. p. 290), que el “hombre azul” lleve una bandera amarilla.

10. “Hechas estas libaciones, plantan en distancia proporcionada, dos palos verticales que sostienen otro horizontal a la altura de dos o tres varas de este se cuelga un caballo muerto con jáquima y cabestro para que el difunto pueda amarrarlo en otro lugar. Próximas a este caballo se ponen también una o dos lanzas con bandera blanca, y el pañuelo o *thralilonco* que usaba el finado” (Aldea, 1904, p. 48).

11. “Terminada esta estatua del finado, la habían colocado junto con una banderita blanca fuera de la casa como señal de que había un muerto adentro. Para la celebración del velorio llevan también ese palo tallado y la bandera y los asientan allá en la pampa a la cabecera de la canoa-ataúd” (Moesbach, 1930, p. 405).

12. “Los conductores del cadáver plantan cuatro varas i de ellas suspenden el *pillai*. A la cabecera se planta una cruz o la figura del indígena (*adentu mamül*). Afirmada sobre ésta se coloca una larga quila (*Chusquea quila*) con una pequeña bandera blanca” (Guevara, 1908, p. 270).

13. Sobre la tumba del cacique Melin de Purén “mataron al caballo que en más batallas lo acompañó, extendieron su cabeza y patas sobre unos palos, cerca de una larga lanza con una bandera en la punta, adorno que siempre acompaña la tumba de un gran guerrero” (Gay, 2018, p. 298). Sobre otros entierros, el autor dice que “entierran una larga lanza con un pequeño banderín al lado de la cabeza del difunto, siempre dirigido hacia el oeste” (Ibid., pp. 298-299).

La utilización de banderas blancas en variados contextos queda de manifiesto en el *ngueicurehuen* (iniciación de machi), en donde se ruega para que la machi recién vestida “traiga consigo legítimas banderas de doble color, la celeste y la blanca, receptáculos estos para su espíritu” (Moesbach, 1930, p. 335). Ambos colores han sido descritos para el contexto mapuche como “los colores rituales por excelencia” (Grebe, Pacheco y Segura, 1972, p. 59) y utilizados en variados contextos religiosos.

Como podemos ver, la pretensión de dotarse de una o varias banderas por parte del *Aukiñ Wallmapu Ngulam* es una forma novedosa de expresar mapuchidad en tanto este objeto tendría como “propósito esencial y trascendental sintetizar y proyectar al conjunto de las naciones del mundo nuestra historia, ciencia, filosofía, cosmovisión de nuestro origen y relación con la madre naturaleza que complementa nuestra identidad” (Aukiñ 1992 agosto-septiembre, N°17, p. 03) y no bajo parámetros tradicionales-religiosos. En este sentido, el “Proyecto de Bandera” del Consejo remite al fenómeno moderno de representación de una nación compuesta por una masa de iguales con pretensión de soberanía pregonados desde la revolución francesa y estadounidense (Elgenius, 2007), movimientos que le atribuyeron especial importancia a la creación de un nuevo orden simbólico que sustentara los cambios políticos y sociales (Jaskulowski, 2015).

Un nuevo orden simbólico fue uno de los principales elementos promovidos por el Consejo, organización que activamente nutrió su subjetividad política en torno a los símbolos mapuche en tanto “aspecto fundamental para recobrar nuestra personalidad política Mapuche” (Aukiñ N°4, febrero 1991, p. 05). Sin embargo, no existía una relación entre mapuchidad y objetos que pudiera recoger los aspectos de la maduración del movimiento político sin que gran parte de la sociedad civil los asociara al folklore (Labra, 2019) y, mucho menos, la materialización de una mapuchidad política que estimara posible una “nación mapuche”, concepto que, si bien había sido emitido por organizaciones mapuche desde 1931, para 1990 había adquirido un cariz potente y novedoso. Fue allí que el *Aukiñ Wallmapu Ngulam* decidió crear, y no re-crear desde la tradición mapuche, un objeto moderno inscrito en el mundo contemporáneo.

“Proyecto de emblema único mapuche”; la creación de la(s) Bandera(s)

Reproducir una genealogía precisa del proyecto “Bandera Mapuche” no es tarea sencilla; los primeros números del periódico *Aukiñ* se encuentran perdidos o incompletos y, como comenta Marcial Collín, integrante del AWN'g a principios de los noventa, por esos momentos no se tenía muy presente la sistematización de la historia de la organización¹⁴. El único trabajo sobre el *Wenüfoye* indica que la bandera fue parte de las resoluciones de la “Primera Conferencia de Autoridades y Personalidades

14. Entrevista a Marcial Collín, enero 2018.

Originarias Mapuches” (abril 1990), información consignada en la quinta página del primer número de Aukiñ (Ancán, 2018, p. 290). El mismo periódico, sin embargo, informa que “se abordó por primera vez este importante acuerdo” durante una reunión que sostuvo el Consejo en la ciudad de Valdivia en octubre de 1990 a raíz de la visita del rey de España (Aukiñ N°17 agosto-septiembre 1992, p. 03). Jorge Weke, diseñador gráfico del Consejo y reconocido “creador” de la bandera, recuerda que la idea surgió en el verano de 1992¹⁵.

Independiente del primer momento en que la idea fuese expresada¹⁶, es probable que las comunidades asociadas al AWN’g comenzaron a crear, discutir, y socializar distintos prototipos de banderas desde mediados de 1990, experimentando con gran variedad de materiales y formas, incluyendo propuestas triangulares similares a los banderines medievales como también algunas que parecían paisajes, es decir, alejadas de la idea de bandera cuadrangular compuesta por franjas¹⁷.

En febrero de 1991 el AWN’g realizó la convocatoria para la “Segunda Conferencia Nacional de autoridades y personalidades originarias” (Temuco, entre el 18 y 21 de marzo de 1991), en donde uno de los tópicos a discutir fue la “Bandera y símbolos de la nación mapuche” (Aukiñ N°4 febrero 1991, p. 05). Allí se mostraron “sobre 500 proyectos de banderas, en donde cada uno respondía a nuestra historia, cultura, esperanza y necesidad de exteriorizar nuestra identidad y vigencia como pueblo” (Aukiñ N°6 abril 1991, p. 08). Es posible que la gran variedad de banderas presentadas hayan superado la consigna original centrada en la creación de un “Emblema único”, por lo que en dicho encuentro se acordó “condensar cinco proyectos de banderas que repre-

15. Weke rememora que “Fue específicamente en una de las convocatorias realizadas en el verano del año 1992, cuando nuestro peñi Aucan Huilcaman planteó la idea que en el exterior no se marcaba la presencia del símbolo mapuche como otros pueblos indígenas del mundo. Fue así que en marzo de ese mismo año se resuelve diseñar de manera colectiva proyectos de banderas, ello entre las comunidades que participábamos del Aukiñ Wallmapu Ngulam.” (<https://sites.google.com/site/delospueblosindigenas/la-bandera-mapuche-contada-por-jorge-weke>).

16. Las organizaciones Nehuen Mapu y Lautaro Ñi Ayllia Rehue consignan que “la iniciativa data de 1978, cuando se discutió en la organización de ‘Centros Culturales’” (El Mercurio 03/10/1992, p. C14). Anteriormente, una “bandera mapuche” fue discutida en el 14° Congreso Araucano (diciembre de 1934), acordándose al año siguiente solicitar su reconocimiento por parte del Estado chileno (Foerster y Montecino, 1988, p. 144), bandera instituida sin embargo como propia de la Federación Araucana y no de una colectividad pan-mapuche (Labra, 2019, p. 29).

17. Entrevista a Marcial Colín.

senten las identidades territoriales”¹⁸, las cuales deberían ser discutidas “en todas las comunidades que no han participado en este proceso todavía” siguiendo los patrones cromático-simbólicos provistos por El Consejo¹⁹.

Tampoco es claro el tiempo transcurrido entre el llamado a iniciar un proceso de creación de las banderas de las Identidades Territoriales y su subsecuente producción. Jorge Weke menciona que en algún momento no especificado, “me hice cargo de recoger muchísimas propuestas de banderas, de los más diversos formatos y materiales, las que provenían de diversas comunidades y territorios” y que “En cinco anteproyectos se ubicaron los elementos más significativos de cada identidad territorial que participó de la consulta [los cuales] fueron aprobados unánimemente ante una asamblea oficial que se realizó y luego se expusieron las cinco banderas en un mástil sobre la sede de la organización”²⁰. Es probable que aquella asamblea corresponda al “Primer Rencuentro de la Nación Mapuche”, reunión entre el AWN’g y Confederación Mapuche Neuquina en Temuco (Aukiñ N° 10, Agosto 1991, p. 05; Aukiñ N°12 Octubre 1991, p. 04; Ancán, 2018).

El “Reencuentro” (Temuco, 11 y el 12 de octubre de 1991) comenzó con un *ngillatún* en el cerro Ñielol y fue proseguido por una reunión en “la Universidad de la Frontera, analizando diferentes temas. 500 años, descolonización ideológica y territorial, proyecto de Bandera Única Mapuche” (Aukiñ N°12 octubre 1991, p. 04). Con respecto al *ngillatún*, el diario El Austral de Temuco describe que “Portando coloridas banderas, para identificar sus lugares de origen, las delegaciones de mapuche fueron llegando hasta el Ñielol” (11/10/1991, p. 06), mientras *El Mercurio* menciona que “El

18. “Las identidades territoriales, que constituyen el pueblo mapuche, definidas de acuerdo a su ubicación geográfica, son Pehuenche –gente del pehuén; Huenteche –gente del llano; Nagche –gente del bajo; Lafkenche –gente de la costa; Huilliche –gente del sur. Estas identidades territoriales y lingüísticas están ubicadas en 7 provincias del territorio chileno: Arauco, Bío-Bío, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé” (En Aukiñ Wallmapu Ngulam, El Pueblo Mapuche y sus derechos 1997:13, citado por Foerster, 2008). El antropólogo Fabien Le Bonniec (2002) describe a las Identidades Territoriales como una reconfiguración de unidades socio-políticas autónomas estructuradas en redes de relaciones económicas, religiosas, militares, cuya funcionalidad era claramente perceptible antes de la invasión del territorio Mapuche por el ejército chileno. Actualmente se han constituido, con gran ahínco desde finales del siglo XX, como un referente territorial, social e histórico para sus habitantes, vecinos, organismos estatales y otras esferas de la sociedad civil.

19. Sobre las características que los proyectos de banderas deberían poseer, en Consejo explica que: “Rojo es la sangre derramada por la guerra tanto con los Españoles como con el ejército chileno. Verde es la naturaleza, es la tierra, es la medicina. Celeste es el cielo, es la esperanza, es la proyección infinita del pueblo mapuche. Amarillo es el sol, es la luz. Blanco es la cordillera que cubre la tierra Pehuenche, es la claridad del pensamiento mapuche. El Cultrun representa a la mujer, Machi, los cuatro puntos de la tierra, la redondez de la tierra y sus movimientos en el espacio” (Aukiñ N°6 Abril 1991, p. 08).

20. <https://sites.google.com/site/delospueblosindigenas/la-bandera-mapuche-contada-por-jorge-weke>.

Consejo de Todas las Tierras recibió las cinco banderas creadas por sus adherentes y que representa los rasgos distintivos de cada uno de los grupos mapuche”, agregando que la “bandera única [...] se abordó hoy en el ‘coyagtún’ o conversación entre ‘loncos’ (jefes políticos) de Argentina y Chile, en Temuco” (10/10/1991, p. Co1). Por otro lado, cabe destacar que las organizaciones mapuche de ambos lados de la cordillera realizaron una marcha por el 12 de octubre que culminó con un acto en la plaza Teodoro Schmidt (El Austral 12/10/1991, p. 01), rebautizada como “Lautaro” por los mapuche (El Mercurio 12/10/1991, p. Co6). En aquel acto, el Consejo desplegó “un total de 300 banderas, las cuales eran parte de la preselección para definir durante el próximo año el “emblema único y representativo de este pueblo (El Austral 12/10/1991, p. 27).

Desde la información anterior es posible desprender que las banderas de las cinco Identidades Territoriales fueron exhibidas durante octubre de 1991, es decir, antes de su presentación formal en Aukiñ de 1992 (N°17, Agosto-Septiembre 1992, p. 03, Figura 1). A pesar de lo anterior, es posible que algunas de las banderas de las Identidades Territoriales hayan sido creadas incluso antes, ratificándose quizá en las distintas reuniones y debates que El Consejo pudo haberles dedicado, en tanto fotografías periodísticas nos muestran algunas de ellas siendo ondeadas ya en octubre de 1990 (Figura 1).



Figura 1, de izquierda a derecha: Interior de la sede del AWN'g (El Austral 18/10/1991, p. 05); Impresión a color incluida en Aukiñ, desprendible (imagen e información facilitada por Rolf Foerster). Idéntica impresión, en blanco y negro, constituyó la presentación oficial de las banderas de las Identidades Territoriales (Aukiñ N°17, Agosto-Septiembre 1992, p. 03); Marcha del Consejo de Todas las Tierras el 11 de octubre de 1990 (El Austral 12/10/1990, p. 07).

Independiente de la forma en que hayan sido creadas las banderas de las Identidades Territoriales, es indudable que el proceso de recepción, divulgación y discusión de los diseños de “banderas mapuche” puso en evidencia el interés por la creación de un emblema único mapuche, elemento que sumado a las acciones por recuperaciones de tierras suscitaron la alarma institucional, en donde el “deseo de recuperar tierras de Bío Bío al sur, querer elaborar una nueva bandera para la nación mapuche, de constituir una nación mapuche junto con algunos indígenas de Argentina [constituirían] situaciones claramente contradictorias y atentatorias a lo que es la unidad nacional” (El Mercurio 14/10/1991, p. C04). Al respecto, cuando el Consejo promovió recuperaciones territoriales de 18 comunidades, en junio de 1992, la sede de la organización fue allanada y se inició un proceso judicial que condenó a 144 de sus integrantes por asociación ilícita, usurpación de tierras, hurto y desacato (Aukiñ N°20 enero-febrero 1993, p. 03).

Muchos mapuche sostienen actualmente que la bandera fue una de las causas del draconiano proceso²¹, el cual persiguió a una inusual cantidad de mapuche mientras declaraba que los motivos para su reunión (la organización política mapuche) eran un ilícito. Es posible que la bandera se asociara a la figura de “desacato” en el desaparecido documento “de 35 páginas, en donde Antonio Castro [ministro designado para la investigación] fundamenta la acusación” (Aukiñ N°, 19 noviembre-diciembre 1992, p. 03), objeto que sí es consignado por El Consejo como uno de los motivos de su persecución judicial (Aukiñ N° 27 enero 1996, p. 03), aun cuando las figuras de asociación ilícita y usurpación de tierras son las más nombradas.

Con dicho proceso se terminó de instalar el antagonismo entre el AWN^g y el oficialismo; los agentes pertenecientes al gobierno declaraban que los mapuche eran “delincuentes comunes” (Aukiñ N°16, Julio-Agosto 1992, p. 04) y que sus acciones atentaban contra la unidad nacional, mientras el Consejo anunciaba que no darían el brazo a torcer y que las recuperaciones de tierras no se detendrían, antagonismos que se hacían más latentes a medida que se acercaba octubre de 1992, momento en que se debería inaugurar el Primer Emblema de la Nación Mapuche.

El periódico *Aukiñ* (N°17, Agosto-Septiembre 1992, p. 06) comenta una reunión previa a principios de septiembre, en donde se comprobó lo mucho que el movimiento había crecido y se definió que las comunidades tendrían hasta el 5 y 6 de octubre para discutir y ratificar la bandera. Recientemente El Mercurio indica que fue el 5 de

21. Aucán Huilcamán manifestó en 2017 que debido a su responsabilidad en el proceso de creación de la bandera “fui sometido durante seis meses a prisión en la cárcel de Temuco”. (<http://www.soychile.cl/Temuco/Sociedad/2017/06/21/471402/Aucan-Huilcaman-pedira-a-Conatroloria-prohibir-el-uso-de-la-bandera-mapuche-de-su-autoria.aspx>), coherente además con las impresiones de Marcial Colín expresadas en entrevista.

octubre que se finalizó con el diseño y se precedió a la manufactura del *Wenuifofoye*, procedimiento realizado con tela bistrech de dos metros y pintura de género y que, como recuerda Weke.

“Todo fue hecho con mucho cuidado y cariño. El que tenía mejor motricidad hacía los dibujos chicos y el resto se dedicaba al relleno. Después de cuatro horas de trabajo secamos la bandera hasta que quedó firme para su planchado y se cosieron las orillas”²².

Aucán Huilcamán, principal figura del AWN’g, describió el proceso de creación de la bandera, y su lanzamiento en octubre, como “un desafío interno para la sociedad mapuche debido a que tiene que ir cada hermano retomando y asumiendo su identidad como pueblo, situación que está muy manipulada por los partidos, por la iglesia y por los gobiernos de turno”, y extendió el desafío a los chilenos que “también la pueden enarbolar, como gesto de real acompañamiento, entendimiento y relación”, mientras negaba la sustitución de la bandera chilena deseando que “ojalá las dos flamen el 12 de octubre” (El Austral 1/10/1992, p. 06).

Finalmente, tanto por prensa y testimonios posteriores, sabemos que la bandera mapuche se dio a conocer el 6 de octubre, día en que la Intendencia de la Araucanía no había autorizado ningún acto público, jornada marcada por el quiebre del “ambiente de tranquilidad aparente que se vive en Temuco [que] no logra disimular la tensión subterránea existente a pocos días de conmemorarse el Quinto Centenario del Descubrimiento de América” (La Segunda 06/10/1992). El *Aukiñ Wallmapu Ngulam* congregó a muchas comunidades en Temuco, las cuales comenzaron a llegar durante la mañana al centro de la ciudad. Según *El Austral*, el prefecto subrogante de carabineros de Cautín aprobó la realización de un acto de 15 minutos en la Plaza Teodoro Schmidt, disuadido por la gran convocatoria que el evento generó ya que el Consejo supuestamente no alcanzó a informar la carencia de permiso oficial a sus adherentes y simpatizantes. En aquel momento, Huilcamán invitó a realizar una marcha “no contemplada en el acuerdo”, momento en que los mapuche ocasionaron “disturbios” combatidos por la policía (El Austral de Temuco 07/10/1992, p. 01). Eventualmente Huilcamán pudo conversar con carabineros, quienes aceptaron la realización de un acto de cinco minutos. Allí se pidió que todos volvieran a la sede del Consejo (El Austral: 07/10/1992, p. 07), lugar donde fue presentada la bandera.

Jorge Weke, sin embargo, rememora otra versión de los hechos, en donde la represión se inició apenas comenzaron a congregarse las comunidades alrededor de la Plaza Lautaro, “no respetando los carabineros ni a niños, ni ancianos, ni a minusválidos”, y cuando a Aucán se le concedieron 5 minutos de oratoria, carabineros reinició su

22. <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/11/27/928751/Disenada-en-1992-y-agrupa-a-toda-la-etnia-Cual-es-el-origen-de-la-bandera-mapuche.html>.

arremetida súbitamente. Cuando los asistentes se movilizaron hacia la sede del Consejo, Huilcamán retomó su discurso sobre una camioneta afuera de la sede, en donde dijo que “Este encuentro tenía como propósito fundamental dar a conocer el primer emblema de la nación mapuche y sin embargo nos han reprimido” y luego mostró la bandera mojada (El Mercurio 07/10/1992, p. Co6) antes que la policía volviera a atacar a los asistentes. Huilcamán, a pesar de la represión, declaró que la jornada fue “un triunfo, por que caminamos por las calles, hicimos el acto, y aprobamos la bandera que dimos a conocer al mundo” (El Austral 07/10/1992, p. 08).

Biografía temprana del *Wenüfoye*, su apertura socio-material y su derrotero hacia la actualidad

Comenzaba así la biografía de la bandera mapuche, nombrada *Wenüfoye*. Los días siguientes a su inauguración se le intentó regalar al Rey de España en visita en Chile y así poder “hablar sobre los acuerdos históricos que existieron entre Carlos V y la nación mapuche” (El Austral 06/10/1992, p. 07) y al presidente Aylwin en la Casa de Gobierno (El Austral 10/10/1992, p. 06), ambas acciones impedidas por la policía; además se le regaló a los estudiantes capitalinos en el Teatro Cariola y a diversas organizaciones de trabajadores, mujeres, mapuche y estudiantes en Concepción (Aukiñ N° 18, Octubre 1992, p. 02); finalmente, la bandera flameó en Temuco y Santiago durante las marchas de rechazo a la conmemoración del V Centenario (El Austral 13/10/1992, p. 01). En este sentido, la bandera se asoció, en primera instancia, a los intentos del AWN'g por establecer alianza con otros sectores de la sociedad y a sus relativamente acotadas acciones políticas desarrolladas en Temuco, principalmente, y en Santiago. Después del V Centenario, el *Wenüfoye* fue expuesto por el Consejo, principalmente, en sus acciones políticas, encuentros deportivos y religiosos (Aukiñ N°19 noviembre-diciembre 1992, p. 06, N°22, abril-mayo 1993, p. 07, N°23, junio 1993, p. 06).

Nada aseguraba el éxito del *Wenüfoye*, el cual sin embargo comenzó a ser utilizado reiteradamente por una creciente cantidad y variedad de actores, mapuche y *winka*, siendo exhibido desde 1999 en acciones políticas muy diversas e incluso reconocido como un emblema que podía flamear en edificios gubernamentales desde el 2010, convirtiéndose actualmente en reconocible símbolo nacional mapuche. En este sentido, el éxito del *Wenüfoye* contrasta con su proceso de creación, el cual estuvo circunscrito a comunidades mapuche asociadas al AWN'g y a organizaciones mapuche en Argentina, y a sus acotados contextos de uso y exhibición que presentó durante sus primeros años de vida.

La aceptación del *Wenüfoye* por parte de la mayoría de las organizaciones y actores mapuche contrasta aún más si consideramos que, en sus inicios, importantes organizaciones mapuche como Nehuen Mapu y Lautaro Ñi Aylla Rehue sostenían que “el intento del Consejo de establecer una bandera de la nación mapuche, es una acción divisionista” del movimiento mapuche ya que “si el pueblo mapuche quiere una bandera, ella debe ser definida en el curso de un amplio debate de todos los sectores, sin exclusión de ninguno” (El Austral 07/10/1992, p. 09, ver Nota 5); el rechazo inicial del *Wenüfoye* es coherente además con el objetivo expresado por Jorge Weke referido a distanciarse de las organizaciones afiliadas al gobierno y aunar a aquellas que valoraban la lucha por una autonomía política²³.

A pesar de lo anterior, entre su creación y finales del siglo XX, algunas organizaciones mapuche no asociadas al AWN'g comenzaron a utilizar el *Wenüfoye*, agrandando sus dimensiones y alejándola así de la noción de estandarte portado por una persona (Figura 2). Lo anterior es el primer indicio de una doble transformación– política y material– que se irá acrecentando desde la primera década del siglo XXI, momentos en que la bandera será utilizada por una creciente diversidad de actores mapuche y no-mapuche como forma de expresión de demandas etnopolíticas, quienes a su vez darán nuevos usos al ícono mapuche, recombinando sus elementos, transformando sus dimensiones y plasmándola en diversas materialidades (Figura 2) sin que por esto se deje de remitir al objeto original. En efecto, desde mediados del 2000 y con gran ahínco desde el 2010 comenzaron a aparecer en el espacio público afiches, mochilas, calcetines, bolsos y muchos objetos “wenüfoyéticos” que utilizan la totalidad o ciertos elementos del *Wenüfoye* y que en muchos casos remitirán, de diversas maneras, a la dialéctica sujeto-objeto particular de la mercantilización de la diferencia cultural que permite o facilita la materialización de la consciencia étnica (Comaroff y Comaroff, 2011).

23. <https://sites.google.com/site/delospueblosindigenas/la-bandera-mapuche-contada-por-jorge-weke>.



Figura 2, de izquierda a derecha: Las “asociaciones de mapuche de Santiago, Inehu Mapu, Rayer Mapu, Tain Adkim, Kie Pu Liwen” en donde se aprecia bandera gigante (El Austral, 13/10/1997, p. B4). Marcha del 12 de octubre, 2005, Santiago. Allí se ve persona con polera (roja) con *Wenüfoye* (Azkintuwe Octubre-Noviembre, 2005, p. 24).

Es posible que el recién mencionado “soterrado poder del capital para fabricar identidad” (Comaroff y Comaroff, 2011, p. 110) no termine por explicar la proliferación de objetos “wenüfoyéticos” acaecida en el último tiempo; al respecto, creo menester ponderar la particular forma de inserción de la bandera en un contexto mayor referido a la historia de los “objetos mapuche” y, junto a ello, evaluar la biografía de la bandera, su éxito comercial y potencia como agente activo en disputas por economías de poder del Pueblo Mapuche.

Como ya fue mencionado, el proceso de creación de la bandera ocurrió en un momento en que la tradición era uno de los principales elementos en la organización política mapuche; esta tradición, si bien fue efectivamente resignificada (Pairican, 2012) en tanto los componentes de las “culturas étnicas” comenzaron a ser sujeto de disputa y re-definiciones por parte de diversos agentes de la política indígena en Chile (Gundermann, 2013), privilegian un set de condiciones de posibilidad para los objetos acotado y centrado en elementos tradicionales, lo que dificulta sus transformaciones en tanto pre-establecimiento sobre que objetos pueden ser utilizados como vehículos de mapuchidad, en que contextos, formas de uso, materias primas, entre otros.

El *Wenüfoye*, al ser un objeto fundamentado en una modernidad mapuche contemporánea, demostró en cambio una capacidad de transformación inusitada, lo que implicó una apertura en la posibilidad de ser plasmada en una multiplicidad de materialidades y ser utilizada en muchos contextos, potenciando la importancia de este objeto, su nivel de exposición, los sentidos y consignas grupales y personales que en su seno puede acoger. En dicho proceso de acumulación y proliferación la bandera terminó por ser aceptada como símbolo de la existencia de diferencia cultural al

interior de Chile, y símbolo de una cercanía política y apoyo a la existencia de dicha diferencia por una gran cantidad de actores (mapuche y no-mapuche).

Los aspectos positivos de esta variedad en los usos del *Wenüfoye*, sin embargo, son actualmente cuestionados por algunos mapuche, quienes recelan de un proceso que podría obliterar la capacidad del emblema como explicitación formal de diferencia cultural en el plano político; lo anterior ocurre de manera cada vez más enfática desde el 2010, momentos en que, a raíz de la aceptación estatal para que la bandera ondee en edificios gubernamentales, el *Wenüfoye* figura con mayor o menor notoriedad en una prácticamente infinita variedad de contextos, sin precondiciones o significados pre-establecidos. Al respecto, es posible notar cierta necesidad de regulación del ícono mapuche en las palabras de Aucán Huilcamán 7 años después de la aceptación institucional de la bandera:

“Le recuerdo a todos que la bandera mapuche tiene por objeto exclusivo de acompañar el proceso de libre determinación mapuche y la restitución de las tierras (...) no es para uso folklórico, ni su uso en las instituciones públicas y tampoco para los municipios”²⁴.

Se rebelan así las dos caras de la bandera en el escenario etnopolítico actual, aquella marcada por una apertura de las condiciones de posibilidad de este objeto y su capacidad de proliferar en múltiples contextos, proliferación alimentada por ser un objeto no acotado a los sentidos y formas de uso tradicionales; y, a su vez, objeto desformalizado, que en su proliferación no se inscribe necesariamente en formas de uso que remitan a disputas por economías de poder, sino más bien como análogo a la bandera de una nación que no requiere desplegar esfuerzos mancomunados por existir, contexto alejado del caso mapuche actual.

El proceso por el cual el *Wenüfoye* cobró vida puede ser un modelo de acción para algunas identidades en conflicto con órdenes institucionales gubernamentales tendientes a negar diversidades problemáticas con sus intereses de gobernanza, no solo por el hecho de ser una bandera- objeto que en la historia occidental reciente presenta, per se, la pretensión de colectividades transformadoras- sino además en tanto proceso creativo y concertado que efectivamente puso a circular en el mundo una materialización de voluntad colectiva desde un objeto no tradicional. Sin embargo, estas creaciones, al nacer al alero de las dinámicas contemporáneas alejadas de la reproducción ancestral, pueden presentar altos niveles de transformación y, con ello, encontrar nichos de proliferación desde el mercado, el estado u otras agendas muy diferentes a las que en un principio las concibieron.

24. <https://www.soychile.cl/Temuco/Sociedad/2017/06/21/471402/Aucan-Huilcaman-pedira-a-Conatroloria-prohibir-el-uso-de-la-bandera-mapuche-de-su-autoria.aspx>.

Las voluntades que esperan obtener ciertos efectos de estos objetos pueden debatir sobre su agencia o bien exponerlos a los embates de la libre circulación y resignificación. Para el caso del *Wenüfoye*, es el Pueblo Mapuche quien deberá, de ser su voluntad, avanzar en pos de la re-definición constante de sus creaciones, o bien dejarlas al arbitrio de otras agendas. Ahora bien, si los objetos importan tanto como las ciencias sociales dicen, la autodeterminación política también deberá hacer hincapié en la autodeterminación material.

Referencias

- Alvarado, Claudio (2016). Mapurbekistán. De indios a mapurbe en la capital del ryno. Racismo, segregación urbana y agencias mapuches en Santiago de Chile. (Tesis para optar al grado de Magíster en Historia y Memoria). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Plata.
- Alvarado, Margarita (2000). "Indian fashion. La imagen dislocada del indio chileno". *Estudios Atacameños* (20), 137-151.
- Alvarado, Isabel y Verónica Guajardo (2011). Mantas y mantos. Cubrir para lucir. Santiago: Dirección de bibliotecas, archivos y museos DIBAM.
- Ancán, José (2007). Venancio Coñuepan: ñizol longko, líder regional, hombre de Estado. Resplandor y eclipse de la Corporación Araucana en medio siglo de organización indígena en el sur de Chile (1938-1968). En C. Zapata (compiladora), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Editorial Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Ancán, José (2015). "Lo que nos hace llamar distintos..." Tradición e iconos de etnicidad en el reencuentro del Consejo de Todas las Tierras de Chile y la Confederación Mapuche Neuquina de Argentina (1990-1992). En M.P. Bajas y M. Alvarado (eds) "Dentro y fuera de cuadro" (119-146). Santiago: Pehuén.
- Ancan, José (2018). "A 25 años de la Wenufoye. Una breve genealogía de la bandera nacional mapuche". *Anales de la Universidad de Chile*, (13): 283-305.
- Augusta, Félix (1910). *Lecturas Araucanas*. Padre Las Casas, Temuco: Editorial San Francisco.
- Bengoa, José (1999). *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el siglo XX*. Santiago: Editorial Planeta.
- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América latina*. Santiago de Chile y México: Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, Herder (2000 [1990]). *Narrando la nación*. En A. Fernandez (Ed) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

- Boccaro, Guillaume (2007). *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. IIAM/Universidad de Chile, San Pedro de Atacama/Santiago.
- Cañas Pinochet, Alfredo (2013 [1908]). "El gillatún de Traitraico de 1891". *CUHSO. Cultura, hombre y sociedad*, 3(1): 127-132.
- Comaroff, Jean & John Comaroff (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Comisión de trabajo autonomo Mapuche COTAM (2003). *Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural*. En Informe de la Comisión verdad histórica y nuevo trato, Volumen III, Tomo 3: Segunda parte del informe final de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM). Santiago.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008[2003]). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Edición Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, Santiago.
- Crow, Joanna (2013). *The mapuche in modern Chile: a cultural history*. Gainesville, University Press of Florida.
- Díaz Meza, Aurelio (2010 [1907]). "En la Araucanía. Breve relación del último Parlamento Araucano de Coz-Coz en 18 de enero de 1907". *Revista Chilena de Literatura* 77 . Recuperado de <http://www.revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/9137/9139>.
- Elgenius, Gabriella (2007). *The Origin of European National Flags*. En *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America* (Ed. T. H. Eriksen y Richard Jenkins) (pp. 14–30). London and New York: Routledge.
- Foerster, Rolf (1998). *Zapato y deseo mimético entre los Huilliches de San Juan de la Costa*. III Congreso de Antropología. Colegio de antropólogos de Chile A. G, Temuco.
- Foerster, Rolf (2008). *Una aproximación a las identidades territoriales y su nexa con el Estado: el caso "lafkenche"*. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Foerster, Rolf y André Menard (2009). "Futatrokikelu: Don y autoridad en la relación mapuche-wingka". *Atenea*, 499: 33-59.
- Foerster, Rolf y Sonia Montecino (1988). *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Ediciones CEM, Santiago de Chile.
- García de la Huerta, Marcos (1999). *Reflexiones Americanas. Ensayos de Intrahistoria*. LOM Ediciones. Santiago.
- Gay, Claudio (2018). *Usos y costumbres de los araucanos*. Santiago: Taurus.

- Grebe, María, Sergio Pacheco y José Segura (1972). "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la realidad nacional*, 14, 46-73.
- Guevara, Tomás (1908). *Picología del pueblo araucano*. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.
- Gutiérrez, Pía (2017). "Revelaciones de archivo: representación y autorrepresentación del pueblo Mapuche en algunas manifestaciones teatrales chilenas a partir de 1940". *Palimpsesto*, VIII(11): 191-205.
- Gundermann, Hans (2013). "Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile". *Alpha* (36): 93-108.
- Jaskulowski, K. (2015): *The magic of the national flag*, Ethnic and Racial Studies. Routledge.
- Labra, Ricardo (2019). *Las transformaciones del Wenüfoye: materialidad y mapuchidad desde la bandera mapuche*. (Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología Sociocultural, FACS) Universidad de Chile. Santiago.
- Latcham, Ricardo (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago.
- Le Bonniec, Fabien (2002). *Las identidades territoriales, o Como hacer historia desde hoy día*. En Morales, R (comp). *Territorialidad Mapuche en el siglo XX* (pp. 31-49). Temuco: IEI-UFRO, Ediciones Escapate.
- Mallon, Florencia (2004). *La sangre del Copihue. La comunidad mapuche de Nicolás Ailio y el Estado chileno, 1906-2001*. Santiago: LOM Ediciones.
- Mariman, José (1995). *La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam*, en url <http://www.mapuche.info//>.
- Mariman, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil (2006). *¡... Escucha Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones.
- Martínez, Christian (2009). "Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990)". *Estudios sociológicos*, XXVII: 80.
- Mella, Magaly (2001). *Movimiento Mapuche en Chile 1977-2000. Un estudio por medio de la prensa escrita*. (Tesis para optar al título de Antropóloga). Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Departamento de Antropología. Santiago.
- Menard, André y Jorge Pavez (2005). "Documentos de la Federación Araucana y del Comité Ejecutivo de la Araucanía en Chile. Los archivos del '29:derroteros y derrotas de la F.A". *Anales de Descalcificación* (1): 71-91.

- Moesbach, Ernesto (1930). Vida y costumbres de los araucanos en la segunda mitad del siglo XIX. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Pairican, Fernando (2012). "Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994)". *SudHistoria*, 4, 12-42.
- Pairican, Fernando (2014). Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013. Santiago: Ediciones Pehuen.
- Pinto, Jorge (2003). La formación del Estado, la nación y el pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión. Santiago: Editorial DIBAM.
- Pinto, Jorge (2012). "El conflicto Estado: Pueblo Mapuche, 1900-1960". *Universum*, 27(1): 167-189.
- Vergara, Jorge, Hans Gundermman y Rolf Foerster (2005). "Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994)". *Atenea*, (491): 71-85.

Diarios y revistas.

- Aukiñ (Voz mapuche). Boletín del Consejo de Todas las Tierras (N°s 1- 27, 1990 – 1996).
- Azkintuwe. N° 44, septiembre-octubre 2010, Azkintuwe N°16. Octubre-Noviembre 2005: 24.
- El Austral de Temuco. Números 11-10-1991 al 12-10-1992.
- El Mercurio. Números 10-10-1991 al 12-10-1992.
- La Segunda 06/10/1992.

Sobre el autor

RICARDO LABRA MOCARQUER es Arqueólogo y Magíster en Antropología Sociocultural por la Universidad de Chile. Magíster© en Diseño Avanzado por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo Electrónico: ricardo.labram@gmail.com

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Aurora Sambolin Santiago

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional