

# **Principios del *mapuche mongen* para la resignificación de la economía en tiempos de crisis del capitalismo neoliberal, desde el sur de Chile**

**Patricia VIERA-BRAVO\***  
patriciaviera@gmail.com  
Universidad Nacional  
Autónoma de México  
(México)

## **Principles of the *mapuche mongen* for the resignification of the economy in times of crisis of neoliberal capitalism, from the south of Chile**

### **Resumen/Abstract**

- 1. Introducción**
- 2. Aspectos metodológicos**
- 3. Economía capitalista y alternativas contrahegemónicas**
  - 3.1. Establecimiento hegemónico del capitalismo neoliberal**
  - 3.2. Fundamentos de la economía hegemónica**
  - 3.3. Crítica a la economía hegemónica desde los pueblos indígenas**
- 4. Una economía mapuche desde el rescate de principios del *mapuche mongen***
  - 4.1. Momento constitutivo colonial del pueblo mapuche**
  - 4.2. Las experiencias económicas mapuche**
  - 4.3. Principios económicos y de vida mapuche, y tensiones con principios hegemónicos**
  - 4.4. Posibilidades emancipatorias**
- 5. Consideraciones finales**
- 6. Bibliografía**
- 7. Entrevistas**
- 8. Sitios de Internet**

\* UNAM. Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades en la UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, asesorada por el doctor Boris Marañón Pimentel.

# Principios del *mapuche mongen* para la resignificación de la economía en tiempos de crisis del capitalismo neoliberal, desde el sur de Chile

Patricia VIERA-BRAVO  
patriciaviera@gmail.com  
Universidad Nacional  
Autónoma de México  
(México)

## Principles of the *mapuche mongen* for the resignification of the economy in times of crisis of neoliberal capitalism, from the south of Chile

### Citar como/cite as:

Viera Bravo P (2021). Principios del *mapuche mongen* para la resignificación de la economía en tiempos de crisis del capitalismo neoliberal, desde el sur de Chile. *Iberoamerican Journal of Development Studies* 10(1):84-107.  
DOI: 10.26754/ojs\_ried/ijds.587

### Resumen

En el marco de la actual crisis sistémica, el capitalismo neoliberal es ampliamente cuestionado por su insostenibilidad, pero faltan propuestas desde otros marcos epistemológicos y ontológicos que permitan construir alternativas reales de economía y de existencia. Desde una perspectiva crítica, con base en un trabajo de campo en la región de la Araucanía del sur de Chile, entre 2010 y 2020, en este artículo se analiza la resignificación de la economía a partir de la sistematización de los principios económicos y de vida del pueblo mapuche, fundamentados sobre el *kelluwün*, o reciprocidad, y el equilibrio entre sujeto, comunidad y entorno biodiverso, con sus dimensiones materiales e inmateriales necesarias para la producción y la reproducción de la vida. En la reconstitución del *lof* como unidad básica socioterritorial ancestral, se puede reposicionar la concepción original de economía, centrada en el *oikos*, fundamento de propuestas de autonomía económica y política.

**Palabras clave:** economía mapuche, reciprocidad, buen vivir, autonomía.

### Abstract

In the context of the current systemic crisis, neoliberal capitalism is widely questioned for its unsustainability, but there is a lack of proposals from other epistemological and ontological frameworks that allow the construction of real alternatives of economy and existence. From a critical perspective, based on a field work in the Araucanía region of southern Chile, between 2010 and 2020, in this article it is analyzed the resignification of the economy based on the systematization of the economic and life principles of the Mapuche people, based on *kelluwün*, or reciprocity, and the equilibrium between subject, community and biodiverse environment, with their material and immaterial dimensions necessary for the production and reproduction of life. In the reconstitution of the *lof* as an ancestral socio-territorial basic unit, the original conception of economy can be repositioned, centered on the *oikos*, the foundation of proposals for economic and political autonomy.

**Keywords:** Mapuche economy, reciprocity, Good Living, autonomy.

# 1 Introducción

El modo de producción capitalista y su forma de vida, por los que se organiza jerárquicamente a la sociedad por distintas características —étnicas, de género, de clase, principalmente—, en torno a las necesidades del mercado internacional y de la acumulación del capital, se encuentran actualmente cuestionados por la amenaza que representan para la sostenibilidad de la vida, acentuada por la pandemia que revela las nefastas consecuencias del desmantelamiento neoliberal de los sistemas de salud pública y de protección social, con el empobrecimiento de mayorías explotadas para permitir la creciente concentración de riquezas. Las movilizaciones transversales en Chile, desde el 18 de octubre de 2019, cuestionaron el ejemplo del «modelo neoliberal chileno» para el resto de América Latina. En medio de la búsqueda colectiva de nuevos horizontes de sentido, la sociedad chilena levantó símbolos mapuche como unos de los referentes históricos de resistencia al orden hegemónico, actualizados en las movilizaciones que dicho pueblo, desde los años noventa, emprende contra empresas forestales y proyectos de inversión en su territorio ancestral, al sur de Chile. Sin embargo, a pesar del reciente aumento del apoyo de la sociedad chilena, aún no se reconoce mayoritariamente la profundidad y complejidad de su cultura, ni cuánto puede aportar a la construcción de una nueva concepción de economía y de sociedad. Las principales sistematizaciones sobre las prácticas económicas mapuche (Bengoa 1984, Díaz y Berdegué 1992, Pinto *et al.* 2014) son interpretadas desde los marcos epistemológicos hegemónicos, explicando su situación de rezago económico en función a una noción de desarrollo impuesta por la racionalidad capitalista.

En las últimas décadas, en el sur de Chile, se han multiplicado las iniciativas de comunidades mapuche para restaurar su territorio, ya sea mediante «recuperaciones productivas» de tierras usurpadas durante los últimos ciento cincuenta años, o por el rescate de espacios y prácticas productivas propios de su forma de vida. Con distintos enfoques y acciones, estas experiencias coinciden en la necesidad de liberación de las relaciones de poder y de las instituciones sociales y económicas impuestas desde el ordenamiento hegemónico que estigmatiza a los pueblos indígenas como agentes de retraso, y a sus prácticas y formas de vida como resabios de barbarie.

En el marco de la actual crisis del capitalismo neoliberal, en este artículo se analiza, desde el pensamiento crítico, la resignificación de la economía a partir de la sistematización de los principios económicos y de vida de pueblos indígenas, como los del *mapuche mongen* («forma de vida mapuche»). Emerge como fundamental la noción de equilibrio entre las dimensiones del *che* («subjetividad»), del *lof-che* («comunidad») y del *itrofill mongen* («entorno biodiver-

so»), que interactúan dentro del principio del *kelluwün* («reciprocidad») en la unidad básica socioterritorial ancestral del pueblo mapuche, denominada *lof*. De esta forma, se reposiciona la concepción original de economía, centrada en el *oikos* y la satisfacción de las necesidades de la población productora de valores de uso, mediante una subjetividad y prácticas que permiten la restauración de los vínculos comunitarios y con el territorio, fundamentales para el *küme mongen* («buen vivir mapuche»).<sup>1</sup>

Este artículo consta de cuatro apartados: en el primero se exponen los principales aspectos metodológicos; en el siguiente, se detallan los principales conceptos teóricos (relaciones de poder, fundamentos de la economía hegemónica y economías indígenas); en el tercero, se exhiben los hallazgos de la investigación analizados a la luz de los conceptos presentados y centrados en experiencias productivas y económicas mapuche, en el sur de Chile; por último, se presentan algunas consideraciones finales donde se sintetizan los aportes de los hallazgos.

## 2 Aspectos metodológicos

A partir de una investigación cualitativa y teórico-empírica, se intenta desentrañar y analizar los principios económicos y de vida que fundamentan una resignificación de la economía desde los procesos de restauración del *lof* ancestral por parte de comunidades y organizaciones mapuche en la última década. Se utiliza una base de información obtenida en diversos trabajos de campo realizados, entre 2010 y 2020, en Temuco, Villarrica y Traiguén, en la región de la Araucanía. Se utilizaron métodos cualitativos tales como la observación participante y la elaboración de entrevistas semiestructuradas. La observación participante se realizó en los dos niveles planteados por Spradley (1980): moderada, en eventos comunitarios mapuche, y activa, en actividades organizadas en conjunto con organizaciones y comunidades. La información de primera fuente se recopiló en reuniones, talleres y entrevistas semiestructuradas a diversos actores que tienen o han tenido un papel activo y/o crítico en la generación de propuestas productivas y económicas mapuche, en la región de la Araucanía. Esta información se ha triangulado y actualizado con una revisión bibliográfica de publicaciones y documentos relacionados.

La información recabada fue analizada en función a la propuesta teórico-metodológica planteada por Marañón (2014, pp. 50-52) para el estudio de organizaciones y movimientos sociales, con un especial enfoque en las relaciones de poder y las experiencias de restauración de principios económicos y su relación con la organización comunitaria y con el entorno ecológico, la historización y espa-

1 El *küme mongen* es un concepto mapuche que ha sido levantado principalmente en las dos décadas pasadas, sobre todo en consonancia con el proceso andino de posicionamiento del *suma qamaña* y el *sumak kawsay* en las respectivas Constituciones Políticas de Bolivia y Ecuador. Este concepto se presenta en determinados contextos políticos y discursos reivindicativos para sintetizar estratégicamente los principios de vida mapuche y su carácter contrahegemónico, frente a la imposición de objetivos predominantes de desarrollo y crecimiento económico. Sin embargo, lo observado en espacios intra e intercomunitarios difiere de algunos autores como Sánchez (2018, p. 38), que señalan que el *küme mongen* «había permanecido dentro de las comunidades como un principio rector de la vida». En las organizaciones y comunidades mapuche estudiadas, el que prima es el relevamiento del concepto del *mapuche mongen* como concepto integral que abarca todas las dimensiones de los relacionamientos que construyen y reproducen la vida y el territorio mapuche. El *küme mongen* es mencionado como una de las dimensiones del equilibrio (y salud) del *itrofill mongen* («entorno biodiverso») y del sujeto mapuche.

cialización de las experiencias estudiadas, su viabilidad económica frente al patrón de mercado y las posibilidades emancipatorias.

### 3

## **Economía capitalista y alternativas contrahegemónicas**

### **3.1. Establecimiento hegemónico del capitalismo neoliberal**

El modo de producción capitalista ha impuesto su estructura social basada en relaciones de poder, ejercidas desde lo global hasta la escala cotidiana local. Como cualquier construcción social, el capital es «una relación social entre personas mediadas por cosas» (Marx 2011, p. 957), donde el poder se expresa en la asimetría de los procesos de intercambio o comunicación (Raffestin 2013). En el sentido gramsciano, hegemonía es la dirección política, intelectual y moral dentro de la cual una organización dominante articula sus intereses a los de los grupos dominados. Los sectores dominados reconocen sus principios en las prácticas culturales cotidianas y valores tradicionales, los cuales son articulados por el grupo dominante a su principio hegemónico, imponiendo su visión del mundo: «Es en la ideología, a nivel del discurso, donde se crean determinadas definiciones de la realidad que desde el filósofo hasta el sentido común, pasando por todos los niveles de la cultura, definirá lo que es justo y lo que es injusto, lo que es posible y lo que es imposible, y son estos “límites del mundo” lo que es preciso transformar para crear otro tipo de “subjetividad”» (Mouffe 1998, p. 130).

El capitalismo, como sistema social e histórico, consolidó su hegemonía como sistema-mundo a partir del siglo XVIII (Wallerstein 2006), con la predominancia del capitalismo industrial y la instalación de su ordenamiento social, que requirió la destrucción y sujeción de «todos los otros modos de producción, forzando la subordinación a su propia lógica» (Smith 1988, p. 88). Dentro de este sistema-mundo, el Estado ha sido la organización que ostenta el poder político, cultural y militar para controlar las relaciones sociales mediante un «conjunto de instituciones y de aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos» (Foucault 1977, p. 112). Como proyecto civilizatorio del capitalismo, la modernidad se impuso como «paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo» (Quijano 1992, p. 14), fundamentado sobre el concepto de progreso que surgió en el siglo XIX con el desarrollo de las ciencias y la percepción del tiempo histórico humano como una continua evolución (Echeverría 1998). La modernidad estableció las subjetividades permitidas, definiendo sus límites en contraposición al «otro» antagónico y subalterno construido como «depositario de los atributos negativos que el sí mismo positivo no

puede soportar para sí» (Montero 2002, p. 46). La naturaleza fue extrañada como la «realidad misma de lo Otro [...] convertido en objeto puro, en mera contraparte» (Echeverría 1998, p. 150), subsumida al proceso de producción como fuente de materias primas que sostiene el crecimiento económico y del consumo tras la promesa de abundancia y emancipación.

La llegada de los conquistadores europeos a América marcó el «momento constitutivo» (Zavaleta 1984, p. 68), que articuló nuevas formas de relacionamiento, de producción y reproducción social, de gobierno y de transformación de la naturaleza, mediante concepciones del mundo y de técnicas que impusieron el proyecto civilizatorio moderno. El «momento constitutivo colonial» implicó, para los pueblos originarios, una «reducción de la complejidad que tenían y la capacidad que tenían de planificar su reproducción en el largo plazo y escala territorial» (Tapia 2019). La racialización de sus rasgos culturales y fenotípicos (o morenidad) los convirtieron en el «otro antagónico» de la modernidad, como «justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas» (Wallerstein 2003, p. 68) y la legitimación de su despojo, explotación y exterminio. Esta jerarquización racial/étnica «en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana» (Quijano 2000a, p. 342) dio paso a diversas identidades sociales —«negros», «indios» o «indígenas» y «mestizos»—, que fueron incorporadas en la división racial del trabajo, dentro de formas de control del trabajo como esclavitud, servidumbre y pequeña producción mercantil simple (Quijano 2000b). En el ámbito epistemológico, los sistemas de conocimiento de estos pueblos fueron desacreditados por la institucionalidad científica hegemónica que, a la sombra del pretendido universalismo y objetividad occidental eurocéntrica, se consideraron «saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos» (Foucault 2002, p. 21).

### **3.2. Fundamentos de la economía hegemónica**

El término «economía» proviene del griego *oikonomía*, que Aristóteles analizó como la necesaria administración del *oikos* o unidad social básica de producción y reproducción para el buen vivir del grupo doméstico o comunidad, «cuyo propósito es el equilibrio, la “justa proporción” en medio de límites éticos y estéticos que le asisten a tal buen vivir» (Quijano 2016, p. 162). Distinguió este concepto de la crematística o arte de la adquisición, que lo llevó a plantear el problema del valor de uso y de cambio, el uso monetario y el problema ético de acumular dinero ilimitadamente a partir de la generación de interés, lo cual catalogó como «antinatural» en el caso de que la producción para la ganancia

rompiera el equilibrio en la propiedad y dejara de ser un complemento de la autosuficiencia de la unidad doméstica (Roll 1978, Polanyi 2003).

Sin embargo, con la economía política clásica y el liberalismo económico, en el siglo XVIII surgió la primera teoría positiva del valor, imponiéndose sobre la *oikonomía* y su búsqueda del equilibrio para el «buen vivir» (Roll 1978). La escala económica doméstica dio paso al Estado como ente controlador y organizador de las relaciones sociales y de los territorios dentro del sistema-mundo capitalista (Smith 1988). En el plano ideológico, el liberalismo económico y la economía, como ciencia independiente, impusieron una visión de la naturaleza humana y de la sociedad centrada en un mercado autorregulado por una «mano invisible» que promovería el bienestar social a partir de la búsqueda de la ganancia individual (Smith 1958), fetichizando al mercado sobre las relaciones sociales que lo constituyen (Marx 2011). Se estableció la economía de mercado como «un sistema económico controlado, regulado y dirigido solo por los precios del mercado» (Polanyi 2003, p. 118), posibilitado por la escisión de los vínculos comunitarios para la reproducción de la vida: con sus instituciones culturales que ofrecen cobertura social, con la tierra que habita —mediante el momento constitutivo de la «acumulación originaria»—, con las propias necesidades que satisfacer y con la naturaleza convertida en mercancía (Polanyi 2003, Porto-Gonçalves 2001).

Desde la economía neoclásica, se impuso una visión del ser humano desterritorializada, deshistorizada y despolitizada, encarnada en el *homo oeconomicus* como tomador de decisiones óptimas, perfectamente racionales, eficaces y eficientes, movilizado solo por la ganancia individual que obtiene del cálculo coste/beneficio, siendo él mismo su propio agente, propietario de un «capital humano» que es él mismo (Foucault 2007, Maletta 2010). El mercado se convirtió en el lugar donde se ajustan los comportamientos humanos en función de la competencia, y donde el equilibrio se expresa en un precio calculado en ecuaciones funcionales donde se relacionan la oferta y la demanda, dentro de una racionalidad instrumental, supuestamente única y universal. De esta forma, en su búsqueda de la precisión de las ciencias físicas, en la economía neoclásica, se ha negado la naturaleza esencialmente social e histórica de los procesos y sujetos sociales que se estudia en forma simplificada e idealizada, reduciéndolos a ecuaciones matemáticas (Roll 1978, Corredor 2013).

En este sentido, el neoliberalismo, como el nuevo «diseño teórico para la reorganización del capitalismo internacional» (Harvey 2007, p. 24), fue implementado en Chile por la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet (1973-1990) como el «test del “caso puro”». Se trata en verdad de un “experimento”, casi de laboratorio» (Bravo 2012, p. 88). En América Latina, el neoliberalismo implicó la

reprimarización de la economía —con un esquema primario exportador y extractivista— y la entrada del capital financiero y corporaciones transnacionales, reduciendo el rol de los Estados a garantizar las condiciones y marcos legislativos propicios para la desposesión (Dávalos 2010). A partir del derrumbe del bloque soviético, en 1989, la libertad individual y de mercado se reinstauró como principio fundamental de toda sociedad «democrática» y como única alternativa de ordenamiento social, permeando las prácticas cotidianas y las expectativas futuras con «penetrantes efectos en los modos de pensamiento, hasta el punto de que ha llegado a incorporarse a la forma natural en que muchos de nosotros interpretamos, vivimos y entendemos el mundo» (Harvey 2007, p. 7).

### **3.3. Crítica a la economía hegemónica desde los pueblos indígenas**

En América Latina, los pueblos originarios son los más rezagados y explotados dentro de la división internacional y racial del trabajo. En la actualidad, casi la mitad de la población indígena vive en condiciones de pobreza y casi un quinto en pobreza extrema, en contraste con los respectivos porcentajes en la población no indígena: 18 y 5%. Sus territorios han sido afectados por el incremento sostenido de la explotación de recursos naturales, principalmente mineros y forestales, y la implementación de proyectos de inversión (Cepal 2019, Toledo 2005). La conmemoración de los quinientos años del mal llamado «Descubrimiento de América» gatilló la organización de los pueblos indígenas para exigir el reconocimiento de su carácter genocida, abriendo un nuevo ciclo reivindicativo de los «pueblos con derechos plenos, territorios, recursos naturales, formas propias de organización y de representación política ante instancias estatales, ejercicio de la justicia interna a partir de su propio derecho, conservación y desarrollo de sus culturas y elaboración y ejecución y puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo» (López Bárcenas 2011, p. 68). Los pueblos originarios se actualizaron como «el Gran Otro del capitalismo» (Dávalos 2010, p. 165) y sus comunidades, como «la expresión concreta de su existencia [...] las que salieron a defender el derecho [a la autodeterminación y] echaron mano de su experiencia por siglos de resistencia pero también de las prácticas autogestivas, aprendidas cuando formaron parte del movimiento campesino» (López Bárcenas 2011, pp. 83-84).

Desde entonces, se han levantado diversas experiencias económicas alternativas con las que, desde el rescate o propuesta de prácticas productivas, se busca garantizar la sobrevivencia de las comunidades indígenas en proceso de liberarse de la explotación del capitalismo neoliberal. En 1994, varias comunidades mayas protagonizaron el levantamiento zapatista en Chiapas, para exigir al Estado mexicano derechos históricamente desatendidos. A fines

de ese año, crearon los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Marez) con una organización territorial autónoma en alrededor de doscientas cincuenta mil hectáreas recuperadas (Gutiérrez 2012). En 2003, se crearon cinco Caracoles, encabezados por Juntas de Buen Gobierno, para articular comunidades y municipios, organizando las áreas de «salud, educación, comercio, tránsito, administración, agraria, justicia, derechos humanos y campesinistas» (EZLN 2013, p. 9). Las funciones y actividades comunitarias se financian con trabajos colectivos de ganadería, milpa, frijoles, cafetales, plataneros, cañales o tiendas de abarrotes, cuyo excedente mantiene a los promotores de salud y educación, mientras cada familia se abastece de sus huertas domésticas. Intentando desmarcarse de las estructuras clientelistas estatales para sostener la autonomía, los zapatistas se han organizado en cooperativas para vender productos como café orgánico y artesanías en redes alternativas de intercambio, nacionales e internacionales, basadas en el comercio justo (EZLN 2013, Viera y López 2021).

En Bolivia, a finales de los ochenta, se inició un proceso de reconstitución del *ayllu* como unidad comunitaria ancestral estructurada en torno al territorio, a la actividad económica, cultural y política (Yampara 2001). Cada *ayllu* se conforma por familias emparentadas con acceso a diversos pisos ecológicos y recursos, con un sistema rotativo de autoridades «el cual —en reciprocidad— brinda tierra y seguridad a cada miembro del *ayllu* o comunidad» (Albó 2002, p. 63). La reciprocidad en el intercambio de productos y de trabajo agrícola se denomina *ayni* y se manifiesta entre los miembros del *ayllu* y con la naturaleza, orientando instituciones comunitarias como la *minga*, la *tunka*, la *mita*, la *humaraqa* y el *waykanacuy* (Farah y Vasapollo 2011). El bienestar se logra en la armonización de la comunidad con su entorno, que abarca otras comunidades, biodiversidad y energías espirituales, de lo cual surge el concepto de *suma qamaña*, o vivir bien (Yampara 2001). Con la presión realizada por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) —instancia política creada en 1997 para reconstituir las estructuras organizativas propias— y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), lograron incorporarse en la nueva Constitución Política de 2009 los «principios ético-morales de la sociedad plural [...] *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena)» (art. 8) aunque, en la práctica, se continuaron privilegiando actividades extractivistas, como en la carretera del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) (Rivera 2015, Viera 2015).

En Colombia, en la década de los noventa, varias comunidades del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se adhirieron a la propuesta de planes de vida, construida desde la década anterior como estrategia de sobrevivencia frente a la violencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y de grupos pa-

ramilitares, y fundamentada en la recuperación de tierras llevada a cabo desde los setenta, como base material. Como alternativa a los planes de desarrollo estatales, comunidades de pueblos, como nasa y misak, plantearon sus propios modelos de autonomía económica, social y cultural basada en el principio de reciprocidad y la lucha por mantener un equilibrio de los territorios que defienden, incluyendo sus dimensiones culturales y espirituales. Para el pueblo nasa, el *tull* representa la unidad básica social, que garantiza la autonomía alimentaria, base de su planteamiento de «economía propia» para la defensa, control y administración de los territorios, fundamentada en prácticas recíprocas como el trabajo comunitario (*minga*, rotación de grupos, cambio de mano, etc.) y la distribución igualitaria de los excedentes (Quijano 2016).

Estas iniciativas de pueblos originarios comparten la experiencia del despojo de sus territorios y de sus formas de vida, y de sus resistencias e intentos emancipatorios para recuperar la autodeterminación perdida, en el sentido benjaminiano del ángel de la historia: «Sin ser una vuelta hacia atrás ni una reconquista del pasado, la revolución sería una afirmación del presente que se cumple mediante una recuperación del pasado» (Echeverría 2012, p. 140). Cabe considerar que una economía resignificada desde lo «indígena» «está conformada por dos círculos: el de la economía tradicional indígena y el de la de mercado, superponiéndose en una parte, la intersección de las adaptaciones culturales» (Quijano 2016, p. 271), aunque prevalece el principio de reciprocidad, como su fuerza elemental (Temple 2003, Corredor 2013). Desde la antropología económica, Sahlins identificó que la reciprocidad en los intercambios materiales «simboliza la voluntad de tener en cuenta la prosperidad de la parte contraria, la aversión a buscar egoístamente la propia [...] es una ley de la naturaleza, consecuente con la ley primera, que manda al hombre buscar la paz» (Sahlins 1972, p. 23). Por su parte, Mauss señala que el acto de dar implica esperar una acción recíproca que completa el ciclo económico, conformado por «tres obligaciones: dar, recibir, devolver» (Mauss 2009, p. 155), como un mecanismo que impide la acumulación de excedentes que desequilibren la economía y el bienestar de toda la comunidad, garantizado en la conformación de alianzas.

Entonces, una economía «indígena» que busque rescatar el buen vivir cotidiano del *oikos* como comunidad deberá enfrentarse a las tensiones entre la racionalidad instrumental hegemónica y las racionalidades liberadoras (entre los humanos) y recíprocas (entre los humanos y su entorno ecosistémico) desde donde se genera «la resistencia, la construcción de otra vida a pesar de la presencia del poder capitalista, lo que articula todos los esfuerzos y pone en tensión, en este caso, el despliegue de otras economías» (Marañón 2017, p. 232).

## 4

# Una economía mapuche desde el rescate de principios del *mapuche mongen*

En el sur de Chile, desde hace algunos años, comunidades mapuche han encabezado diversas experiencias de recuperación y fortalecimiento de prácticas productivas mapuche (*trafkintu*, *kelluwün* o *mingako*, entre otras), para asegurar la autonomía económica, de acuerdo con el *mapuche mongen* o forma de vida mapuche. Con base en la propuesta teórico-metodológica de Marañón (2014) para el estudio de organizaciones, a continuación se analiza la contribución de los principios económicos y de vida mapuche, desentrañados en diversas propuestas productivas, a la resignificación de la economía: cómo se han establecido históricamente las relaciones de poder que contextualizan las experiencias estudiadas; cuáles son los principios económicos, su relación con la naturaleza y subjetividades que resignifican la economía; cuáles son sus tensiones con los principios de la economía hegemónica, y cuáles sus posibilidades emancipatorias.

### 4.1. Momento constitutivo colonial del pueblo mapuche

La economía y forma de vida mapuche comenzó a transformarse desde la llegada de los conquistadores españoles, a mediados del siglo XVI, cuando debieron replegarse al sur del río Biobío, aunque manteniendo su organización socioterritorial autónoma a partir de su unidad básica denominada *lof*, correspondiente a un territorio delimitado por elementos geográficos y habitado por una comunidad o familia extendida que, liderada por un *lonko*, ejercía su derecho de «usufructo comunitario de la tierra y sus recursos» (Aylwin 2002, p. 4). En torno al *lof*, se articulaban estructuras orgánicas más amplias, como el *rewe*, el *ayllarewe* y el *fütalmapu* («gran territorio»); este último corresponde a territorios con elementos geográficos particulares (*lafkenmapu*, en el litoral; *pewenmapu*, en la cordillera; *pikunmapu*, al norte del Biobío; *willimapu*, en el sur), que dan origen a las identidades territoriales, es decir, variaciones de la forma de vida mapuche determinadas por el tipo de territorio y recursos disponibles con el cual una red de *lof* y *rewe* establece «una relación económica de sobrevivencia y de reciprocidad expresada en la dimensión espiritual y religiosa» (Marimán *et al.* 2006, p. 31).

Desde 1641, la política de Parlamentos entre el pueblo mapuche y la Corona española —ratificada por el Estado de Chile en el Parlamento de Tapihue de 1825— generó una relativa estabilidad, que facilitó el intercambio o *trafkintu* de productos con la colonia, principalmente, de mantas producidas por mujeres mapuche para cambiar por plata y otras mercancías. Además, como parte de estos intercambios, su economía, basada en la recolección y en la horti-

cultura, introdujo el trigo y el ganado (principalmente, vacuno, de caballos y ovino), del cual llegó a controlar tal cantidad que, hasta hoy, el término *kulliñ* se utiliza indistintamente para dinero y ganado (Bengoa y Valenzuela 1984, Bengoa 2008, Zavala 2008).

Sin embargo, a finales del siglo XIX, la invasión del territorio mapuche por el Estado de Chile y su campaña militar, mal llamada Pacificación de la Araucanía (1862-1881), fue el «momento constitutivo colonial» que transformó las formas de producción y de reproducción social de este pueblo. A medida que el ejército avanzaba con prácticas como «quemar sus ranchos, tomar sus familias, arrebatarles sus ganados; destruir en una palabra todo lo que no se les pueda quitar» (CVHNT 2003, p. 309), las tierras ocupadas fueron declaradas fiscales —es decir, bajo control del Estado—, rematadas y traspasadas a privados, militares y colonos, principalmente europeos, por ser considerados agentes de progreso y centrales dentro del plan nacional para ser competitivos internacionalmente en la industria agrícola. Se impuso el ordenamiento socioterritorial del Estado mediante la creación de pueblos y ciudades donde se estableció el aparato administrativo burocrático local y se articularon las rutas de comercio para la economía regional (Bengoa y Valenzuela 1984, Pinto 2003).

Terminada esta invasión, entre 1883 y 1929, se realizó la radicación de las comunidades mapuche sobrevivientes, reubicando a una población de 82 629 personas en 510 386,67 hectáreas, el 6% de su territorio, mediante la entrega de 2918 Títulos de Merced distribuidos estratégicamente como un «archipiélago» funcional al modelo económico capitalista (González 1986, Toledo 2005). Las reducciones reemplazaron al *lof*, establecidas en las tierras con peor productividad, suficientes solo para viviendas (*ruka*) y huertas domésticas (*tukukan*), sin lugares esenciales para la producción y reproducción de su forma de vida, tales como bosques nativos, fuentes de agua y *lawen*, espacios ceremoniales, cementerios y áreas de recolección y ganadería (Bengoa 2008). El proceso de expropiación territorial continuó de forma sistemática desde 1930, a partir de la división de las comunidades y formas fraudulentas de «compra y venta de derechos comunitarios, arriendo a 99 años, hipoteca de los derechos territoriales, etc.» (Correa y Mella 2010, p. 155).

Como consecuencia de estos procesos de despojo, la dramática escasez de tierras solo permitió una agricultura de subsistencia inviable económicamente, gatillando desde los años cuarenta una importante migración desde las reducciones mapuche a las grandes ciudades chilenas, mientras que las comunidades reducidas sobrevivían mediante prácticas comunitarias como el *mingako* y las medierías. Culturalmente, fueron asimiladas por instituciones del Estado, como la educación pública, que intentó desarraigar cultura e idioma, «enseñándosele al niño mapuche un orden donde el capital

necesitaba obreros muy bien disciplinados para la producción» (Marimán *et al.* 2006, p. 165).

Aunque hubo un breve paréntesis durante la Reforma Agraria del gobierno de Salvador Allende (1970-1973) —la Ley Indígena de 1972 permitió restituir cerca de setenta mil hectáreas a comunidades mapuche (Aylwin 2002)—, la división de comunidades fue retomada en 1979 por la dictadura de Pinochet, para incorporar tierras a la actividad forestal como parte del modelo neoliberal.<sup>2</sup> La expansión forestal no mejoró las condiciones socioeconómicas en la región de la Araucanía, donde se encuentra el mayor porcentaje relativo de población mapuche del país:<sup>3</sup> el 17,2% de pobreza y el 4,6% de pobreza extrema (el doble del promedio nacional), con el 7,9% en población indígena, frente al 2,9% en población no indígena (Casen 2017, INE 2018). Estos niveles persisten aún con el aumento de la participación mapuche en trabajos asalariados silvícolas y agropecuarios, expresando una doble explotación como asalariado agrícola —«uno de los grupos más afectados por la pobreza en zonas rurales del continente» (Quiñones 2012, p. 143)— y como indígena, cuyo salario es un 67% menor que el de los no indígenas (Casen 2017).

Entonces, la resignificación de la economía desde la concepción mapuche representa un camino para emanciparse de los procesos de despojo del territorio, de sus recursos y de las condiciones para la autodeterminación, los mismos que han provocado la pauperización de las comunidades incorporadas al sistema capitalista en una situación evidentemente desventajosa.

## 4.2. Las experiencias económicas mapuche

En la década de los noventa, en el marco de la transición política y del nuevo ciclo reivindicativo de los derechos de los pueblos indígenas de América Latina, diversas organizaciones y comunidades mapuche reaccionaron ante la ineficacia de la institucionalidad estatal para resolver demandas territoriales y de derechos colectivos. El Estado chileno enfocó sus políticas indígenas en la superación de la pobreza, dentro del concepto hegemónico de economía y sin atender a las raíces estructurales e históricas que la reproducen. Con financiamiento del Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, durante el período de las mayores movilizaciones del nuevo ciclo reivindicativo, se implementaron programas de etnodesarrollo —como el Programa Orígenes (2001)— como «una especie de “compensación” que ofrece desarrollo para suplir la falta de reconocimiento» (Díaz Polanco 2005, p. 61).

Por lo mismo, diversas comunidades optaron por vías no institucionales para solucionar sus demandas territoriales, muchas organizadas en la Coordinadora Mapuche de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM) que, a través de las «recuperaciones

2 Una de las primeras medidas implementadas por el nuevo régimen fue la promulgación del Decreto Ley número 701 de 1974, por el cual se otorgaban numerosos incentivos para expandir los monocultivos silvícolas: subsidios directos a la producción, exención de tributos e inexpropiabilidad de los predios forestales, entre otros beneficios. Estas plantaciones se habían intensificado desde 1968 en la región de la Araucanía, como parte del plan de emergencia, implementado en la última etapa de la Reforma Agraria para reforestar y revertir la erosión, aprovechando suelos de calidad insuficiente para el uso agropecuario (Correa *et al.* 2005). Sin embargo, fue a partir del nuevo modelo forestal extractivista implementado por la dictadura que el crecimiento se disparó exponencialmente, quintuplicando la superficie explotada entre 1975 y 2007 (Viera 2015).

3 Según el Censo de 2017, 1 745 147 personas se autorreconocieron como mapuche, correspondientes al 80% de la población indígena y al 10% de la población nacional de Chile. La mayor parte habita en territorio ancestral, en las regiones del Biobío, Araucanía y Los Lagos, donde controlan alrededor de trescientas mil hectáreas (Aylwin 2002, INE 2018).

productivas», toman posesión de predios forestales reclamados, talando sus monocultivos de pino o eucaliptos y realizando tareas agrícolas mediante *mingako* en beneficio de la comunidad (Correa y Mella 2010, Pichún 2015). Como señaló el líder de la CAM, Héctor Llaitul (2012, pp. 290-291), el objetivo estratégico de estas recuperaciones es el control territorial, «que pase del control económico y productivo de los recursos, desde una perspectiva capitalista, a la transformación de ese tipo de relaciones y el rompimiento definitivo con el sistema global». Con este propósito, se realizan acciones de sabotaje —especialmente, quema de camiones y maquinarias— a las empresas forestales de los grandes grupos económicos de Chile,<sup>4</sup> principales representantes del modelo capitalista neoliberal en territorio mapuche. Esta amenaza a los objetivos capitalistas ha provocado una respuesta de carácter contrainsurgente del Estado de Chile, cuestionada por numerosos organismos internacionales de derechos humanos por acciones tales como encarcelamientos arbitrarios, violentos allanamientos con heridos de gravedad —incluyendo ancianos y niños— y asesinatos perpetrados por la policía militarizada; aplicación de la Ley Antiterrorista heredada de la dictadura, y operativos de inteligencia como la Operación Paciencia, en 2002, y la Operación Huracán, en 2017 (Vargas *et al.* en prensa).

Por otro lado, existen experiencias económicas mapuche enfocadas en recuperar prácticas productivas, espacios culturales y ecosistemas nativos, sobre todo, para mejorar el suelo y las fuentes de agua deterioradas por la actividad forestal, como son los casos del *lof* Boroa, constituido como Asociación Indígena Boroa-Filulawen (Neira 2012); del emblemático *lof* Temulemu, en la comuna de Traiguén (Viera 2015), y del *lof* Llaguepulli, con su proyecto de autonomía económico-territorial, fundamentado en la recuperación socioecológica de su territorio (Guzmán y Krell 2019). Este último conformó, en 2013, el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), para fortalecer la actividad productiva y económica de las 36 familias de la comunidad, de manera que puedan satisfacer sus necesidades mediante prácticas como medierías, *mingako*, *rukan* (construcción de casas), *kelluwün* y *trafkintu*, además de financiar actividades de la comunidad con ahorros propios. Como objetivo estratégico a largo plazo, Llaguepulli decidió colectivamente emprender un proceso de «transición agroecológica» dentro de su identidad territorial mapuche *lafkenche* (sector costero del lago Budi, en la región de la Araucanía) y sobre el piso económico-productivo que les asegura el GAM. Con este propósito, han generado huertos y viveros experimentales donde rescatar la flora nativa y elaborar fertilizantes orgánicos con recursos locales (Guzmán y Krell 2019, GAM 2019).

En los últimos años, también se han constituido organizaciones mapuche para apoyar y financiar iniciativas productivas de las comunidades mapuche —incluyendo aquellas en recuperación productiva— con la perspectiva cultural propia. La Corporación Mapuche Newen es una ONG sin fines de lucro que asesora y acompaña

4 Forestal Arauco, del Grupo Angelini, y Forestal Mininco, del Grupo Matte, en conjunto poseían, en 2013, más de 1,77 millones de hectáreas, es decir, más del 75% de las plantaciones forestales en territorio nacional, correspondientes a 2 341 850 hectáreas (Tricot 2013, Infor 2014).

en el trabajo de comunidades en las áreas de organización territorial, revitalización cultural, manejo de recursos naturales, desarrollo productivo, educación y capacitación institucional. A través de un diálogo constante con las comunidades (*nütram*), se establecen prácticas para reconstruir la forma de vida mapuche, fortaleciendo el *feventün* (sistema de creencias mapuche); por ejemplo, se fomentan prácticas propias del *tukukan* (huerto mapuche) como la rotación de cultivo —con tiempos de descanso del suelo en reciprocidad por lo cosechado— y la diversidad de cultivos como un sistema integral trabajado en conjunto; las normas en la construcción de viviendas o *rukan*, como la orientación de la entrada hacia la salida del sol y distribución de los distintos espacios del *lof* que posibiliten el *küme mongen* (Maripil 2019).

La Cooperativa Küme Mogen es una organización mapuche de ahorro y crédito creada en 2015 para financiar iniciativas productivas de comunidades como Antonio Ñirripil, que recuperó el exfundo California y formó en él una cooperativa agrícola. En línea con el nombre Küme Mogen, su presidente, Vicente Painel, señaló que la cooperativa busca «recoger esos principios que están en nuestra cultura ancestral: vivir en armonía con la naturaleza, respeto a los sabios, a nuestros ancestros, también a nuestra cultura, practicarla y difundirla» (Pérez 2016, s. p.). Esto implica que los proyectos apoyados deben estar en sintonía con los principios del *admapu* (normas de relacionamiento) que fundamentan una economía mapuche: el equilibrio integral, el *kelluwün* («reciprocidad») y el *yamuwün* («respeto y valoración del otro en cualquier tipo de relación») (Huichalaf 2019). El mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades debe basarse en una formulación económica en la que se considere prácticas productivas como «el *keyuwün* —trabajar entre todos—, o el *mingako* —trabajo colectivo que se hace en el campo—, o el *trafkintu* —intercambio y comercio justo—, que son parte de nuestras tradiciones» (Pérez 2016, s. p.).

A pesar de la heterogeneidad de experiencias y trayectorias, se pudo constatar que todas se orientan tras los mismos principios —que se sistematizan a continuación— y en torno al objetivo de liberarse de las relaciones de explotación capitalista para reconstruir sus propias relaciones sociales y de producción, resignificando la economía desde el rescate de principios y prácticas que permitan restaurar el *küme mongen* en los territorios, frenando el deterioro causado en sus territorios por la actividad extractivista del modelo neoliberal (GAM 2019, Avellano 2019, Huichalaf 2019, Maripil 2019, Pérez 2016).

### **4.3. Principios económicos y de vida mapuche, y tensiones con principios hegemónicos**

En la última década, se han visibilizado conceptos mapuche hasta ahora ausentes en los discursos reivindicativos de carácter

político, ganando importancia la necesidad de resignificar y plantear una economía propia que sustente materialmente la forma de vida mapuche y su autonomía. Tal como se pudo constatar en las experiencias anteriores, en el plano económico se ha posicionado el *ke-lluwün* («reciprocidad») como principio central del ordenamiento de las relaciones sociales y productivas que, dentro de la cultura mapuche, «pasa por cómo se entiende la relación hombre-naturaleza, las relaciones económicas y por cómo se entiende el poder» (Marimán *et al.* 2006, p. 266). Este principio está presente en prácticas productivas, tales como el apoyo mutuo, el *mingako*, o trabajo colaborativo que consiste en ayudar a una comunidad o familia a realizar trabajos como preparación de suelo para siembra, cosecha o *rukan*; medierías que redistribuyen tierras o animales —generalmente, vacunos—, repartiendo los beneficios en partes iguales entre el propietario y el trabajador o criador, y el *trafkintu*, o relación de intercambio de productos de distintos territorios, generalmente semillas. La reciprocidad en estos intercambios de productos, mano de obra y conocimiento se manifiesta en la vinculación simétrica entre los sujetos y comunidades, previniendo la concentración de poder o información en una contraparte, en desmedro de la otra (Bengoa 1984, Avellano 2019, Pichún 2020).

Sin embargo, la vinculación recíproca también abarca los intercambios entre una comunidad con su entorno biodiverso o *itrofill mongen*, el cual incluye los componentes de la naturaleza que sustentan la actividad productiva de la comunidad, como la tierra, las fuentes de agua, el bosque nativo, las *lawen* (hierbas medicinales), la flora y la fauna; además de considerar otras formas de existencia inmateriales o espirituales, tales como los *newen* (fuerzas), *ngen* (espíritus guardianes o protectores de un espacio relevante para la vida, como un *menoko*, u ojo de agua, o un bosque) y *püllü* (espíritu de los antepasados). Esta dimensión espiritual es fundamental para cohesionar y mantener el balance simétrico en la red de relaciones que sustenten la vida en el tiempo (Marimán 2017, p. 41): los *ngen* son contactados mediante protocolos específicos de rogativa o agradecimiento, como el *llëllipün* celebrado para solicitar permiso para ingresar en su espacio o extraer algún recurso de él; si el espacio está sano, equilibrado y protegido por su *ngen*, ese espacio puede aportar el *newen* o la fuerza necesaria para el bienestar de la comunidad, relacionado con los conceptos del *küme mongen* (estar bien en todos los ámbitos de la vida) y el *küme felen* (mantener equilibrio y armonía individual y en relación con su contexto familiar, comunitaria y ambiental) (Llaitul y Arrate 2012, Cuyul 2013, Rapimán 2020, Quidel 2012, Pichún 2020).

En el caso de los espíritus de los antepasados, *püllü*, tienen una incidencia directa en las decisiones productivas de la comunidad al transmitir información sobre las condiciones como la comunidad trabajará en el ciclo agrícola siguiente, durante el *küymín* o trance de la machi (autoridad religiosa y de salud); generalmente, se comu-

nican en el contexto de ceremonias de rogativa, como el *nguillatün*, donde la comunidad también realiza la «mano de vuelta», retribuyendo a los antepasados con sacrificios de animales (generalmente, de un cordero) y ofrendas de comida, por las buenas cosechas y la renovación de los recursos vitales para la comunidad (Quidel 2012, Llaitul y Arrate 2012). Los protocolos para establecer estas relaciones de reciprocidad con los seres espirituales y con los antepasados deben realizarse en *mapudungun* (idioma mapuche), por lo cual su rescate y fortalecimiento es central para reproducir estos intercambios que permiten tomar decisiones económicas y acceder a recursos vitales para la autosuficiencia del *lof* (Tricot 2013, Jamelia 2019).

El *lof*, como unidad socioterritorial de producción y de reproducción de la vida, se relaciona con la tierra o territorio a través de la noción de *mapu*, correspondiente a la totalidad compleja del sistema de interrelaciones que vinculan a los sujetos (*che*) de una comunidad (*lof-che*) entre sí, y con su *itrofill mongen* en las dimensiones ecosistémicas y espirituales, para generar lo necesario para reproducir la vida en todas sus formas (Pichún 2020, Marimán 2017, Marimán et al. 2006, Llaitul y Arrate 2012). Dentro de la *mapu*, todos los sujetos y redes se vinculan en torno a un criterio del orden correcto de estas relaciones dialógicas: el *nor* mapuche, que se encuentra regulado por el *admapu*, o conjunto de normas de comportamiento y principios de relacionamiento particular de cada territorio (Marimán et al. 2006, Quidel 2012, Rapimán 2020). Esta noción difiere de la concepción capitalista de la tierra como mercancía y objeto de control geopolítico, donde la ganancia individual reemplaza la centralidad de la autosuficiencia de la comunidad y el comportamiento humano solo se regula por las leyes del mercado y la competencia.

La subjetividad mapuche que participa en este ordenamiento particular de las relaciones sociales y productivas se sitúa desde su *tuwün*, o territorio de origen, y su *küpalme*, o linaje, el cual corresponde a las características del grupo familiar de origen, que pueden relacionarse con una actividad productiva o rol específico dentro de la comunidad: «Ambos elementos constituyen coordenadas del espacio social mapuche» (Marimán et al. 2006, p. 33). Entre los roles especiales dentro de la comunidad, o *epu rume che*, se encuentran autoridades como la *machi*, el *lonko* (máxima autoridad política del *lof*), el *werken* («vocero») y el *lawentuchefe* (conocedor del *lawen* o plantas medicinales) (Marimán et al. 2006, Jamelia 2019). No cumplir con el rol de autoridad dado por el *küpalme* —sobre todo, en el caso de la *machi*—, no retribuir algo extraído de la tierra o no respetar protocolos en espacios sagrados constituye un *trafentun*, o transgresión al orden de los relacionamientos recíprocos establecidos en el *admapu*, lo que provoca desequilibrios manifestados en *kütran*, o enfermedades que deben ser sanadas por una *machi*, restaurando los vínculos entre el sujeto, su comunidad y su territorio (Cuyul 2013, Rapimán 2020, Jamelia 2019).

La introducción de monocultivos forestales en tierras mapuche ha representado una de las más graves transgresiones en este territorio, destruyendo bosque nativo, secando fuentes de agua, contaminando el suelo con agrotóxicos, reemplazando ecosistemas y todas las presencias espirituales que dan la fuerza vital al territorio. Por este motivo, la prioridad en el nuevo ciclo de movilizaciones ha sido recuperar las tierras despojadas, aunque sin llegar a un consenso sobre cómo se avanzaría hacia la autonomía económica, ni siquiera cómo resolver problemas productivos básicos. En gran parte del siglo XX, se habían adherido tanto a las formas de producción como de lucha del campesinado chileno, pero, en los últimos años, se ha ampliado la discusión hacia los principios y elementos propios necesarios para reconstruir una forma de vida mapuche junto a sus instituciones ancestrales, relaciones recíprocas y espacios que constituyen el *lof* como unidad socioproductiva: «Es necesario conversar sobre qué significa restaurar el *lof*, recuperar, reaprender, volver a creer que las prácticas y la espiritualidad mapuche [*feventün*] son buenas e importantes» (Maripil 2019).

El primer paso es ampliar las actuales reducciones, recuperando las tierras ancestrales que no fueron incluidas en los Títulos de Merced, con sus espacios sagrados y de producción comunitaria, fuentes de agua y bosque nativo, como base material donde desarrollar las condiciones suficientes para un nivel de producción que permita una aproximación creciente a la soberanía alimentaria y a la autonomía económica propia del antiguo *lof*. Luego, se debe recomponer el tejido de relaciones intercomunitarias y, con otros grupos y organizaciones no mapuche, la manera de consolidar las posibilidades de satisfacer las propias necesidades.

La historia de este pueblo da cuenta de su capacidad de adaptación y apertura a los aportes externos. Los intercambios con la colonia transformaron sus prácticas productivas, buscando regularlos en las negociaciones de los Parlamentos, desarrollando una importante producción de mantas como medio de intercambio e introduciendo el trigo y el ganado. En el siglo XX, varias comunidades han participado en cooperativas de producción e incorporado conocimientos científicos (para mejorar suelos o recuperar especies nativas), maquinarias (del tractor, especialmente) y diversas tecnologías (paneles solares, sistemas de recolección de aguas de lluvia o producción de abono, entre otras) mientras puedan complementarse con el *kimün* («conocimiento») y el *rakizum* («forma de pensar o raciocinio») y ser compatibles con la conservación del *itrofill mongen*. Para resignificar una economía que sostenga el proceso de autonomía mapuche a largo plazo, es vital extender alianzas e intercambios que incluyan amplios sectores de la sociedad mapuche y chilena que buscan sentidos y alternativas económicas en la actual crisis del modelo neoliberal chileno (Maripil 2019, Pichún 2012, Llaitul y Arrate 2012).

#### 4.4. Posibilidades emancipatorias

La criminalización de las demandas reivindicativas y la estigmatización racista que asocia el rezago económico a la «flojera», o a la incapacidad inherente de los pueblos originarios, continúan siendo los peores obstáculos para plantear una propuesta económica desde lo mapuche. En el plano de la violencia de Estado, se evidencia que «las sanciones y condenas judiciales calificadas como terroristas en el proceso de reivindicación del territorio y de los derechos políticos tienen carácter catastrófico y de re-traumatización [...] impactan no solo en la familia y comunidad, sino que son vividos como una amenaza para la cultura y al modo de vida mapuche» (Vargas 2017, p. 169). La resiliencia, o capacidad histórica para conservar la integridad individual y comunitaria en medio de experiencias adversas, apuntala las posibilidades emancipatorias de estas propuestas económicas y de vida. El proceso de resignificar la economía desde los conceptos propios de reciprocidad y equilibrio entre todas las relaciones de un territorio implica identificar las escindidas por el orden hegemónico, y liberarse de los principios impuestos por la visión del mundo capitalista y colonial; entonces, «su identidad mapuche, su cosmovisión y la protección territorial actúan como una fuente nutritiva que les permite proyectarse como personas, familias, comunidad y nación mapuche en reconstrucción» (2017, p. 205).

La resignificación de la economía para el *küme mongen* involucra reposicionar a la economía en el ámbito de las relaciones sociales para organizar y administrar la unidad doméstica (*oikos*) que, en el caso del *lof* mapuche, se considera la reproducción de la vida humana y no humana. Esta restauración debe sostenerse en la dignificación de lo mapuche como mecanismo descolonizador frente a la estructura de poder impuesta desde la ideología hegemónica con su noción de progreso y desarrollo, y su subjetividad del *homo oeconomicus*. También es necesario plantear estas propuestas desde marcos epistemológicos descolonizados, retomando las formas de transmisión del *feyentün*, del *kimün* y del *rakizuam*, a través del *nütram*, del mejoramiento de los programas de educación mapuche y de la revitalización del *mapudungun* (Jamelia 2019, Maripil 2019, Marimán 2017, Llaitul y Arrate 2012), para desarrollar «el potencial de una ciudadanía que tenía una experiencia con la naturaleza de miles de años, con un lenguaje para comprender ciertos fenómenos; hay que recuperar ese lenguaje, poder recuperar esos niveles de sentido y superar la tragedia» (Rapimán 2020).

Al igual que en las experiencias del *ayllu* aimara y el *tull* nasa, la restauración del *lof*, fundamentada en los principios económicos y de vida mapuche, es una necesaria «vía de descolonización» para cuestionar la noción hegemónica del «equilibrio de mercado» desde el concepto de armonía y equilibrio recíproco con todos los elementos complementarios y dimensiones diversas del territorio habita-

do: «Si desacoplamos el valor de uso de lo occidental como algo naturalizado y lo articulamos al Buen vivir, habría la posibilidad de pensar en una redefinición de la producción y de las áreas productivas que deberían ser impulsadas y de las áreas productivas que deberían ser suprimidas» (Marañón 2017, p. 237).

## 5 Consideraciones finales

La mercantilización de todos los ámbitos de la existencia, con el objetivo de alcanzar tasas extraordinarias de ganancia dentro del sistema-mundo capitalista, ha llevado a una crisis social, ecológica y, actualmente, sanitaria, que amenaza la sostenibilidad de la vida en el planeta. Las expectativas de crecimiento de la economía y del consumismo generadas desde el discurso ideológico neoliberal se desvanecen, obligando a reconsiderar otras concepciones de economía sobre las que organizar las relaciones sociales y productivas, las mismas que han permitido a grandes sectores de la sociedad —como las comunidades indígenas— sobrevivir en una estructura de poder capitalista y colonial.

Para resignificar la economía en la actual crisis sistémica, deben identificarse los principios hegemónicos capitalistas, para desarticularlos de las relaciones de producción y de vida local, y escindir las relaciones de poder que han impuesto justificadas en estos principios. En el caso del pueblo mapuche, el «momento constitutivo colonial» legitimó el despojo del 95% de su territorio y los obligó a adaptar sus prácticas a espacios reducidos y precarios que no les permitió reproducir sus principales actividades productivas, como la ganadería y los extensos cultivos de cereales, ni sus ceremonias esenciales para consolidar los intercambios recíprocos de la comunidad con su entorno biodiverso y con los seres espirituales. Para varias organizaciones y comunidades, el primer paso es restituir los derechos colectivos sobre las tierras usurpadas, lo que trasciende el sentido de propiedad capitalista con el cual el Estado entregó Títulos de Merced dentro de su ordenamiento jurídico y social, y su noción mercantil y productivista de la tierra. Las comunidades en recuperación reivindican el derecho a las tierras ancestrales y al territorio en el sentido amplio de la *mapu* como concepto integral de la red de relaciones que lo constituyen, pero la dimensión económica había sido postergada detrás de las demandas territoriales y de la reivindicación de derechos políticos y culturales, subsumida dentro de la lógica hegemónica de los planes de desarrollo nacional y regionales.

El proceso de resignificar la economía debe incorporar todas las dimensiones de la *mapu* y del equilibrio en las interacciones que aseguren la renovación de los recursos y elementos necesarios para la autosuficiencia del *lof*. La relación con la naturaleza se distancia de

la visión capitalista, limitada al valor comercial de sus elementos como recursos naturales explotables sin restricciones; la importancia del *itrofill mongen* debe dimensionarse material y espiritualmente como un tejido complejo del cual el ser humano es solo un integrante, y cuyas interacciones deben regularse por el principio de reciprocidad para mantener la simetría y evitar la explotación y el desequilibrio propios de las relaciones de poder. Los productos de la *mapu* y la información entregada por seres espirituales y ancestros, vitales para la toma de decisiones comunitarias, forman parte de un compromiso vital entre la comunidad y el territorio para reproducir, en el tiempo, las condiciones sociales y ecosistémicas óptimas para el buen vivir.

A diferencia del concepto de equilibrio en el mercado autorregulado por una «mano invisible» —que incluye trabajo, tierra y sus recursos como mercancías—, la noción de los pueblos originarios se relaciona con la noción de la «justa proporción» del *oikos* griego y su principio de autosuficiencia a partir de la producción doméstica, como en los casos mencionados de los pueblos aimara, misak, nasa y mapuche. En este último caso, frente a la supuesta autorregulación del mercado capitalista por la que se ajusta el comportamiento humano en función de la competencia, las relaciones del sistema de vida mapuche están reguladas por el *admapu*, normas que orientan los relacionamientos entre la subjetividad mapuche (*che*), la comunidad del *lof* y el *itrofill mongen*, en función al *nor* u orden correcto que permite el buen vivir o *küme mongen*. Retomando el sentido original de la *oikonomía* como reglas para la administración del hogar, una economía mapuche debe regularse a partir del conocimiento y respeto del *admapu* específico de un *lof*. El ámbito económico-productivo, como el resto de los ámbitos, debe equilibrarse en función de los criterios de equidad del *kelluwün* o reciprocidad en: el *trafkintu* («trueque») como intercambios de productos, semillas o conocimiento; el apoyo mutuo en el *mingako* («trabajo colaborativo»); o en la redistribución de las medierías.

Entonces, dentro de la cosmovisión mapuche, están todos los principios necesarios para plantear una economía propia, resignificando los conceptos centrales de equilibrio y del *kelluwün* o reciprocidad, para dignificar y reconstruir sistemas de conocimiento y de vida originarios del *lof*, orientados al buen vivir de la forma de vida mapuche, o *küme mongen*. Estos saberes fueron relegados por prejuicios coloniales, por los que se han legitimado procesos de despojo, exterminio y explotación, que perduran hoy en el racismo sistémico expresado en la precariedad laboral, estigmatización discriminatoria y criminalización que mantiene militarizada la zona de comunidades mapuche movilizadas y a decenas de sus comuneros en las cárceles del sur de Chile. En esta situación radica la urgencia de visibilizar el valor de los aportes que sus propuestas de economía y de vida ofrecen al resto de las comunidades y a la sociedad chilena, que está comenzando su propio proceso de liberación en medio de la crisis nacional y mundial del capitalismo neoliberal.

## 6 Bibliografía

- ALBÓ X (2002). Pueblos indios en la política. CIPCA, La Paz, Bolivia.
- AVELLANO (2019). *Trawün* realizado en Temulemu, Traiguén, Chile, 5 de enero de 2019.
- AYLWIN J (2002). Tierra y Territorio Mapuche: un análisis desde una perspectiva histórico-jurídica. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.
- BENGOA J (1984). La Economía Comunal Mapuche. *Cultura-Hombre-Sociedad* I(1): 241-262.
- BENGOA J (2008). Historia del Pueblo Mapuche. LOM Ediciones, 7.ª edición, Santiago de Chile.
- BENGOA J, VALENZUELA E (1984). Economía Mapuche, Pobreza y Subsistencia en la Sociedad Mapuche Contemporánea. Editorial PAS, Santiago de Chile.
- BRAVO V (2012). Neoliberalismo, protesta popular y transición en Chile, 1973-1989. *Política y cultura*:85-112.
- CASEN (2017). Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional 2015. Ministerio de Desarrollo Social. Gobierno de Chile, Santiago.
- CEPAL (2019). Panorama Social de América Latina 2019. Naciones Unidas, Santiago.
- CORREA M, MELLA E (2010). Las razones del «illkun»/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco. LOM Ediciones y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas. Santiago.
- CORREA M, MOLINA R, YÁÑEZ N (2005). La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975. LOM Ediciones, Santiago.
- CORREDOR C (2013). Economía sin Robinson Crusoe: apuntes para superar el autismo. Sentipensar Editores, Popayán, Colombia.
- CUYUL A (2013). La política de salud chilena y el pueblo Mapuche. Entre el multiculturalismo y la autonomía mapuche en salud. *Salud Problema* 7(14):21-33.
- CVHNT (2003). Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Informe, Santiago de Chile.
- DÁVALOS P (2010). La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina. CODEU. Corporación para el desarrollo, Quito.
- DÍAZ M, BERDEGUÉ J (1992). Minifundio mapuche y desarrollo agrícola. Evolución histórica de la agricultura en Pelleco. *Agricultura y Sociedad* 9:9-27.
- DÍAZ POLANCO H (2005). Los dilemas del pluralismo. En: Dávalos P (comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Clacso Libros, Buenos Aires (Argentina), pp. 43-66.
- ECHEVERRÍA B (1998). La modernidad de lo barroco. Ediciones Era, México DF.
- ECHEVERRÍA B (2012). Valor de uso y utopía. Siglo XXI Editores, México.
- EZLN (2013). Gobierno Autónomo I. Cuaderno de texto de primer grado del curso «La Libertad según l@s Zapatistas». EZLN, Chiapas.
- FARAH I, VASAPOLLO L (2011). Vivir bien: ¿paradigma no capitalista? CIDES-UMSA, La Paz, Bolivia.
- FOUCAULT M (1977). Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. Siglo XXI, México.
- FOUCAULT M (2002). Defender la sociedad. Fondo de Cultura Económica, México.
- FOUCAULT M (2007). Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979). Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- GAM (2019). Ponencia en Taller «Co-diseño de Modelos para la Resiliencia Económica en Wallmapu». Maple, Villarrica, Chile, 17 de diciembre de 2019.
- GONZÁLEZ H (1986). Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche. Nütram.
- GUTIÉRREZ DI (2012). De las luchas agrarias, a las luchas por otro mundo posible: El caso de los territorios liberados del «mal gobierno» en Chiapas, México. *El otro derecho* 44(11):243-268.
- GUZMÁN A, KRELL I (2019). Ponencia en Taller «Co-diseño de Modelos para la Resiliencia Económica en Wallmapu». Maple, Villarrica, Chile, 17 de diciembre de 2019.
- HARVEY D (2004). El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist register*:99-129.
- HARVEY D (2007). Breve historia del neoliberalismo, Akal, Madrid.
- INE (2018). Síntesis resultados Censo 2017. Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago de Chile.

- LLAITUL H, ARRATE J (2012). Weichan, conversaciones con un *weychafe* en la prisión política. Ceibo Ediciones, Santiago de Chile.
- LÓPEZ BÁRCENAS F (2011). Las autonomías indígenas en América Latina. Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado. Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, México DF, pp. 67-102.
- MALETTA H (2010). La evolución del *Homo economicus*: problemas del marco de decisión racional en Economía. Economía XXXIII(65):9-68.
- MARAÑÓN B (2014). Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, Ciudad de México.
- MARAÑÓN B (2017). Una crítica descolonial del trabajo. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas, Ciudad de México.
- MARIMÁN P (2017). Lawentuwün Trürwa Mapu Mew. La salud en el territorio de Tirúa. Cefam Municipalidad de Tirúa, Tirúa, Chile.
- MARIMÁN P, CANIUQUEO S, MILLALÉN J, LEVIL R (2006). i... Escucha, winka...! LOM Ediciones, Santiago.
- MARIPIL I (2019). Ponencia en Taller «Co-diseño de Modelos para la Resiliencia Económica en Wallmapu». MAPLE, Villarrica, Chile, 17 de diciembre de 2019.
- MARX C (2011). El Capital. Libro primero. El proceso de producción del capital. Siglo XXI Editores, México.
- MAUSS M (2009). Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Katz Editores, Buenos Aires.
- MONTERO M (2002). Construcción del Otro, liberación de sí mismo. Utopía y Praxis Latinoamericana, año 7 16 (marzo):41-51.
- MOUFFE C (1998). Hegemonía, política e ideología. En: Labastida J, Campo Md (eds.). Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. Siglo XXI Editores, México.
- NEIRA Z (2012). Espacios ecológico-culturales en un territorio mapuche de la región de la Araucanía en Chile. Chungara, Revista de Antropología Chilena 44(2):313-323.
- PÉREZ A (2016). Kúme Mogen: el primer Banco Mapuche. Mapuexpress, Temuco.
- PINTO J (2003). La formación del Estado y la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2.<sup>a</sup> edición, Santiago de Chile.
- PINTO J, INOSTROZA I, ERRÁZURIZ I (2014). Expansión capitalista y economía mapuche: 1680-1930 & Tres razas, 1887. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco (Chile).
- POLANYI K (2003). La gran transformación. Fondo de Cultura Económica, México.
- PORTO-GONÇALVES CW (2001). Geo-grafías: movimientos sociales nuevas territorialidades y sustentabilidad. Siglo XXI Editores, México.
- QUIDEL J (2012). La idea de «Dios» y «Diablo» en el discurso ritual mapuche. Las resignificaciones de las categorías Dios y Diablo entre las autoridades socioreligiosas mapuche del territorio *wenteche*. Tesis de maestría, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (Brasil).
- QUIJANO A (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. Perú Indígena 13(29): 11-20.
- QUIJANO A (2000a). Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of world: 342-386.
- QUIJANO A (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander E (ed.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Clacso, Buenos Aires, pp. 201-246.
- QUIJANO VALENCIA O (2016). Ecosimias. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad. Universidad del Cauca. Sello Editorial, Popayán (Colombia).
- QUIÑONES X (2012). La economía de las familias mapuches rurales: de la cuestión de la tierra a la diversificación de fuentes de rentas. Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros 231:137-173.
- RAFFESTIN C (2013). Por una geografía del poder. El Colegio de Michoacán, Michoacán (México).
- RIVERA CUSICANQUI S (2015). Mito y desarrollo en Bolivia. El giro decolonial del gobierno del MAS. Piedra Rota/Plural Editores, La Paz, Bolivia.
- ROLL E (1978 [1942]). Historia de las doctrinas económicas. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- SAHLINS M (1972). Las sociedades tribales. Editorial Labor, Barcelona.

- SMITH A (1958 [1794]). Investigación sobre la naturaleza y causas de las riquezas de las naciones. Fondo de Cultura Económica, México.
- SMITH N (1988). *Desenvolvimiento desigual*. Bertrand Brasil, Río de Janeiro (Brasil).
- SPRADLEY JP (1980). *Participant Observation*. Holt, Rinehart and Winston, Florida (Estados Unidos).
- TAPIA L (2019). *Futuros en disputa. El análisis social de la narrativa y las semánticas del tiempo porvenir*. Ceiih, UNAM.
- TEMPLE D (2003). *Teorías de Reciprocidad. T. III: El Frente de Civilización*. Ed. Padep-GTZ, La Paz.
- TOLEDO V (2005). *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio: desafíos para la sustentabilidad democrática*. Ediciones LOM, Santiago de Chile.
- TRICOT T (2013). *Autonomía Mapuche*. Ceibo Ediciones, Santiago.
- VARGAS R (2017). *Pewmas/sueños de justicia: lonkos y dirigentes mapuche versus Chile en la Corte Interamericana. Testimonios y evidencia psicoforense de los efectos de la Ley Antiterrorista*. LOM ediciones, Santiago.
- VARGAS R, VIERA P, PICHÚN J (en prensa). *Pueblo mapuche vs. Estado de Chile ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos: experiencia del lof Temulemu*. University of Wisconsin Press (Estados Unidos).
- VIERA P (2015). *Resistencia al despojo capitalista desde los proyectos autonómicos de comunidades mapuche*. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VIERA P Y LÓPEZ A (2021). *La invisibilidad del movimiento zapatista actual en el turismo de los Altos de Chiapas*. Cuadernos de Turismo 47:277-301.
- WALLERSTEIN I (2003). *El Capitalismo Histórico*. Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- WALLERSTEIN I (2006). *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*. Siglo XXI Editores, México.
- YAMPARA S (2001). ¿Empresa Ayllu o Ayllu Qamaña? En: Medina J (ed.). *Suma qamaña: la comprensión indígena de la buena vida*. Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz, Bolivia, pp. 137-144.
- ZAVALA JM (2008). *Los Mapuches del Siglo XVIII. Dinámica Interétnica y Estrategias de Resistencia*. Editorial Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- ZAVALETA R (1984). *El Estado en América Latina*. Ensayos 1:59-78.

## 7 Entrevistas

- HUICHALAF J (2019). Entrevista realizada en Temuco, Chile, 24 de agosto de 2019.
- JAMELIA (2019). Entrevista en Temulemu, Traiguén, Chile, 21 de agosto de 2019.
- PICHÚN P (2012). Entrevista en Temulemu, Traiguén, Chile, 16 de diciembre de 2012.
- PICHÚN J (2015). Entrevista en Temulemu, Traiguén, Chile, 8 de febrero de 2015.
- PICHÚN J (2020). Entrevista vía telefónica, 12 de abril de 2020.
- RAPIMÁN E (2020). Entrevista vía telefónica, 7 de mayo de 2020.

## 8 Sitios de Internet

- INFOR (2014). *Anuario forestal 2014*, Instituto Forestal INFOR, Santiago de Chile.  
<https://bibliotecadigital.infor.cl/bitstream/handle/20.500.12220/20625/31158.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, acceso 12 de enero de 2020.