

# LAS TRANSFORMACIONES DEL WENÜFOYE (1992-2019). ETNOPOLÍTICA, APERTURA Y ARBITRARIEDAD EN LA HISTORIA RECIENTE DE UN OBJETO EN EXPANSIÓN

THE SHIFTS OF THE WENÑUFOYE (1992-2019). ETHNOPOLITICS, OPENNESS AND  
ARBITRARIENESS IN THE RECENT HISTORIY OF AN EXPANDING OBJET

Ricardo Labra Mocarquer<sup>a</sup> <https://orcid.org/0000-0002-8448-3630>

## Resumen

Desde su inauguración el Wenüfoye, la bandera del pueblo mapuche, describe una ascendente popularidad, transitando desde ser ondeada en manifestaciones indígenas hacia una gran proliferación de contextos de uso y diversidad de objetos en las que su diseño es expuesto. Sin embargo, las condiciones que posibilitaron dicha trayectoria, las repercusiones en la bandera y su implicancias en la sociomaterialidad mapuche no han sido objeto de análisis histórico ni interpretativo. El presente trabajo articula algunos conceptos de la semiótica, teoría postnacional y teoría populista con un cuerpo variado de fuentes (prensa, periódicos mapuche, fuentes digitales) cuya diversidad, cualitativa y cuantitativa, se condice con las múltiples facetas que el Wenüfoye ha ido desplegando a lo largo de su biografía. Se dibujan 3 momentos interrelacionados, a veces yuxtapuestos, pero diferenciables de este objeto: desde 1992 hasta 1999, inicio de su apertura material o "carrera icónica"; desde 1999 hasta el 2010, cuando en su alero se agruparon heterogéneas demandas proindígenas o "carrera hegemónica"; post 2010, cuando la bandera adquiere la capacidad de ser expuesta en prácticamente una infinidad de contextos, sin precondiciones sociopolíticas. Se finaliza discutiendo la importancia del mundo material en la concepción de una etnicidad no tradicional, sino como categoría política.

**Palabras clave:** Wenüfoye, bandera mapuche, bandera indígena, pueblo mapuche, iconología, populismo, materialidad, historia mapuche.

## Abstract

*Since its inauguration, the Wenüfoye, the flag of the Mapuche people, has seen rising popularity, transitioning from being waved in indigenous demonstrations to widespread use in various contexts and objects. However, the conditions enabling this trajectory, its repercussions on the flag, and its implications for Mapuche sociomateriality have not been historically or interpretatively analyzed. This work combines concepts from semiotics, post-national, and populist theory with diverse sources (press, Mapuche newspapers, digital sources) that reflect the multiple facets of Wenüfoye's biography. Three interconnected, sometimes overlapping but distinguishable phases of this object are outlined: from 1992 to 1999, the beginning of its material opening or "iconic career"; from 1999 to 2010, when it grouped diverse pro-indigenous demands under its banner or "hegemonic career"; post-2010, when the flag gained the capacity to be displayed in virtually countless contexts, without sociopolitical preconditions. The work concludes by discussing the importance of the material world in conceiving ethnicity not as a traditional but as a political category.*

**Keywords:** *Wenüfoye, mapuche flag, indigenous flag, mapuche people, iconology, populism, materiality, mapuche history.*

Fecha de recepción: 04-07-2024 Fecha de aceptación: 11-10-2024

En octubre del 2019 miles de personas, en todas las ciudades de Chile, salieron a las calles a demandar cambios en la estructura socioeconómica del país. Durante estas jornadas de protesta callejera hubo un objeto que parecía estar siempre presente, destacando en la postal más memorables de dicha revuelta: el Wenüfoye, o bandera del pueblo mapuche.

La presencia de esta bandera en protestas y luchas sociales no es un fenómeno nuevo; en efecto, de un tiempo a esta parte, el Wenüfoye es un objeto cuya presencia parece obligatoria en manifestaciones políticas. Actualmente, sin embargo, la bandera no solo figura en contextos de disputa política, sino también en conciertos de música, encuentros deportivos, espectáculos de televisión, y una gran plétora de instancias, en todo Chile.

¿Cómo fue que una bandera creada por un grupo de personas mapuche a principios de la década de 1990 alcanzó tamaña popularidad? Durante la exitosa biografía del Wenüfoye ¿Cómo se ha relacionado la bandera con distintas esferas de la vida pública chilena? ¿Qué significados moviliza?

En este artículo examino cómo la identidad étnica y demandas políticas pueden encontrarse en un proceso de mutua creación a través de los usos de algunos objetos materiales, los contextos donde estos se emplazan, y los significados que a estos se les asocian. Considerando a la bandera como una forma material de "narrar la nación" (Bhabha 1994), describiré algunos momentos de su biografía desde una yuxtaposición de conceptos de la semiótica de C. Pierce y de la teoría populista de E. Laclau.

<sup>a</sup> Universidad de Queensland. Brisbane, Australia. Correo electrónico: ricardo.labram@gmail.com

Si bien proveeré información necesaria para comprender la génesis de la bandera, también intento diversificar los análisis hasta ahora existentes (Ancán 2015; Labra 2020; Canales et al. 2022), enfocándome en aquellos momentos posteriores al proceso de creación y biografía temprana del Wenüfoye; en este sentido, abordo la tensión presentada por Ancán (2018), quien indica que “enarbolar hoy la wenufoye [...] podría ser interpretado como un gesto individual pero concreto de reconocimiento hacia la magnitud de las demandas originarias o un simple acto protocolar” profundizando no en el “origen” del objeto, sino en algunas de sus transformaciones desde su debut, en 1992, hasta el pasado reciente pre octubre del 2019.

La bandera mapuche fue el resultado de un proceso impulsado por la organización *Aukiñ Ngallmapu Ngulam* [AWN'g o Consejo de Todas las Tierras] en Chile y por la Confederación Mapuche Neuquina en Argentina, entre 1990 y 1992. Durante dicho periodo, y en un contexto latinoamericano general descrito como de “reemergencia indígena” (Bengoa 2000) y de revitalización y resignificación de la tradición mapuche en particular (Pairican 2014), distintas comunidades mapuche asociadas a las organizaciones mencionadas se reunieron con el objetivo de diseñar un emblema que representara a este pueblo. La creación de la bandera finalizó el 6 de octubre de 1992, día en que se expuso en Temuco, mediante un acto reprimido por la policía, indicio del rechazo que despertó en varias esferas de la política estatal chilena y entre otras organizaciones mapuche.

Si bien hacia finales de la década de 1990 nada aseguraba la sobrevivencia de esta bandera como símbolo de la existencia contemporánea mapuche, en la actualidad su vitalidad parece evidente; a lo largo de todo Chile, el Wenüfoye ondea en inmediaciones de edificios gubernamentales, corona lápidas en cementerios, es el motivo de murales, es expuesta en negocios, taxis y vendida en diversos formatos, excediendo no solo aquel contexto etnopolítico y territorial de su génesis, sino también su materialidad de bandera textil a ser sujeta y ondeada en un asta (Figuras 1A y 1B).

Figura 1A



Carcasa de celular tomada durante taller de danza mapuche (2016, Santiago)

Figura 1B



Cubre espejo en taxi (2022, Santiago). Fotografías tomadas por autor.

Este trabajo contribuye a examinar la influencia del mundo material en la emergencia y formación de la identidad indígena, bajo fundamentos no asociados necesariamente a discursos tradicionales o premodernos, sino como categoría política. En este sentido, la bandera mapuche tensionará las exigencias de ancestralidad y autenticidad (Labra 2024) o requerimiento del mundo material mapuche de referir siempre a narrativas pretéritas, retomando la soberana capacidad mapuche de adquirir elementos de una cultura “ajena” a su tradición y “mapuchizarlos” (Curín 2015) bajo lógicas propias. Al mismo tiempo, dicha mapuchización es un proceso dialéctico desplegado a la luz de transformaciones sociomateriales más generales propias de la transición hacia el siglo XXI, proceso que al impactar la conformación de identidades genera múltiples posibilidades de (re)creación cultural susceptibles de ser materializadas en el mundo contemporáneo.

Propongo aproximarme a este proceso dialéctico a través de un diálogo que estableceré entre, por un lado, discursos y escenarios en donde se enuncia mapuchidad con, por otro, las formas de uso y exposición del Wenüfoye, la transformación de sus sentidos y la mutabilidad de superficies en donde aparece. Para proponer este diálogo utilizó un cuerpo heteróclito de fuentes mapuche y no mapuche, cuya creciente diversidad es coherente con las múltiples facetas que la bandera desplegará a lo largo del período de estudio. En principio haré hincapié en diarios de alcance nacional y regional junto al periódico del *Aukiñ Ngallmapu Ngulam* (llamado *Aukiñ*), a lo que se sumará algunas referencias contenidas en el periódico mapuche *Az-kintuwe*; lo anterior será complementado con algunas fuentes audiovisuales. Transcurridos algunos años, y con especial énfasis después del 2010, el Wenüfoye será objeto de controversias y apariciones novedosas, dibujando una biografía estocástica, para cuya descripción me valí de distintos archivos alojados en internet (comunicados de organizaciones mapuche e indígenas, prensa diversa, registros audiovisuales) y observación directa.

Mis hallazgos e interpretaciones apuntan a describir los primeros años de la bandera mapuche, en términos de lo que llamé una “carrera icónica” o proceso de apertura hacia distintos usos y sentidos del objeto. Posteriormente, alrededor de 1999, postulo que a dicha carrera icónica se le adiciona lo que llamé una “carrera hegemónica”, en donde la bandera permitió la reunión de una gran diversidad de subjetividades (mapuche y no mapuche) que evaluaron similitud y posible agencia compartida en la defensa política del mundo mapuche. Describiré un tercer momento, posterior al 2010, en donde los anteriores uso e ideologías atribuidos al Wenüfoye coexistirán con una prácticamente infinita cantidad de superficies materiales en que la bandera puede ser plasmada y, al mismo tiempo, símil variedad de contextos en que puede ser expuesta, sin precondiciones sociopolíticas. Finalizo discutiendo distintos alcances de las transformaciones del Wenüfoye para la interpretación y proyección de la sociomaterialidad mapuche contemporánea, indicando posibilidades para exploraciones materiales, la gran potencia política y transformadora de estas y algunos riesgos de las mismas.

### I. Los Mapuche y el Wenüfoye

Los Mapuche son uno de los principales pueblos indígenas en Chile. En el pasado lograron mantener su soberanía territorial, autodeterminación cultural y un exitoso sistema socioeconómico, controlando amplios espacios del centro sur de Chile y Argentina actual, hasta su violenta conquista por parte de ambos Estados, a finales del siglo XIX. Para el mapuche, la anexión estatal repercutió negativamente, quedando disgregados, empobrecidos y sujetos a un clima de violencia y discriminación (Cabrera 2021).

La reorganización mapuche comenzó, en Chile, a inicios del siglo XX, presentando algunas adaptaciones al sistema mercantil capitalista (Inostroza, Videla y González 2022) y, principalmente, bajo los influjos de prácticas políticas modernas centradas en la representación, y no en el prestigio cacical característico de los siglos anteriores (Foerster 2002). Este movimiento político mapuche moderno instauró demandas y ejes discursivos vigentes hasta hoy: respeto por la diferencia cultural, recuperación de tierras y acceso a bienes y servicios (educación, modernización de infraestructura pública y productiva, entre otros).

Durante el siglo XX los mapuche alcanzaron distintas victorias, siendo una de las mayores el desafiar un instalado imaginario historiográfico negativo (Turra-Díaz 2022) y la proliferación del orgullo de ser mapuche acrecentado hacia el último cuarto del periodo (Pairican 2014). Dicho orgullo permitió a la política mapuche desembarazarse de la inespecificidad cultural del vocablo “proletariado” o “campesinos pobres” con que sus aliados de izquierda los englobaban (Crow 2013), y generar una plataforma de demandas en donde elementos discursivos asociados a “la tradición” jugaban un rol preponderante: concentraciones políticas se iniciaban con ceremonias, sus asistentes portaban

atavíos tradicionales, y los instrumentos ancestrales colmaban los ambientes.

Esa era la tónica en la reunión de la mayoría de las organizaciones políticas mapuche con el candidato presencial del conglomerado de partidos opositores a la dictadura de A. Pinochet (y futuro presidente de Chile), Patricio Aylwin, ocurrida en la ciudad de Nueva Imperial en 1989. Entre las organizaciones que acordaron apoyar la candidatura de Aylwin, a cambio de una vía estatal abocada a solucionar las demandas ya comentadas, la organización *Aukiñ Ngallmapu Ngulam* fue una de las pocas que se desmarcó del acuerdo, calificando la instancia como ardid para menoscabar la vía autonomista mapuche en pos de lo que llamaron una tendencia “integracionista” que exhibirían aquellos mapuche víctimas de una larga “colonización ideológica” emprendida por los gobiernos occidentales (Aukiñ 1990 1:02; Aukiñ 1992 14:02)

El *Aukiñ Ngallmapu Ngulam*, o Consejo de Todas las Tierras, guardó similitud con otras organizaciones, en tanto también esgrimieron conceptos como “autodeterminación” o “Nación mapuche”; no obstante, intentaron separarse de estas y de la política gubernamental, enunciando la necesidad de retorno a un supuesto estadio cultural original como forma de superar la “subordinación ideológica, política, económica y militar que se ha venido practicando desde los inicios de la república” y que “sustituye la mentalidad, roba la memoria, transforma los valores, adormece las mentes, arranca el ser Mapuche y niega la historia” (Aukiñ 1991 10:05). Por sus prácticas y discursos, el AWN’g fue una de las organizaciones que más atención pública recabó, protagonizando tomas de terrenos, declarando la constitución de un tribunal mapuche con jurisdicción propia, organizando rogativas y encuentros intercomunitarios, estableciendo alianzas con pueblos y organismos de distintas latitudes, entre otras iniciativas dirigidas a reconstruir el tejido social mapuche en el espacio contemporáneo, realizando un significativo aporte al desplazamiento del “colonialismo interno” promulgado por los regímenes histórico-epistemológicos del progreso racista (Nahuelpan 2013).

El *Aukiñ Ngallmapu Ngulam* fue una de las organizaciones que más claramente expresó la forma de construcción identitaria y nacional descrita por Bhabha (1994) como “narración pedagógica”, es decir, aquella asociada a un discurso histórico continuista y tradicionalista que aclama un pasado común, retóricas muy presentes en la construcción identitaria de los noventa entre personas mapuche (Mora 2007<sup>1</sup>). Sin embargo, para Bhabha, las narraciones nacionales modernas poseen condición de realidad y poder social aglutinante en tanto puedan insertarse en procesos de transformación y ruptura, permitiendo espacio para la “renegociación de esos tiempos, términos y tradiciones

<sup>1</sup> Para una revisión contemporánea y con perspectiva de género de muchos de los postulados de Mora (2007), ver Vera (2024), donde la autora describe como sus entrevistadas tensionan, operacionalizan y critican el reducto de autenticidad mapuche resaltado en los años noventa.

a través de los cuales transformamos nuestra incierta y fugaz contemporaneidad en signos de historia" (1994:192). Estas acciones requieren poder conjugar la "narración pedagógica" con la "narración performática", constituida por discursos seculares y estratégicos que dejan a las identidades nacionales y pueblos como entidades creativas en el mundo contemporáneo. Para lo anterior el AWN'g, organización de impronta tradicionalista, inició un proceso material no tradicional, al declarar que

Considerando que todo Pueblo-Nación bajo las actuales circunstancias políticas nacional e internacional necesita y requiere expresar su identidad como pueblo, hemos iniciado un proceso de discusión de proyecto de una Bandera-Emblema Mapuche, que recoge la historia, cultural, filosofía, religiosidad e identidad tanto territorial, lingüística y proyección de nuestra Nación. Proceso que culminará con la aprobación de una bandera que represente el conjunto de la Nación Mapuche en 1992 como respuesta a la celebración de los 500 años [de la llegada de Colón a América]. (Aukiñ 1991 11:05)

En Labra (2020), señalé cómo este objeto se alejó de la concepción tradicional de bandera utilizada por comunidades mapuche en ceremonias y rituales, para encarnar un proceso creativo enfocado en producir la idea moderna de bandera, es decir, representación simbólica de una nación compuesta por un conjunto de iguales con pretensión de soberanía, proceso que generó una diversidad de propuestas gráficas que al conjugar elementos territoriales, nacionales y religiosos, conformaron materializaciones complejas de territorios discursivos (Villanueva 2021). Durante sus primeros años la bandera, posteriormente nombrada como Wenüfoye (Labra 2022), fue utilizada, principalmente, en los encuentros de las comunidades pertenecientes al AWN'g, junto a acciones políticas en ciudades del sur de Chile y en Santiago, es decir, contextos de uso relativamente acotados y tendientes a fundamentar histórica y culturalmente la construcción de una nación mapuche (Labra 2020). La posterior biografía del Wenüfoye será muy diferente.

## II. Los Inicios de la "carrera icónica" del Wenüfoye.

Como da cuenta la cita anterior de Aukiñ, la bandera se diseñó para expresar identidad nacional y cultural. Sin embargo, sus transformaciones la llevaron a escapar a los designios y contextos de uso propiciados por sus creadores, y a emprender una "carrera icónica" que la hará conocida en múltiples contextos.

El concepto "carrera icónica" es referido por Callahan (1999) al final de su análisis de la Campana de la Libertad, objeto estadounidense que, mediante una particular genealogía de exhibiciones, viajes en tren, exaltaciones en la industria del turismo, entre otros vaivenes, se consagró como un emblema famoso y representante simbólico de diversos discursos.

Para conceptualizar el término "icono" Callahan (1999) se valdrá, principalmente, de la semiótica de Charles Pierce, es decir,

símbolo que posee algún grado natural de similitud con el objeto que representa; en este sentido, la estatua de un león es icónica del animal, en tanto obtiene sus proporciones de este, operación descrita por Eco (1986), como un reconocimiento simplificado y convencionalmente normado de aspectos fundamentales de un signo (las proporciones de un león) en una configuración gráfica reducida (su estatua), y en donde existe una escala de iconicidad entre un icono abstracto e ideal absolutamente igual al objeto que representa e iconos cada vez más "débiles" (símbolos que comparten una cantidad decreciente o reducida de características con su objeto).

Durante su existencia la campana fue experimentando una transformación compuesta por dos elementos, complementarios pero diferenciables.

Por un lado, la campana, indica Callahan (1999), pasó de ser lo que Pierce llama un "sinsigno" (signo singular, existente y en donde se corporeizan diversas sustancias cualitativas, es decir, campana como conjunción de volumen metálico dispuesto en ciertas proporciones) a un "legisigno" (signo que al ser percibido genera reacciones y moviliza discursos culturales, en este caso, asociados a elementos de una supuesta identidad estadounidense).

Por otro lado, las personas comenzaron a percibir la campana al observar representaciones cada vez más débiles (alejadas del objeto en cuestión, p.e.: identificar la campana en un poster que solo muestra su silueta), proceso descrito por Callahan como un "cambio desde una iconicidad altamente detallada hacia una mínimamente marcada" (1999:71) [traducción propia].

Entenderé "carrera icónica" como la yuxtaposición de ambos elementos, es decir, una proceso en donde, por un lado, un objeto va adquiriendo y naturalizando distintos significados culturales (pudiendo incluso estos entrar en tensiones y contradicciones), sin por eso perder efectividad para remitir al signo principal o fundamental y, por otro, la creciente capacidad de un icono de continuar refiriendo a la totalidad del objeto original aun cuando sus componentes formales son exhibidos de manera alterada, ya sean recombinados, sustituidos y/o en ausencia de algunos (o muchos) de ellos. Para el caso del Wenüfoye, entenderé como su objeto original o punto de inicio de su carrera icónica a aquel objeto conformado por este ejercicio narrativo doble de conjugación de un pasado pedagógico y una estrategia performática presente (Bhabha 1994).

La bandera mapuche estrenada en 1992 presentó una configuración particular. Del registro audiovisual del 6 de octubre (NOWAM s.f.), debut del objeto, se aprecia una bandera de dimensiones suficientes como para ser extendida por los brazos abiertos de una sola persona, o para pender de una asta portada singularmente. De la misma forma, los elementos constitutivos de su diseño están siempre presentes. Finalmente, sus

contextos de exhibición se enmarcan, principalmente, a acciones asociadas al AWN'g.

Sin embargo, el Wenüfoye pronto comenzará a mutar. En Labra (2020:180) indiqué una primera transformación en la marcha del 12 de octubre de 1997 en Santiago, momentos en que la prensa consigna una bandera de amplias dimensiones que era sostenida por más de diez personas<sup>2</sup>. Los componentes del diseño de la bandera tardarán algo más en ser modificados, en tanto es en el 2004 que aparecerá una bandera, también de grandes dimensiones, en cuyo centro no figura el llamativo *meli witrän mapu* (reunión de los cuatro puntos de la tierra, uno de los motivos más importantes de la cosmología mapuche), sino la cara de una persona ataviada con un *tralilonko* (cintillo), en donde se lee "*marichiweu*" (diez veces venceremos, Figura 2). Un año después, el periódico mapuche *Azkintuwe* (en Labra 2020:180) publicará una fotografía de un grupo de personas jugando *palin* (juego tradicional mapuche) en la marcha del 12 de octubre en donde, al fondo, se ve una persona con una polera roja con un estampado circular recortado del Wenüfoye, primer registro del posteriormente popular uso del Wenüfoye como vestimenta.

Figura 2  
**Wenüfoye con componentes gráficos modificados (Azkintuwe 2005 12:14)**



En definitiva, antes del 2000 vemos ciertas alteraciones métricas de la bandera, pero no será hasta los primeros años del 2000, en donde observamos cualidades claves de cualquier carrera icónica exitosa en general, y del Wenüfoye en particular: los contenidos semióticos de la bandera (sus colores, figuras y otros elementos dispuestos en una composición especial definida) comienzan a ser recombinados y, al mismo tiempo, plasmados en diversas superficies que no son banderas.

Estos movimientos se asocian a condiciones de posibilidad que favorecen una multiplicación de distintas formas de manufactura y consumo de objetos asociados al Wenüfoye. Dichas condiciones obedecen, en parte, a un escenario global en general,

y nacional en particular; en efecto, tanto por la acrecentada obligatoriedad de autoproducción y presentación estética del sujeto moderno (Groys 2010), las dificultades que el metarrelato mononacional tendrá para contener la diversificación de discursos identitarios posibilitados por un mundo multipolar (Bhabha 1994), y una economía chilena que hacia la transición al siglo XXI alimentó la proliferación de nuevas formas de manufactura y consumo de distintos (y novedosos) bienes y servicios (Garretón 2001), no sorprende que hacia el 2000 el Wenüfoye haya logrado éxito y diversificación en su venta, formas de uso y exposición.

Sin embargo, junto a sus transformaciones métricas, gráficas y materiales acaecidas en la transición hacia el siglo XXI, la bandera también comenzará a movilizar una mayor variedad de discursos, pasado de ser un "legisigno" asociado a la presencia de personas mapuche y elementos tradicionales cuya conjunción alimenta un horizonte de construcción de pueblo, hacia uno más amplio y que diversificará tanto las formas en que es posible valerse del mundo material para enunciar identidad étnica como los sentidos asociados a dichas enunciaciones.

### III. De lo Icónico a lo Hegemónico

Hacia finales del siglo XX las relaciones entre el pueblo mapuche y diversas esferas de la sociedad civil alcanzaban niveles de tensión inusitados, expresados en tomas simbólicas de terreno, irrupciones en oficinas estatales, concentraciones callejeras, y otros elementos que señalan el descontento social que ungió muchas demandas y movilizaciones mapuche. Ejemplo de lo anterior fueron las protestas sociales alrededor del controversial proyecto hidroeléctrico que la multinacional española Endesa emplazó en la localidad cordillerana de Ralco, el cual comprendió la inundación de 3.500 hectáreas y el desplazamiento de cien familias mapuche, irguiéndose desde 1996 como un símbolo (fallido) de la resistencia indígena en alianza a amplios sectores ecologista en Chile. Adicionalmente, a fines de 1997, grupos mapuche realizaron atentados incendiarios a maquinaria forestal en la localidad de Lumaco, inaugurando el uso de la violencia y el sabotaje como herramienta política.

En definitiva, hacia finales del siglo XX los mapuche generan diversas demandas hacia distintos sectores del Estado, la sociedad civil y la industria privada, son motivos de atención pública y muchas personas no indígenas empatizan con ellos. Estos elementos se ven reflejados en las manifestaciones asociadas al 12 de octubre, instancia que acontece simultáneamente en distintas ciudades de Chile (y otros países de Latinoamérica) y que se convertirá en uno de los escenarios desde donde es posible graficar más ejemplarmente la biografía del Wenüfoye.

No es propósito de este ensayo describir la genealogía del 12 de octubre; bastará anotar que dicha fecha experimentó, a nivel latinoamericano, un cambio cualitativo apreciable en la magnitud de los festejos y "contrafestejos" asociados a los

<sup>2</sup> Similar, quizás la misma, bandera gigante se ve en minuto 22'54 (Tirua Streaming S.f.) del registro de la "marcha unitaria" de 1999 (ver más adelante)

500 años de la llegada de Colón a América (1992, mismo año en que debutó la bandera mapuche) y, en Chile, otro cambio en 1999, momento en que se desarrolló una gran "marcha unitaria" mapuche (El Austral 12 de octubre de 1999:A5). Dicha marcha estaba conformada por distintas organizaciones y comunidades indígenas<sup>3</sup> que partirían desde sus localidades y se unirían en columna hacia el centro de la ciudad de Concepción, adyacente al río Biobío (histórica frontera reconocida hasta 1852 como límite entre el Estado chileno y los territorios soberanos mapuche). A la marcha de 1999, sin embargo, se sumaron muchos no indígenas, de hecho, el Consejo de Todas las Tierras llamó "a todas las comunidades mapuche a participar en esta actividad y a los partidos políticos, organizaciones sociales, estudiantiles y de pobladores a solidarizar con esta causa" (El Austral 11 de octubre de 1999:A12). La marcha, retratada en la portada de El Mercurio (y en donde figuró el Wenufoye) fue un éxito, en tanto "miles de personas apoyaron a los indígenas" (El Mercurio 13 de octubre de 1999:A1), reuniendo a "más de 10 mil personas en su último trayecto" (El Mercurio 13 de octubre de 1999:A11).

Esas miles de personas ilustran un cambio en la recepción por parte de segmentos de la sociedad *winka* (no mapuche) de muchos de los problemas de la sociedad mapuche. En efecto, durante la marcha, Adolfo Millabur, alcalde mapuche de Tirúa, localidad con alta demografía indígena, "demandó al gobierno escuchar la voz del pueblo chileno que hizo suya la causa de los pueblos originarios", declaraciones secundadas por el líder ecologista *winka* Juan Orrego, quien anunció que "el gobierno debe entender que la mayoría de los chilenos apoya las reivindicaciones de los pueblos originarios" (El Mercurio 13 de octubre de 1999:A11) ¿Cuáles eran esas reivindicaciones, y por qué, siguiendo a Millabur, un líder ecologista las manifestaba como suyas?

Usualmente, dichas reivindicaciones se asociaban a demandas mapuches originadas en los albores del siglo XX (respeto por la diferencia cultural, recuperación de tierras y acceso a bienes y servicios), es decir, a dinámicas y problemáticas directamente relacionadas con la presencia de la sociedad chilena en los otrora territorios soberanos mapuche. Adicionalmente, durante los 12 de octubre de la década de 1990, muchas de estas reivindicaciones eran canalizadas por expresiones de cierto antihispanismo, en tanto la fecha, también llamada "Día de la hispanidad", funcionaba históricamente como alabanza hacia la

travesía colombina de 1492 descrita como "descubrimiento de América" (por lo que no era extraño que estatuas o edificios asociados a España fueran vandalizados, o banderas españolas quemadas públicamente). Ese antihispanismo comenzará a verse actualizado y remplazado (nunca extinguido) por críticas hacia el Estado chileno o, como apuntaba el representante del AWN'g, Domingo Rain, en la marcha de octubre de 1994, "ya no son los españoles los que actualmente nos oprimen, sino que es el Estado chileno" (El Mercurio 13 de octubre 1994:C05).

Sin embargo, en la transición al siglo XXI las predecibles críticas hacia el Estado chileno se verán acompañadas por una relativamente inespecífica crítica hacia la globalización capitalista y extractivista, en donde el simbólicamente cargado acto de quemar una bandera española será reemplazado por las "ya tradicionales 'quemadas' de banderas chilenas y estadounidenses", que el periódico mapuche *Azkintuwe* consignaba en Santiago durante la marcha de octubre del 2003 (*Azkintuwe* 2003 2:04). La inclusión del repetido (en tanto "ya tradicional") gesto de quemar una bandera estadounidense, país tan lejano a las habituales consignas mapuche, permite percibir al 12 de octubre en Chile, ya no como instancia exclusivamente asociada a las demandas étnicas comentadas y al prospecto nacionalista mapuche, sino como lugar que remarcará la emergencia de lo indígena como símbolo de resistencia frente a la profundización de una constelación de elementos del capitalismo tardío global (destrucción de las estructuras de parentesco y sociabilidad tradicional, extractivismo y subsecuente crisis ambiental, entre otros elementos descritos por Critchley 2007) y cuya particular agudización en Chile (Moulian 1997) despertará alarmas y críticas en múltiples sectores.

Las alianzas entre distintos sectores sociales con las manifestaciones políticas mapuche dista de ser algo nuevo (Martínez 2009, Mallon 2009), sin embargo, durante los primeros años del siglo XXI, se hizo evidente que cualquier persona, de manera individual y sin pertenecer a algún partido político o agrupación social, podía empatizar y asistir a las luchas y eventos organizados por los mapuche. Lo anterior es manifestado en los comentarios de un programa radial conducido por dos personas mapuche, que el periódico *Azkintuwe* menciona al describir aspectos de la identidad mapuche urbana y su relación con el 12 de octubre en Santiago; con respecto a la organización mapuche, según *Azkintuwe*, el programa "realiza un llamado a que no sólo este pueblo participe en dichas ceremonias o actos, ya que sus conductores instan a que todos quienes estén interesados en conocer más y se identifique con esta 'causa', asistan"; con respecto a los objetivos del programa, una de sus conductoras, Elizabeth Huenchual, indica que desean "rescatar nuestra lengua y cultura, pero detrás de eso hay un llamado a que la gente se organice y se una para tomar poder" (*Azkintuwe* 2005 16:16). Se percibe de lo anterior una apertura masiva de muchas de las instancias culturales y políticas mapuche y, con esto, la transformación de escenarios étnicos en soportes para diversas consignas que designaban "tomar poder" como horizonte de lucha.

3 Si bien ni los medios de prensa chilenos ni las fuentes mapuche profundizan en la organización y/o gestación de esta marcha, la producción audiovisual llamada "Jinetes Lafkenches" (Tirua Streaming S.f.), de 27 minutos de duración, da cuenta del evento. Este es descrito como una travesía emprendida por veintitrés jinetes que salieron desde Cañete quienes, luego de cabalgar por 4 días, llegaron a Concepción el 12 de octubre de 1999. Durante las jornadas se fueron sumando otras agrupaciones y diversos gestos de apoyo, por ejemplo, el video indica que al segundo día se asociaron las hermanas Quintremán y el lonko José Antolín Curriao, activos agentes opositores al comentado proyecto Ralco-Endesa y desde donde se desprendería el carácter "pehuenche" de la marcha indicado por la prensa. Con respecto al Wenufoye, no es posible verlo entre las muchas banderas monocromas registradas por el video durante los primeros días, aunque este aparecerá con creciente frecuencia y protagonismo hacia el final de la marcha y del video (ver, por ejemplo, el minuto 16:20 y el minuto 20:21).

Masividad y diversidad serán la tónica de las concentraciones del 12 de octubre. Con respecto a la marcha de 1999 en Santiago (no confundir con la 'marcha unitaria' que arribó a Concepción ya comentada), "bastaba mirar un poco más allá de las primeras tres filas para percatarse que el 90% de los cerca de 800 asistentes poco y nada tenía que ver con la causa indígena" (El Mercurio 13 de octubre de 1999:C7). Si bien dicha descripción (simplísticamente racista, estereotípicamente fenotípica) es enunciada a modo de crítica por *El Mercurio*, medio de comunicación históricamente contrario a las manifestaciones étnicas (Pairican 2014), el mismo consignará gran aumento en la cantidad de participantes (tres mil quinientos) en la marcha de Santiago del 2002 (El Mercurio 12 de octubre de 2002:C13) y, para el 2009, absteniéndose de interpretar la presencia chilena como elemento espurio, indicó que "cerca de 5 mil mapuches y chilenos [marcharon] para protestar por el descubrimiento de América y reivindicar sus derechos" (13 de octubre de 2009:C8).

Estos elementos- masividad y diversidad- permiten describir, hacia inicios del 2000, la presencia de una "lógica hegemónica" (Laclau 2005) en muchas de las enunciaciones políticas asociadas a lo mapuche, es decir, cierta hegemonización por parte de lo mapuche de muchas y heterogéneas demandas, que se unifican y se vuelven equivalentes en contraposición a un *otro* considerado como negativo y represor, lógica que permite la conformación discursiva de un tipo particular de apelación colectiva y popular denominada "populismo" por Laclau (2005).

Para que la apelación a un "pueblo" sea populismo, según Laclau (2005, 2006), se requiere, por un lado, que dicha apelación sea percibida como opción antagónica frente a ese *otro*, la posibilidad de atraer y reunir a nuevos sujetos, y la personificación del proceso en un líder carismático; no es necesario que quienes enuncian demandas contengan principios subyacentes unificados o características infraestructurales compartidas, en tanto será la "frontera antagónica"- el verse a uno mismo como partícipe de uno u otro de dos campos dicotómicos y enfrentados- aquello que produce la percepción de la situación como injusta, la subsecuente reunión política de diversos discursos e identidades, y su articulación bajo algún significante hegemónico. Dicho significante fue lo indígena, en tanto percibido como condensación de un imaginario democrático igualitario y antítesis del orden hegemónico capitalista (Critchley 2007).

Una lectura "populista" de las enunciaciones políticas de mapuchidad en la transición al siglo XXI no significa, necesariamente, que todos quienes se reunían en torno a lo mapuche fuesen (auto) considerados como tales, sino que permite entender parte de la reconfiguración del concepto "pueblo mapuche" que, siguiendo el diagnóstico que realizaban dos intelectuales de dicho pueblo, "ha dejado definitivamente de formar un todo compacto, una nación con sus 'fronteras' definidas, como lo fue hasta hace un cuarto de siglo" (Ancán y Calfío 1998:908). Y si bien dichos autores destacan al *kvpalme* (linaje familiar) y el

*tuwvn* (espacio territorial de procedencia) como la "dimensión más profunda del *ser Mapuche*", también advierten que el desarrollo de lo mapuche solo está "en posición de reafirmarse y traducirse socialmente en la pertenencia explícita y abierta a un colectivo social reconocible y objetivable, tanto para sus propios miembros como para los *otros*" (Ancán y Calfío 1998:913) [cursiva en original].

Era en esta operación de objetivación que el Wenufoye enunciaba mapuchidad política de forma más explícita que aquellos conceptos interiores del *ser Mapuche*, facilitando la emergencia en el espacio público de lo que González (quien también define el *tuwvn* y el *kvpalme* como características fundamentales de la vida rural mapuche, en su lugar de estudio) entiende por mapuchidad, es decir, un "concepto empleado relacionamente para evaluar similitud" (2016:86). Y como en el espacio de las enunciaciones políticas la similitud puede ser traducida como acción hegemónica – es decir, acción social sobre una posible infinitud de demandas diferentes en pos de la construcción de equivalencias (Laclau 2005)- el Wenufoye sirvió como un agente que hacia la transición al siglo XX, no sólo presentaba una carrera icónica potente – objeto que puede adquirir diversos significados, combinaciones y alteraciones estéticas de sus componentes, y plasmarse en distintos artefactos, sin perder capacidad de remitir a su signo principal- sino también iniciaba una intensa "carrera hegemónica", agente que permitía el amparo y materializaba la alianza de una creciente diversidad de identidades y disputas autopercebidas como contrarias a cierto régimen opresor, y del cual su exposición en las marchas del 12 de octubre es ejemplo<sup>4</sup>. En este sentido, el legisigno del Wenufoye se transformó, desde uno que simbolizaba una colectividad mapuche luchando por la materialización nacionalista de contenidos históricos y culturales, hacia otro que representaba la lucha contra la oclusión de cualquier posibilidad de manifestación de diferencia cultural frente a los avasalladores embates del capitalismo tardío.

La carrera icónica y hegemónica del Wenufoye serán procesos que comenzarán a retroalimentarse en una espiral catalizada por elementos particulares de este objeto. Por un lado, el hecho de que su existencia no se enlace a las condiciones premodernas de creación de la mayoría de los objetos reconocidos como mapuche (confeccionados en madera, mineral o fibra orgánica y cuya génesis se asocia a tiempos al menos

4 Para otros usos del Wenufoye en los 12 de octubre del período, ver El Austral (12 de octubre de 1993: 10) detallando acto del AWN'g "en conmemoración de un año desde que se proclamara la bandera mapuche", y El Austral (13 de octubre de 1993:10) para símil en Santiago. Similares noticias del mismo medio para 1994, 1996, 1997, y así en adelante. En la marcha del 12 de octubre en Temuco El Austral (12 de octubre de 1999:A5) hace hincapié en la presencia de "banderas", al indicar que "Con el sello que los caracteriza, portando banderas, a caballo, con penachos de plumas y báculos de colihue, los integrantes del Consejo de Todas las Tierras llegaron de nuevo hasta el centro de Temuco. El Austral continuará cubriendo la noticia y exponiendo en sus fotografías al Wenufoye (ver, por ejemplo, El Austral 10 de octubre de 2011:15). Lo mismo hará El Mercurio, sólo por nombrar algunos ejemplos, en 09 de octubre de 2004:C7, 13 de octubre de 2008:C6 y 13 de octubre de 2009:C8. Para más ejemplos ver Labra (2019).

anteriores al despojo de la soberanía mapuche a fines del siglo XIX) incentiva una libre circulación de la bandera, en tanto objeto alejado de ese copyright natural que gozan los productores indígenas de objetos “tradicionales” (Comaroff & Comaroff 2009:37). Al mismo tiempo, lo anterior también convierte en irrelevante cualquier cuestionamiento sobre “calidad”, “autenticidad”, “procedencia” u otras categorías con las que los compradores suelen examinar con particular tenacidad los mundos materiales indígenas (Clifford 1988). En este sentido, si bien la primera referencia a venta masiva del objeto parece haber sido asumida por la agencia mapuche<sup>5</sup>, con el tiempo se hizo evidente que su comercialización podría ser ejecutada por cualquier persona<sup>6</sup> y su diseño plasmado en distintos objetos nada tradicionales.

La relativa libre circulación del Wenüfoye y su capacidad para objetivar la cercanía a un colectivo social compuestos por diversas demandas y sujetos articulados en contraposición a un *otro* considerado como opresor, invita a pensar en la capacidad de algunos objetos de producir formas de participación colectiva que generen nuevas relaciones entre prácticas e ideales políticos, lo que para el caso de la teoría populista de Laclau (2006), matiza la presencia de un líder carismático que interpela a los sujetos y cuya palabra representa el proceso de identificación popular como precondition para la articulación popular, posicionando a un “objeto populista” como un protagonista en dicho proceso.

“Objeto populista” es la categoría que Carreira da Silva & Roggenhofer (2023) asignan a la gorra MAGA (*Make America Grate Again*), de la campaña presidencial de D. Trump, autores que concluyen que dicho objeto no fue un accesorio de segundo orden que pasivamente refleja ciertos ideales, sino uno que transforma a su usuario en miembro del proyecto nacional populista de Trump. Para el caso del Wenüfoye, como revisé, su exposición no transformó a nadie en mapuche. Sin embargo, al facilitar que diversas personas y agendas expresaran distintos grados de cercanía y compromiso con la manifestación de la existencia de lo mapuche, en oposición antagónica, la bandera matizó la necesidad de explicitación de formas de vida vinculadas por lazos naturales al interior de aquella “utopía por construir” (Ancán y Calfió 1998), que era un “pueblo mapuche” en reconfiguración, sobreponiendo a esta un horizonte de posibilidad alternativo, basado en la unificación por oposición a aquello que no se quiere.

5 La prensa indica, en el contexto de la “gran marcha” que arribó a la ciudad de Concepción en 1999, que las “miles de personas que se agolparon al paso de la caravana prorrumpieron repetidas veces en aplausos, portando muchas banderas del Consejo de Todas las Tierras, las que eran vendidas por mujeres mapuche” (El Mercurio 11 de octubre de 1999:A11).

6 Las alusiones a los derechos de autor de la bandera son escasas. La web Ñuke Mapu-Centro de Documentación mapuche (01 de diciembre de 2010), citando al diario El Austral (Temuco), refirió que “Una comerciante de Temuco fue detenida por carabineros acusada del delito de infracción a la Ley de propiedad industrial”, lo anterior debido a una denuncia de “un miembro de la familia mapuche Cadín Calfunao”, quien “tiene registrado los derechos de comercialización de la bandera mapuche.” No encontré más información sobre esta controversia u otro elemento asociado.

#### IV. Desformalización.

El Wenüfoye vivirá un cambio fundamental alrededor del 2010, década en que experimentará una transformación en sus otros muy variados, pero no indefinidos, límites de enunciación. Estos límites estaban demarcados por la precondition generalizada de asociación entre el objeto y la construcción de una frontera antagónica, es decir, el Wenüfoye se asociaba a lo mapuche no solo como marcador de diferencia cultural, sino también como marcador de diferencia política. Dicho límite se verá alterado desde la aceptación de la bandera mapuche como emblema representativo de la cultura de este pueblo por parte del Estado de Chile, acontecimiento que impulsó la inserción del objeto en una gran cantidad de instancias no mapuche y/o no antagónicas.

La alteración encuentra su génesis cuando Marcial Colín, principal representante de la organización mapuche *Mallolafken*, solicitó a Pablo Astete, alcalde de Villarrica, izar la bandera en dicha Municipalidad, el día en que comenzó a regir en Chile el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo [OIT] (septiembre del 2009), solicitud negada por el edil. Las disputas sostenidas por diversos sectores a raíz de dicha situación fueron finalmente zanjadas por Contraloría General de la República, organismo que falló en abril de 2010 a favor de *Mallolafken*, sosteniendo que las municipalidades están facultadas para izar la bandera como reconocimiento simbólico y expresión cultural.

La resolución contó con jurisprudencia nacional y, desde ese momento, el Wenüfoye inició una transformación, desde un contenido político a priori hacia condiciones de posibilidad considerablemente más heterogéneas.

Esta heterogeneidad no se manifestó *ipso facto*, de hecho, fue la dimensión política aquello remarcado por Aucán Huilcamán, dirigente del Consejo de Todas las Tierras, quién, valorando el dictamen, señaló que “esta resolución significa el inicio de la autonomía de este pueblo”, resolución que abría la posibilidad de “solicitar no sólo este izamiento a los municipios, sino que a la intendencia y a La Moneda, más cuando viene una fecha tan relevante como 23 de junio -Día de los Pueblos Originarios y celebración del *We Xipantú*”, para lo cual el *werken* llevaría “una bandera mapuche al Presidente Piñera para que la coloque en la casa de Gobierno ese día” (El Austral 07 de mayo de 2010:03).

Diferentes fueron las acciones impulsadas por la organización mapuche *EpewŪn Txekan* quienes, en momentos cercanos al 18 de septiembre del 2010, llamaron “a todo mapuche presente en el Wallmapu” a no izar la bandera chilena (acción obligatoria en el contexto en cuestión) sino “a izar la bandera mapuche a media asta en señal de duelo por los 129 años de instauración del Estado chileno en estas tierras”, en tanto, “no podemos conmemorar los 129 años de asesinatos, violaciones, robos y fraudes que redujeron a nuestro pueblo Nación a la situación en que se encuentra hoy en día” (Ñuke Mapu s.f.). El llamado se

sustentó tanto en el derecho natural de los mapuche, quienes “no tenemos por qué pedir permiso para usar nuestra bandera” como en el Convenio 169 OIT, el cual motivó a *EpewŪn Txekan* a declarar que las “sanciones por el no uso de la bandera chilena no pueden aplicarse a quien se autoidentifique como mapuche, pues sería una conducta arbitraria y discriminadora por parte de la autoridad”. Finalmente, la organización citó el dictamen de Contraloría, el cual al permitir “usar la bandera [mapuche] en una institución pública, con mayor razón pueden usarla quienes no ostentan tal calidad (...)”.

En ambas menciones vemos la exposición del Wenüfoye sustentada por los derechos naturales y autodeterminación mapuche, pero también por su ratificación por el Estado, junto al reconocimiento de la importancia de aquella ratificación por parte de la organización mapuche.

Adicionalmente, la idea de la bandera mapuche flameando en La Moneda o a media asta en Biobío, señala la apertura a la opción de transformar, post dictamen de Contraloría, el gesto de rechazo mapuche al nacionalismo patriótico mediante la quema del pendón chileno (Azkintuwe 2003 2:04) por la exposición del Wenüfoye, como reemplazo o complemento a la bandera chilena; de hecho, cierta armonía era propugnada por la agrupación no mapuche “Movimiento Patriótico Manuel Rodríguez” en un acto realizado a un lado del Monumento a los Pueblos Indígenas en la Plaza de Armas de Santiago cuando, en los mismos momentos que el presidente Piñera inauguraba la colosal bandera chilena que flamea hasta hoy frente a La Moneda, desplegaban una bandera chilena “pero también una del pueblo originario”, indicando que “la actividad que estamos realizando tiene por finalidad incorporar la bandera de la nación mapuche a esta celebración de la Independencia” (Emol 2010).

La ratificación estatal y sus consecuencias se profundizaron cuando el Congreso aprobó, en agosto del 2011, que la bandera chilena pudiese ser usada en cualquier momento y por cualquier personas o institución (previamente el pabellón solo se exponía en ocasiones particulares, previa autorización), lo que motivó a la Red por los Derechos Educativos y Lingüísticos de los Pueblos Indígenas de Chile, a iniciar la “Campaña por un Chile Pluricultural. Uso de todas las banderas indígenas” (Red EIB 2011), haciendo pública una carta enviada a diversas alcaldías en donde solicitaban “izar y usar los emblemas indígenas junto a la bandera chilena, como muestra explícita su interés por la protección, difusión y cultivo de la diversidad cultural de los pueblos indígenas”, tanto en eventos públicos y especialmente en “fechas importantes para los pueblos”.

La campaña no suscitó ningún tipo de oposición, noticia o controversia, siendo sus sugerencias incorporadas por muchos municipios. El municipio de Maipú, sin embargo, fue un paso más allá, cuando en el 2014, decidieron exhibir la bandera mapuche de manera permanente en su plaza de armas, acción

cuestionada por un particular, quien solicitó a Contraloría explicitar la legalidad que permitía dicha exposición; el organismo declaró que “la autoridad edilicia enunciada se encuentra habilitada para izar, sin permiso previo, tanto la bandera nacional, como también aquella representativa de la etnia mapuche” (Contraloría 2014).

En definitiva, entre el 2010 y el 2014, se generaron una seguidilla de eventos que asociaron a la bandera mapuche a una dimensión de reconocimiento estatal y que catalizaron su trayectoria hacia una multiplicidad de usos.

Las críticas al trayecto del Wenüfoye descrito han sido mínimas. Conocido el primer dictamen de Contraloría, el hecho fue calificado por el historiador Sergio Villalobos como “una barbaridad, una cosa indignante. Algo que no cabe en la ruta histórica del país” (El Mercurio 05 de mayo de 2010:C5). Posteriormente, a propósito del torneo de fútbol Copa América (2015), los consejeros regionales de Temuco debatieron si exponer la bandera mapuche en los estadios, debate socializado vía Twitter por la consejera S. Carmine, quien sobre el debate publicó

Me opuse y me opondré. Muchos confunden la cultura mapuche con una nación mapuche. Acá somos todos chilenos, no existe un Estado dentro de otro [...] Este es un Estado unitario, el cual tiene sus emblemas patrios, uno de los cuales es nuestra única y gloriosa bandera Chilena [...] No se necesitan más banderas. (Soy Temuco 2015)

Si bien estos escasos comentarios reflejan cierta irreductible y potencialmente incómoda condición política del Wenüfoye, el escenario predominante será el de una proliferación del emblema ondeando pacíficamente en diversos espacios públicos, como permanente gesto simbólico del, si aceptamos las declaraciones de Contraloría, respeto chileno a la “etnia” Mapuche (Contraloría 2010). Esta situación podría inclinarnos a evaluar positivamente el avance en las relaciones interétnicas, considerando la proliferación de la bandera mapuche como una victoria en el caudal de luchas por la expresión de diferencia cultural en un contexto colonial, respaldando la estimación del Dictamen de Contraloría planteada por Huilcamán (“significa el inicio de la autonomía de este pueblo”) y congratulándonos al ver la por décadas negada existencia mapuche materializada en la bandera de este pueblo flameando a la par con aquella del chileno.

Si bien los dictámenes de Contraloría pueden considerarse victorias frente a la negación, la existencia mapuche materializada en la bandera y las posibles sensaciones de orgullo o bienestar que emanen desde su ya común percepción en el espacio público, acercan a dicho objeto al “nacionalismo banal” descrito por Billing (1995), es decir, un sentimiento de pertenencia colectiva (nacional), que no requiere enunciación deliberada o explícita, como tampoco un desbordamiento emocional remarcado por hitos o acontecimientos ocasionales; más bien, el “nacionalismo

banal" alude a marcadores de pertenencia no advertidos, a esos pendones nacionales adquiridos para una ocasión especial, pero que continúan colgando desapercibidos durante los "días normales" en edificios públicos, tiendas y viviendas, objetos que "no están ahí para atraer nuestra atención, sino que forman parte del escenario y confieren a las escenas una apariencia de autenticidad" (Billing 1995:50) [traducción propia].

Esta autenticidad puede entenderse como una "distribución de lo sensible" o combinatoria material y semiótica que genera un sistema percibido como autoevidente, delimitando una supuesta realidad compartida (Ranciére 2009), en este caso, la inimpugnable existencia pública y política de lo Mapuche en la escena chilena. Anteriormente, entre 1999 y el 2010, momento de apertura icónica y hegemónica del Wenüfoye, los usos de este objeto se asociaban a disputas por economías de poder que estaban lejos de considerar dicha existencia como inimpugnable, sino más bien precisamente como una asediada por diversas presiones socioeconómicas, que no permitían que la bandera mapuche ondeara junto a la chilena, como si ese fuera el contexto natural de las relaciones chileno mapuche.

Sin embargo, con posterioridad al 2010, la bandera figuraba en una virtualmente infinita cantidad de escenarios, sin precondición ni debate, pudiendo señalar apacible simetría o fervorosa disputa. Adicionalmente, en dichos momentos, la bandera comenzará a aparecer en contextos alejados de cualquier demanda política o etnopolítica, sin apelar a una "nación" o colectivo contingente, demanda o territorio. Finalmente, la multiplicación de superficies sobre las que es posible plasmar todos o algunos elementos de la bandera mapuche no dejó de aumentar. A la luz de estos tres elementos ya no será posible entender, necesariamente, a la bandera mapuche como un problema formal de diferencia cultural ni política.

El concepto de problema formal que explicita diferencia es tratado por Thomas (2001:149) en su análisis de la artista Margaret Peterson (c. 1940), quien al disponer en sus pinturas motivos propios del arte indígena del centro y del norte de Australia adyacentes a elementos europeos, presentaría la combinación cultural como problema formal en donde se explicita dicha diferencia; lo anterior en contraposición a otros artistas de la época, que al incorporar motivos "tribales" sin distinguir origen étnico ni punto de comparación o referencia con la otredad europea, se valían de dichos motivos para referir a lo "indígena" como totalidad inespecífica.

Alrededor del 2010 el Wenüfoye vivirá un proceso de desformalización, en donde comenzará a señalar una totalidad mapuche inespecífica y descontextualizada. Este proceso de desformalización significa que, en muchos casos, ya no es posible considerar, analíticamente, al "Wenüfoye" como sinónimo de la "bandera mapuche".

El Wenüfoye es el nombre que en algún momento recibió el objeto diseñado como forma performática de narrar la nación (Bhabha 1994) mapuche en la década de 1990, es decir, la materialización de un discurso estratégico y apelación a la realidad contemporánea mapuche (como complemento a lo que Bhabha distingue como la narración pedagógica y continuista del pasado ancestral). Es en este interjuego de formas narrativas nacionales que el tipo de objetos conocidos como "bandera" adquieren su materialidad propia, es decir, símbolos con poder social aglutinantes y demarcadores formales de diferencia. Independiente de las transformaciones del Wenüfoye asociadas a su carrera icónica y/o hegemónica, este objeto no dejaba de remitir a esta conjunción narrativa, ya sea explicitando formalmente la existencia de diferencia cultural mapuche como elemento presente a afirmar entre un conjunto de personas (entre 1992 y 1999, aproximadamente) o también como manifestación del requerimiento de proteger esa diferencia frente a un otro antagónico (1999-2010, aproximadamente). Este objeto, el Wenüfoye como problema formal de diferencia cultural, seguirá existiendo en sus dos dimensiones interrelacionadas recién comentadas, pero en paralelo será cada vez más común encontrar apariciones de la desformalizada "bandera mapuche" expuesta sin señalar colectivo o demanda sino como un legisigno general de "lo mapuche", referente simbólico a una "cultura mapuche" como totalidad inespecífica y descontextualizada.

Si bien es posible que cualquier persona que haya estado en Chile desde el 2010 en adelante se haya topado (quizá inadvertidamente) con la bandera mapuche como legisigno de lo mapuche, aquí me valdré de los espectáculos musicales y del deporte, como dos de los muchos contextos posibles que ilustran el proceso de desformalización del objeto.

Con respecto a la música, el dj Skrillex entró al escenario del festival Lollapalozza en Santiago (abril de 2012) sosteniendo una bandera (Figura 3) y gritando "¡fuerza Mapuche!", antes de comenzar su concierto; la exposición del Wenüfoye por el Dj fue catalogado como uno de los "10 grandes momentos en la historia de Lollapalozza" por Radio Cooperativa (2015), destacando que el músico "además de tocar sus éxitos, desplegó una bandera mapuche y desató la euforia de los presentes.". La breve aparición del Wenüfoye también fue destacada por la nota titulada "Noche de Brujas: Bandera Mapuche y Violeta Parra marcan el show en la Quinta" que la prensa utilizó para describir la actuación de esta banda en el Festival de Viña del Mar (T13 2015); una revisión del video permite observar a Kanela, vocalista de la banda, señalando a una mujer del público, quien se acerca al escenario y, mientras es retenida por un guardia de seguridad, extiende la bandera al músico, quien la sostiene solo por breves segundos en medio de su presentación (Festival de Viña 2015). Ambos ejemplos no solo ilustran la creciente inserción de la bandera en diversos contextos de relativa apoliticidad, sino su presentación (y subsecuente celebración en prensa) como indicio inespecífico de lo mapuche.

Figura 3



Skrillex sosteniendo bandera mapuche (Radio Cooperativa 2015)

La desformalización de la bandera desde el mundo deportivo queda ilustrada por Gonzalo Fierro, capitán del equipo de fútbol Colo-Colo, quien en el 2013, realizó una combinación estética novedosa de la bandera, plasmándola en una jineta para su brazo (Figura 4), e indicando que

Me dio por hacer una jineta con el estilo mapuche, yo soy una persona que lleva apellido mapuche, mi familia es toda del sur y me gustó el modelo que confeccioné y se mandó a hacer, quedó bastante linda y la ocupé para el clásico y nos dio resultados y nos trajo un triunfo. (Alairelibre 2013).

Figura 4



Jineta "con estilo mapuche" en base al Wenüfoye (Alairelibre 2013)

Si bien Fierro justifica su actuar por su linaje familiar, la frase también destaca la autonomía creativa del jugador, lo que sumado a la especulación sobre su efecto positivo ("nos trajo un triunfo") relativizan la dimensión hegemónica de la bandera; adicionalmente, la posibilidad de recombinar los elementos estéticos y plasmarlos en distintas vestimentas, cualidades de la carrera icónica, serán explotados de maneras cada vez más diversas e intensas, percibido primero en la camiseta no oficial de Colo-Colo viralizada en redes sociales (El Ciudadano 2015) y, finalmente popularizada en una prácticamente infinita plétera de prendas y accesorios (Figura 5).

Figura 5



Mochila con elementos gráficos del Wenüfoye modificados (Santiago, 2017). Fotografía tomada por autor.

En definitiva, desde el 2010 el legisigno al cual solía asociarse la bandera cambió, lo que permite distinguir, analíticamente, el "Wenüfoye" de la "bandera mapuche", en tanto ni la declaración de contenidos asociados a la diferencia cultural ni la carrera hegemónica serán una precondition de la existencia de la "bandera mapuche".

### Discusión y Conclusión

La recapitulación de diversos elementos de las transformaciones del Wenüfoye permiten discutir distintas implicancias históricas y sociomateriales en torno a las condiciones de posibilidad del pueblo mapuche contemporáneo.

Como vimos, durante los primeros años de su biografía, el Wenüfoye representaba identidad ética en escenarios acotadamente mapuche, es decir, despliegue en torno a prácticas y demandas que explicitan presencia y continuidad tradicional, operación que en muchos casos continuó siendo accionada por el objeto que, hasta el día de hoy, figura como representación de cualidad mapuche al ondear en la *ruka* que provee salud en el patio de un consultorio municipal o figurando en espacios comerciales manejados por personas mapuche. Estos fueron los primeros años de la "carrera icónica" del objeto, o expansión de su capacidad para adquirir y naturalizar distintos significados culturales, prácticas de exposición y superficies materiales sobre las cuales es posible plasmar sus componentes gráficos, sin por eso perder efectividad para remitir al signo principal o fundamental (asociado, siguiendo a Bhabha 1994, a la doble forma de narración identitaria-nacional).

Sin embargo, desde alrededor de 1999 en adelante, el Wenüfoye también comenzó a funcionar como agente que posibilitó y alimentó enunciaciones sobre lo mapuche, no necesariamente asociadas a discursos sobre la presencia de personas que en su interior portan elementos culturales tradicionales, sino a un tipo de mapuchidad más amplia y ambigua, que se distribuye a través de espacios y personas, en oposición a distintos regímenes considerados como opresores, y en donde una diversidad de personas podían asumir posiciones de cercanía y declarar

explícitamente, para ellos y para el resto, dicha cercanía (proceso cercano al “populismo” descrito por Laclau 2006). Titulé a esta capacidad de reunión de una diversidad de identidades al alero del Wenüfoye como la “carrera hegemónica” del objeto, proceso complementario a la “carrera icónica” pero a su vez diferenciable.

Esta operación de explicitación de cercanía no es secundaria u epifenoménica, mero resultado de un proceso que pudo materializarse con ungimiento de potencia política de cualquier otro “objeto mapuche”, debido a que representa el sustrato soberano de la elección humana sobre sus condiciones materiales. Si bien el Wenüfoye es parte de una genealogía de consecuencias y circunstancias concretas que lo antecede e influye, del cual los mencionados contrafestejos del 12 de octubre y las luchas ecologistas son algunos ejemplos, la creación de formas materiales también influye en la manera en que estos y otros eventos se inscriben en las conciencias humanas y se proyectan a través del tiempo. De hecho, a propósito del Wenüfoye, Marcial Colín, en entrevista con Pedro Cayuqueo, comentaba que “Los símbolos son necesarios y van de la mano de la cultura como el pensamiento y el lenguaje. Se retroalimentan y proyectan, además permiten representar una identidad y son capaces incluso de generarla.” (Comunicaciones Mapuche Kalbun 2010).

En línea con la idea de la capacidad de los símbolos de generar identidad, la exitosa carrera icónica del Wenüfoye y subsecuente carrera hegemónica permitió (y permite, hasta hoy) la sedimentación de enunciaciones identitarias asociadas a lo mapuche en el espacio público, como categoría política, en tanto contribución a la expresión de la existencia de la diferencia cultural como “problema formal” (Thomas 2001), es decir, combinación cultural que no oblitera sino explícita y sitúa las diferencias etnopolíticas en un plano de luchas contingentes contra la negación. El énfasis de la lucha política como vector de explicitación de diferencia cultural invita a pensar el proceso de diversificación de las categorías identitarias (usualmente asociadas a la tradición ancestral u comunidad prepolítica y fundada sobre un supuesto destino compartido), con las que se construye gran parte de los horizontes de posibilidades del pueblo mapuche y su relación con contextos no mapuche, posibilitando diversas creaciones identitarias políticamente situadas.

La enunciación de lo mapuche como categoría política situada y distribuida en diversas superficies, cuerpos y lugares no desapareció. Sin embargo, desde el 2010 en adelante, también es evidente el paralelo proceso de “desformalización” del Wenüfoye, desde uno cuyos límites de enunciación se emplazaban en la explicitación de una construcción nacional mapuche o en oposición a un antagonismo que la impide y amenaza, hacia otro sin límites de enunciación, figurando el emblema en contextos apolíticos o en donde lo mapuche no es el eje principal.

La apertura del objeto ha sido objeto de reflexiones y comentarios por parte de personas que, de manera más o menos directa, podrían reclamar cierta agencia sobre el Wenüfoye. Por ejemplo, a raíz del dictamen de Contraloría del 2010, Víctor Naguil, presidente del partido nacionalista mapuche *Wallmapuwen*, comentó que si bien “La bandera nacional mapuche, la Wenüfoye, debe serlo para el pueblo mapuche y el País mapuche [es decir, no ondear en otras latitudes] poner nuestra bandera nacional en las instituciones públicas del País mapuche no debería ser traumático para nadie” (Azkintuwe 2010 44:33-32). Diámetral oposición expresó Aucán Huilcamán, dirigente del Consejo de Todas las Tierras, cuando en 2017 señaló que la bandera no era para instituciones públicas, y que pediría a Contraloría, organismo que “no tiene ningún derecho ni autoridad sobre la bandera mapuche” derogar el dictamen (SoyTemuco 2017). Al preguntarle a Marcial Colín sobre la proliferación de banderas en la inmensa diversidad de contextos y plataformas, el dirigente que indujo el dictamen de Contraloría, expresó que “desde mi punto de vista, eso le hace bien a la causa mapuche [...] las críticas a eso yo la he visto más en mapuches que en otros, los mismos mapuche critican la bandera mapuche”<sup>7</sup>. Jorge Weke, diseñador final del emblema, comentó que

Hay contextos en que yo comparto plenamente el que se use la bandera. Procesos reivindicativos, manifestaciones, apoyo al Pueblo Mapunche (...) Pero hay cosas que la institución se aprovecha (...) Yo no estoy de acuerdo en que se coloque la bandera en Temuco, que se coloque en la Intendencia, por ejemplo. Al mismo tiempo que existe la represión brutal contra el Pueblo Mapunche, se tiene la bandera ahí. (Labra 2022:600)

Sin embargo, esta diversidad de posturas y expectativas contrasta con las actuales interacciones que la bandera sostiene en el espacio contemporáneo, desprendiéndose por un lado, el hecho que la biografía de ésta no depende de subjetividades o agencias individuales, y por otro, permitiéndonos apreciar con mayor claridad cierta independencia o liberación frente a sus precondiciones etnopolíticas.

Se podría argumentar que dicha liberación es otra etapa en la biografía del Wenüfoye, objeto que después de superar las precondiciones que lo confinaban primero a una demografía y topografía reducida y luego a luchas políticas amplias, pero estructuradas en torno a lo indígena, pasó a formar parte de los fluidos tejidos sociales contemporáneos. Este supuesto derrotero permitiría avizorar un futuro donde las enunciaciones sobre lo mapuche son parte fundamental y natural de Chile, uno donde todo acto público se inicia con un saludo a la bandera u otro gesto simbólico de reconocimiento o reparación, en donde existe libertad *wingka* para empaparnos con lo mapuche,

<sup>7</sup> Entrevista a Marcial Colín realizada en enero 2018 en Santiago.

contextos donde el Wenüfoye se usa en apoyo a las demandas de cualquier segmento que busque reivindicar algún derecho o en cualquier performance artística celebratoria de la diferencia consustancial al fenómeno de la vida. En este sentido, la carrera icónica del Wenüfoye señalaría la no esencialidad de las manifestaciones de lo mapuche, dinámica vital cuya opresión u oposición trabajaría en función de emplazar a las expresiones de diferencia cultural en acorazadas vitrinas museográficas que petrifica la durabilidad y entereza de los términos.

Sin embargo, desde mi análisis, abrazar la fluidez no significa potenciar la carrera icónica del Wenüfoye, sino el inicio de una carrera alternativa. Lo que llamé carrera icónica es el proceso mediante el cual un objeto va adquiriendo y naturalizando distintos significados culturales, por un lado, y reconfigurado sus componentes gráficos por otro, sin dejar de remitir a su objeto original o fundamental. El objeto original, en algún momento nombrado Wenüfoye, surge de este doble proceso pedagógico y performático de narrar una nación (Bhabha 1994), emprendido a principios de 1990 por organizaciones de Wallmapu. Este proceso presentaba a la nación o cultura mapuche (según la jerga de sus creadores) como un problema formal que requería atención, redistribución económica y territorial, pluralismo jurídico, respeto hacia las prácticas políticas, entre otros elementos. El Wenüfoye podía referir a estos y a otros cambiantes elementos, en tanto se configuró, si seguimos a Bhabha, desde un espacio de apertura, materialización de la "renegociación de esos tiempos, términos y tradiciones a través de los cuales transformamos nuestra incierta y fugaz contemporaneidad en signos de historia" (1994:192). La carrera hegemónica del Wenüfoye es coherente con dicha apertura al cambio. Sin embargo, al proliferar exposiciones del ícono que no refieren a ámbitos desprendibles del doble proceso narrativo fundamental, se inaugura una nueva carrera icónica anclada en otro objeto original, y cuyo fundamento se corresponde a la "bandera mapuche" como legisigno general de lo mapuche. En consecuencia, ya no es posible considerar, analíticamente, al "Wenüfoye" como sinónimo automático de la "bandera mapuche".

Que la bandera mapuche se haya liberado, post 2010, de su encauce etnopolítico y se consagrara como legisigno general de lo mapuche, ¿es necesariamente algo negativo? Supongo que dependerá de a quién se le pregunte. Es posible que haya visiones que defienden la individualidad interpretativa de todo símbolo, la autorrepresentación identitaria, o la irrestricta mutabilidad, tanto de lo mapuche como de uno mismo que posibilita mutuos préstamos e intercambios en función de la estrategia política, tendencia de mercado o vanguardia artística en boga. Intuyo, sin embargo, que el movimiento de desformalización es indicio de la arbitrariedad de los usos de esta y otras materialidades mapuches en el contexto general actual, en donde lo mapuche es interpretado como categoría ahistórica u objeto de celebración cultural, y en donde no es prerrogativa mapuche (entendido lo mapuche como una interrelación entre prácticas materiales

históricamente sedimentadas, personas y otros agentes naturales y espirituales) desplegar autodeterminación con respecto a diversos aspectos de su mundo material y a los significados asociados.

Frente a un panorama como el recién descrito, diversas pueden ser las estrategias de acción y proyección, a fin de dotar a lo mapuche de mayores cuotas de poder frente a su propia construcción de presente y futuro. Entre ellas, el Wenüfoye resalta la posibilidad de manifestar materialmente un anhelo de integración afectivo y político entre distintas personas, agentes y lugares. Sin embargo, una narración nacional que incluya la apertura hacia la multiplicidad, como aquella impulsada por la carreras icónicas y hegemónicas de Wenüfoye, se enfrenta a los riesgos de depositar una confianza excesiva en la abstracción, cediendo terreno conquistado a la arbitrariedad en la cual fermenta la expansión del mercado actual. Este es uno de los riesgos tratados por Grinor Rojo, quien analizando la formación nacional-identitaria critica a los Laclau, Bhabha y otros autores, que me han servido para el argumento que presenté, advirtiendo Rojo que para emprender acciones emancipadoras más vale contar con

una plataforma identitaria 'forte' [...] que tenga la mucha o poca musculatura que hace falta para constituirse en el soporte de dichas acciones, y que ella no puede ser otra que la que corresponde a una identidad colectiva más o menos estable. (2006:68)

Las transformaciones del Wenüfoye presentadas indican que estas plataformas identitarias no solo se componen de agencias individuales y programas políticos bien delineados, sino desde dinámicas sociomateriales que delimitan posiciones de mayor o menor distancia y/o complementariedad. En consecuencia, si colectivos indígenas o no indígenas, quisieran reflexionar sobre la importancia presente y futura de este u otros objetos, el histórico proceso de creación del Wenüfoye en general, y su cualidad colectiva o reunión de distintas voces en particular, posiblemente podría dotar de lineamientos que soporten dicha tarea.

Sin embargo, con respecto al proceso de creación del objeto y sus enseñanzas, y sin querer desestimar la importancia de la conjunción de múltiples voces, cabe destacar que la creación del Wenüfoye no fue mera discusión verbal, sino que diversas personas se reunieron a componer y prototipar distintas banderas, cualidad material y creativa escasamente atendida o replicada en subsecuentes ocasiones. Emprender procesos materiales y creativos como forma de reflexión colectiva no significa, necesariamente, diseñar nuevos objetos, pero sí producir escenarios y conclusiones que resalten la interrelación entre el mundo material con otras esferas de las condiciones de posibilidad de la sociabilidad mapuche contemporánea. Para el caso del Wenüfoye, y solo a modo de ilustración, dichos escenarios podrían aludir a la pregunta por la posición que el objeto adopta (o debería adoptar) en presencia de las demás banderas indígenas

que proliferan actualmente en Chile, en contextos internacionales (grandes eventos deportivos o aeropuertos), espirituales (*nguillatun* autogestionado o *we tripantu* gubernamentalmente financiados) u especulativos (cementerio municipal o universidad mapuche).

Analizar y actuar sobre esta sociomaterialidad implica la diversificación de los enfoques que privilegian la continuidad de la materialización de la tradición, incentivando un pensamiento colectivo y creativo como aquel trazado por aquellas comunidades que, al final del siglo pasado, se reunieron a vociferar su

vitalidad y reflexionar en torno a la pregunta por los significados y los materiales de lo mapuche en el mundo contemporáneo.

### Agradecimientos

Este trabajo surge de mi tesis de magíster en Antropología Sociocultural (con el apoyo del Proyecto Fondecyt 1140921, dirigido por Dr. A. Menard, a quien agradezco). Reflexiones finales y escritura fueron apoyadas por y desarrolladas en el Departamento de Arquitectura, Diseño y Planificación Urbana de la Universidad de Queensland.

### Referencias citadas

- Ancán, J.  
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 *Dentro y Fuera de Cuadro*, editado por M.P. Bajas y M. Alvarado, pp. 119-146, Editorial Pehuén, Santiago.
- Ancán, J.  
2018. A 25 años de la Wenufoye. Una breve genealogía de la bandera nacional mapuche. *Anales de la Universidad De Chile* 13:283-305.
- Ancán, J. y Calfío, M.  
1998. El retomo al país mapuche. Reflexiones preliminares para una utopía por construir. *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*, Tomo 2, pp. 906-914, Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.
- Bengoa, J.  
2000. *La Emergencia Indígena en América latina*. Fondo de Cultura Económica. Santiago.
- Bhabha, H.  
1994. *The Location of Culture*. Routledge, Londres.
- Billing, M.  
1995. *Banal Nationalism*. Sage, Londres.
- Cabrera Llancaqueo, J. L.  
2021. Conflictos etnopolíticos en Chile y Argentina. Comparación de la situación colonial del pueblo Mapuche 1860-1980. *Diálogo Andino* 65:333-342.
- Callahan, R.  
1999. The liberty Bell. From commodity to sacred object. *Journal of Material Culture* 4:57-78.
- Canales, P., Escudero, F. & Urrutia, M.  
2022. El nacimiento de una bandera: Movimiento mapuche, quinto centenario y Estado chileno en octubre de 1992. *Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, Brasil* 20:190-207.
- Carreira da Silva, F., & Rogenhofer, J.  
2023. Populist things. A study on the materiality of political ideas. *Sociology Compass* 17:3.
- Clifford, J.  
1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Comaroff, J. & Comaroff, J.  
2009. *Ethnicity, Inc.* The University of Chicago Press, Chicago.
- Critchley, S.  
2007. *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Verso, London & New York.
- Crow, J.  
2013. *The Mapuche in Modern Chile: A Cultural History*. University Press of Florida, Gainesville.
- Curín, F.  
2015. Las prácticas políticas de los jóvenes mapuche en Santiago entre 1998 y 2011. *Revista temas Sociológicos* 19:133-167.
- Eco, U.  
1968 [1968]. *La Estructura Ausente. Introducción a la Semiótica*. Traducido por F. Serra. Editorial Lumen, Barcelona.
- Garretón, M.A.  
2001. *Cultura y Desarrollo en Chile: Dimensiones y Perspectivas en el Cambio de Siglo*. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- González, M.  
2016. *Los Mapuche y sus otros. Persona, Alteridad y Sociedad en el sur de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Groys, B. .  
2010. *Going Public*. Sternberg Press, Londres.
- Foerster, R.  
2002. Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis* 2.

- Inostroza, L., Videla, M. & González, C.  
2022. Familias, rucas, tierras y dinero bancario entre los productores Mapuche de Cautín, 1870-1930. *Diálogo Andino* 68:74-86.
- Pairican, F.  
2014 *Malón. La Rebelión del Movimiento Mapuche 1990-2013*. Ediciones Pehuén, Santiago.
- Labra, R.  
2019. *Las Transformaciones del Wenüfoye: Materialidad y Mapuchidad desde la Bandera Mapuche*. Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología sociocultural, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Labra, R.  
2020. Narraciones del origen desde una materialidad nacional moderna: El proceso de creación del Wenüfoye (Bandera Mapuche) y su proliferación no tradicional. *Cultura - Hombre - Sociedad* 30:163-185.
- Labra, R.  
2022. Bandera(s) mapuche, diseño e historia: Entrevista a Jorge Weke a 30 años del "Wenüfoye". *Cultura - Hombre - Sociedad* 32:586-601.
- Labra, R.  
2024. ¿Nuevo? ¿Objeto? ¿Mapuche? Notas histórico-antropológicas en torno a un diseño contemporáneo de materialidades indígenas. *Cultura - Hombre - Sociedad* 34:576-631.
- Laclau, E.  
2005. *La Razón Populista*. Fondo Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, E.  
2006. La deriva Populista y la Centroizquierda Latinoamericana. Nueva Sociedad. <https://nuso.org/articulo/la-deriva-populista-y-la-centroizquierda-latinoamericana/> (01-03-2024).
- Mallon, F.  
2009. El siglo XX mapuche: esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales. En *Las Disputas por la Etnicidad en América Latina: Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, editado por C. Martínez y E. Saavedra, pp. 155-190. Editorial Catalonia, Santiago.
- Martínez, C.  
2009. Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública. En *Las Disputas por la Etnicidad en América Latina: Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, editado por C. Martínez y Saavedra, E, pp 135-153, Editorial Catalonia, Santiago.
- Mora, M.  
2007. Identidad mapuche desde el umbral (o la búsqueda de la mismidad étnica en el Chile de los noventa). En *Intelectuales Indígenas piensan América Latina*, editado por C. Zapata, pp. 12-34. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Moulian, T.  
1997. *Chile Actual: Anatomía de un Mito*. Lom Ediciones, Santiago.
- Nahuelpan, H.  
2013. Las "zonas grises" de las historias Mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17:11-33.
- Rancière, J.  
2009. *El Reparto de lo Sensible. Estética y Política*. Lom Ediciones, Santiago.
- Rojo, G.  
2006. *Globalización e Identidades Nacionales y Postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Lom Ediciones, Santiago.
- Thomas, N.  
2001. Appropriation/Appreciation Settler Modernism in Australia and New Zealand. En *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture*, editado por F. Myers, pp. 139-163. School of American Research Press, Santa Fe.
- Turra-Díaz, O.  
2022. El araucano como "otro" en el pensamiento y enseñanza histórica en Chile. Notas sobre la construcción de un imaginario social y su difusión escolar. *Diálogo Andino* 67:55-67.
- Vera, A.  
2024. Champurrías, awinkadas y warriaches: Interpelaciones al "mapuchómetro" desde las voces de mujeres Mapuche contemporáneas en las regiones Metropolitana y Araucanía. *Diálogo Andino* 74:169-186.
- Villanueva-Gallardo, S.  
2021. Territorios discursivos del pueblo Mapuche-Williche. *Diálogo Andino* 65:343-355.

### Fuentes primarias:

- Alairelibre.  
20-11-2013. Gonzalo Fierro: "Me siento orgulloso por mi origen mapuche y por ser de Colo Colo". Disponible en <https://www.alairelibre.cl/noticias/deportes/futbol/colo-colo/gonzalo-fierro-me-siento-orgulloso-por-mi-origen-mapuche-y-por-ser-de/2013-11-20/154435.html> (01-03-2024).

- Aukiñ.  
1990, N°1: 02. Hacia el ejercicio de la autonomía y autodeterminación mapuche. Por Consejo de Lonko.
- Aukiñ.  
1991, N°9: 04. Desconolización ideológica. Por Aucafe Huilcaman
- Aukiñ.  
1991, N°10: 05. Desconolización ideológica. Sin autor
- Aukiñ.  
1991, N°11: 05. Consejo de Todas las tierras entregó documento a presidente Aylwin. Por Aukiñ Wall Mapu Ngulam Conejo de Todas las Tierras.
- Aukiñ.  
1992, N°14: 02. Histórica reafirmación cultural ideológica. Por Consejo de Lonko.
- Azkintuwe.  
2003, N°2: 04. Dignidad en el asfalto. Por Carlos Millahual.
- Azkintuwe.  
2005, N°12: 14. El Fracaso de la asimilación. Por José Mariman.
- Azkintuwe.  
2005, N°16: 16. Santiago. Por Margarita Ortiz.
- Azkintuwe.  
2010, N 44°:33-32. La bandera nos proyecta al mundo como nación. Entrevista a Víctor Naguil, por Pedro Cayuqueo.
- Comunicaciones Mapuche Kalbun.  
22-05-2010. Tener símbolos identitarios da cuenta de un proceso de maduración política y cultural. Entrevista a Marcial Colín por Pedro Cayuqueo. Disponible en <https://kalbuncomunicaciones.blogspot.com/2010/05/> (30-03-2024).
- Contraloría.  
28-04-2010. 022247N10. Por Ramiro Mendoza Zúñiga. Disponible en <https://www.contraloria.cl/LegisJuri/DictamenesGeneralesMunicipales.nsf/DetalleDictamen?OpenForm&UNID=6C38E0508439B0B98425771500584699> (01-03-2024).
- Contraloría.  
29-07-2014. 057658N14. Por Ramiro Mendoza Zúñiga. Disponible en <https://www.contraloria.cl/LegisJuri/DictamenesGeneralesMunicipales.nsf/DetalleDictamen?OpenForm&numero=57658&ano=14> (01-03-2024).
- El Austral.  
12-10-1993. Huilcamán llamó a fortalecer la recuperación de tierras
- El Austral.  
13-10-1993: 10. Conmemoración mapuche en Santiago
- El Austral.  
11-10-1999: A12. Mapuches marchan al Bío-Bío.
- El Austral.  
12-10-1999: A5. Marcha del pueblo mapuche.
- El Austral.  
07-05-2010: 03. Pedirán izar bandera mapuche en La Moneda.
- El Austral  
10-10-2011: 15. 18 detenidos en marcha por pueblos originarios.
- El Ciudadano. 2  
9-09-2015. Así sería la camiseta de Colo Colo con los símbolos de la bandera mapuche. Disponible en [https://www.elciudadano.com/deportes/asi-seria-la-camiseta-de-colo-colo-con-los-simbolos-de-la-bandera-mapuche/09/29/\(01-03-2024\)](https://www.elciudadano.com/deportes/asi-seria-la-camiseta-de-colo-colo-con-los-simbolos-de-la-bandera-mapuche/09/29/(01-03-2024)).
- El Mercurio.  
13-10-1994: C05. En el Día de la Raza: Mapuches anunciaron "toma" de un predio.
- El Mercurio.  
13-10-1999: A1. Convergencia étnica en el Sur: con rituales y rogativas culminan actos mapuches.
- El Mercurio.  
13-10-1999: A11. Continuación de "Convergencia étnica en el Sur: con rituales y rogativas culminan actos mapuches.
- El Mercurio.  
13-10-1999: C7. Mayoría "Huinca" en marcha mapuche. Santiago.
- El Mercurio. 1  
2-10- 2002: C13. Críticas a Lagos caracterizan las marchas mapuches en el Día de la Raza.
- El Mercurio.  
09-10-2004: C7. Ávila y Huilcamán proclamados como candidatos presidenciales.
- El Mercurio.  
13-10-2008: C6. Grupos mapuches protestan en Día de la Raza
- El Mercurio.  
13-10-2009: C8. Protesta mapuche en alameda.
- El Mercurio.  
05-05-2010: C5. Contraloría autoriza que los municipios del país puedan izar banderas indígenas.
- Emol.  
17-09-2010. Izan bandera mapuche en Plaza de Armas y piden que se incorpore a festejos. Disponible en <https://www.emol.com/noticias/nacional/2010/09/17/436710/izan-bandera-mapuche-en-plaza-de-armas-y-piden-que-se-incorpore-a-festejos.html> (30-03-2024).

## Festival de Viña. 2

8-02- 2015. Noche de Brujas, Festival de Viña del Mar 2015. Video disponible en <https://youtu.be/WabVSP3H-co?t=1467> (30-03-2024).

## NOWAM.

S.f. Presentación de la bandera Mapuche. [https://www.facebook.com/163609837592377/videos/657020538394759/?paipv=0&eav=AfZ0n-blplWQM0NYSb6JlvK3hnULPP8U8aYrXmjQQHT5nn-3d1KQ4tvSe-kx6j5qBMD8&\\_rdr](https://www.facebook.com/163609837592377/videos/657020538394759/?paipv=0&eav=AfZ0n-blplWQM0NYSb6JlvK3hnULPP8U8aYrXmjQQHT5nn-3d1KQ4tvSe-kx6j5qBMD8&_rdr) (25-03-2024).

## Ñuke Mapu.

01-12-2010. Comerciante de la galería Ñielol de Temuco detenida por vender bandera mapuche, originalmente publicada por El Austral de Temuco. Disponible en <http://www.mapuche.info/index.php?kat=1&sida=1915> (01-03-2024).

## Ñuke Mapu.

S.f. La Agrupación Mapuche EPEWÜN TXEKAN llama a izar la bandera Mapuche a media asta. Disponible en <http://www.mapuche.info/wps?kat=1&sida=1342>; también disponible en <https://www.facebook.com/notes/1720437741457166/> (01-03-2024).

## Radio Cooperativa.

13-03-2015. 10 grandes momentos en la historia de Lollapalooza Chile. Disponible en <https://www.cooperativa.cl/noticias/magazine/listas/10-grandes-momentos-en-la-historia-de-lollapalooza-chile/2015-03-12/211630.html> (01-03-2024).

## Red EIB.

01- 08- 2011. Campaña por un Chile Pluricultural. Uso de todas las banderas indígenas. Disponible en [https://docs.google.com/document/d/11Qnit2eQrviLM5SpiyBG268H-91tiXd2eBFv-25tAOWA/edit?hl=en\\_US](https://docs.google.com/document/d/11Qnit2eQrviLM5SpiyBG268H-91tiXd2eBFv-25tAOWA/edit?hl=en_US) (25-03-2024).

## SoyTemuco.

20-05-2015. Polémica en el concejo municipal de Temuco por solicitud para izar la bandera mapuche en la Copa América. Disponible en [https://www.soychile.cl/Temuco/Sociedad/2015/05/20/323524/Polemica-en-el-concejo-municipal-de-Temuco-por-solicitud-para-izar-la-bandera-mapuche-en-la-Copa-America.aspx?fb\\_comment\\_id=847360108666686\\_847445105324853](https://www.soychile.cl/Temuco/Sociedad/2015/05/20/323524/Polemica-en-el-concejo-municipal-de-Temuco-por-solicitud-para-izar-la-bandera-mapuche-en-la-Copa-America.aspx?fb_comment_id=847360108666686_847445105324853). (01-03-2024).

## SoyTemuco.

21-06-2017. Aucán Huilcamán pedirá a Contraloría prohibir el uso de la bandera mapuche de su autoría. Disponible en Fuente: <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> (01-03-2024).

## T13.

27-02-2015. Noche de Brujas: Bandera Mapuche y Violeta Parra marcan el show en la Quinta. Disponible en <https://www.t13.cl/noticia/entretencion/espectaculos/vina-2015-noche-de-brujas-exhibe-bandera-mapuche-y-recuerda-a-violeta-parra>. (30-03-2024).

Tirua Streaming. S.f . Hitos Históricos- Cabalgata Lafquenche 1999. Disponible en <https://www.facebook.com/TiruaStreaming/videos/1381587813233626/> (10-03-2024).