



AZMAPU: UNA PROPUESTA NORMATIVA MAPUCHE

AZMAPU: A MAPUCHE REGULATORY PROPOSAL

MARTÍN CÁRDENAS LLANCAMANⁱ

Fecha de Recepción: 02/11/2019 | Fecha de Aprobación: 30/11/2019

Resumen: El siguiente artículo releva elementos de interés para acercarse a una propuesta normativa desde la manera de pensar del pueblo mapuche. A partir de trabajos recientemente publicados al respecto, se define la significación de az mapu, una forma propia de regulación diferente al derecho positivo. Además, el trabajo elabora a partir de las teorías del giro decolonial, una explicación de las diferencias conceptuales y ontológicas entre la forma de derecho azmapu y el derecho occidental.

Abstract: The article highlights some topics of interest in order for approaching to a regulatory proposal from the thought of Mapuche people. Starting from recent published papers, the article defines the meaning of azmapu, an autonomous law different from positive law. Furthermore, from decolonial perspectives, the article intends to explain an the conceptual and ontological differences between azmapu and the westernized idea of law.

Palabras Clave:

*Pluralismo jurídico.
Derecho indígena.
Mapuche.
Giro decolonial.
Filosofía del
derecho.*

Keywords

*Legal Pluralism.
Indigenous Law.
Mapuche.
Decolonial turn.
Philosophy of Law.*

ⁱ Licenciado en filosofía por la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Estudiante de Magíster en filosofía, Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile. cardenas.llancaman@gmail.com

Introducción

Lejano es hoy a la memoria un día de agosto del año 2000, en que a la casa de las hermanas Quintreman llegase la visita de un presidente de la república¹. Ante la afirmación de la autoridad de Estado de que para solucionar el conflicto se debía respetar la ley, Nicolasa Quintreman contestó “nosotros respetamos la ley, los *wigka* y ENDESA no respetan la ley” (Toro, 2002). La situación descrita -enmarcada en uno de los conflictos territoriales y ambientales más largos que se recuerden- puede plantearnos al menos dos escenarios diferentes: o la disputa en la apreciación a lo que el cumplimiento de la ley significa se referían al poder (o no poder) de los intervinientes; o eran las propias nociones de “ley” las que gravitaban dimensiones inconmensurables. En el segundo caso, señalar que la disputa es acerca del concepto de “ley” es afirmar que la competencia se da sobre la esfera de lo que “derecho” significa.

Quiero partir del segundo escenario por las siguientes razones: si el conflicto se refiriese al poder, habría que al menos situarse en la posibilidad de que ambos sistemas (administración del Estado de Chile por un lado y control comunitario del territorio por el otro) se interpelaran mutuamente desde posiciones aproximadamente equivalentes en cuanto al uso de la fuerza, relevancia de su discurso público y la disposición de recursos. Dado que las circunstancias históricas bajo las cuales el territorio mapuche fue expoliado por el estado – incluyendo campañas militares, dominación legal y administración pública a través de la instalación de colonos e instituciones- indican que Estado y comunidades indígenas se relacionan desde muy desiguales perspectivas. Siendo así, entonces la disputa por el poder efectivo sobre la ley parece estar clausurado de facto en aquel momento (año 2000). Al representar estatutos de poder desiguales, tampoco se puede competir en torno a la interpretación de la ley y mucho menos a nivel de definir la aceptación de uno u otro régimen jurídico. Me explico, el sistema normativo chileno (controlado desde un estado centralista y avalado por el monopolio del uso de la fuerza) tiene la capacidad de obligar a sujetos mapuche, pero al contrario, la forma propia de justicia (*azmapu*) no obliga al resto de los particulares o a las instituciones estatales

La otra opción posible es que el conflicto tenga su lugar en diferentes formas de comprensión de la vida, de las relaciones sociales y de la palabra, y es aquí que explicitar la diferencia entre nociones de derecho, de justicia y de vida buena es necesaria. Desafiar el significado de derecho occidental por la propuesta de un modelo autónomo, es dialogar en un área en que los estados nacionales (tanto chileno como argentino) tratan frecuentemente de soslayar, minorizar y subrepresentar. Es con estos estados, con sus sistemas jurídicos monolíticos y su concepción unívoca de normatividad que este texto pretende interlocutar, tarea crítica que suele ser objetada desde un poder que se niega a compartir o siquiera a descentralizar:

El Estado-nación no negocia su proyecto, les niega legitimidad y derechos tanto a los eventuales procesos alternativos como a los actores o sujetos autónomos que, de tanto en tanto, reivindican estos procesos como bandera de lucha. Ahí donde existieron o aún persisten formas concretas de organización social tal vez no contradictoria, pero sí heterodoxas respecto al orden institucional, el Estado solo ve incoherencia, atraso, amenazas o fragmentación (Levil, 2019: 281).

Admitiendo este núcleo de tensión -entre un Estado que hegemoniza la producción, sanción e interpretación de la ley y la reivindicación constante de modelos alternativos al interior del pueblo mapuche- es que surge mi pregunta específica acerca del derecho: ¿Qué códigos, lenguajes y significaciones dan forma a una idea normativa diferente a la concepción normativa que se realizó históricamente en el proceso de colonialidad/modernidad? Como el hábil lector puede darse cuenta, este intento teórico no parte desde la pregunta si es acaso posible articular un relato divergente, sino desde la convicción de que “el pensamiento decolonial es el de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único” (Mignolo, 2007: 33). Es decir, que frente a la ‘lógica totalizadora’ impuesta por los conquistadores españoles y seguidamente por los criollos americanos (Dussel, 1995; Castro-Gómez, 2005) aún es posible pensar ‘alteridades epistémicas’.

Con este trabajo quiero plantear una de esas variadas oposiciones; la idea de una normatividad territorialmente localizada, y, que además, es reflexionada y vivida desde el pensamiento mapuche. Tomando en cuenta que “la idea de derecho, la idea de justicia, reparación, castigo, rectificación, están presentes y no gracias al contacto con occidente, sino es una práctica que ha acompañado a los grupos humanos desde mucho antes” (Quidel, 2016: x), presento en este artículo la noción de *azmapu*, término recurrente en la lengua *mapuzugun* para definir lo correcto (o incorrecto) de ciertas acciones. Realizarla la reflexión desde este lugar –geográfico y epistémico- en particular es tensionar el esquema de diferencia colonial “desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo” (Grosfoguel, 2007: 73).

En tanto es un proceso alternativo y en continua exigencia de autonomía, las diversas propuestas del movimiento mapuche en las últimas tres décadas pueden entenderse como una demanda nacionalitaria (Marimán, J., 2017), donde el reclamo por la restitución territorial tiene un carácter fundante pues “la demanda por restitución territorial supone discutir con el Estado una nueva relación mapuche/chilenos, en la cual los mapuche puedan gozar de poder político y económico para pensar un futuro como nación” (Marimán, J., 2017: 188).

Es justamente en ese marco de demandas por restitución y acciones de control territorial que esta forma de conocimiento específica denominada *azmapu* aparece referenciada en el discurso público, por parte de sujetos mapuche que relevan su importancia política (Huenchunao, 2016), o se asocia a una forma de orden que habría sido quebrada con la irrupción del colonialismo (Quidel, 2015). Sin embargo, escasas son las referencias a cuál es el significado de *azmapu*, la función que cumple para el pueblo mapuche o cuál es su fuente de legitimidad. En consecuencia, la primera parte de este texto busca dar cuenta de lo que *azmapu* significa desde las condiciones actuales de vida y pensamiento mapuche. Adelanto

que *azmapu* tendría al menos dos maneras de comprenderse, primero como representación y orden de un espacio y también como sistema normativo, en palabras de Melin, Coliqueo, Curihuinca y Royo, como un derecho propio.

Un segundo momento es mostrar el modo en que esta normatividad alterna (*azmapu*) se ha relacionado –desde la exclusión- con el sistema de conocimiento que representa el derecho occidental. Explico, si el pensamiento mapuche -que privilegia una forma de transmisión de conocimiento intergeneracional- posee contemporáneamente claridad sobre qué significa una forma normativa ‘otra’, tiene que ser posible la continuidad de ese pensamiento y el rastro de su huella y herida en la historia mapuche. Fijando el hecho de la ocupación militar del territorio mapuche por parte de los estados chileno y argentino (alrededor de 1880), como un punto inaugural para el proceso de colonialidad/modernidad pretendo mostrar cómo se forjaron las condiciones de su exclusión ante la ley y el derecho de la nueva sociedad colonial y colonizadora. Esto porque la instalación binacional sobre el territorio mapuche implicó, además de una reducción territorial el cambio y avasallamiento de cualquier forma de autogobierno o regulación propia, entre las cuales igual ha de considerarse la visión mapuche sobre la justicia. En palabras de Pablo Mariman;

Se crea no solo un problema de expoliación económica como lo fue la expropiación del patrimonio ganadero y territorial, sino, por sobre todo, la supresión de la propia gobernalidad indígena, la que dejó sin capacidad de maniobrar a la institucionalidad mapuche o bien la relegó solo al ámbito de la reducción (Mariman, P., 2019: 172).

En este intento, de explicitar las divergencias entre ambas normatividades lenguaje y mirada ofrecen –según mi perspectiva aspectos claves para entender de manera conceptual la diferencia colonial entre *azmapu* y legislación. En este apartado buscaré además relacionar la constitución de esta relación problemática con las reflexiones surgidas desde el giro decolonial²; modernidad y colonialidad pueden ser tomadas como herramientas de análisis en esta forma de conocimiento y acción que nombro con *azmapu*.

Dar vuelta la tierra: una aproximación a *azmapu*

Como primer trabajo, preparo en esta sección una definición provisional para *azmapu*. El trabajo de esta sección quedará satisfactoriamente cumplido si se logra 1) dar una definición afirmativa del concepto propuesto; 2) dar cuenta de algunas características propias que distingan al cuerpo normativo *azmapu* de otros sistemas de derecho y; 3) apreciar una conexión concreta entre el contenido de la definición y elementos prácticos donde esta tendría efecto.

Al respecto, la primera afirmación a realizar es que el término en *mapuzugu*³ tiene una larga historia en la memoria mapuche y un uso frecuente, no obstante, ha sido en los últimos años que “cobra vigencia precisamente en aquellas comunidades más afectadas por la respuesta punitiva por parte del Estado para sus demandas territoriales y la consiguiente criminalización de sus miembros” (Villegas, 2014: 216).

Considerando la última afirmación, el tratamiento de *azmapu* ha irrumpido como parte de las reflexiones que abarcan el pluralismo jurídico y la antropología jurídica, a partir de la

experiencia política concreta de algunas comunidades. Relevar lo político es en este sentido un paso fundamental, es reconocer primeramente que *azmapu* incluye una proyección y afirmación de cómo debiesen ordenarse las decisiones, las acciones y la vida más allá del comportamiento individual. Esta relación de orden entre vida, comunidad y territorio es un primer entramado reconocible en la definición buscada:

“Bueno, los *pvllv* hacen justicia igual, cuando el *che* no lo puede resolver y aquí hay un ejemplo claro, y esto no tiene na que ver con lo *wigka*, entonces yo entiendo el asunto que en *Ragintu lewfv*, el *AzMapu* de *ragintu lewfü* recién se está ordenando [...] porque eso se tiene que ordenar, tiene que haber un *gillatun* y ese *gillatun* tiene que tener una forma de acuerdo al *Az* y eso, todavía se va acomodando. Entonces *AzMapu* es un tema que abarca todo, que abarca todo y tiene distintas dimensiones [...] *AzMapu* es la forma en que se desarrolla la vida en un espacio territorial determinado, y ese *AzMapu* se autorregula. Así lo entiendo yo. Se autorregula en un espacio determinado, como está conformado, estéticamente diría el *wigka*. Ese es su *Az* su imagen su forma, pero también cómo se desarrolla la vida, cómo o qué tipo de *newen* existe ahí” (Ernesto Huenchulaf en Melin et al, 2016: 35).

Este primer acercamiento nos señala algunas hebras que son importantes de traer hacia el frente de nuestra reflexión. Una de ellas es la conexión con el espacio territorial. Desde el pensamiento mapuche, *che* (la persona) no existe escindida o despojada de su relación con la *mapu* (territorio). En esta conexión no jerarquizada entre *che* y *mapun* el espacio es interpretado desde la confluencia de fuerzas; en la cita anterior ahí donde el *che*, la gente, no puede resolver, resuelven los *pvllv*, es decir fuerzas espirituales que trascienden lo humano y que habitan los espacios donde la vida se lleva a cabo. Es en ese sentido la vivencia comunitaria del hombre y la mujer, son parte de un espacio mayor de lo que es materialmente perceptible:

“los *che* somos parte del *wall mapu*, entendido como la tierra en que vivimos, que reúne todos los espacios materiales e inmateriales que lo componen, no solo lo que sentimos bajo nuestros pies, sino también lo que está arriba, abajo y dentro de él. En todos estos espacios existe *newen*, *ngünen* y *ngen*” (Caniullan & Mellico, 2017: 44).

La representación del espacio, tiene un lugar especial en lo que se entiende por *azmapu* y - como se ha leído hasta ahora- el orden de ese espacio representado es tan importante como los elementos que lo componen. Si buscásemos un punto de vista para situar la corporalidad del sujeto mapuche en aquel espacio, tendríamos que decir que ese cuerpo no está por encima del espacio, en la actitud del conquistador que se construye a sí como un *ego conquiro* (Dussel, 1996) avanzando geográficamente a través de un mapa plano y desprovisto de fuerzas. El estar “bajo los pies” es percibido como una referencia relativa, no absoluta, en la comprensión de que existen *newen* (fuerzas) y *ngen* (dueños del espacio), por abajo y por encima de ese punto de contacto, por dentro de aquella referencia relativa y, si lo ampliamos, también por los costados de su ubicación momentánea. Considerar la representación o imagen (*az*) del territorio (*mapu*) como ya ordenado previo al encuentro del sujeto con el espacio, no es sólo mirar de manera diferente, es saber que la mirada no constituye el sentido de lo observado, que lo humano y su accionar requieren de “pedir permiso”⁴ al espacio y que no hacerlo es

irrumper e intervenir. Tal como dijese Nicolasa Quintreman ante el ofrecimiento de permutar “su” terreno a raíz del conflicto hidroeléctrico; “si nos sacan de aquí, ¿a dónde vamos a ir? ¿A interrumpir a otra parte?” (Toro, 2002), independiente de toda relación de mirada humana, el espacio ya es. Lejos de toda palabra o reconocimiento humano, en “el bosque los árboles/ se acarician con sus raíces azules /y agitan sus ramas el aire/ saludando con pájaros/ la Cruz del Sur” (Chihuailaf, 1995, poema *La llave que nadie ha perdido*).

La noción de orden y su asociación a un comportamiento normativo correcto es recurrente al hablar de *azmapu*. El *azmapu* determina un modelo de conducta esperada, y siguiendo aquello podríamos decir que se presenta, en efecto, como un cuerpo ético-normativo que permite resolver conflictos para la comunidad mapuche. En palabras de Melin et al. *azmapu* es “un conjunto de normas y reglas que determinan las relaciones que el hombre establece con otros individuos y con el entorno natural” (Melin et al, 2016: 24). Para diferenciar y especificar que conjunto de normas merecería llamarse o incluirse dentro de la noción *propuesta* es que ofrezco a continuación, algunos ejemplos recogidos en *Azmapu. Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el rakizuam y el derecho propio*:

“Azkvekefuy ta mapu kuyfi em, petu ñi akunun ta pu wigka (ordenada estaba la vida mapuche antes que llegaran los wigka) porque había respeto (*yamvwkefuy ta che*) entre las personas y hacia toda la vida que existe (*ixofillmogen ta ekugekefuy*), y se vivía según los ciclos que señalaban el sol, la luna y el firmamento (*kallfv wenu*) que en *wigkazugun* le decimos cielo” (Manuel Melin en Melin et al, 2016: 37).

“Como en toda sociedad organizada, en la sociedad mapuche existió un sistema de orden y control de las conductas negativas que atentaban contra el orden establecido por norma socio-cultural o de acuerdo a lo que indicaba el *AzMapu mogen* de cada *lof*. Cuando aparecían tipos de conductas reñidos con las normas y de acuerdo a casos que se conocieron, por regla general las instancias de rectificación o sanción se daban en el ámbito familiar y comunitario, dependiendo del acto o mala conducta en que se incurría” (Víctor Antilef, *kimche*, en Melin et al, 2016: 35).

Es interesante notar que las transgresiones al *azmapu* son narradas como susceptibles de ser rectificadas desde la familia y la comunidad. *Azmapu*, podríamos decir entonces, no solo señala la perturbación del orden, sino que también incluye un sistema de sanciones y de conductas comunitarias que se activan con la transgresión. En un estudio específico sobre el sistema sancionatorio indígena se afirma:

“...independiente de los hechos que haya cometido un *peñi* o una *lamgen* no hay condena, siempre hay una conversa y eso va acompañado no de un encarcelamiento, digamos no de perjudicar a la gente como en este caso de los papeles de antecedentes, la gente que comete un error va acompañado de un *gülam*, lo que decimos nosotros de aconsejarlo... decir, ya, tú cometiste este error, nunca más lo cometas porque somos todos parientes o sea de alguna forma de tratar de limpiar tu imagen de esa forma” (*Lonko* de Temulemu, en Villegas, 2014: 232)

Además, siguiendo a Villegas, en el caso de transgresiones menores –pero que podrían significar a futuro conflictos de mayor peso, se considera la posibilidad de prevenir mediante la conversación o la mediación de un tercero. En el caso de agravios mayores, como robos, daño

físico o material también puede producirse y ser tenido por legítimo un *malon*, es decir, un ataque físico haciendo uso de violencia, entre los dos involucrados o entre sus familias. El aislamiento o exclusión del transgresor de la comunidad, también es una medida de solución de conflictos posibles (Villegas, 2014: 228- 233).

Pero antes de una solución de este tipo, el *azmapu* privilegia la reparación antes que el castigo, en palabras de un *kimche*:

“La justicia mapuche era de restituir lo perdido, *weñegilmi kiñe waka, inatugele ti weñewma entonces mvley ñi wiñoltuwal ti el*, (si te roban una vaca, si persiguen al que la robo, entonces su obligación es devolverla) como dice el *wigka*, la especie, pero también tiene que pagar la costa, entonces” (Leucadio Sánchez, en Melin et al, 2016: 42)

Es notorio que el hecho de reparar antes que castigar ha de venir respaldado con un fuerte respeto a la palabra (Melin et al, 2016: 37-40), una mediana certeza que el acuerdo será cumplido es necesaria si se quiere que el modelo de resolución de conflictos sea seguido por la comunidad.

La herida colonial del *azmapu*: historia, miradas y lenguaje

La siguiente sección da cuenta de un problema que se explicita a partir de la reflexión teórica del giro decolonial, pero que puede encontrar su correlato histórico en la diversidad de pueblos colonizados. En particular quisiera ofrecer una interpretación sobre cómo en territorio mapuche la ley y el derecho de la legislación chilena se constituyeron en el relato único y excluyente de normatividad en desmedro de otras tradiciones y formas ético-normativas. La explicación que pretendo busca ir más allá de los factores causales evidentes; la invasión militar profesional de un territorio y la imposición inicial de sus instituciones. En vista de esos objetivos, consideraré cumplida la tarea de este apartado si; 1) se da cuenta de la relación de colonialidad operada en el territorio y en las instituciones mapuche (en específico aquella referida al derecho) y; 2) se explicitan valoraciones y diferencias ontológicas entre los dos sistemas de derecho contrapuestos en el artículo.

Colonialidad es en cierto sentido un exceso, que no se acaba en su hecho de violencia originario, sino que permanece como una herida abierta en la carne a través del tiempo. En palabras de Pablo Marimán, historiador:

“La situación abierta con la derrota conllevó al surgimiento del *fenómeno colonial*. No se trata tan solo de efectos producidos por la pérdida de la tierra, el genocidio, la disgregación demográfica (desaparición, migración y concentración en reducciones) y al colonización con población chilena y extranjera, sino la reproducción de la institucionalidad de un Estado nacional con la misión abierta de conquistar y ocupar todos los espacios: físicos, económicos y espirituales” (Marimán, P., 2019: 184).

En esta línea fue también el *azmapu* –como forma de conocimiento y como práctica- un espacio a conquistar por la nueva institucionalidad advenida con la ocupación militar (principios de la década de 1880) y la fundación de pueblos, que fue a su vez correspondiente con la legalización de la reducción del territorio (1883-1927).

Sostengo en primer lugar que la diferencia colonial entre *azmapu* y derecho occidental es fruto de este proceso histórico donde “las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación” (Quijano, 2007: 94). Esta relación intersubjetiva de dominación que Quijano llama “modernidad”, toma cuerpo en *Wallmapu* a través de formas de representar y valorar; lo visible y lo legítimo se tornan entonces un centro y un arriba, o en palabras de José Quidel,

“El ser y sentirse mapuche ya no fue valorado, no fue más buscado, no fue más mirado. Solo el poder de los wigka, sus ideas, tienen peso y son valorados, son el centro de los eventos, mientras que todo lo relacionado con el *mapuche az mogen* se escondió otro tanto, se perdió toda legitimidad y se invisibilizó” (Quidel, 2015: 42).

Esta pérdida de legitimidad, según lo que planteo, viene determinada por una forma de ordenamiento propio de la modernidad/colonialidad; la de jerarquías verticales. En su capítulo “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” Maldonado-Torres hace un agudo análisis a cómo se definieron categorías de dominio por medio de la racialización de la conquista y la colonia:

“Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa. Según el punto de vista de los conquistadores, sirvió para crear nuevos mapas del mundo; la geografía continuó produciendo esta visión de las cosas. El mundo entero fue visto a la luz de esta lógica” (Maldonado-Torres, 2007: 132).

Pienso que la clasificación ontológica propuesta por Maldonado-Torres, es extensiva también a la esfera normativa. A diferencia del derecho occidental que se institucionaliza en estructuras jerarquizadas y dependientes verticalmente unas de otras, *azmapu* se ha tejido desde el pensamiento mapuche como un tipo de orden orgánico, donde la dimensión horizontal de la solución es más consistente que un mandato vertical. En su estudio sobre antropología jurídica y sistemas sancionatorios, Villegas indicaba acerca de la actuación del *logko* (autoridad tradicional reconocida en el pueblo mapuche) en casos de justicia:

“Pocas son las ocasiones en que actualmente interviene un tercero en la solución del conflicto, por lo general el *lonko*, o alguna otra persona o personas a las cuales se le reconozca autoridad dentro de la comunidad, y cuando lo hacen, parece adoptar más bien la forma de amigable componedor que de juez” (Villegas, 2014: 231).

La diferencia entre esta manera orgánica de ordenar lo correcto y lo incorrecto (como quien ordenase los elementos de una casa o un galpón) y la forma vertical de “ordenar” como mandato, es, a mi juicio, también una diferencia en el modo de observar y conocer. Si volvemos a la cita de Huenchulaf (op. cit. pág. 101) notamos como ‘orden’ está asociado a la distribución de elementos en el territorio, en rigor entonces, lo importante es cómo cierto equilibrio es alcanzado entre esos elementos (*che, mapu, pvllv, ngen*). Como sugerí en la

primera sección de este trabajo, la forma de mirar en el *azmapu* es un tipo de observación no-jerarquizada (desde el parámetro antropocéntrico). En cierto sentido, la diferencia de enfoque se corresponde con la intuición de Castro-Gómez, quien señala que el sujeto moderno “no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica” (Castro-Gómez, 2007: 83). El derecho que comienza a operar en territorio mapuche con el arribo y usurpación del estado chileno representa las conductas, las transgresiones y las soluciones, desde un punto de vista analítico; para su éxito y rendimiento, toma prestado entonces un lenguaje normativo de códigos legales europeos. De esta manera “principio de proporcionalidad” “principio de legalidad” “culpabilidad” “pena” se constituyen en un lenguaje (al parecer) con sentido; categorías que –apoyadas en el uso de la fuerza- tienen un efecto en el mundo, en las conductas y en las relaciones intersubjetivas de las comunidades humanas que se pretende mandar y regir. Tales principios, si bien son objetivamente neutros en cuanto operan como reglas de procedimiento, no lo son en tanto aparecen acompañados de un poder político discrecional ante cual la propuesta normativa mapuche no tiene oportunidad de disputar. En otras palabras; la obligatoriedad, cobertura y aceptación social del derecho occidental logra excluir casi en todos los efectos prácticos la posibilidad de un sistema alterno, ya sea *azmapu* u alguna otra idea de normatividad no occidental. Siguiendo nuevamente a P. Mariman:

En este contexto, las estructuras de gobernabilidad, los antiguos *wichanmapu*, dejaron de ser funcionales y con ello decayó la autoridad de los grandes *longko*. La influencia de estos a nivel de la reducción se relativizó y disminuyó considerablemente, por lo que su rol de conductor y regulador de conflictos cotidianos de la comunidad fue reemplazado por otros organismos y agentes como los Protectores de Indígenas y luego los Juzgados de Indios, a los cuales concurrían los comuneros litigando para asegurar un espacio mínimo para su sobrevivencia (Mariman, 2019: 179)

Sucede entonces que el lenguaje propio del *azmapu*; *gülam*, consejo; *yam*, respeto; *az mogen*, imagen u orden de la vida; *ngen*, dueño del espacio, permanece como significativo desde una mirada orgánica en el pensamiento mapuche, mientras que el nuevo lenguaje excluyente y ordenador de lo real permanece como mirar analítico. Este último lenguaje es funcional, particular y delimita continuamente externos e internos, porque solamente lo que se delimita o se “cerca” es susceptible de ser dominado y por ende apropiado. El primero, en cambio es constantemente un exceso, pero un exceso diferente al de la herida colonial, es un exceso que “rompe el principio de semejanza” (De la Cadena, 2017), donde las palabras que designan *ngülam*, *az mogen*, significan siempre más que lo que la traducción sugieren, y en el caso de *ngen* (dueño de un espacio) nos pone ante la diferencia de comprensión ontológica⁵ del territorio y sus elementos.

Explico, a la mirada analítica que cerca y limita los elementos de un territorio -por ejemplo un río- el cauce de agua solo se le presenta como recurso posible de explotación y valorizable cuantitativamente según un precio. Siguiendo a Laval y Dardot, esta medida facilita la comunicación de informaciones, pues “el precio es un medio de comunicación de la información mediante la cual los individuos podrán coordinar sus acciones” (Laval & Dardot, 2013: 145). No obstante, y he aquí lo inconmensurable de las visiones planteadas, la

información de la mirada analítica es una realización parcial en vista del objetivo humano de dominio en contexto neoliberal. Pensar, en cambio, al río como *ngen*, supone un exceso de información ajena al precio, es relacionarse recíprocamente con el espacio territorial como un viviente para quien es posible el diálogo y palabra. Este también es un sentido posible para *azmapu*, además del ya indicado como forma de derecho propio:

Al interior de un territorio existen otros *AzMapu* de espacios más pequeños, que conforman el *AzMapu* de una zona, con la gente que en su interior se identifica con ella y sus características geográficas: territorios de terrenos planos, con presencia o no de plantas nativas, con presencia de determinadas aves y animales nativos, el color del suelo (Melin et al, 2016: 21)

En esta manera de relacionarse el hombre y la mujer mapuche que transitan la historia divergen del sujeto moderno explicado por Castro-Gómez. De hecho, el sujeto moderno, dice el autor, intenta situarse en la mirada orgánica del *Deus Absconditus* (Casto-Gómez, 2007) pero sin lograrlo, en otras palabras, trata de ponerse a sí y a su razón ilustrada en el lugar inobservado desde donde todo se observa⁶. Tal sustitución de lugar, no sería posible desde una mirada mapuche; pues no hay un lugar de primacía para un dios único y omnipresente a quien reemplazar, sino diversos *newen, ngünen, ngen*. La pretensión por la que el sujeto moderno (provincial y europeo) trata de hacerse de una frustrada mirada total es acaso pensable desde esta “otra” manera de actuar y conocer.

Volviendo a la reflexión sobre cómo el derecho occidental se termina por conformar como el único derecho posible, pienso que un estudio necesario es el de las instituciones estatales que se configuraron pos conquista, en especial de la figura del Protector de Indígenas⁷ de Juzgado de Indios y la de Juez de campo⁸. Esta última, siendo una institución de la colonia bajo la monarquía española, tuvo cierta continuación en la época republicana; por extensión y detalle dejo pendiente el análisis de estas instituciones, como una aproximación a la temática pueden consultarse las fuentes referidas a pie de página.

Conclusiones

Plantear la noción de *azmapu* desde las reflexiones de colonialidad y modernidad permite un acercamiento distinto al de la antropología jurídica. Si bien la antropología jurídica y las discusiones de pluralismo jurídico –como las usadas por los textos que guiaron el primer acápite– sirven para situar la categoría y dotarla de un contenido posible de crítica, es el análisis histórico-conceptual el que nos permite entrar en las mayores tensiones que un pensamiento otro, una norma diversa y divergente, puede generar al actual modelo de conocimiento y de sanción que se mira a sí mismo como único y dominante.

Pensar *azmapu* desde su colonialidad del ser y del saber, nos permite entender por un lado, como el derecho occidental se constituye como poder, y, por el otro, traer al frente de la trama los lugares (materiales y no materiales) donde el pensamiento indígena de este territorio determinado puede aún irrumpir y desafiar. Sobre esto último creo que el caso de los elementos naturales, su explotación como recursos por el neoliberalismo corregido y la correspondiente defensa de los espacios por parte de las comunidades es el punto de mayor

confrontación, tanto en lo práctico como en la disputa sobre lo que la ley y las normas pueden significar.

La diferencia colonial en la mirada de uno y otro sistema, parece ser lo decisivo en este punto. La metáfora sobre la visión del sujeto moderno postulada por Castro-Gómez, es en este ámbito especialmente fructífera, nos permite comprender que no solo el conocimiento se puede construir de este hipotético –pero realmente nunca alcanzable- sino que otras formas de dominio –como la ley y su pretensión sobre el ordenamiento de la vida- pueden situarse desde esta fantasía de poder y delimitación. Narrar la diferencia, indagar en la naturaleza de la forma que se ha alzado como poderosa, contribuye igual a romper esos límites, a repensar al conocimiento que había sido excluido y a comprender sus condiciones históricas y conceptuales.

Queda abierta la preocupación por instalar y ahondar en esta última tensión. Creo que situarse en el problema respondería a la exigencia de evitar “un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista, que se amuralla en su particularidad” (Grosfoguel, 2007: 72); desde mi punto de vista es en el contexto de emergencia donde pensar lo mapuche y su idea de justicia sería pensar también en cómo se abre este saber localizado a una experiencia transfronteriza y a un diálogo horizontal, aportando desde su especificidad hacia los problemas y vivencias de otras comunidades y latitudes.

Bibliografía

- Amengual, G. (1993). Una segunda secularización: la crisis de la razón. En J. Gómez Caffarena, & J. M. Mardones, *Estudiar la religión: materiales para una filosofía de la religión III*. Barcelona: Anthropos.
- Caniullan Coliñir, V., & Mellico Avendaño, F. (2017). Mapuche lawentuwün. Formas de medicina mapuche. En R. Becerra, & G. Llanquino, *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio* (págs. 41-79). Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (págs. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Cobos, M. T. (1980). La institución del Juez de campo en el reino de Chile durante el siglo XVIII. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*(5), 85-165.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. London: Duke University Press.
- De la Cadena, M. (Julio de 2017). Cuando la naturaleza no es común... o protestas desde lo incomún (Conferencia). Santiago de Chile: Clase inaugural del año académico 2017. Programa de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Temuco.

- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1996). *Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor*. En E. M. (ed.), *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands: Humanities.
- Grosfoguel, R. (2007). *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (págs. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Hunchunao, J. (Octubre de 2016). *Los mapuche: el pueblo que lucha para reconstruirse*. *Le Monde Diplomatique*, págs. 5-6.
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.
- Le Bonniec, F., & Berho Castillo, M. (2018). *El abogado de los indios y la constitución de la propiedad austral en Chile. Relevancia sociojurídica pasada y presente en las cartas del padre Sigifredo de Fraunhäusl*. En G. Pozo, *Explotación y violación de los derechos humanos en territorio mapuche* (págs. 435-451). Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Levil, R. (2019). *Sociedad mapuche contemporánea*. En P. Mariman, F. Nahuelquir, J. Millalén, M. Calfio, & R. Levil, *¡Allkú'tunge, wingka!jka kiñechi!* (págs. 271-330). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Maldonado-Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo*. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (págs. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mariman, J. (2017). *El conflicto nacionalitario y sus perspectivas de desarrollo en Chile*. En J. Mariman, *Awkan tañi müleam Mapun kimün. Mañke ñi pu kintun* (págs. 178-191). Santiago: Centro de estudios Rümütun-Fundación Heinrich Böll.
- Mariman, P. (2019). *Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina*. En P. Mariman, F. Nahuelquir, J. Millalén, M. Calfio, & R. Levil, *¡Allkütunge wingka!jka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche* (págs. 77-192). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E., & Royo, M. (2016). *Azmapu. Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio*. Territorio Mapuche: INDH.
- Moraga, J. (2001). *Aguas turbias. La central Ralco en el Alto Bío Bío*. Santiago: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales.
- Quidel, J. (2015). *CHUMGELU KA CHUMGECHI PU MAPUCHE ÑI KUXANKAGEPAN KA HOTUKAGEPAN ÑI RAKIZUAM KA ÑI PÜJÜ ZUGU MEW*. En C. d. Mapuche, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (págs. 21-56). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Quijano, A. (2007). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (págs. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Toro, A. (Dirección). (2002). *Berta y Nicolasa, las hermanas Quintreman* [Película].
- Villegas, M. (2014). *Sistemas sancionatorios indígenas y Derecho penal*. *Política criminal*, 213-247.

¹ Visita del entonces presidente de Chile, Ricardo Lagos, a Alto Bío Bío en el contexto del conflicto por la construcción de central hidroeléctrica Ralco operada por la empresa chilena ENDESA en territorio mapuche-pewenche, 20 de agosto de 2000 (Araya, 2001: 35).

² Para la teoría del giro decolonial, donde se aborda la relación epistémica entre colonialidad, modernidad e ilustración y sus efectos sobre la historia del continente americano me remito a E. Dussel, 1995; S. Castro-Gómez, 2005; S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, 2007.

³ Idioma mapuche, ampliamente extendido en la población y territorio de este pueblo tanto en las actuales repúblicas de Chile como Argentina.

⁴ “Pedir permiso” es una costumbre extendida que se refiere al momento de ingresar a un nuevo espacio natural, generalmente para recolectar o tomar algo de él. La petición de permiso se acompaña de “saludar” y “agradecer”. También es usual realizar una acción similar al tomar la vida de un árbol o un animal del entorno donde se vive habitualmente.

⁵ En este aspecto reflexiono a partir del monumental trabajo de la antropóloga Mercedes de la Cadena. Vease, *Earth beings. Ecologies of practice across de Andean worlds* (2015).

⁶ Una aproximación detallada a la relación entre los fenómenos de secularización y modernidad puede encontrarse en los capítulos “Modernidad y secularización” y “Una segunda secularización: la crisis de la razón” de Gabriel Amengual (1993), en *Estudiar la religión, materiales para una filosofía de la religión III*.

⁷ Vease “El abogado de los indios y la constitución de la propiedad austral en Chile. Relevancia sociojurídica pasada y presente en las cartas del padre Sigifredo de Fraunhäusl”, Fabian Le Bonniec & Marcelo Berho Castillo (2018), en *Explotación y violación de los derechos humanos en territorio mapunche*.

⁸ Vease “La institución del Juez de campo en el reino de Chile durante el siglo XVIII”, María teresa Cobos (1980), en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*.