



LOS MOVIMIENTOS DE ESPERANZA Y LA DEFENSA DE LA VIDA EN CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES EN EL TERRITORIO MAPUCHE

HOPE MOVEMENTS AND THE DEFENSE OF LIFE IN SOCIO-ENVIRONMENTAL CONFLICTS WITHIN MAPUCHE TERRITORY

Maitte Hernando-Arrese^{1,2} y Elisabet Dueholm Rasch²

En este artículo se analiza el rol político de la esperanza en la resistencia contra proyectos hidroeléctricos en territorio mapuche de las comunas de Curarrehue y Panguipulli, Chile. Siguiendo un enfoque micropolítico, nuestro objetivo es comprender, por una parte, las tensiones y conflictos que esta resistencia produce al interior de las comunidades locales y, por otra parte, el rol político de la esperanza en la lucha por la defensa de la vida que levantan movimientos indígenas y ambientales. A partir de lo anterior, buscamos contribuir a la literatura sobre movimientos de esperanza desde la perspectiva de la ecología micropolítica, así como al debate sobre el rol que tienen las emociones y los afectos en la movilización social. A través de una investigación colaborativa y comprometida, se examinan dos casos de estudio, las minicentrales Añihuarráqui (Curarrehue) y Tránquil (Panguipulli), que nos permiten profundizar en las prácticas sociales que producen y mantienen la esperanza en medio del apocalipsis y la desesperación. Más allá de la oposición a proyectos específicos, la lucha por la defensa de la vida que levantan movimientos de esperanza en territorio mapuche nos presenta alternativas para reconfigurar el vínculo entre sociedad y naturaleza en un contexto de crisis socioecológica global.

Palabras claves: hidroelectricidad, conflicto socioambiental, mapuche, investigación colaborativa, ecología micropolítica, emociones.

This article analyses the political role of hope in the resistance against hydroelectric projects within Mapuche territory in the communes of Curarrehue and Panguipulli, southern Chile. Following a micropolitical approach, our objective is to understand, on the one hand, the tensions, and conflicts arising within local communities as a result of this resistance and, on the other hand, the political role of hope in the struggle for the defense of life, as championed by indigenous and environmental movements. Building upon this, our aim is to contribute to the literature on hope movements from the perspective of micropolitical ecology, as well as to the ongoing debate on the role of emotions and affect in social mobilization. Through collaborative and engaged research, we examine two case studies, the Añihuarráqui (Curarrehue) and Tránquil (Panguipulli) small hydropower plants, which will allow us to delve into the social practices that produce and maintain hope amidst apocalypse and despair. Beyond opposition to specific projects, this article shows that the fight for the defense of life advocated by hope movements within Mapuche territory presents us with alternatives to reconfigure the relationship between society and nature in a context of global socio-ecological crisis.

Key words: Hydroelectricity, socioenvironmental conflicts, Mapuche, collaborative research, micropolitical ecology, emotions.

Este trabajo se centra en el rol político de la esperanza en la reconfiguración utópica de la realidad social. Particularmente, nos enfocamos en la lucha por la defensa de la vida que sostienen movimientos y organizaciones, mapuche y no mapuche, en resistencia a los proyectos hidroeléctricos en *Wallmapu*, el territorio que cultural, geográfica e históricamente ha habitado el pueblo mapuche. A partir de dos casos de estudio sobre conflictos del desarrollo asociados a la construcción de minicentrales hidroeléctricas

en las comunas de Curarrehue y Panguipulli, en este artículo se describen y analizan las prácticas sociales que producen y mantienen la esperanza en medio del apocalipsis y la desesperación.

De acuerdo con Lempert (2018:202), vivimos en una época marcada por la retórica apocalíptica -desde la inevitabilidad del cambio climático hasta el colapso financiero global- que cumple un rol central en la teorización del futuro indígena; no solo relevante para los pueblos indígenas, sino porque

¹ Centro Transdisciplinario de Estudios Ambientales y Desarrollo Humano Sostenible (CEAM), Universidad Austral de Chile, Chile. maitte.hernando@uach.cl, ORCID ID: 0000-0003-3109-1227

² Sociology of Development and Change Group (SDC), Wageningen University and Research Centre, The Netherlands. elisabet.rasch@wur.nl, ORCID ID: 0000-0002-4521-8404

brinda también valiosas propuestas para enfrentar colectivamente los desafíos globales. Por otra parte, Haraway (2016) señala que existe en la actualidad una fe cómica en el tecno-apocalipsis, es decir, en aquellas soluciones tecnológicas que prometen salvarlos de la crisis ambiental planetaria que ellas mismas crearon. En este artículo nos preguntamos acerca del modo en que el apocalipsis, caos e incertidumbre que dominan la retórica contemporánea puede brindar una visión para abordar, por ejemplo, la crisis ecológica global. ¿Serán las experiencias de quienes han vivido el apocalipsis las que pueden demostrar que hay esperanza después de todo? ¿Cuál es el rol de la esperanza en la vida política?

Inspiradas por Casals y Chiuminatto (2019) y Tsing (2015), proponemos que defender la vida implica movilizar la esperanza por un cambio de paradigma que nos devuelva una noción profunda de comunidad y renueve nuestro vínculo con la naturaleza. De este modo, buscamos contribuir a la literatura sobre movimientos de esperanza (Amsler 2016; Dinerstein y Deneulin 2012, Dinerstein 2015) desde la perspectiva de la ecología micropolítica (Balderson 2022; Guattari 2008; Horowitz 2008, 2011; Rolnik y Guattari 2008; Rasch y Köhne 2017). Por una parte, este enfoque se caracteriza no solo por centrarse en la sinergia al interior de las comunidades locales, sino que también por prestar atención a las tensiones y fricciones que surgen entre la comunidad y el Estado, la comunidad y las empresas y entre integrantes de la comunidad (Horowitz 2008, 2011). Por otra parte, este enfoque permite centrarse también en las dimensiones subjetivas y emocionales de la lucha, pues dependiendo de las circunstancias que experimentan, las personas se perciben a sí mismas de forma diferente (Balderson 2022; Poma y Gravante 2013, 2019).

En este artículo, definimos los movimientos de esperanza como una red heterogénea de individuos y organizaciones que impulsan acciones de transformación social, las que redefinen la noción de comunidad y el vínculo entre sociedad y naturaleza. Estas acciones, de acuerdo con Rolnik y Guattari (2008), son susceptibles de ser reproducidas por sectores enteros de las masas que luchan por la dignidad humana. Así, la lucha de los movimientos de esperanza es simultáneamente una forma de resistencia contrahegemónica y un proceso de reexistencia (Leff 2014) que desafía jerarquías y narrativas coloniales opresivas fundadas en la idea de la carencia indígena, y que propone futuros diferentes (Carlson

y Frazer 2020). Consideramos que estos movimientos, a diferencia de los movimientos sociales, no solo los conforman quienes han estado en el mismo bando en un conflicto socioambiental (Diani 1992), sino que también los integran quienes no han tomado posición alguna, pero que con sus prácticas y conocimientos contribuyen a forjar acciones colectivas y cooperativas en sus comunidades.

En este trabajo buscamos brindar una perspectiva de estos procesos a partir del análisis de los movimientos de esperanza en Chile, los que se involucran en la lucha mapuche por la resistencia en contra de minicentrales hidroeléctricas y la defensa de la vida.

El gobierno chileno ha dado un rol central a las minicentrales hidroeléctricas en la transición hacia las Energías Renovables No Convencionales (ERNC). Una de las iniciativas lideradas por el Ministerio de Energía fue el “Plan 100 Mini hidroeléctricas para Chile” a través del cual se buscaba instalar alrededor de un centenar de minicentrales hidroeléctricas (inferiores a 20MW) entre las regiones del Maule y Los Lagos. No obstante, algunas organizaciones ambientalistas e indígenas rechazaron el plan por la falta de un proceso de consulta libre, previa e informada sobre los proyectos en agenda (Cuadra 2021).

La resistencia hacia los proyectos hidroeléctricos se fundamenta en el vínculo que los mapuche tienen con la naturaleza, el que se sostiene en el principio de reciprocidad con los elementos que conforman su entorno, pues en su cosmovisión el origen de lo humano y lo no-humano proviene de la misma energía (Neira et al. 2012). Este vínculo es utilizado estratégicamente en la arena política para, en palabras de Butler et al. (1992), invocar performativamente una identidad con propósitos de resistencia política a la marginalización e imposición de un régimen extractivista, en el que se abstrae el agua de su contexto socio-ecológico y se la vuelve un elemento, recurso o mercancía (Linton 2010). El agua, en este contexto, se torna un emblema central de la lucha por la defensa territorial de los movimientos de esperanza que emergen en los conflictos hidroeléctricos.

Es importante tener en cuenta que el modelo de gestión del agua en Chile es un ejemplo radical de mercantilización del agua (Prieto 2022). Este se originó en la dictadura militar de Pinochet mediante el Código de Aguas de 1981, en el cual se establece que es una propiedad pública, pero el Estado otorga derechos de uso privados que son negociados con una mínima regulación gubernamental (Budds 2020).

Este artículo se organiza de la siguiente manera. Primero, exponemos nuestro marco teórico sobre el giro apocalíptico y los movimientos de esperanza desde una perspectiva micropolítica. Segundo, presentamos brevemente nuestro enfoque metodológico de investigación etnográfica y colaborativa. Luego los resultados de nuestra investigación. Y, finalmente, se discute sobre la importancia de los movimientos de esperanza en los procesos de transformación social.

Ecología Micropolítica de los Movimientos de Esperanza

La realidad sin una posibilidad real no está completa...

La utopía concreta se levanta en el horizonte de toda realidad

(Bloch 1995:223).

Las narrativas sobre la crisis socioecológica global han tomado un decisivo “giro apocalíptico” en las ciencias sociales (Lynch 2012). Algunos autores (Haraway 2016; Latour et al. 2018) señalan que en el discurso hegemónico moderno se plantea que el apocalipsis ya sucedió y que vivimos una época posapocalíptica, marcada por la indiferencia a la crisis ecológica global y a las injusticias sociales.

En un sentido figurado, el apocalipsis como categoría analítica es útil para describir el modo en que las relaciones entre especies y lugares se ven alteradas por diversas actividades humanas que amenazan con la extinción (Latour et al. 2018). De este modo, el apocalipsis contribuye a examinar los eventos dramáticos que están transformando radicalmente la vida de humanos y no-humanos, poniendo fin al mundo tal y como lo conocemos, provocando fuertes emociones de ansiedad, tristeza y desesperanza entre su población (Hickman 2020; Sangervo et al. 2022). Para Haraway (2016), la idea de que el apocalipsis está ocurriendo no es nada nueva, pues durante siglos los pueblos indígenas de todo el mundo han experimentado el genocidio de su gente y la devastación de sus hogares. No obstante, plantea que después del duelo por las pérdidas irreversibles de personas, ecosistemas y especies, resurgen con una energía renovada también los pueblos y los lugares. Esta energía es movilizadora por la esperanza, entendida no como una quimera, sino que como escenario concreto y final que puede alcanzarse políticamente (Bloch 1995).

La esperanza es también un tema central en el estudio del rol que tienen las emociones en el surgimiento de la protesta social. Por una parte, las emociones son un factor explicativo del origen y el alcance de los movimientos sociales, así como de su continuidad o declive (Jasper 1998). Por otra parte, las emociones orientan las acciones y agencia de diferentes maneras (Barbalet 1998; Kleres y Wettergren 2017), pues “abren y cierran nuevos horizontes políticos” (Balderson 2022); el miedo, por ejemplo, puede motivar o inhibir la acción, así como la rabia, la culpa y la esperanza (Kleres y Wettergren 2017). El trabajo de Balderson (2022) sobre minería en Perú muestra cómo las emociones de esperanza y miedo “actúan como una dinámica emocional que se refuerza mutuamente” en un conflicto (Balderson 2022:10).

Kleres y Wettergren (2017) vinculan la esperanza con la percepción de agencia que proyecta “el yo” hacia el futuro. La esperanza puede ayudar a las personas a encontrar el coraje para superar el miedo y la apatía (Włodarczyk et al. 2017) e inspirar la acción que a su vez produce más esperanza (Kleres y Wettergren 2017). Poma y Gravante (2013, 2019) plantean que los vínculos personales que se crean durante las experiencias de lucha dan origen a nuevos proyectos políticos y sociales que producen empoderamiento. Así, la esperanza se produce también a través de la organización y movilización social.

En el contexto de la resistencia a la expansión de las fronteras capitalistas, la esperanza que moviliza a las minorías es la inspiración por transformar la existencia de amplios sectores de la sociedad (Rolnik y Guattari 2008:94). De este modo, la esperanza surge como una estrategia política que desafía narrativas coloniales que posicionan el conocimiento científico moderno como el único posible y correcto, y permite relevar otras formas de conocimiento que producen nuevas subjetividades colectivas que inspiran nuevos futuros indígenas (Carlson y Frazer 2020; Leff 2014).

Dinerstein y Deneulin (2012:587) plantean que el concepto de movimientos sociales no captura completamente las críticas al desarrollo, las acciones por un cambio social radical y el establecimiento de nuevas formas de vida colectiva por el buen vivir. Inspiradas por la perspectiva del posdesarrollo y el movimiento zapatista, estas autoras proponen el concepto movimientos de esperanza para referirse a movimientos que se caracterizan por: (i) su oposición al modelo económico existente y su carácter materialista, consumista y explotador; (ii) su impulso utópico de transformación social; (iii) su redefinición del

“desarrollo” y su búsqueda por formas alternativas de desarrollo, y (iv) su (relativa) autonomía del poder estatal (Dinerstein y Deneulin 2012:21).

Existe, no obstante, una visión limitada de las autoras en el análisis sobre los movimientos sociales latinoamericanos, los que describen como un movimiento monolítico que ejerce su liderazgo desde los márgenes, la desconfianza hacia el Estado, y el rechazo a formar parte de espacios a los que son invitados (Dinerstein y Deneulin 2012:88). En contraste, otros autores señalan que los movimientos sociales no son voces monolíticas ni están exentos de tensiones y divisiones internas (Marsiaj 2006; Rousseau y Hudon 2017). Por ejemplo, Fernando Pairicán, historiador y académico mapuche, plantea que en el caso del movimiento mapuche este no solo ha seguido una “vía rupturista” por la autodeterminación y autonomía territorial, similar a la descrita por Dinerstein y Deneulin, sino que ha optado también por la “vía política”. Por un lado, la vía rupturista se expresa en las recuperaciones y ocupaciones de terrenos, acciones de sabotaje en contra de la industria forestal, y la violencia política como instrumentos de acción colectiva. Por otro lado, la vía política se caracteriza por la movilización dentro de canales institucionales (partidos políticos, municipios, Cámara de Diputados, etc.) para impulsar espacios de autonomía y reconocimiento constitucional (Pairicán 2014:22).

De acuerdo con Amsler (2016), los movimientos de esperanza son movimientos contrahegemónicos conformados por personas que luchan por la transformación radical de la realidad mediante la creación de nuevos marcos epistemológicos. En este proceso, los movimientos de esperanza proponen un ejercicio dual de “pedagogizar lo político” y “politizar lo pedagógico”, pues reconocen que las prácticas epistemológicas y los proyectos pedagógico-políticos (p.ej., la pedagogía de la liberación de Paulo Freire) son luchas por la descolonización y transformación de un estado de dominación y de devastación cultural y epistémica. Estos movimientos se superponen parcialmente con lo que hoy se conoce como la defensa del territorio en América Latina, un término que cubre una red vagamente conectada de iniciativas de base que se organizan contra proyectos de extracción a gran escala como represas hidroeléctricas y minería (Illmer 2018; Rasch 2021).

En esta línea, es fundamental indagar no solo en los acuerdos que constituyen nuevos movimientos de esperanza, sino que también en las posiciones divergentes que existen en ellos.

Con ese objetivo, proponemos utilizar el enfoque de la ecología micropolítica para analizar el rol político de la esperanza en los conflictos provocados por el desarrollo de proyectos hidroeléctricos en territorio mapuche y para comprender los lazos de generosidad y solidaridad que emergen en medio del caos y la desesperación (Anderson 2017; Solnit 2009).

Etnografía Colaborativa en Contextos Violentos

Este artículo se basa en trabajo de campo etnográfico desarrollado en las comunas de Curarrehue y Panguipulli (Figura 1) por la primera autora, una investigadora chilena que ha desarrollado investigación sobre conflictos hidroeléctricos en territorio mapuche desde 2010, y quien durante los periodos de trabajo de campo -septiembre 2016-marzo 2017, y noviembre 2018-febrero 2019- se asentó en una comunidad mapuche de la comuna de Panguipulli desde donde viajaba continuamente a otros territorios.

Esta investigación fue diseñada en estrecha colaboración entre las investigadoras y quienes participaron de este trabajo, con el objetivo de que fueran estos últimos actores quienes narraran sus propias historias (Crabtree y Miller 1999). Consideramos que la investigación colaborativa y comprometida es el único modo de avanzar hacia una investigación éticamente sólida sobre temas en los que existen relaciones de poder desiguales (Kirsch 2010). Asimismo, es la forma de construir relaciones de confianza y camaradería con actores locales, los principales agraviados y excluidos (Casillas y Peña 2020), lo que permite acceder a dichos entornos de investigación.

Para prevenir investigaciones académicas extractivistas, dirigentes de Panguipulli, que forman parte de la iniciativa Bosque Modelo, compartieron un documento titulado “Protocolo de Co-Investigación: Territorio Panguipulli” con la primera autora, el cual fue elaborado en agosto de 2018. Sobre la base de este documento, se proponen los siguientes criterios de investigación: Cogénesis (incorporación de actores territoriales desde las primeras fases del proceso investigativo); contraparte idónea (establecer un vínculo colaborativo permanente con un actor territorial); expectativas compartidas y explicitadas; transparencia de financiamiento; devolución de la información (los resultados son compartidos en un formato consensuado); consentimiento: el cual debe ser libre, previo, informado y de buena fe en todo el proceso. Es importante señalar que, aunque

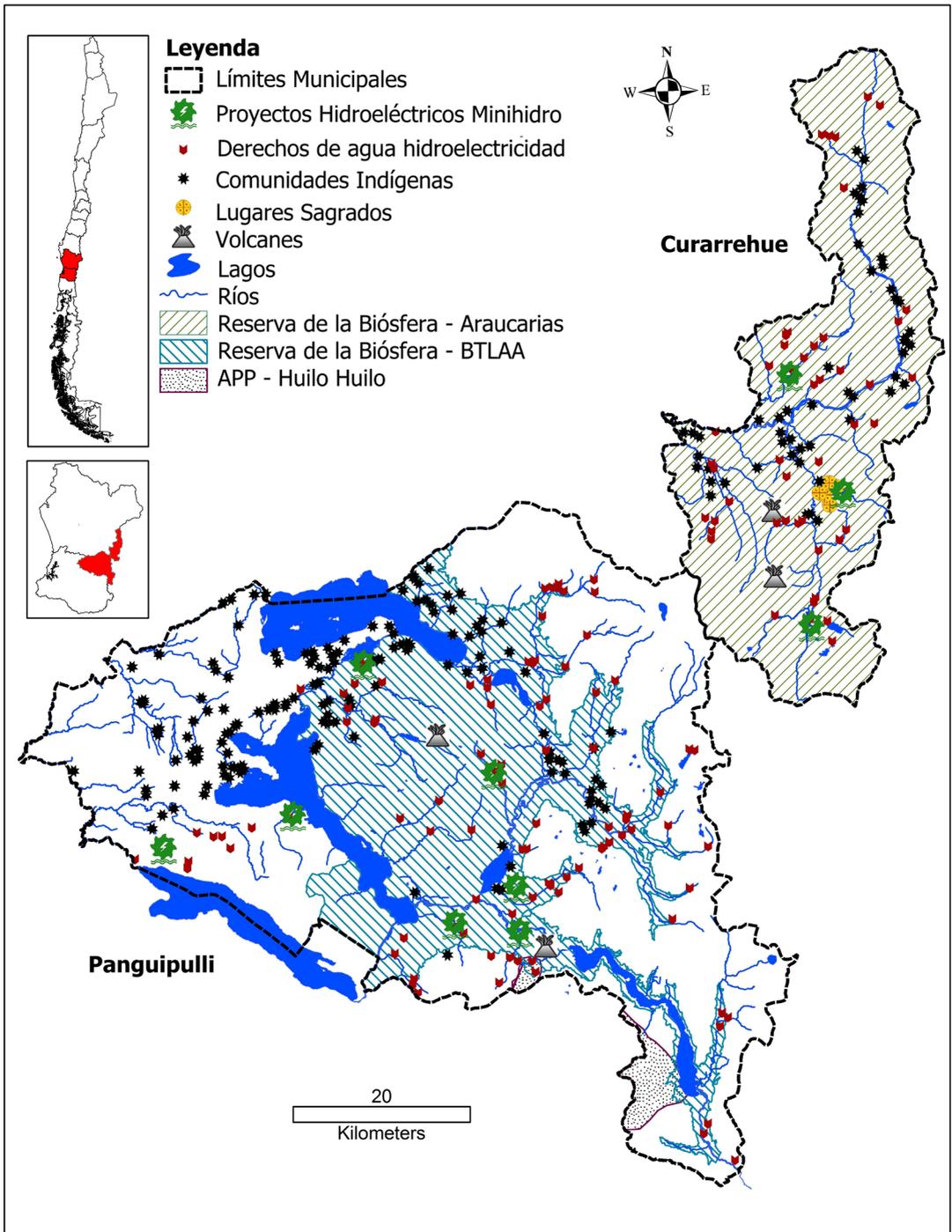


Figura 1. Área de Estudio.

Study area.

este protocolo inspiró nuestro trabajo investigativo, evitamos fetichizarlo para dar espacio a encuentros y situaciones imprevistas que pudieran surgir durante el trabajo de campo (Pleyers 2023).

Dependiendo del grado de cercanía, la disponibilidad de tiempo y el interés de quienes participaron de este estudio, los métodos para el levantamiento de información incluyeron: observación participante en diversos espacios de conversación y movilización; entrevistas no estructuradas y conversaciones informales con dirigentes/as; entrevistas semiestructuradas con autoridades locales; registros audiovisuales y grupos de discusión organizados y desarrollados colaborativamente con dirigentes/as. Además, reunimos documentos legales, informes institucionales y de prensa, y literatura sobre ambos casos. En el caso de Tránguil, la primera autora participó en concentraciones y manifestaciones para exigir justicia para Macarena Valdés, integrante de la Comunidad Newen de Tránguil, cuyo cuerpo fue descubierto en extrañas circunstancias tras haber recibido amenazas por parte de trabajadores de la empresa hidroeléctrica. Durante el segundo trabajo de campo en 2019, organizamos un grupo de discusión para abordar los impactos sociales de las minicentrales en las regiones de La Araucanía y Los Ríos junto con dirigentes e integrantes del Parlamento Mapuche de Koz Koz (de aquí en adelante Parlamento) y la Red por la Defensa de los Territorios (RDT). Los temas discutidos durante esta actividad fueron propuestos y acordados colectivamente previo a la realización del grupo de discusión, el cual fue grabado en audio y luego transcrito con el permiso de los y las participantes.

Como nuestro objetivo es comprender mejor por qué las y los líderes comunitarios se oponen a los proyectos hidroeléctricos, y el papel que desempeñan en la mediación entre las comunidades, el Estado y las empresas, tomamos la decisión metodológica de trabajar solo con quienes se oponen a este tipo de proyectos. Además, en el contexto en el que se desarrolló esta investigación, conversar con personas a favor de las minicentrales hidroeléctricas podría haber causado desconfianza y reducido las posibilidades de establecer una relación con informantes claves de las comunidades afectadas. En este sentido, las afirmaciones que hacemos no representan a las comunidades en su totalidad, sino que a vocerías puntuales de organizaciones de resistencia a las minicentrales hidroeléctricas.

Los datos de notas de campo, entrevistas, grabaciones de video y fuentes secundarias fueron

manejados por la primera autora y, posteriormente, discutidos y analizados colectivamente en un diálogo iterativo con la segunda autora durante el proceso de escritura. Los datos fueron recolectados sin codificación previa. Esto permitió que nuestro marco analítico se basara en los hallazgos del trabajo de campo y las ideas de las y los líderes comunitarios. Se revisaron todos los datos y, sobre esta base, se establecieron los temas principales. Como tal, ha habido un análisis continuo para refinar los temas y la historia que se presenta a continuación.

Con relación a nuestras áreas de estudio, cabe señalar que predominan en ellas las granjas multifuncionales en las que se combina la silvicultura de subsistencia, la producción de hortalizas y cereales, principalmente para autoconsumo, y la ganadería a pequeña escala (Benra et al. 2019). Las grandes haciendas se concentran en la cabecera de importantes cuencas hidrográficas y, por lo mismo, concentran también los derechos de aprovechamiento de aguas (Benra et al. 2019). En este escenario, el cuidado de las aguas es la consigna principal de quienes se oponen a los proyectos hidroeléctricos y lideran los movimientos de esperanza.

En Curarrehue, 66,5% de la población se identifica como mapuche (Instituto Nacional de Estadísticas [INE] 2017). En esta comuna se encuentra el estero Añihuarraqui, afluente del Río Trankura (Figura 1), conocido también como *Pichi Trankura*. Añihuerraqui, por otra parte, fue el nombre utilizado por las empresas GDT Negocios y Enhol-España para su proyecto minihidroeléctrico de pasada de 9MW de capacidad instalada, en las aguas del Río Añihuarraqui. Un aspecto crítico de este proyecto es que sería emplazado en un complejo territorial religioso conformado por un *nguillatuwe* (pampa ceremonial) y un *eltiün* (cementerio) ubicados en la ribera del Río Pichi Trankura y rodeados por los cerros *Peñewe* y *Pünowemanke* (Huiliñir-Curío 2018). Si bien el proyecto fue aprobado en 2015, a la fecha no ha sido construido debido a la resistencia de las comunidades locales.

Panguipulli es una comuna cordillerana en la que predomina el bosque templado lluvioso y los paisajes lacustres y volcánicos. Actualmente, el 43,9% de su población se autoidentifica como mapuche (INE 2017). Entre los cordones montañosos de Panguipulli se encuentra Tránguil, una pequeña localidad que se extiende a lo largo de la ribera del río homónimo, y que corresponde a un territorio bajo el título de merced de la Comunidad Pedro

Quilempán. Tranquil, en cambio, es el nombre dado por la empresa austriaco-chilena RP Global Chile a su proyecto minihidro de 2,9 MW construido en predios de uso forestal en Tránguil. Mientras algunos hombres de la comunidad comenzaron a trabajar para la empresa, un grupo de mujeres denunciaron que el proyecto había sido construido en su propiedad y sobre un cementerio indígena. En consecuencia, la comunidad se dividió y el conflicto cobró fuerza al iniciar la instalación de la línea de transmisión a cargo de la empresa SAESA.

Del Apocalipsis a la Esperanza en los Movimientos de Resistencia y Defensa Territorial de Wallmapu

El apocalipsis: resistencia, represión y criminalización

En varias ocasiones Pedro me decía que él era pegao con lo apocalíptico antes de comenzar a hablar sobre el peak del petróleo, la multiplicación de bases militares en la Cordillera de los Andes, la guerra por el agua e incluso sobre física cuántica. Seguido de esto, usualmente sentenciaba que el sistema capitalista estaba colapsando, y que ese mundo se estaba viniendo abajo (Notas de campo de la primera autora, marzo 2017).

En agosto de 2016, al iniciar el trabajo de campo, el ánimo de las y los dirigentes mapuche de Panguipulli fluctuaba de la rabia al abatimiento. La reciente muerte de Macarena Valdés expandió la movilización más allá de la resistencia en contra de un proyecto hidroeléctrico puntual, al revelar la indolencia con la que actuaban las autoridades frente a hechos de injusticia que afectaban a integrantes de comunidades mapuche. El temor de que se extendiera a Panguipulli la militarización de los territorios mapuche era un tema recurrente en los distintos encuentros entre dirigentes mapuche.

Cabe señalar que la Región de Los Ríos colinda con la Región de La Araucanía, y la comuna de Panguipulli es una de las que se ubica justamente en la frontera entre ambas regiones. Si bien el principal foco del conflicto entre el Estado chileno y organizaciones mapuche está en la zona norte de la Región de La Araucanía, este se ha ido extendiendo gradualmente hacia el sur, donde organizaciones territoriales han realizado actos de sabotaje y atentados

en contra de empresas y particulares. En el contexto del conflicto por la construcción de la minicentral Tranquil, Rubén Collfo señaló que en Carabineros de Liquiñe “[s]e recibió una denuncia en mi contra porque supuestamente yo había amenazado con quemar un camión de la empresa, pero eso no es más que una excusa para blindar a la empresa y militarizar nuestro territorio”.

Tras el corte de ruta del 1 de agosto de 2016, en el que dirigentes manifestaron su rechazo al proyecto, 13 personas, integrantes de diversas organizaciones territoriales y comunicadores sociales, fueron formalizadas por desórdenes públicos en el Juzgado de Letras y Garantías de Panguipulli. Ante esta denuncia, Pedro, presidente de Bosque Modelo, señaló que:

...están replicando los mismos métodos que en La Araucanía: criminalizar, reprimir, maltratar, golpear, sembrar la división, el caos, el miedo, una verdadera escalada de violencia. Pero no la estamos haciendo nosotros los habitantes, la está haciendo el Estado y algunas empresas que creen que todo se puede transformar en dinero, las empresas hidroeléctricas entre otras. Más que una nueva pacificación de la Araucanía (...) hay que pacificar al Estado chileno y que las empresas se pacifiquen, que aprendan a hablar y a dialogar.

La criminalización de la protesta ha generado estigmas y prejuicios en contra del pueblo mapuche y dirigentes sociales, no solo en Chile, sino que en toda América Latina (Delina 2020; Middeldorp y Le Billon 2019; Rasch 2017). En ocasiones, existe un uso desproporcionado e injustificado de la fuerza durante los operativos policiales, incluso sobre niñas y niños (Vásquez et al. 2022). Tanto en Curarrehue como en Panguipulli, este tipo de operativos son escasos o nulos y las vocerías coinciden en su llamado al diálogo para evitar el uso de la violencia en contra de las comunidades. En esta línea, Rubén Collfo manifestó:

No vamos a permitir que traigan su guerra a esta zona de paz. Panguipulli ha resistido cuántos intentos de instalación de represas de forma pacífica, con inteligencia, y eso les da miedo. Les da miedo nuestra convicción, nuestra fuerza, por eso asesinaron a la Negra

[(Macarena Valdés)], porque quieren traer su guerra aquí, quieren de alguna forma justificar su violencia, quieren militarizar esta zona. ¿Eso es lo que buscan? No se los vamos a permitir.

La criminalización ha tenido otras implicancias, como la separación entre “mapuche buenos” y “mapuche malos” (Nahuelpan 2012) que recrea la distinción entre “indio permitido” e “indio prohibido” (Rivera Cusicanqui 1987) establecida por el multiculturalismo neoliberal (Hale 2002). Mientras el primero es quien dialoga, negocia y se somete a las normas establecidas por la elite y el Estado, el segundo es aquel que exige autonomía y autodeterminación territorial. Esta dicotomía es la que el historiador Fernando Pairicán (2014) ha abordado en su análisis de la vía política y la vía rupturista del movimiento mapuche contemporáneo (1990-2014).

La distinción entre “mapuche bueno” y “mapuche malo” no solo reproduce el racismo desde el Estado y las elites hacia el pueblo mapuche, sino que, a nivel micropolítico, también dentro del pueblo mapuche comienzan a generarse divisiones entre quienes quieren ser reconocidos como buenos para optar a los beneficios estatales y de la inversión privada, y quienes no tienen interés alguno en optar a este reconocimiento. Esta división y rivalidad se expresa también frente a determinados proyectos de inversión. Por ejemplo, en Panguipulli, no solo Rubén, sino que varios integrantes de las comunidades en resistencia eran llamados “los chascones”, calificativo despectivo usado por quienes estaban a favor de la minicentral Tranquil. Mientras quienes estaban en contra del proyecto llamaban “yanaconas” a aquellos que estaban a favor, adjetivo usualmente dado al mapuche servil a los intereses de agentes extraterritoriales, lo que simboliza una traición a su pueblo. De acuerdo con Ely:

Hay un antes y un después del proyecto. Antes la convivencia en el lof era muy linda, ahí todos somos familiares. Después, eso se quebró con la intervención de empresas que quieren instalarse en el territorio. Esa intervención tiene que ver con ofertas económicas, para obtener el consentimiento de la gente, que han llevado a la división del territorio. Nos hemos enemistado, se ha perdido la confianza, y eso ha sido terrible.

En la mayoría de los casos, el desafío de recomponer los lazos comunitarios es asumido por las y los dirigentes sociales, quienes promueven el encuentro e intercambio de saberes y, en ocasiones, median en los conflictos entre integrantes de una misma comunidad. No obstante, la fragmentación del tejido social que se produce en el marco de conflictos gatillados por proyectos extraterritoriales de inversión muchas veces es irreparable. Bea, *werkén* (vocera) del Parlamento, señala que:

...cuando los conflictos llegan a ese nivel, hay muy poco que hacer en el ámbito de volver a cohesionar a esa comunidad, esa comunidad quedó dañada por siempre (...) cuando se usan esas estrategias de división queda una herida grande que lamentablemente los procesos que nosotros llevamos... a veces no nos dan las fuerzas por un lado ni el tiempo para sanar estas tremendas heridas que quedan en la comunidad.

En síntesis, el apocalipsis en la comunidad aparece, por una parte, como preocupación, rabia y frustración frente a la devastación ecológica causada por el modo de producción capitalista y, por otra parte, como fragmentación social y cambios radicales en la vida cotidiana de sus habitantes, que marcan un antes y un después tras la intervención de proyectos de inversión.

La esperanza

Las manifestaciones en contra de las minicentrales hidroeléctricas no solo han derivado en la criminalización, sino que han sido también un espacio de encuentro de personas que, aunque dispersas en los territorios, comparten la idea de trabajar colectivamente por la recuperación del *küme mongen* (buen vivir) y la protección del *itrofill mongen* (biodiversidad). Mediante el rescate del *kimün* (saber) antiguo, se desarrolla una esperanzadora estrategia política orientada a recomponer el vínculo entre sociedad y naturaleza a través de la revitalización de prácticas y oficios mapuche. De acuerdo con Bea:

Hoy día todo el mundo habla del buen vivir, del *küme mongen*, y eso es bueno, porque de alguna manera es un reconocimiento de que existe una forma distinta, alternativa a la que nos han hecho creer que es la única: el capitalismo basado en el extractivismo.

Las mujeres mapuche y campesinas no solo han tenido un rol protagónico en la resistencia contra proyectos hidroeléctricos -como las emblemáticas hermanas Berta y Nicolasa Quintremán¹-, sino que también pertenecen a movimientos de esperanza conformados principalmente por huerteras que promueven la conservación y diseminación de semillas heredadas de sus ancestros. La defensa del agua es su principal motivación para articularse en organizaciones políticas existentes o para crear nuevas colectividades. En Curarrehue, por ejemplo, las mujeres se agruparon en el movimiento de las Guardianas del Territorio. De acuerdo con Ely:

Tuvo que haber un problema en el territorio para que nosotros levantáramos un poquito la cabeza y dijéramos: en realidad nos han pasado un montón de gatos por liebre y no nos hemos dado ni cuenta, o nos hemos hecho los locos, y ya es hora de que empecemos a hacer algo para defender esto tan maravilloso que todos tenemos: los cerros, los ríos, los árboles, la gente y la huerta.

Castells (2015) señala que el miedo es una emoción paralizante e intimidante en la que prosperan y se reproducen las dinámicas hegemónicas de poder y que, por el contrario, la rabia e indignación permiten superar el miedo y transformarlo en esperanza de un futuro mejor (Kleres y Wettergren 2017). En nuestros dos casos de estudio, el encuentro entre personas opositoras al proyecto permitió superar la angustia y paralización inicial que causaron los proyectos minihidro, abriendo paso a la creación de nuevas fuerzas colectivas para defender sus territorios.

La esperanza, según Castells (2015), es un ingrediente fundamental para motivar las acciones que permiten alcanzar determinados objetivos orientados a la transformación social. Aunque este proceso de cambio parece difícil y a ratos inalcanzable, integrantes de diversos colectivos sostienen su motivación a través de acciones simples y cotidianas. De acuerdo con Juana, integrante del *Lof* Trankura, muchos misioneros, principalmente testigos de Jehová, llegan al territorio con la idea de entregar un mensaje de esperanza, al cual ella responde diciendo:

¿Ustedes ven lo que yo tengo aquí? Esto es el paraíso, ustedes tienen que ir a otro lado, vayan y les cuentan que hay que sembrar,

que hay que cuidar las aguas, no hay que vender el agua, el agua no tiene precio (...) vayan a otro lado, digo yo, yo sé lo que tengo que hacer.

La convicción con la que Juana trabaja en su huerta es una fuente de inspiración para visitantes, habitantes locales e integrantes de otras colectividades, incluso para personas que no han tomado parte en la resistencia contra los proyectos hidroeléctricos. En territorios marcados por el conflicto, la defensa de la tierra surge como una respuesta esperanzadora ante la desesperación causada por la violencia y la injusticia. Esta defensa se nutre de la convicción de que existen otras formas de conocimientos y prácticas que contribuyen al bienestar colectivo de humanos y no-humanos, lo que desafía las narrativas coloniales que perpetúan la violencia racista.

Tras la muerte de Macarena Valdés, Bea señaló que:

...en su funeral lo que más se remarcó era que todo ese sufrimiento nos tenía que dar impulso, nos tenía que dar fuerza para continuar, y yo creo que ese es el llamado, que una muerte no puede ser en vano, tanto dolor para que nosotros no sigamos luchando... Seguir luchando es nuestra decisión.

Esta idea fue también expuesta por Rubén en una declaración pública el 19 de enero de 2018, cuando divulgó el resultado de la segunda autopsia realizada a Macarena Valdés, en la que expertos forenses constataron que, ante la evidencia científica, no se podía descartar la participación de terceros en su muerte. Ante estos hechos, declaró:

La vida no es color de rosa, la vida es multicolor, la vida es hermosa, solo que nos trataron de hacer pasar por la parte más oscura. Lo que no saben, lo que nunca se imaginaron, es que las cosas más bellas se dan en la oscuridad, las caricias más íntimas son en la oscuridad, los besos más profundos se dan con los ojos cerrados, y hasta la tranquilidad más profunda, que es el útero materno, también es en oscuridad. Hoy día, desde la oscuridad, nos levantamos con más fuerza, porque el negro es de newen (fuerza) la Negra era de newen, y hoy día nos levantamos con más fuerza que antes para gritar que queremos justicia, exigimos

justicia (...) no queremos su violencia aquí, no queremos su guerra, que se la lleven, que peleen solos.

A diferencia de lo que ocurre en otros territorios mapuche, en los que actualmente rige el estado de excepción constitucional² como respuesta a los ataques incendiarios efectuados por grupos mapuche radicalizados, en Curarrehue y Panguipulli los movimientos políticos reiteran continuamente su llamado al diálogo. Este llamado, sin embargo, dista de la lógica de las tradicionales mesas de trabajo en las que se espera que las comunidades acepten los términos establecidos por el gobierno, sino que se orienta a promover un diálogo horizontal y respetuoso en el que el rechazo a las iniciativas de inversión sea también una posibilidad.

Movimientos de esperanza

La esperanza, como estrategia política, debe ser capaz de materializarse en acciones y prácticas concretas que contribuyan a la transformación social, de lo contrario corre el riesgo de volverse una mera promesa retórica. La esperanza, de acuerdo con Bloch (1995), se distingue del mero fantasear al estar arraigada en las posibilidades reales del mundo. En esta sección compartimos algunas experiencias concretas que demuestran la fuerza movilizadora de la esperanza para impulsar cambios sociales que contribuyen, entre otras cosas, a recomponer el tejido social en territorios afectados por proyectos hidroeléctricos.

En Panguipulli, al cumplirse cien años del Parlamento Mapuche de Koz Koz de 1907³, se realizó un encuentro para articular las propuestas de autonomía existentes en el territorio. En este contexto fue creado el Parlamento, una instancia sociopolítica de deliberación y toma de decisiones que reivindica la subjetividad e identidad mapuche y la lucha por la autonomía política. Sumado a lo anterior, organizaciones medioambientalistas, como el Frente Ambientalista de Panguipulli, relevaron la idea de que este territorio es una Reserva del Agua y de la vida⁴, y que por lo mismo el Estado debía garantizar su conservación. De acuerdo con Francisco, *werkén* del Parlamento:

Aquí hemos dado una pelea dura, llevamos diez años combatiendo las megacentrales que no se instalaron como querían, y esa lucha la

dimos mapuche y no mapuche (...) el *winka* es el capitalismo, el *winka* es el Estado, es el sistema, los no mapuche son los *katrokinche* y nosotros queremos establecer relaciones de pueblo a pueblo.

Una de las principales acciones emprendidas por integrantes del Parlamento fue la creación de la Asociación Indígena *Futa Koyagtun Koz Koz Mapu* (de aquí en adelante Asociación). De acuerdo con Francisco:

El movimiento mapuche tiene un motor propio, tiene un horizonte en el cual queremos construir, y eso lo hemos estado haciendo en el Parlamento (...). En el mundo mapuche existen muchas formas de organización y el *koyagtun* es una de ellas, es la instancia que define y hace política.

La Asociación ha optado por una vía política para articular su propuesta de autonomía territorial, lo que le ha permitido contar con apoyo económico del Estado. En lo que fuera la antigua estación de ferrocarriles de Panguipulli, se puso en funcionamiento el Espacio *Trafkintuwe*, el cual fue durante siete años un importante espacio comunitario que se volcó al desarrollo de la economía del territorio a través de la venta de alimentos y productos artesanales. Aunque en julio de 2020 fue consumido por un incendio, la Asociación ha generado diversas iniciativas autogestionadas para ir restaurando este lugar y retomar las actividades que en él se realizaban.

La Asociación forma parte de la Red de Ferias y Mercados con Identidad y de la Red de Economías Territoriales de *Wallmapu*, espacios de acción colectiva que relevan el desarrollo local basado en el turismo de base comunitaria, promoviendo el acceso a mercados y ferias locales a grupos que trabajan en la producción agrícola, cocina tradicional, artesanía y recolección sustentable. Gracias al financiamiento de la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO), la Asociación implementó el proyecto "Huerta Mapuche" que ha involucrado, principalmente, a mujeres huerteras dispersas en el territorio. De acuerdo con Bea, la Huerta Mapuche:

Es una experiencia que surge como una idea desde el Parlamento y se ejecuta a través del trabajo y la gestión que hacemos en el *Trafkintuwe*, con 30 productoras mapuche de

hortalizas (...) con el objetivo de implementar y potenciar el modelo de producción con identidad mapuche para avanzar en el *Küme Mongen* en nuestro territorio.

Una experiencia similar ha tenido lugar en Curarrehue. En el contexto de la resistencia a iniciativas hidroeléctricas, las mujeres articularon la *Red de Ferias Walüing*, la que también forma parte de la Red de Economías Territoriales de *Wallmapu*, instancia que se orienta a garantizar el acceso a mercados y ferias locales a grupos que trabajan en la producción agrícola, cocina tradicional, artesanía y recolección sustentable. Esta iniciativa, creada en 2005 por mujeres curadoras de semillas, buscaba revitalizar y difundir prácticas ancestrales para contribuir a la economía y desarrollo local. De acuerdo con Anita, una de sus precursoras:

La Feria Walüing es una comunidad de personas que trabaja todos los días de una manera más armónica, más equilibrada, más consciente. Esto partió hace 12 años en unas conversas cotidianas de mujeres que nos sentamos en un fogón y comenzamos a hablar de lo que cada una hacía (...) y así comenzamos a organizar una exposición de productos entre nosotras mismas, y armamos un *trafkintu*.

El *trafkintu*, entendido como una forma de economía solidaria basada en el intercambio, es lo que motivó en primera instancia la creación de la Red de Ferias *Walüing*, la que posteriormente se abrió a un público más amplio. Para Ely:

La red de ferias *Walüing* es un mercado tradicional de acá de Curarrehue al que yo siempre defino como una escuela, porque ahí todos nosotros hemos aprendido mucho. Por un lado, aprendizajes en el ámbito cultural, por el otro lado aprendizajes en cómo se sobrevive comunitariamente y cómo se establecen mercados a baja escala para permitir la existencia, pero sin dañarnos unos a otros.

Las mujeres que integran la Red de Ferias *Walüing* conformaron otra organización de acción política denominada las Guardianas del Territorio, la que, de acuerdo con Ely, se reúne cada mes

para conversar sobre las problemáticas del territorio, no solo de los proyectos que nos amenazan sino también de cultivar las buenas relaciones, porque todos los proyectos que han venido a intervenir el territorio han dejado una huella de división (...) Ha sido difícil pero esperanzador, porque cuando nos vemos con hartas mujeres sentimos que no estamos solas (...).

Tanto en Panguipulli como en Curarrehue, la resistencia en contra de los proyectos hidroeléctricos surge desde y/o da origen a organizaciones políticas que promueven alternativas de desarrollo basadas en el rescate y difusión del conocimiento ancestral mapuche. Así, la resistencia se transforma en una lucha por la *reexistencia*, que no es otra cosa que la reivindicación del derecho a ser-en-el-mundo siguiendo el modo tradicional de existencia (Leff 2014:47). O, en otros términos, el apocalipsis que emerge de la mano de los conflictos hidroeléctricos abre paso a la esperanza cuando los movimientos sociales consiguen articularse en iniciativas políticas y económicas que, junto con reivindicar sus conocimientos y prácticas, son capaces de incluir a un amplio conjunto de actores que comparten el anhelo de vivir con dignidad.

Discusión y conclusión

La resistencia a los proyectos hidroeléctricos en territorio mapuche ha sido liderada por organizaciones sociales que han tenido la capacidad de articularse más allá de su oposición a este tipo de infraestructuras, y lo han hecho con la esperanza de que mediante el rescate y la difusión del conocimiento ancestral mapuche se impulse el cambio social que buscan. En este sentido, siguiendo a Leff (2014), cabe preguntarse de qué modo las luchas de resistencia de carácter anticapitalistas se transforman en luchas de *reexistencia* que, junto con reinventar y reafirmar una nueva forma de ser y de habitar el planeta, requieren nuevos modelos conceptuales y metodologías para su abordaje.

En este artículo, hemos utilizado, por una parte, el concepto de apocalipsis para relevar la devastación socioecológica causada por proyectos de inversión en territorios rurales y, por otra parte, hemos propuesto el concepto de esperanza como un dispositivo para analizar la acción colectiva más allá de la movilización política en contra de proyectos hidroeléctricos. Si bien esta movilización emerge en un contexto marcado

por la retórica apocalíptica sobre las alteraciones ecosistémicas y la violencia que sufren los defensores y las defensoras de los territorios, persiste, pese a todo, el deseo de transformar radicalmente la realidad social. Ese deseo es movilizado por *movimientos de esperanza*, los que, a diferencia de los movimientos sociales, no necesariamente se componen de individuos o grupos que son parte del mismo bando en los conflictos sociales (Diani 1992), sino que por quienes comparten una visión de mundo, cuestionan matrices de poder y horizontes políticos existentes, y brindan alternativas de trabajo cooperativo inspiradas en la dignidad de las personas (Deneulin y Dinerstein 2010, Dinerstein 2015).

Los dos casos de estudio abordados en este artículo proporcionan algunas ideas importantes respecto al rol de la esperanza en la vida política de organizaciones territoriales que luchan por la defensa de la vida y que nos permiten dar respuesta a las preguntas que formulamos en la introducción. En primer lugar, la esperanza moviliza a los individuos y/o grupos a involucrarse, resistir y conectar en el presente, a pesar del miedo y la angustia que generan la instalación de proyectos hidroeléctricos y la represión policial en sus territorios. En segundo lugar, la conexión que emerge entre estos individuos y grupos es el deseo de rescatar y difundir el conocimiento y prácticas mapuche ancestrales como una alternativa al desarrollo hegemónico impulsado por empresas privadas e instituciones del Estado. Finalmente, el rol de la esperanza es inspirar la consecución de un objetivo concreto; y para alcanzarlo no necesariamente se establecen a priori barreras a personas que no hayan formado parte del mismo bando durante el

conflicto hidroeléctrico, ni a instituciones del Estado que eventualmente pueden contribuir al proceso de transformación social.

Los hallazgos de este artículo nos permiten comprender que los lazos de generosidad y solidaridad que extienden los movimientos de esperanza no se circunscriben únicamente a grupos e individuos políticamente homogéneos, sino que abarcan a un conjunto diverso de personas que potencialmente pueden contribuir al cambio social. En este sentido, los movimientos de esperanza no se definen por barreras establecidas a priori para determinar quién pertenece o puede pertenecer o no a ellos, lo que implica que tampoco exista una distancia radical con las instituciones del Estado e inclusive con empresas privadas. Abordar las tensiones de esas negociaciones desde el enfoque de la micropolítica, es un tema que pudiera desarrollarse en futuras investigaciones con el fin de expandir el análisis sobre el rol que tienen los afectos en la vida política y en la defensa territorial.

Agradecimientos: En memoria de Rubén Collío y Macarena Valdés. Esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo de líderes comunitarios del Parlamento Mapuche de Koz Koz, la Comunidad Newén de Tránguil, el Lof Trankura y la Red por la Defensa de los Territorios. A Pedro Cardyn y Javiera Naranjo, quienes brindaron apoyo invaluable durante el trabajo de campo. Asimismo a Beca de Doctorado en el extranjero (ANID), convocatoria 2014, y Junior Research Grant de la Universidad de Wageningen. Agradecemos también a los evaluadores por sus comentarios.

Referencias Citadas

- Amsler, S. 2016. Learning hope. An epistemology of possibility for advanced capitalist society. En *Social Sciences for an Other Politics*, editado por A. Dinerstein, pp. 19-32. Palgrave Macmillan, Cham.
- Anderson, B. 2017. Hope and micropolitics. *Environment and Planning D: Society and Space* 35 (4):593-595.
- Balderson, U. 2022. Emotional subjectivities and the trajectory of a Peruvian mining conflict. *Environment and Planning E: Nature and Space* <https://doi.org/10.1177/25148486221113308>.
- Barbalet, J.M. 1998. *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Benra, F., L. Nahuelhual, M. Gaglio, E. Gissi, M. Aguayo, C. Jullian y A. Bonn 2019. Ecosystem services tradeoffs arising from non-native tree plantation expansion in southern Chile. *Landscape and Urban Planning* 190: <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2019.103589>.
- Biblioteca del Congreso Nacional (BCN) 2020. En Lenguaje Claro: ¿Qué es el Estado de Excepción Constitucional de Catástrofe? <https://www.bcn.cl/portal/noticias?id=que-es-el-estado-de-excepcion-constitucional-de-catastrofe> (24 abril 2023)
- Bloch, E. 1995. *The Principle of Hope*. MIT Press, Cambridge.
- Budds, J. 2020. Securing the market: Water security and the internal contradictions of Chile's water code. *Geoforum* 113:165-175.
- Butler, J., S. Aronowitz, E. Laclau, C. Mouffe, C. West y H. Bhabha 1992. *The Identity in Question-Discussion*. Número especial Octubre 61:108-120.

- Carlson, B. y R. Frazer 2020. "They got filters": Indigenous social media, the settler gaze, and a politics of hope. *Social Media+ Society* 6 (2) <https://doi.org/10.1177/20563051209252>
- Casals, A. y P. Chiuminatto 2019. *Futuro Esplendor: Ecocrítica desde Chile*. Orjikh editores, Santiago.
- Casillas, M. y J. Peña 2020. La etnografía en los conflictos ambientales y las fronteras de la antropología. *Revista de El Colegio de San Luis* 10 (21):5-31.
- Castells, M. 2015. *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Polity Press, Cambridge.
- Crabtree, B. y W. Miller 1999. *Doing Qualitative Research*. Sage Publications, Thousand Oaks.
- Cuadra, X. 2021. Multiculturalismo neoliberal extractivo en la cuestión hidroeléctrica en territorio mapuche. Un análisis a la implementación de la consulta indígena en Chile. *Revista de Geografía Norte Grande* 80:35-57.
- Delina, L.L. 2020. Indigenous environmental defenders and the legacy of Macli-ing Dulag: Anti-dam dissent, assassinations, and protests in the making of Philippine energy scape. *Energy Research y Social Science* 65 <https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101463>.
- Deneulin, S. y A. Dinerstein 2010. Hope movements: Social movements in the pursuit of human development. *Bath Papers in International Development and Wellbeing*, N°8, University of Bath, Centre for Development Studies (CDS), Bath.
- Diani, M. 1992. The concept of social movement. *The Sociological Review* 40 (1):1-25.
- Dinerstein, A. 2015. Embracing the other side: An Introduction. En *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, editado por A. Dinerstein, pp. 1-27. Palgrave Macmillan, Cham.
- Dinerstein, A. y S. Deneulin 2012. Hope movements: Naming mobilization in a Post-development World. *Development and Change* 43 (2):585-602.
- Guattari, F. 2008. *The Three Ecologies*. Continuum, London.
- Hale, C.R. 2002. Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34 (3):485-524.
- Haraway, D.J. 2016. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press, Durham.
- Hickman, C. 2020. We need to (find a way to) talk about... Eco-anxiety. *Journal of Social Work Practice* 34 (4):411-424.
- Horowitz, L.S. 2008. "It's up to the clan to protect": Cultural heritage and the micropolitical ecology of conservation in New Caledonia. *The Social Science Journal* 45 (2):258-278.
- Horowitz, L.S. 2011. Interpreting industry's impacts: micropolitical ecologies of divergent community responses. *Development and Change* 42 (6):1379-1391.
- Huillínir-Curío, V. 2018. De senderos a paisajes: paisajes de las movilidades de una comunidad mapuche en los andes del sur de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 50 (3):487-499.
- Illmer, P. 2018. The defence of territory and local struggle for more democracy in post-war Guatemala. *Democratization* 25 (5):771-786.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE) 2017. Censo poblacional 2017. <http://www.censo2017.cl> (24 abril 2023)
- Jasper, J.M. 1998. The emotions of protest: Affective and reactive emotions in and around social movements. *Sociological Forum* 13 (3):397-424.
- Kirsch, S. 2010. Experiments in engaged anthropology. *Collaborative Anthropologies* 3 (1):69-80.
- Kleres, J. y Å. Wettergren 2017. Fear, hope, anger, and guilt in climate activism. *Social movement studies* 16 (5):507-519.
- Latour, B., I. Stengers, A. Tsing y N. Bubandt 2018. Anthropologists are talking—about capitalism, ecology, and apocalypse. *Ethnos* 83 (3):587-606.
- Leff, E. 2014. *La Apuesta por la Vida: Imagenación Sociológica e Imaginarios Sociales en los Territorios Ambientales del Sur*. Siglo Veintiuno Editores, México DF.
- Lempert, W. 2018. Generative hope in the postapocalyptic present. *Cultural Anthropology* 33 (2):202-212.
- Linton, J. 2010. *What is Water? The History and Crisis of a Modern Abstraction*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- Lynch, P. 2012. Composition's new thing: Bruno Latour and the apocalyptic turn. *College English* 74 (5):458-476.
- Marsiaj, J.P. 2006. Social movements and political parties: Gays, lesbians, and travestis and the struggle for inclusion in Brazil. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 31 (62):167-196.
- Middeldorp, N. y P. Le Billon 2019. Deadly environmental governance: authoritarianism, eco-populism, and the repression of environmental and land defenders. *Annals of the American Association of Geographers* 109 (2):324-337.
- Nahuelpan, H. 2012. Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En *Ta ññ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, Colonialismo y Resistencia desde el País Mapuche*, editado por H. Nahuelpan, H. Huinca, P. Marimán y L. Cárcamo-Huechante, pp. 119-152. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco.
- Neira, Z., A.M. Alarcón, I. Jelves, P. Ovalle, A.M. Conejeros y V. Verdugo 2012. Espacios ecológico-culturales en un territorio mapuche de la región de la Araucanía en Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 44 (2):313-323.
- Pairicán, F. 2014. *Malón: La Rebelión del Movimiento Mapuche 1990-2013*. Pehuén, Santiago.
- Pleyers, G. 2023. For a global sociology of social movements. Beyond methodological globalism and extractivism. *Globalizations* 21 (1):183-195.
- Poma, A. y T. Gravante 2013. Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis. *Revista Latinoamericana de Estudios Sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 5 (13):21-34.
- Poma, A. y T. Gravante 2019. "Nunca seremos las mismas de antes". Emociones y empoderamiento colectivo en los movimientos sociales: el Colectivo Mujer Nueva (Oaxaca, México). *Desafíos* 31 (2):231-265.
- Prieto, M. 2022. Indigenous resurgence, identity politics, and the anticommmodification of nature: the Chilean water market

and the Atacameño people. *Annals of the American Association of Geographers* 112 (2):487-504.

Rasch, E.D. 2017. Citizens, criminalization and violence in natural resource conflicts in Latin America. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 103:131-142.

Rasch, E.D. 2021. "Dying of starvation or dying of the virus". The defense of territory in Latin America in times of COVID-19. *Interface: A Journal on Social Movements* 13 (2):199-209.

Rasch, E.D. y M. Köhne 2017. Practices and imaginations of energy justice in transition. A case study of the Noordoostpolder, the Netherlands. *Energy Policy* 107:607-614.

Rivera Cusicanqui, S. 1987. Oppressed but not Defeated: Peasant Struggles among the Aymara and Quechwa in Bolivia, 1900-1980. *United Nations Research Institute for Social Development*, Geneva.

Rolnik, S. y F. Guattari 2008. *Micropolítica. Cartografías del Deseo*. Editora Vozes, Petrópolis.

Rousseau, S. y A.M. Hudon 2017. Indigenous women's movements: An intersectional approach to studying social movements. En *Indigenous Women's Movements in Latin*

America: Gender and Ethnicity in Peru, Mexico, and Bolivia, editado por S. Rousseau y A. Hudon, pp. 1-24. Palgrave Macmillan, New York.

Sangervo, J., K.M. Jylhä y P. Pihkala 2022. Climate anxiety: Conceptual considerations, and connections with climate hope and action. *Global Environmental Change* 76 <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2022.102569>.

Solnit, R. 2009. *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities that Arise in Disasters*. Penguin, New York.

Tsing, A.L. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Vásquez-Palma, O., N. Alarcón-Retamal, C. Torres-Morales e I. Llanquino-Sandoval 2022. Violencia estatal y movimientos sociales mapuche: pichikeche violentados, una rebelión incubada. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 20 (3) <https://doi.org/10.11600/rllcsnj.20.3.4627>.

Włodarczyk, A., N. Basabe, D. Páez y L. Zumeta 2017. Hope and anger as mediators between collective action frames and participation in collective mobilization: The case of 15-M. *Journal of Social and Political Psychology* 5 (1):200-223.

Notas

¹ Mujeres pehuenche de la comunidad Ralco Lepoy, localizada en la comuna de Alto Biobío, quienes se opusieron férreamente a la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco de la empresa Endesa en la década de 1990.

² El estado de excepción constitucional es un mecanismo que permite modificar la situación de normalidad de los derechos y libertades de las personas garantizados por la Constitución Política cuando existen hechos que alteran el orden público, con la finalidad de proteger otro bien mayor (Biblioteca del Congreso Nacional [BCN] 2020).

³ En la comuna de Panguipulli tuvo lugar en 1907 la realización del Parlamento de Koz Koz, instancia política a la que fueron convocados aquellos *longkos* (caciques) cuyas comunidades estaban siendo víctimas de asaltos, hostigamientos y asesinatos cometidos por chilenos y colonos. A esta instancia fueron también periodistas y sacerdotes capuchinos.

⁴ El 2007 UNESCO declaró algunas áreas de Panguipulli (aproximadamente dos millones de hectáreas) como Reservas de la Biosfera en respuesta a una solicitud estatal, dando origen a la Reserva de los Bosques Templados Lluviosos de los Andes Australes.