CUADERNOS
DE HISTORIA 62
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD DE CHILE - JUNIO 2025: 227-255

MARICHIWEU ROCK. LA GARRA BLANCA Y EL CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS EN LA POSDICTADURA CHILENA, 1996-2014*

*Matías Moreno Durán***

Resumen: Este artículo analiza las relaciones entre la Garra Blanca, barra de fútbol del club Colo-Colo, y el pueblo mapuche en Chile entre 1996 y 2014. Su objetivo es estudiar los discursos identitarios y las redes de colaboración establecidas entre ambos actores en una década marcada por la irrupción de nuevas identidades sociales en Chile. Metodológicamente, el trabajo se centra en la configuración cultural de la hinchada a partir del análisis de su práctica social y de su producción escrita. Sostengo que la facción que dirigió la Garra Blanca a fines de la década de 1990 contribuyó al desarrollo de una solidaridad juvenil al interior de la barra de Colo-Colo respecto a las demandas de las organizaciones mapuches surgidas en la posdictadura. Esto se tradujo en la construcción de redes de colaboración entre barristas y el Consejo de Todas las Tierras, en donde la música jugó un rol fundamental al constituirse en un espacio de encuentro entre ambos grupos.

Palabras clave: CSD Colo-Colo, hinchada, producción cultural, pueblo mapuche, Chile, siglos XX-XXI.

* Este artículo fue desarrollado en calidad de investigador del Centro de Estudios Mirko Jozic, perteneciente al Club Social y Deportivo Colo-Colo, en el marco del proyecto titulado "Fútbol, Nación y pueblos indígenas. El CSD Colo-Colo ante la cuestión mapuche en Chile, 1989-2002".

** Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile. ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0492-0237. Correo electrónico: mimorenod@gmail.com. Declaración de autoría: Conceptualización, Investigación, Metodología, Administración del Proyecto, Visualización, Redacción - borrador original, Redacción - revisión y edición.

Marichiweu Rock. The Garra Blanca and the Consejo de Todas las Tierras in the Chilean post-dictatorship, 1996-2002

Abstract: This article analyzes the relationships between the 'Garra Blanca', the football fans of Colo-Colo club, and the Mapuche people in Chile between 1996 and 2014. Its objective is to study the identity discourses and collaboration networks between both actors in a decade marked by the emergence of new social identities in Chile. Methodologically, the work focuses on the cultural configurations of the fans based on the analysis of their social practice and their written production. I argue that the group that led the 'Garra Blanca' contributed to the development of a youth solidarity within the supporters of Colo-Colo regarding the demands of the Mapuche organizations that emerged in the post-dictatorship. This translated into the construction of collaboration networks between the fans and the Consejo de Todas las Tierras, where music played a fundamental role in becoming a joint factor between both groups.

Keywords: CSD Colo-Colo, football fans, cultural production, mapuche people, Chile, 20th century.

Recibido: 15 de noviembre de 2023 Aceptado: 29 de marzo de 2024

Introducción

En marzo de 1999, con ocasión del partido de vuelta por los octavos de final de Copa Libertadores, el presidente del Club Social y Deportivo Colo-Colo, Peter Dragicevic, fue consultado por la presencia de pancartas entre los aficionados que asistían al estadio Monumental, algunas de las cuales esbozaron mensajes de apoyo a las movilizaciones mapuches que se estaban realizando en Temuco y Santiago. La respuesta del dirigente fue concisa: "no quiero ver en el Monumental ningún lienzo político. No corresponde bajo ningún punto de vista"[1]. Lo curioso es que, por esos mismos años, la revista *Siempre Campeones*, órgano oficial del club entre 1996 y comienzos del 2000, había publicado varias notas con alusiones al pasado araucano, realizando incluso una reseña histórica de la figura del longko Colocolo y su rol en la guerra de Arauco contra los conquistadores españoles. Lo que se puede concluir, entonces, es que a Dragicevic no le

[1] "Universitario solo debe temer una goleada", *El Mercurio*, Santiago, 24 de marzo de 1999, p. 3.

molestaban las alusiones al pueblo mapuche en sí, sino el contenido político de las pancartas que la Garra Blanca, barra de fútbol de Colo-Colo, estaba mostrando en el estadio en apoyo a las movilizaciones mapuches de fines del siglo. En otras palabras, lo que a Dragicevic le molestó fue el encuentro entre la hinchada organizada del club y el movimiento mapuche autonomista que surgió a comienzos de los noventa, con un renovado lenguaje y prácticas políticas respecto a lo que se había visto en las décadas anteriores.

La década de 1990 fue escenario de un proceso político que puso en nueva tensión al Estado chileno con el pueblo mapuche. El retorno a la democracia con el gobierno de Patricio Aylwin significó la implementación de una nueva perspectiva, una perspectiva multiculturalista en las políticas públicas indígenas respecto a lo que había sido la dictadura, materializadas en la Ley Indígena de 1993 y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena –CONADI–, organismo a cargo de diseñar planes de fomento estatal a las comunidades y administrar el presupuesto destinado a la compra-devolución de tierras indígenas. En respuesta a dichas políticas, que no impidieron la instalación de empresas forestales y proyectos hidroeléctricos en la Araucanía y el sur de Chile, durante los noventa se organizó un movimiento mapuche de carácter autonomista, guiado por la autodeterminación como principio político y, en algunos casos, ejerciendo la toma de terrenos por la fuerza como praxis política para materializar su resistencia, cuyas raíces se hunden hasta comienzos de la década de 1980[2].

Este artículo pretende identificar elementos historiográficos que posibiliten un análisis intelectual de la política al interior de las hinchadas de fútbol. Su objetivo es estudiar la construcción identitaria y las redes de colaboración construidas por integrantes de la Garra Blanca en relación con el pueblo mapuche entre 1996 y 2014, prestando especial atención a los últimos años del siglo XX. Considerando los antecedentes ya expuestos, ¿hubo articulación entre la Garra Blanca y comunidades mapuches en los noventa?, ¿qué actores la protagonizaron?, ¿con qué discursos y recursos se llevó a cabo? Como hipótesis defiendo que la facción que dirigió la Garra Blanca durante la segunda mitad de los noventa contribuyó al desarrollo de una solidaridad juvenil entre sus integrantes respecto a las demandas de las organizaciones políticas mapuches surgidas a fines del siglo XX. La irrupción del movimiento indígena autonomista como actor político gatilló el surgimiento de nuevas percepciones sobre lo mapuche entre los actores sociales vinculados al Club, contexto en el que la hinchada desarrolló una nueva

[2] Pairicán, 2014, p. 19.

matriz discursiva e identitaria asociada a dicho pueblo que perduró durante los años posteriores. En este ejercicio, la dirigencia de la barra dotó de un nuevo contenido los sentimientos identitarios que se habían establecido con el pueblo mapuche hasta ese entonces, históricamente influenciados por el indigenismo hegemónico en Chile durante el siglo pasado. Este grupo elaboró y promovió un discurso que mezcló elementos ercillanescos con el lenguaje político de las comunidades en conflicto con el Estado, estableciendo una continuidad entre la historicidad garrera y la del pueblo mapuche. Esto se tradujo en la construcción de redes de colaboración entre barristas y algunas comunidades durante la segunda mitad de la década, principalmente aquellas agrupadas en torno al Consejo de Todas las Tierras –*Aukiñ Wallmapu Ngulam*–. En este contexto, la música jugó un rol fundamental en la medida en que se constituyó en un espacio de encuentro y motor de difusión de mensajes políticos entre ambos grupos.

Nuevos sujetos sociales en Chile. Las barras de fútbol y el movimiento mapuche en la posdictadura, 1986-2001

Las postrimerías de la dictadura de Augusto Pinochet fueron escenario de una transformación en la forma de presenciar fútbol en vivo en Chile. Siguiendo el ritmo de lo que ocurría en las ciudades industriales de Inglaterra desde la década de 1970, con el surgimiento de los denominados *hooligans* y, sobre todo, en países del Cono Sur como Argentina, Uruguay y Brasil, durante la segunda mitad de los ochenta fueron importados a Chile nuevos modelos de aliento y comportamiento al interior de los estadios de fútbol que transformaron la forma en que se desarrollaban los 90 minutos al interior de una cancha. En palabras de Camilo Améstica, el principal cambio en los espectadores fue el paso de ser una entidad pasiva y reactiva frente a la práctica deportiva, a constituirse en un actor capaz de articular significados a través de su práctica social[3]. La nueva forma de ser hincha, organizada en torno a una estructura de participación que excedió la mera ida al estadio los fines de semana y el ámbito de lo estrictamente deportivo, tuvo entre sus hitos fundacionales el surgimiento de la misma Garra Blanca en 1986 y de la barra Los de Abajo, del club Universidad de Chile, en 1987.

Las barras bravas se constituyeron en uno de los principales actores sociales del Chile de la posdictadura. La ruptura con la antigua forma de ser hincha y la agudización de episodios de violencia en los estadios y fuera de ellos consolidaron

[3] Améstica, 2020, p. 202.

a estos actores como protagonistas recurrentes de portadas de periódicos y titulares en los medios de comunicación. Este fenómeno ha dado forma a una serie de discursos con los cuales se ha llevado el debate público concerniente a las barras de fútbol en Chile. Camilo Améstica se ha referido a estos relatos como violentologías[4], en tanto se han posicionado ante las hinchadas de fútbol y su práctica social entendiéndolos como una preocupación en el ámbito de la seguridad pública, encapsulando todo el quehacer de las barras en dicha dimensión e ignorando los elementos sociales y culturales que caracterizan a este formato de afición.

A comienzos de los noventa, las hinchadas organizadas comenzaron a ser reconocibles en el espacio cultural de Chile a partir de tres elementos fundamentales[5]. En primer lugar, su carácter juvenil. La práctica social de las hinchadas de fútbol fue identificada como una actividad ejercida esencialmente por jóvenes y adolescentes. Para el caso de la Garra Blanca, Molina y Cifuentes han afirmado que esta se logró constituir en un campo "de encuentro, expresión, participación, socialización y representación social de jóvenes populares que han ganado un espacio propio y autónomo", alejado de los espacios institucionales de participación de los cuales quedaron marginados[6]. En segundo lugar, la nueva práctica de las hinchadas de fútbol involucró el desplazamiento territorial de hinchas agrupados en piños[7] que, como tercer elemento característico, se hicieron identificables a partir de una determinada estética corporal que mezcló elementos de la cultura popular y las tendencias musicales con los símbolos propios de cada club, tanto fuera como dentro del estadio.

Esta caracterización ha llevado a Améstica a sugerir que, así como con las violentologías, el fenómeno de las hinchadas de fútbol no puede ser reducido meramente al campo de los estudios del fútbol –o futbologías[8]–. Si bien el autor reconoce que existe una estrecha relación entre prácticas deportivas y aficiones, ello no significa que los criterios de lectura utilizados para analizar y comprender la práctica deportiva sean válidos y replicables para la interpretación cultural de las aficiones deportivas. En palabras del autor, la división funcional de los actores del deporte ha promovido el surgimiento de evidentes diferencias en la producción cultural de la práctica deportiva, la práctica dirigencial y la práctica

4 Améstica, 2021, p. 8.
5 Améstica, 2020, *op. cit.,* p. 204.
6 Molina y Cifuentes, 2000, p. 14.
7 Agrupación de hinchas asociados en torno a un equipo de fútbol y a un territorio común.
8 Ver Alabarces, 2003.

de las aficiones[9]. En este sentido, esta propuesta teórica presenta una salida desde los estudios culturales para recuperar la historicidad de las hinchadas de fútbol, atribuyéndoles autonomía en su producción cultural. Para ello, el autor propone entender a las barras de fútbol como "configuraciones culturales", en tanto articulaciones contingentes de producción y delimitación de alteridades y de lo propio[10]. Dicha propuesta podría articularse con lo que Nicola Porro ha referido como 'arena política' para referirse al espacio sociológico en el cual "diferentes actores organizativos interactúan mediante alianzas, rivalidades y conflictos de liderazgo", a partir de la interacción entre un movimiento de acción colectiva –un club deportivo– y el sistema en el que existe –en este caso, el sistema deportivo chileno[11]–. El concepto postulado por Porro permite historiar a los clubes deportivos bajo el presupuesto de que la experiencia asociativa está regida por múltiples lógicas de acción –o configuraciones culturales– y que, en ese movimiento, cada actor construye un ambiente organizativo propio.

Ambas conceptualizaciones resultan útiles para el análisis historiográfico en la medida que son una herramienta relacional para comprender el fenómeno de las hinchadas de fútbol y las asociaciones deportivas en la historia reciente de Chile. Este artículo utilizará estas herramientas para estudiar a las hinchadas de fútbol a través de su articulación con otros actores sociales y con los procesos históricos que protagonizaron. Dicha perspectiva permitirá descifrar hasta qué punto la construcción de fronteras de significación de las hinchadas de fútbol se nutrió de sedimentos identitarios externos a ellas, pero articulados con la experiencia individual y colectiva de los barristas. En este caso, el análisis articulará la práctica social de la barra con los discursos y organizaciones políticas mapuches durante la década de 1990.

Para un sector de los pueblos indígenas en Chile, la década de 1990 comenzó en 1989. El Acuerdo de Nueva Imperial, entre el candidato democratacristiano Patricio Aylwin y autoridades indígenas del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) en el marco de la elección presidencial, sentó las bases de las políticas multiculturales desarrolladas por el Estado durante el período de la transición a la democracia[12]. El acuerdo comprometió a Aylwin a promulgar el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios y de sus derechos sociales, económicos y culturales, para lo cual se crearían instituciones pertinentes.

[9] Améstica, 2021, *op. cit.,* p. 8.
[10] *Ibid*., p. 11.
[11] Porro, 1997, p. 21.
[12] Boccara y Seguel-Boccara, 1999, pp. 741-774; Foerster y Vergara, 2000, pp. 11-12; Henríquez, 2013, pp. 152-154.

La Ley 19253, conocida como Ley Indígena de 1993, materializó estos principios mediante la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y un marco legal orientado a la promoción de las culturas indígenas y a canalizar la participación de las comunidades en la formulación de políticas públicas en esta materia.

Al margen de estos cambios, la nueva institucionalidad comenzó a ser cuestionada a lo largo de la década. La aprobación de proyectos hidroeléctricos en territorios ancestrales mapuche, como Pangue en 1990 y Ralco en 1996, junto a la penetración de la industria forestal en territorios mapuche, evidenciaron las limitaciones de la Ley Indígena para establecer canales de participación vinculante hacia el Estado. Claudia Zapata ha argumentado que la crisis del multiculturalismo en América Latina se caracterizó por una compartimentalización de la cuestión indígena[13]. El multiculturalismo promovió políticas de reconocimiento cultural sin capacidad de modificar las bases sobre las cuales se sostiene el modelo económico y político de los Estados nacionales. Fue en este escenario donde surgieron organizaciones mapuches radicales que introdujeron conceptos nuevos al debate político nacional y, en algunos casos, adoptaron la vía armada como práctica política.

El lenguaje político de las organizaciones autonomistas mapuches comenzó a desarrollarse durante la década de 1980. Los Centros Culturales (1978) y la organización Ad Mapu (1981), fueron espacios en los que se sembró la ideología mapuche que germinó con fuerza durante la década de 1990, reivindicando el principio político de la autodeterminación para alcanzar la autonomía territorial[14]. Un sector de Ad Mapu formó parte del Acuerdo de Nueva Imperial, mientras que otros se escindieron de la organización y crearon la Comisión 500 años de Resistencia, conocida desde 1990 como el Consejo de Todas las Tierras o *Aukiñ Wallmapu Ngulam*.

Al calor de las movilizaciones y discursos étnicos surgidos en América Latina alrededor de 1992, durante la Nueva Guerra de Arauco surgieron nuevos actores políticos mapuches que trajeron consigo nuevas formas de hacer política[15]. La Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (1998) reivindicó la recuperación de tierras ancestrales y el etnonacionalismo mapuche para consolidar un control territorial independiente del Estado chileno, a diferencia de otros actores, como el mismo *Aukiñ* y las Identidades Territoriales Lafkenche

[13] Zapata, 2019, pp. 26-34.
[14] Pairicán, 2012, p. 13.
[15] Pairicán y Álvarez, 2011, p. 67.

(1997), que han promovido la demanda de reconocimiento de la nación mapuche y regímenes de autonomía regional al alero del aparato estatal, pero también a través de prácticas políticas que incluyeron las tomas de terrenos y edificios públicos[16]. Estas propuestas, tensionadas entre sí, surgieron como respuesta a las políticas multiculturales de la Concertación en sus primeros gobiernos, y protagonizaron el debate nacional sobre la cuestión mapuche durante la década de 1990, caracterizada por una recomposición de la mapuchidad[17]. Los atentados contra camiones forestales en Lumaco, en diciembre de 1997, fueron un punto de inflexión en la politización de estas discusiones iniciando un nuevo ciclo de movilizaciones que perduró hasta 2001[18].

El Consejo de Todas las Tierras fue una de las organizaciones políticas mapuches más importantes durante la década de los noventa. Sus primeras acciones políticas se dieron entre 1990 y 1992, marcando un primer ciclo del proceso político mapuche en torno a la conmemoración de los 500 años de la conquista de América[19]. Como ha argumentado Fernando Pairicán, el *Aukiñ* inició una siembra ideológica en el pueblo mapuche basada en las nociones de autodeterminación y autonomía, en tanto maduración de un sector del mundo indígena y su decisión de asumir un rol político propio en Chile[20]. El proyecto ideológico del consejo ha sido categorizado como una militancia étnica, en la medida que se basó en una afirmación como pueblo, la validación de las autoridades ancestrales y la defensa de un proyecto político de carácter autonomista[21].

Junto a la Confederación Mapuche de Neuquén en Argentina, el *Aukiñ* fue uno de los actores que trabajó en la creación de una bandera nacional mapuche. Esta fue publicada oficialmente el 6 de octubre de 1992, en un acto convocado en la ciudad de Temuco. En palabras de José Ancán, la hechura de la *wenufoye,* en tanto "símbolo nacional del pueblo mapuche, inscrito en un proceso de reconstrucción nacional indígena declaradamente anticolonial", sirvió como nodo de articulación de un movimiento que se dio a ambos lados de la cordillera de los Andes, y contribuyó a dotar de sentido el nuevo ciclo político protagonizado en Chile por el Consejo de Todas las Tierras[22].

16 Foerster y Vergara, 2000*, op. cit.,* p. 23; Martínez, 2009, p. 613.
17 Pairicán, 2014, *op. cit.,* p. 22; Martinez, 2009, *op. cit.,* p. 596.
18 Pairicán, 2014, *op. cit.,* p. 17; Pineda, 2014, p. 112.
19 Ancán, 2017, p. 287.
20 Pairicán, 2012, *op. cit.,* p. 18.
21 Martinez, 2009, *op. cit.,* p. 612.
22 Ancán, 2017, *op. cit.,* p. 288.

La elaboración ideológica y la creación de la bandera fueron acompañadas por un repertorio de prácticas políticas directas y subversivas, como la recuperación de tierras ancestrales y las tomas de instituciones públicas[23]. El plan de recuperación de tierras comenzó en octubre de 1991. A comienzos de 1992, a propósito de las tomas y los desalojos de familias pehuenches del fundo Quinquén, el asesor jurídico de la IX Región, Roberto Contreras, advirtió a las autoridades que las recuperaciones de tierras por parte de grupos indígenas se harían sentir con fuerza a lo largo del año, considerando las variadas irregularidades en la tenencia de tierras y las conmemoraciones que iban a realizarse ese año[24]. Casi a modo profético, Aucán Huilcamán, el principal dirigente del Consejo de Todas las Tierras, anunció días después nuevas movilizaciones a partir de abril, luego del fin de la tregua establecida con el gobierno de Aylwin para solucionar los problemas de tierras[25]. Las tomas fueron retomadas en junio de ese año, en fundos de Carahue, Cunco, Lautaro, Panguipulli, Collipulli, Galvarino, Nueva Imperial, Lumaco y Vilcún, las cuales terminaron con un saldo de 79 comuneros detenidos, mientras que a Huilcamán se le atribuyeron los cargos de asociación ilícita y usurpación de tierras[26]. Si bien las reivindicaciones y tomas continuaron a lo largo de la década, la turbulenta irrupción del *Aukiñ* en 1992 marcó la agenda política en materia de seguridad y pueblos indígenas en el sur de Chile para los años posteriores, principalmente en torno a la Ley Indígena publicada en 1993.

Entre Ercilla y el Aukiñ. La Garra Blanca y el Consejo de Todas las Tierras

Durante los noventa, algunos barristas de Colo-Colo promovieron un acercamiento a la sociedad mapuche que les fue contemporánea. La facción que dirigió la hinchada durante la segunda mitad de la década, conocida como la Coordinación del 8 provenientes del grupo Los Incansables*,* estableció redes de colaboración con los comuneros mapuches organizados en torno al Consejo de Todas las Tierras y su principal dirigente, Aucán Huilcamán. Esto dio paso a la construcción

[23] Pairicán, 2012, *op. cit.,* p. 34.

[24] "Mapuches acentuarán sus reivindicaciones de tierras", *El Mercurio,* Santiago, 5 de marzo de 1992, C7.

[25] "Dirigentes mapuches anuncian movilizaciones", *El Mercurio,* Santiago, 16 de marzo de 1992, C5.

[26] "79 mapuches detenidos en 'tomas' de predios", *El Mercurio,* Santiago, 19 de junio de 1992, C4; "Detenido e incomunicado líder de agrupación mapuche", *El Mercurio,* Santiago, 26 de junio de 1992, A1, A15.

de un relato que se distanció de las representaciones históricas 'tradicionales' del pueblo mapuche asociadas al Club Social y Deportivo (CSD) Colo-Colo, a pesar de que en sus raíces se nutrieron de ellas. Entre estas representaciones 'tradicionales', la más difundida es aquella relacionada a la elección del nombre del Club aquel 19 de abril de 1925, aparentemente propuesto por Luis Contreras como símbolo que encarnaba "el amor por las cosas de nuestra tierra"[27]. En los últimos años, Sebastián Salinas ha propuesto una nueva interpretación señalando que la elección del nombre representó la virtud de la sabiduría contenida en *La Araucana* de Alonso de Ercilla, valorada por los fundadores del club debido a su formación como profesores normalistas[28]. Complementando dichos relatos, la Garra Blanca recepcionó en su producción cultural el lenguaje político de las comunidades mapuches en conflicto con el Estado chileno, las cuales fueron articuladas con la representación ercillanesca del pasado araucano para dar forma a un imaginario que podríamos denominar 'híbrido' en lo que refiere a la sociedad mapuche en términos históricos. La hinchada estableció una continuidad entre la resistencia de los araucanos contra los españoles durante la Colonia y la ejercida por el pueblo mapuche contra el Estado chileno luego de la ocupación de la Araucanía. De esa manera, los líderes de la barra hicieron converger dicha historicidad y la suya propia en tanto sujetos populares y marginalizados en la sociedad chilena posdictatorial.

Para analizar las representaciones garreras sobre la sociedad mapuche, se optó por su producción escrita y entrevistas orales a integrantes de la época como opción metodológica. Debido a su formato de circulación, el contenido y el trabajo organizativo detrás, la producción escrita de las hinchadas de fútbol es un elemento constitutivo de su producción cultural, lo cual, para efectos de esta investigación, la convierte en material idóneo para rastrear la presencia del pueblo mapuche en la práctica social de la barra. En este caso se revisaron parcialmente las revistas *Garra Blanca* publicadas entre 1996 y 2014. Como complemento a este material se realizaron dos entrevistas a individuos que participaron en la barra de Colo-Colo durante esos años, con el objetivo de reconstruir desde el testimonio oral las representaciones indígenas que circularon entre los integrantes de la barra a fines de los noventa. Los entrevistados fueron Claudio Rodríguez[29], barrista colocolino perteneciente al piño Holocaustos

[27] Marín y Salviat, 1975, p. 9. Un autor ha argumentado que la elección del nombre representó una apropiación en donde la *raza chilena* hizo propia un símbolo de la *raza araucana* a través del *Colo-Colo Football Club,* v*éase* Vilches, 2012a y 2012b.

[28] Salinas, 2004, p. 43.

[29] Entrevista realizada el 22 de enero de 2024.

desde 1994 y Simón Añiñir[30], militante mapuche de la organización *Meli Wixan Mapu* y del grupo Odiócratas desde 1998 aproximadamente, a través del cual se vinculó con la facción líder de la Garra Blanca a fines de los noventa.

La Coordinación del 8 fue un grupo de barristas agrupados bajo el nombre de Los Incansables. Este grupo podría definirse como un súper-piño, en la medida que lo componían barristas provenientes de diversas subagrupaciones que participaban en la Garra Blanca. La Coordinación del 8 estaba compuesta por el Barti –Sándor Voisin– y el Huinca –Manuel Saavedra–, ambos del piño *Killers*; el J.C. y el Víper, del piño de la población Juan Antonio Ríos, la Río; el Androide, integrante de los Gángsters y luego de los Odiócratas de Cerro Navia; el Rata, del piño Orates; el Rodilla y el Guatón Pepe. Este grupo se organizó a fines de 1995, posterior a la muerte del Chirola –Mario Montoya– en marzo de 1994, quien fue uno de los fundadores de la barra junto a los hermanos Apablaza, el Snoopi y Samuel Avendaño, y uno de los principales líderes de la Garra Blanca a comienzos de los noventa mientras participaba en el piño de la Río. Entre 1994 y 1995, una primera coordinadora de líderes de la barra compuesta por barristas como el Palomo, el Oki y Paola Killer, sucedió al Chirola en el liderazgo de la barra, pero fueron prontamente reemplazados por la presión que ejercieron Los Incansables a partir de 1995, quienes hacia fines de ese año lograron tomar el control de la barra.

Bajo la Coordinación del 8, la Garra Blanca experimentó un desarrollo sustantivo en su práctica y alcance social. Claudio Rodríguez, quien comenzó a participar en la Garra Blanca desde 1994 aproximadamente, recuerda a este grupo como personas imponentes en lo que respecta a enfrentamientos físicos con otras hinchadas y por su capacidad para organizar a los barristas[31]. Estas dos facetas habrían sido fundamentales en su legitimación al interior de la barra. Bajo su dirección, la hinchada de Colo-Colo desarrolló un vasto trabajo territorial a través de sus piños y obtuvo diversos beneficios por parte de la dirigencia del club, incluyendo la venta de entradas en los partidos de local, el desplazamiento de barristas a regiones y al extranjero cuando el calendario futbolístico así lo exigía, y la habilitación de espacios físicos administrados directamente por la barra. Entre estos recintos, Claudio identificó el cuarto piso de la sede en Cienfuegos 41, una casona en calle Coquimbo, a la vuelta del Teatro Monumental, que también albergó oficinas ocupadas por la Garra Blanca, además de otras casonas en calle Cuevas y Santa Rosa en los primeros años del siglo XXI. A cambio de estos recursos, los barristas debían devolver

[30] Entrevista realizada el 1 de febrero de 2024.

[31] Entrevista a Claudio Rodríguez.

el favor otorgándoles sus votos en las elecciones del club y participando activamente de las campañas, muchas veces como fuerzas de choque. Estos elementos evidencian las relaciones clientelares que existieron entre las barras y la dirigencia de los clubes de fútbol durante la década de 1990, y que sentaron las bases para el desarrollo organizativo de la Garra Blanca durante estos años.

Las representaciones ercillanescas elaboradas por la cúpula de la Garra Blanca articularon dos esferas de representación: una individual, de la figura específica de Colocolo y la virtud de la sabiduría, y una colectiva, que retrató a la sociedad mapuche como un pueblo guerrero y resiliente. En 1996, el primer número de *Garra Blanca* incluyó una nota sobre la reunión que el grupo disidente liderado por David Arellano efectuó en el bar Quitapenas, luego de haber renunciado a Magallanes por diferencias con su estamento dirigencial respecto de las políticas deportivas que querían implementar en el plantel de fútbol de cara a la temporada 1925. Para los editores de la revista, la elección del nombre de la nueva institución deportiva debía reflejar "Grandeza, Garra, Coraje, Rebeldía, Corazón y sobretodo ser auténticamente chileno"[32]. El acierto del nombre fue atribuido, como se ha hecho históricamente, a Luis Contreras, quien habría sugerido el nombre "mientras ojeaba un viejo libro de historia propiedad de Alberto Arellano", siendo aprobado finalmente con la venia de David y el resto del grupo[33]. En otra edición de 2002, la revista sostuvo que dicha decisión fue "un acierto histórico, porque este nombre nos brinda a nuestra raza, el recuerdo a través de un Cacique Araucano, famoso por su inteligencia, sabiduría y valor"[34]. Estas virtudes fueron atribuidas a Ercilla en su narración de *La Araucana* y permearon la producción cultural de la Garra Blanca a mediados de los noventa como parte de su identidad colectiva.

Las referencias a *La Araucana* en la revista *Garra Blanca* también involucraron la narración de eventos históricos, principalmente, los contenidos en los cantos II y III[35]. Tanto en las ediciones de 1997 como de 2002 se publicaron notas en que se narraba el principal acontecimiento por el que es conocido el anciano Colocolo: la elección de Caupolicán como líder de las tropas araucanas que,

[32] "Un gran cacique", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 1, noviembre de 1996, p. 8.

[33] Sebastián Salinas ha señalado que, hasta ahora, esta idea solo se mantiene como conjetura pues no se puede comprobar con evidencia el episodio narrado. En "¿Por qué se llama Colo-Colo y qué significa su nombre?, *AS Chile*, 24 de septiembre de 2021. Disponible en https://chile.as.com/chile/2021/09/23/futbol/1632420074_519037.html. Consultado por última vez el 7 de abril de 2022.

[34] "Colo Colo, leyenda y gloria (1925-2002)", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 1, 2002, p. 5.

[35] Una edición moderna de *La Araucana* fue publicada por la editorial Pehuén en 2001. Véase Ercilla, 2001.

junto a Lautaro, lideraron en la ofensiva contra las huestes de Pedro de Valdivia en 1553[36]. La intertextualidad entre ambas obras fue explícita. En 1997, el relato de eventos de la Guerra de Arauco fue sucedida por una bajada complementaria:

> Después de la muerte de Colo Colo, otros caudillos siguieron el ejemplo de estos caciques y han mantenido hasta el día de hoy la lucha por la liberación del pueblo mapuche, luchando primero contra la sangrienta colonia española y luego contra la tiranía e indiferencia del gobierno chileno[37].

La Garra Blanca estableció un vínculo directo entre el legado de Colocolo y la "lucha por la liberación" del pueblo mapuche, situando la trascendencia del lonko en un tránsito histórico colectivo. En ese ejercicio, la virtud individual de la sabiduría se entremezcla con la actitud guerrera colectiva asociada tradicionalmente a la sociedad araucana, coexistiendo ambas esferas articuladas una a otra. Un segundo elemento que destaca en esta trayectoria es la continuidad establecida entre la colonia española y el gobierno chileno. Como se verá más adelante, la articulación entre pasado y presente fue un elemento movilizador para acercarse a los actores mapuches que reivindicaron ese pasado resiliente de la historia mapuche y se situaron a sí mismos como continuadores de dicha trayectoria.

La resistencia practicada contra la Corona española en la Guerra de Arauco fue un elemento ampliamente destacado por la Garra Blanca en su producción gráfica. En la edición de 2002 se resaltó la bravura de los araucanos contra la conquista, argumentando que estos resistieron de manera más efectiva incluso que los grandes imperios indígenas americanos, como los aztecas o la civilización incaica. "Es por eso explicable, que el descubrimiento y conquista de Chile, haya costado a España, más pero intensamente más, que el descubrimiento y la conquista de la América entera"[38]. Estas virtudes guerreras atribuidas al pasado araucano fueron proyectadas hacia el campo de juego. La narrativa ercillana sirvió para rebosar de épica las proezas deportivas del plantel profesional de fútbol, especialmente cuando las condiciones eran adversas para el equipo popular. En marzo de 2002, por ejemplo, Colo-Colo debió viajar a Calama para enfrentar a Cobreloa por el Torneo de Apertura, arrastrando una mochila de 23 años sin ganar en la ciudad minera. El partido culminó con triunfo para

[36] "Leyenda y Gloria", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 3, junio de 1997, p. 25; "Colo Colo, leyenda y gloria (1925-2002)", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 1, 2002, p. 5.

[37] "Leyenda y Gloria", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 3, junio de 1997, p. 25.

[38] "Arauco resiste…", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 1, 2002, p. 7.

Colo-Colo por 2-0. El hito fue narrado por el comité editorial de la revista con elementos característicos de la poesía épica:

> Seguían luchando como los antiguos araucanos sin miedo al cansancio, sin miedo al dolor.
>
> Todos los toquis llegaron a la batalla, once verdaderos guerreros se instalaron en el campo mientras sus soldados no dejaban de alentarlos.
>
> Corrieron los primeros minutos, el estratega tenía las piezas en su lugar, cada guerrero imponía su calidad y entretanto las miles de gargantas coreaban que ¡¡Colo Colo es inmortal!! El pueblo creía en ellos en todo Chile existían los indios expectantes con la fe que se podía cambiar la historia[39].

La continuidad establecida entre la resistencia araucana contra la Corona española y el Estado chileno fue un ejercicio esencialmente político. La conciencia histórica respecto al pasado indígena, en tanto apropiación de un relato, sirvió de vehículo para discernir los actores del pueblo mapuche con quienes había interés de construir redes de colaboración y trabajo conjunto. En este sentido, el Consejo de Todas las Tierras *–Aukiñ Wallmapu Ngulam–,* entidad surgida en 1990, fue la principal organización mapuche con que la Garra Blanca se vinculó durante la segunda mitad de la década, reconociéndola como un actor político legítimo para representar las demandas reivindicativas del pueblo mapuche en el escenario político chileno de la posdictadura.

El reconocimiento al *Aukiñ* como legítimo actor político mapuche quedó evidenciado en 1997. Durante la primera mitad de ese año, tres integrantes de la Garra Blanca se trasladaron a Temuco, capital de la Araucanía, para realizar una entrevista a integrantes del Consejo de Todas las Tierras. El nombre del entrevistado quedó en el anonimato, así como el de los entrevistadores. Entre las razones que motivaron la realización del viaje, el editorial de la revista señaló que buscaban "conocer en el terreno mismo la realidad del Pueblo Mapuche y solidarizar con nuestros 'peñis' (hermanos)", junto con "dar una voz de aliento a los verdaderos herederos de nuestra cultura"[40]. La conversación fue publicada en la edición n°3 de la revista y, entre los temas de interés, se pueden mencionar: 1) la situación que se vivía en la Araucanía respecto a las usurpaciones de terrenos; 2) su postura ante las políticas indígenas del Estado; 3) su posición marginal en la sociedad chilena; 4) sus vínculos con otros actores de la sociedad chilena.

[39] "Los guerreros enlutecen Calama", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 1, 2002, p. 8.
[40] "Nación mapuche", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 3, junio de 1997, p. 10.

El acceso a la tierra era una de las principales preocupaciones de los mapuches al sur del Bio-Bio. El origen de dicha situación fue fechada por el entrevistado en 1883, con el fin de la invasión a la Araucanía por parte del Estado de Chile. Desde ese momento, "las tierras fueron entregadas [a] todos los colonos que llegaron desde Alemania, Suiza, Alemania [...] desde ahí nos usurparon gran cantidad de tierras". Dicha historia abarcaba más de 100 años, toda vez que en los noventa persistía la expansión de la industria forestal y nuevas amenazas como las hidroeléctricas, las que "nos siguen usurpando y pasándonos a llevar"[41]. La escasez de tierra para las comunidades fue sindicada como factor explicativo de la diáspora mapuche, dado que esta había provocado "mucha migración de jóvenes" a las principales ciudades del país y que eran "discriminados, mal pagados, solo por ser mapuches"[42].

A ojos del *Aukiñ,* la usurpación de tierras estaba en directa relación con las políticas indígenas elaboradas por el Estado chileno durante la posdictadura. Sobre la Ley Indígena de 1993, si bien valoraban ciertos "elementos importantes", como el reconocimiento cultural de los pueblos indígenas y la creación de la CONADI, estimaban que esta "en el fondo no cambia la política que los diferentes gobiernos han implementado" hacia el pueblo mapuche. En esta continuidad, el *Aukiñ* incluyó a los gobiernos de Patricio Aylwin y Eduardo Frei Ruiz-Tagle, pero haciéndola extensiva también a la dictadura de Augusto Pinochet, pues "en este país, tanto en la dictadura como en la democracia no ha cambiado el sistema mapuche, solo hemos recibido promesas que no han contribuido al desarrollo, a la participación y al reconocimiento de los derechos mapuches"[43]. Es importante resaltar el testimonio del *Aukiñ* a través de la revista, en la medida en que refleja un juicio político a las limitaciones de las políticas indígenas en Chile. En este aspecto, entre Pinochet y Aylwin existieron diferencias sustantivas, como el reconocimiento de las culturas indígenas que componen la nación chilena y la existencia de instituciones destinadas específicamente a tratar estas materias, aspectos que no formaron parte de la política indígena elaborada por Pinochet, quien negó la existencia de pueblos indígenas al interior de Chile y los situó dentro de sus políticas de fomento campesino. Estas diferencias, si bien existieron, no fueron suficientes para dar una solución a los problemas materiales que estaba experimentando la población mapuche al sur del Bio-Bio, razón por la que el entrevistado manifestó que la Ley Indígena de Aylwin "fue hecha por los mismos que nos están usurpando las tierras".

41 *Ibid*., pp. 10-11.
42 *Ibid*., p. 11.
43 *Ibid.*

Los antecedentes descritos reflejan la posición marginal desde la que se identificó una parte del pueblo mapuche en la sociedad chilena de la posdictadura. Esta marginación se expresaba, entre otras cosas, en el ámbito institucional del Estado chileno, dado que "no hay un reconocimiento como pueblo ni como cultura […] además no reconocen nuestro territorio, principalmente del Bio-Bio hacia el sur donde se encuentran las siete provincias". Junto con ello, la pérdida de su lengua fue señalada como otra causa de su marginación, principalmente en los currículos escolares de Lenguaje y Comunicación. Además, debe mencionarse que, por esos años, el Consejo de Todas las Tierras era considerado una organización ilícita por parte del Estado chileno, a raíz del proceso de recuperación de tierras que iniciaron en 1992 como forma de reivindicar los 500 años de usurpación de sus territorios, y que les valió una querella criminal por parte del Estado por asociación ilícita y tomas de terrenos ilegales.

Con el objetivo de avanzar en su lucha, para el Consejo de Todas las Tierras resultaba fundamental establecer redes con la sociedad chilena. A través de la revista, el entrevistado valoró positivamente el acercamiento realizado por la barra, en tanto era un aliento para continuar el trabajo que estaban realizando de dar a conocer su cultura y demandas hacia el resto del país. Fundamentalmente, el *Aukiñ* apreció el hecho de que fuese un grupo juvenil el que se contactó con ellos, toda vez que la juventud "es nuestra esperanza de que [los adultos] puedan cambiar su forma de pensar". Para ello, resultaba imprescindible que entre ambos actores elaboraran una forma de compartir conocimientos y un "intercambio de trabajo entre los dos pueblos", sobre todo a sabiendas de que la Garra Blanca era considerada por los medios de comunicación como "grupos marginales y desordenados, al igual que nosotros [el *Aukiñ*]".

La realización de la entrevista marcó un hito entre ambos actores. Ella vino a consolidar un vínculo que se gestó lentamente durante los primeros años de la posdictadura, principalmente, en torno a las protestas cada 12 de octubre y, con especial énfasis, después de 1992. El gesto de la Garra Blanca les valió ser merecedores de un reconocimiento mutuo, materializado en la entrega de una bandera mapuche como "símbolo de amistad" entre la hinchada y el Consejo de Todas las Tierras, "única organización que lucha por la autonomía total de la Nación Mapuche"[44].

Los elementos hasta aquí mencionados permiten explicar el rol que ha ocupado la identidad mapuche dentro de la producción cultural de la Garra Blanca. Diversos trabajos han resaltado esta presencia anteriormente. Desde

[44] *Ibid*., p. 8.

la psicología comunitaria, Paloma Prieto ha constatado la reivindicación de los garreros en torno al pueblo mapuche, traducida en "identificarse con un grupo minoritario, excluido igual que ellos, por lo que no solo se trata de identificarse con el pueblo mapuche, sino que con todos los pueblos originarios que hoy en día son minoría en el país"[45]. Molina y Cifuentes, por su parte, han señalado que la identidad mapuche se mezcla con la identidad popular en los cánticos de la Garra Blanca, rescatando el valor del mestizaje y de la sangre mapuche de la cual se sienten herederos[46]. Esto último se inscribió dentro de las estrategias discursivas elaboradas por esta hinchada, haciendo gala de lo que Parada ha denominado como un discurso biológico en el que "la sangre araucana pasa a ser el eje que cohesiona a los garreros"[47].

Siguiendo lo planteado por Prieto, considero que la estrategia discursiva desplegada por la Garra Blanca en relación con el pueblo mapuche es, ante todo, un ejercicio de conciencia histórica. Entre las fronteras configuracionales que permiten definir y caracterizar a las configuraciones culturales, Améstica ha identificado a las fronteras históricas como un elemento fundamental en la construcción de alteridades. El autor las definió como las diferencias manifestadas "en las pautas de apropiación del pasado colectivo y su experiencia histórica", en tanto herramienta de lectura del presente[48]. La Garra Blanca realizó un ejercicio que podría denominarse una 'convergencia de historicidades', entendida como ausencia de fronteras históricas entre sus integrantes y el pueblo mapuche o como imbricación de las historicidades propias. Esta convergencia nace de la posición marginal que, a ojos de la hinchada, compartían con el pueblo mapuche dentro de la sociedad chilena, marcada por la criminalización, la marginación institucional y la represión de la que eran sujetos a manos del Estado y sus fuerzas de orden público.

La convergencia de la historicidad garrera con la mapuche fue el nodo en el que se articuló la producción cultural con la política al interior de la Garra Blanca. A diferencia de las representaciones colocolinas tradicionales, que apelaron a una imagen mitificada y pretérita de los araucanos durante la Conquista, la hinchada vinculó dicho imaginario con el lenguaje político que elaboró el pueblo mapuche organizado en torno a los Centros Culturales y Ad Mapu en la década de 1980, y que explotó como movimiento histórico durante la década siguiente. Siguiendo a Enzo Traverso, este imaginario híbrido transformó el

[45] Prieto, 2013, *op. cit.*, pp. 66-67.
[46] Molina y Cifuentes, 2000, *op. cit.*, p. 122.
[47] Parada, 2013, p. 79.
[48] Améstica, 2020, *op. cit.,* p. 209.

pasado en una apuesta política para actuar sobre el presente, estableciendo una continuidad histórica entre el guerrero araucano y el comunero autonomista de los noventa[49].

¡Marichiweu Rock! La música como motor de encuentro

El 6 de diciembre de 1996, el grupo de hardrock argentino A.N.I.M.A.L –acrónimo de Acosados Nuestros Indios Murieron Al Luchar– realizó un concierto en el Teatro Monumental de Santiago ante más de 2000 espectadores, para promocionar su tercer álbum de estudio "El nuevo camino del hombre". La revista *Garra Blanca* hizo eco de este concierto, realizando una entrevista a los integrantes de uno "de los mejores grupos sudamericanos de Rock metalero" por aquellos años[50]. Consultados por un eventual retorno a Chile, el trío manifestó que esto se diera "ojalá en un concierto para los pueblos mapuches".

La investigación de Molina y Cifuentes ha resaltado que la obtención de espacios propios para la Garra Blanca ha sido un factor de solidaridad entre la hinchada y otros actores político-sociales[51]. A propósito de estos espacios, un barrista manifestó en aquel trabajo que estos "pueden ser compartidos con quienes no los tienen aún, por ejemplo: el pueblo mapuche y los mineros del carbón". En este contexto, las dependencias del Teatro Monumental –hoy Teatro Caupolicán–, que en 1991 fue adquirido por el CSD Colo-Colo, se transformó en un espacio de solidaridad entre garreros y comuneros mapuches gracias a las concesiones otorgadas por la dirigencia del club a la cúpula de la Garra Blanca durante el resto de la década como parte de las relaciones clientelares establecidas entre ambos estamentos.

Entre los campos socio-juveniles que permiten comprender el contexto cultural de la Garra Blanca durante los noventa, Molina y Cifuentes resaltaron a la música como un elemento agrupador entre los integrantes de la hinchada en tanto expresión cultural. Los géneros más populares eran el hip hop, el heavy metal y el punk en la medida que sirvieron de canalizadores de "ansias socio-juveniles" inconformes con el sistema social imperante[52]. Entre los factores que influyeron en la difusión de estas expresiones, los autores indicaron el desempleo juvenil, la falta de oportunidades y el aburguesamiento de músicos y bandas de rock. Estas expresiones culturales determinaron, en gran medida, la estética

[49] Traverso, 2011, p. 18.
[50] "A.N.I.M.A.L.", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 2, enero de 1997, p. 11.
[51] Molina y Cifuentes, 2000*, op. cit.,* p. 84.
[52] *Ibid.*, p. 41.

corporal de los barristas, mezclando elementos propios –cabello largo, ropa negra y cadenas– con aspectos identitarios inherentes al Club –camisetas, banderas, cintillos– dando paso a un estereotipo estético del hincha identificable cada fin de semana en las gradas de los estadios y en las transmisiones televisivas.

El punk rock fue un motor de encuentro entre la Garra Blanca y el Consejo de Todas las Tierras durante la segunda mitad de los noventa. Entre 1997 y 1999, la cúpula de la barra de Colo-Colo organizó tres festivales musicales en el Teatro Monumental, convocando a diversas bandas de la escena del trash metal y punk nacional y latinoamericano. Simón Añiñir señaló que los principales impulsores de estas actividades fueron el Androide y el Víper[53]. La organización de recitales fue una práctica recurrente de la hinchada mientras fue dirigida por Los Incansables, los cuales les permitían recaudar fondos para viajar a ver a Colo-Colo o para adquirir elementos de animación en el estadio[54]. Sin embargo, los festivales analizados en esta investigación tenían un elemento particular, dado que su objetivo fue recaudar fondos para ayudar a las comunidades mapuches, evidenciando un lazo solidario que se venía construyendo desde mediados de la década.

El primero de estos recitales fue denominado Festival Resistencia Mapuche I, realizado en dependencias del Teatro Monumental el 4 de abril de 1997. El concierto contó con la participación de connotadas bandas de punk rock y hip hop latinoamericano, como los ya mencionados argentinos A.N.I.M.A.L y sus connacionales 2 Minutos, además de bandas chilenas como Fiskales Ad-Hok, Los Miserables, Undercoft, Panteras Negras, Squad y Justicia Final[55]. De la primera de estas últimas, tanto el bajista Roli Urzúa como el vocalista Álvaro España participaron en actividades de la Garra Blanca y encarnaron las representaciones mostradas en páginas anteriores. Consultados sobre qué banderas debían verse ondeando en las gradas del estadio Monumental, si la británica o la mapuche, Roli manifestó que "por supuesto que la Mapuche, eso es algo que la familia Colocolina debería saber, somos el único equipo que lleva el nombre de una persona y que representa toda una raza y a todo un pueblo"[56]. El evento fue recepcionado de buena manera por parte de la hinchada, que

[53] Entrevista a Simón Añiñir.

[54] Tómense como ejemplo los festivales Agárrate I y II, organizados con ese propósito. Ver "La Garra Blanca avanza", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 1, noviembre de 1996, p. 14.

[55] "Rock Solidario", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 3, junio de 1997, pp. 12-13.

[56] "Fiskales Ad-Hoc: Rock Colocolino", *Garra Blanca*, Santiago, n.° 1, noviembre de 1996, pp. 18-19. A fines de los ochenta y comienzos de los noventa, era común ver en los estadios de fútbol banderas británicas, como forma de reconocer la inspiración *hooligan* que adoptaron las hinchadas en Chile en esa época. Junto a ello, se puede destacar también la adopción de nombres

asistió masivamente a la tocata. El dinero recaudado fue en beneficio directo de comunidades mapuches de la IX Región, "representadas en la cuenta de ahorro del Consejo de Todas las Tierras", y contó con la presencia de su werkén, Aucán Huilcamán[57]. En otras ediciones también fue convocada la Coordinadora Metropolitana Mapuche, a través de su dirigente José Paillal. La tercera versión de estos recitales llevó por nombre Marichiweu Rock, y se realizó el 19 de junio de 1999 ante más de 4000 personas, nuevamente en el Teatro Monumental[58]. A las bandas que participaron en la primera edición, como Los Miserables y Fiskales Ad-Hok, se sumaron los grupos de hardcore Total Mosh, R.E.O. y BB's Paranoicos, además de los argentinos D.A.J.

Imagen 1. Convocatoria al recital Marichiweu Rock de la Garra Blanca, 1999[59]

Fuente: "Marichiweu Rock!!", *Siempre Campeones*, Santiago, n.° 27, junio de 1999, p. 32.

La elección de las bandas invitadas no fue al azar. Así como en los Fiskales había integrantes que colaboraban con la Garra Blanca, los músicos de Total Mosh también se declararon hinchas de Colo-Colo y representaron una forma de expresión musical contestataria ante la situación del pueblo mapuche en la sociedad chilena. En una entrevista dada a la revista *Siempre Campeones*, el por

en inglés para denominar a los piños, como The Spectros, The Sastrosos, entre otros, ver Molina y Cifuentes, 2000, *op. cit.,* p. 22.

57 "Rock Solidario", *Garra Blanca,* Santiago, n.° 3, junio de 1997, pp. 12-13.

58 "Marichiweu Monumental", *Siempre Campeones,* Santiago, n.° 28, junio de 1999, p. 40.

59 "Marichiweu Rock!!", *Siempre Campeones,* n.° 27, Santiago, junio de 1999, p. 32.

entonces vocalista Sergio Berríos señaló que se declaraban como un grupo con una postura manifiesta de integrar las raíces indígenas en su música. A propósito de su primer álbum de estudio, *Violencia Necesaria*, publicado en 1997 y que incluyó la canción "Sangre India", Berríos manifestó que "lo hicimos cuando estaba todo el conflicto de Ralco con los indígenas", debido a las tratativas para construir una central hidroeléctrica en el río Biobío desde 1994[60]. Así lo expresaba en su letra:

> El indio defendió su tierra con sangre, con valor.
>
> El odio lo hace fuerte, golpeando no siente temor [...]
>
> Mapuche rebelde, guerrero, nuestros indios murieron luchando.
>
> Hasta cuándo prometen mentiras a las tribus, a la sangre india[61].

La producción musical e identitaria de Total Mosh sirvió de vehículo para la construcción de redes entre la banda y la Garra Blanca. Berríos manifestó estar en permanente contacto con los integrantes de la hinchada, haciéndose partícipes de sus actividades sociales tal y como lo fue en el Marichiweu Rock. A propósito de dicho evento, el músico lo valoró por sobre otros escenarios con bandas ya consolidadas, atribuyéndole una importancia particular a la solidaridad que se estaba generando entre la hinchada y las comunidades mapuches: "Mira, para mí ha sido mucho más importante tocar en la Resistencia Mapuche que organizó la Garra Blanca que tocar con ANIMAL o Pantera. Estaba súper emocionado en ese recital, sobre todo cuando se subieron los Mapuches al escenario"[62].

Otro conjunto que representó fielmente la identidad mapuche de la Garra Blanca fue Panteras Negras. El conjunto de rap y hip hop se presentó en el festival Resistencia Mapuche I, en momentos en que se encontraban promocionando su cuarto álbum de estudio, *La Ruleta*. El grupo, cuyo nombre remitió al movimiento afroamericano surgido en la costa oeste de Estados Unidos entre las décadas de 1960 y 1980, pregonaba un estilo inspirado en el hip hop estadounidense pero aterrizado a la realidad social del Chile de la posdictadura[63]. En particular, resaltó su identidad indígena, sobre la cual

[60] "Total Mosh: totalmente colocolinos", *Siempre Campeones,* Santiago, n.° 21, octubre de 1998, p. 38.

[61] Fragmento de la canción *Sangre India* del grupo Total Mosh, Santiago, diciembre de 1997.

[62] "Total Mosh: totalmente colocolinos", *Siempre Campeones,* Santiago, n.° 21, octubre de 1998, p. 39.

[63] "Panteras Negras por siempre", *Siempre Campeones*, Santiago, n.° 25, abril de 1999, p. 36.

Lalo Meneses, vocalista de la banda, señaló que "nos creemos el cuento [...] a tal punto que pensamos que somos elegidos para predicar esta revolución a través de la música"[64]. Dentro de esa elaboración identitaria, que adquirió un carácter cuasi mesiánico, Meneses atribuyó una gran importancia a la figura de Colocolo:

> Colo Colo era respetado por ser guerrero y sabio. Desde chico he sabido de Colo Colo por mi abuelo, gente dura, buena y de barrio, con su historia. Como Chamaco, Caszely. Y eso es lo que tengo de Colo Colo, la gente del pueblo. Pero mis sueños van más allá. Hasta que ganemos y de verdad demostremos que somos indígenas. Pero para eso tenemos que sentir nuestras raíces de verdad, en cierta medida sentirse también colocolinos.
>
> Toda la gente que viene del sur y que está en la ciudad busca sus raíces porque estas están en la sangre. Es un concepto inconsciente al que responden, que el espíritu entiende y que prende entre la gallada. A lo mejor Colo Colo tiene mucho que ver en ello[65].

De esta forma, la facción dirigente de la Garra Blanca contribuyó al desarrollo de una solidaridad juvenil respecto de la situación histórica y las demandas políticas de las organizaciones mapuches surgidas durante la década de 1990, principalmente, entre sus grupos asociados e hinchas del Club. Entre su producción gráfica, sus expresiones musicales y su práctica social, los integrantes de esta hinchada, bajo el liderazgo del grupo Los Incansables en tanto 'intelectuales orgánicos' durante la segunda mitad de la década, elaboraron un discurso identitario que articuló dentro de sí el tradicional imaginario ercillano con el lenguaje político autonomista del *Aukiñ Wallmapu Ngulam* y las comunidades en conflicto con el Estado chileno. A propósito del éxito del Marichiweu Rock de 1999, el garrero J.C., integrante de Los Incansables, declaró que:

> Quedamos muy conformes con los resultados. Primero, por el apoyo de la gente y por supuesto, porque con este tipo de espectáculos los jóvenes están tomando conciencia de lo que ocurre con los Mapuches y que no podemos estar ajenos a sus problemas. Lo importante es que logramos reunir una buena cantidad de alimentos –más de tres mil– y aportamos en dinero un millón de pesos, lo que por supuesto no resolverá sus problemas, pero en algo puede ayudar a la causa[66].

64 *Ibid.*, p. 37.
65 *Ibid.*
66 "Marichiweu Monumental", *Siempre Campeones,* Santiago, n.° 28, julio de 1999, p. 40.

A diferencia de la segunda edición del Resistencia Mapuche, el Marichiweu Rock no contó con la presencia de Aucán Huilcamán en el recital, dado que ese mismo día se movilizó la marcha nacional del pueblo mapuche congregada en plaza Almagro. Sin embargo, el Huinca, otro de los coordinadores de la hinchada, indicó que el dirigente mapuche "igual estuvo al tanto y sabe que los jóvenes están tomando plena conciencia de lo que pasa en el sur del país"[67]. Dicha conciencia quedó expresada, entre otras cosas, en los lienzos desplegados en un repleto Teatro Monumental: "Alto Bio-Bio Tierra Ancestral del Pueblo Mapuche", "Donde caiga uno diez nos levantaremos", "Ni perdón ni olvido a los burgueses asesinos", "Ralco resiste". Muy probablemente, estos fueron los mismos lienzos colgados en las rejas del estadio Monumental en marzo de 1999, y que motivaron el reproche del presidente Peter Dragicevic por exponer mensajes políticos en una cancha de fútbol, a pesar de que él mismo había facilitado las dependencias del teatro para la realización del concierto.

Los factores que explican la politización promovida por Los Incansables en relación con el pueblo mapuche fueron de diversa índole. Tanto Claudio como Simón coinciden en señalar, en primer lugar, que la existencia de organizaciones cercanas a la Garra Blanca fue un factor fundamental en el trabajo que realizó la facción dirigente de la barra durante esos años. Una de estas organizaciones fue el grupo Odiócratas[68], compuesto por una mayoría de jóvenes mapuches de la comuna de Cerro Navia y que, a su vez, participaban del grupo mapuche *Meli Wixan Mapu.* Simón Añiñir fue uno de ellos, quien en su testimonio identificó al Androide como su principal vínculo dentro de la Garra Blanca, a través de quien comenzó a juntarse con los líderes de la barra que tenían inquietudes políticas respecto al pueblo mapuche. Producto de la participación de ambos en el grupo Odiócratas*,* al interior de la barra se comenzó a afianzar la organización en torno a la causa mapuche, reflejada, por ejemplo, en las masivas participaciones de la Garra Blanca en las movilizaciones y protestas cada 12 de octubre. Simón recuerda que su paso por la barra fue de aproximadamente tres años. Si bien reconoce que nunca fue un fanático acérrimo de Colo-Colo, comenta que "creíamos en esa pega que estábamos haciendo en el Colo de poder darle una pequeña identidad política a la *hueá*". Incluso, señala que fue a través de él que se hizo el vínculo

[67] *Ibid.*

[68] En sus inicios, este piño se llamaba Indiócratas*,* como forma de explicitar su vínculo con Colo-Colo. Sin embargo, con el tiempo devino en una organización territorial mapuche en Cerro Navia y ya no exclusivamente relacionada al club o al fútbol.

entre la Garra Blanca y el *Aukiñ Wallmapu Ngulam,* pues "a mí me cachaban que yo participaba en una organización mapuche, los *hueones* dijeron 'ya, ustedes encárguense con el 'Androide' de tomar contacto con el Consejo', y nosotros hablamos con el *hueón*". De esta forma, el grupo Odiócratas, que contaba con un amplio número de integrantes mapuche colocolinos, fue una organización mediadora en el acercamiento que realizó la cúpula de la Garra Blanca hacia el mundo mapuche radicado en Santiago y en Temuco.

Un segundo factor tiene relación con el nivel educativo de los barristas, dado que, según lo señalado por Claudio, por esos años había una importante nueva generación de barristas que entraron a la educación superior, "que no es menor"[69], dado que desde el espacio universitario se fue generando un arraigo al estar expuestos a movimientos políticos y organizaciones sociales en el ámbito universitario. Simón Añiñir agrega el componente ideológico propio de este grupo, que, si bien era diverso, "ahí asumieron, entre comillas, como los izquierdosos de la *hueá*"[70]. Esto se vio reflejado, según el testimonio de Simón Añiñir, en la creación del piño Revolucionalbos junto al Androide, como señal para mostrar que ellos eran más de izquierda que otros piños.

Si bien el factor ideológico estuvo presente en los hechos relatados, es necesario destacar que la Garra Blanca tuvo intereses propios detrás de estos acercamientos. Simón Añiñir recuerda que el factor económico fue fundamental al momento de organizar los conciertos, dado que su objetivo era recaudar dinero para las actividades de la barra. Esto incluso les trajo problemas con algunas organizaciones mapuches invitadas, dado que no hubo una total transparencia en el destino de los dineros recaudados. Con ocasión del primer festival, Simón recuerda que el dirigente José Paillal, de la Coordinadora Metropolitana Mapuche, junto con agradecer el trabajo realizado por la barra, exigió que en futuras ocasiones hubiese mayor honestidad en el manejo de los dineros, dado que aparentemente los barristas no habrían cumplido con lo prometido. Al año siguiente, ya con el Consejo de Todas las Tierras como principal beneficiario, se les hizo entrega de un millón de pesos, pero una parte de lo recaudado quedó para los líderes de la barra. Más allá de estos hechos, Simón reconoce que con el trabajo realizado por la Coordinación del 8 se empezó a posicionar el nombre de Colo-Colo por fuera de los límites de lo estrictamente deportivo, y dio pie para el desarrollo de articulaciones entre el mundo mapuche y otras organizaciones sociales como, en este caso, una barra de fútbol.

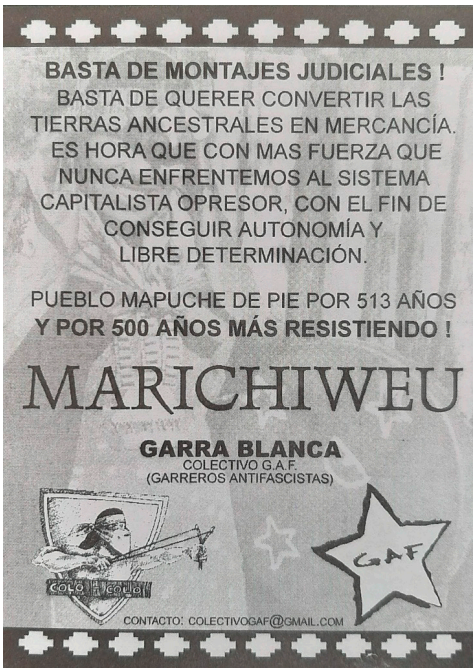
[69] Entrevista a Claudio Rodríguez.
[70] Entrevista a Simón Añiñir.

La importancia de los hitos y acciones analizadas en este artículo radica en que, según sostenemos, establecieron las bases de la identidad que amplios sectores de la hinchada reivindicaron en años posteriores. Así como el *Aukiñ* lo hizo entre el mundo mapuche, siguiendo la tesis de Fernando Pairicán, podría afirmarse que el trabajo realizado por Los Incansables a fines de los noventa fue una siembra ideológica al interior de la Garra Blanca en lo que respecta a las demandas del movimiento autonomista, toda vez que los discursos elaborados durante esos años fueron reivindicados por otras agrupaciones surgidas al interior de la barra en las décadas siguientes. En 2014, por ejemplo, así se referían en una nueva edición de la revista *Garra Blanca* al compromiso que la hinchada debía tener con la causa mapuche:

> Ya no basta con salir a marchar en masa los 12 de octubre de cada año, acá se deben asumir compromisos profundos, porque nosotros, la GB al igual que el Mapuche, somos perseguidos por la asquerosa policía y reprimidos por tantas leyes weonas que solo quieren vernos fuera de su fútbol negocio, su espectáculo abc1, sin siquiera alentar que es lo que mejor hacemos. Pero no lo van a lograr. Porque nosotros al igual que el Mapuche, tenemos sangre ardiente de dulce venganza, y una fuerza y aguante que solo nosotros conocemos. [...]. Es aquí, entonces, que como Garra Blanca debe existir un estricto y permanente apoyo al pueblo Mapuche, tanto en sus demandas como en su propia resistencia. Porque lo que hoy en día llevamos en nuestra hermosa y blanca camiseta NO es un indio, ES UN MAPUCHE. [...] Miremos hacia atrás, tantos atropellos contra el pueblo mapuche y un valiente jugador en honor y respeto hacia ese pueblo nos dio el nombre de Colo Colo a este Club. El club más grande de la historia de Chile. Ahora es deber nuestro como Garra Blanca defender su legado batallando a cada codo con nuestros hermanos mapuches. No seamos cómplices del silencio, que nuestras galerías se llenen de banderas y mensajes a nuestro pueblo. Que el mundo entero sepa que la Garra Blanca es una hinchada consciente, una hinchada activa, rebelde, UNA HINCHADA COMBATIENTE[71].

[71] "Wallmapu resiste!", *Garra Blanca,* Santiago, julio-agosto de 2014, p. 13.

Imagen 2. Llamado a movilización de un colectivo antifascista de la Garra Blanca, 2005



El apoyo a las demandas y movilizaciones mapuches por parte de la Garra Blanca fue acompañado con el recuerdo de los jóvenes mapuches asesinados en democracia. Matías Catrileo[72], Alex Lemún[73], Jaime Collío[74] y Rodrigo Melinao[75] fueron algunos de los nombres que aparecieron en la revista de 2014, a quienes la hinchada quiso rescatar del olvido para reivindicar la lucha que desde los noventa venían ejerciendo contra el Estado chileno en aras a su reconocimiento político y cultural.

Conclusiones

Desde que el Consejo de Todas las Tierras les otorgara una bandera mapuche a los integrantes de la Garra Blanca como reconocimiento a sus contribuciones

[72] Asesinado el 3 de enero de 2008.
[73] Asesinado el 12 de noviembre de 2002.
[74] Jaime Facundo Mendoza Collío, asesinado el 12 de agosto de 2009.
[75] Asesinado el 6 de agosto de 2013.

a la causa indígena, la Wenufoye ha tenido una amplia circulación entre los elementos de animación de la hinchada. Dicho derrotero alcanzó un carácter formal en julio de 2017, cuando el Club Social y Deportivo Colo-Colo oficializó la bandera mapuche como símbolo institucional para sus actividades sociales. Los antecedentes expuestos en este artículo permiten sostener que los orígenes de este hito podrían rastrearse hacia fines de los noventa. La generación de dirigentes que ha encabezado el club desde 2014, muchos formados en la experiencia de la barra y en la lucha contra la sociedad anónima que administra los bienes y activos del fútbol profesional de Colo-Colo desde 2005, ha promovido la integración oficial de la simbología de un movimiento étnico que marcó la política nacional durante toda una década, y que fue contemporáneo a sus primeros acercamientos al club a través de su barra organizada. En este sentido, la perspectiva adoptada en esta investigación permite identificar elementos que posibilitan el estudio de los cambios en el perfil dirigencial y la cultura política de los actores que componen el club al calor de los procesos institucionales que atravesó Colo-Colo en las primeras dos décadas del siglo XXI.

En este artículo analicé los discursos y redes de cooperación establecidas entre la Garra Blanca y una parte del pueblo mapuche entre 1996 y 2014. Como hipótesis argumenté que la hinchada contribuyó al desarrollo de una solidaridad juvenil respecto a la situación histórica y las demandas políticas de las organizaciones mapuches que enarbolaron el principio de la autodeterminación como mecanismo para alcanzar su autonomía política y territorial durante la década de 1990. A través de una elaboración identitaria que articuló el tradicional imaginario ercillano sobre la Guerra de Arauco con el lenguaje político de las comunidades en conflicto con el Estado chileno, principalmente aquellas articuladas en torno al Consejo de Todas las Tierras, la dirigencia de la Garra Blanca construyó una convergencia de historicidades entre sus integrantes y el pueblo mapuche, entendida como ausencia de fronteras históricas o, en otras palabras, como una imbricación de las historicidades propias a través de la interpretación colectiva del pasado nacional.

Dicha construcción alimentó el establecimiento de redes de colaboración y solidaridad con la causa indígena, reconociendo al Consejo de Todas las Tierras como un actor mapuche legítimo en el escenario político de la posdictadura chilena. Estas acciones, dirigidas desde la Garra Blanca por el piño Los Incansables durante la segunda mitad de los noventa, marcaron un evidente distanciamiento con su estamento dirigencial, que apeló al imaginario mapuche como recurso simbólico del club sin vincularse con la sociedad mapuche que les era contemporánea. En contraste, la cúpula de la Garra Blanca estableció vínculos con organizaciones mapuches como el grupo Odiócratas, relacionado con la agrupación *Meli Wixan Mapu*, a través de quienes se lograron acercar

al *Aukiñ Wallmapu Ngulam* con el objetivo de recaudar fondos para contribuir a su organización. En estas articulaciones, la música jugó un rol fundamental en la medida que sirvió como vehículo para la difusión de discursos políticos y la construcción de redes de solidaridad entre ambos actores, reflejando la diversidad de dinámicas asociativas existentes en la sociedad chilena marginal de la posdictadura.

Bibliografía y fuentes

Fuentes

AS Chile (digital).

El Mercurio, Santiago, 1991-2000

Entrevistas orales a Claudio Rodríguez y Simón Añiñir.

Folletos de la Garra Blanca.

Garra Blanca, Santiago, 1996-1997.

Garra Blanca, Santiago, 2002.

Garra Blanca, Santiago, 2014.

Siempre Campeones, Santiago, 1996-2000.

Bibliografía

Alabarces, Pablo, *Futbologías. Fútbol, identidad y violencia en América Latina,* Buenos Aires, CLACSO, 2003.

Améstica, Camilo, "Configuraciones culturales de las hinchadas de fútbol en Chile: Fronteras de Significación y Proscripción Cultural", tesis para optar al grado de doctor en Sociología, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2021.

Améstica, Camilo, "El estudio de las hinchadas de fútbol en Chile: reflexiones para una propuesta investigativa", en Carolina Cabello y Carlos Vergara (eds.), *Gol o penal. Claves para comprender y disputar el deporte en el Chile actual,* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso, 2020, pp. 201-212.

Ancán, José, "A 25 años de la *Wenufoye.* Una breve genealogía de la bandera nacional mapuche", *Revista Anales,* n.° 13, Santiago, 2017, pp. 283-305.

Boccara, Guillaume e Ingrid Seguel-Boccara, "Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX) de la asimilación al pluralismo. El caso mapuche", *Revista de Indias,* vol. 59, n.° 217, Madrid, 1999, pp. 741-774.

Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, Santiago, Pehuén, 2001.

Foerster, Rolf y Jorge Vergara, "Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena", *Estudios Atacameños*, n.° 19, Antofagasta, 2000, pp. 11-42.

Henríquez, Luis, "Cinco décadas de transformaciones en la Araucanía rural", *Polis,* vol. 12, n.° 34, Santiago, 2013, pp. 147-164.

Marín, Edgardo y Julio Salviat, *De David a Chamaco,* Santiago, Editorial Gabriela Mistral, 1975.

Martínez, Christian, "Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990)", *Estudios Sociológicos,* vol. 27, n.° 80, México de D.F., 2009, pp. 595-618.

Molina, Juan Carlos y Marien Cifuentes, *La Garra Blanca. Entre la supervivencia y la transgresión, la otra cara de la participación juvenil (Santiago de Chile, 1995-2000),* Santiago, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, 2000.

Pairicán, Fernando y Rolando Álvarez, "La Nueva Guerra de Arauco. La Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia", *Revista Izquierdas*, n.° 10, Santiago, 2011, pp. 66-84.

Pairicán, Fernando, "Sembrando ideología: el *Aukiñ Wallmapu Ngulam* en la transición de Aylwin (1990-1994)", *SudHistoria*, n.° 4, Valdivia, 2012, pp. 12-42.

Pairicán, Fernando, *Malón. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Santiago, Pehuén, 2014.

Parada, Francisco, "Barras bravas: tensiones y convergencias desde una perspectiva híbrida", *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, n.° 31, Tarapacá, 2013, pp. 61-85.

Pineda, César, "Mapuche: resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile", *Latinoamérica,* n.° 59, Ciudad de México, 2014, pp. 99-128.

Porro, Nicola, "El asociacionismo deportivo como modelo organizativo. Movimientos, sistema y cambio", *Apuntes Educación Física y Deportes*, n.° 49, Barcelona, 1997, pp. 20-30.

Prieto, Paloma, "Abordaje desde la psicología comunitaria a la inclusión social de las barras bravas: la Garra Blanca en Chile", tesis para optar al grado de magíster en Psicología, mención Psicología Comunitaria, Universidad de Chile, Santiago, 2013.

Salinas, Sebastián, *Por empuje y coraje. Los albos en la época amateur,* Santiago, CEDEP, 2004.

Traverso, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso,* Buenos Aires, Prometeo Libres, 2011.

Vilches, Diego, "Aproximaciones futbolísticas a la participación político-cultural de la clase media en Perú y Chile. Las consecuencias de la aparición de una nueva identidad durante las décadas de 1920 y 1930", *Actas del V Congreso Nacional de Historia,* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2012, en *Nueva Crónica*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2012a, pp. 1-20.

Vilches, Diego, "La historia de un despojo y el nacimiento de un héroe deportivo: Colo Colo F.C., Chile, 1925-1929", en Diego Vilches Parra *et al.*, *Seminario Simon Collier 2011,* Santiago, RIL Editores - Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012b, pp. 13-46.

Zapata, Claudia, *Crisis del multiculturalismo en América Latina,* Wetzlar, Bielefeld University Press, 2019.