

BICENTENARIO: LAS NEGACIONES DE LAS CLASES DOMINANTES Y EL MOVIMIENTO MAPUCHE

Tito Tricot¹

Resumen

La relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche expresa un continuum histórico de dominación cimentado en una doble negación: la negación original verificada en el siglo XIX y una segunda negación una centuria y medio después agenciada mediante la violenta imposición del modelo neoliberal en Chile. Por lo mismo, la celebración del bicentenario por parte de las clases dominantes posee un carácter eminentemente excluyente: excluye la pluriculturalidad, la plurinacionalidad, la pluriidentidad.

El presente texto busca fundamentar la idea de la negación y, simultáneamente, constatar cómo el Movimiento Mapuche siempre ha resistido la negación y la invisibilización, bregando por el derecho a la autorrepresentación y la autodeterminación, señalando, además, que el origen del conflicto actual se halla en el racismo chileno.

Palabras clave: *Negación - Movimiento Mapuche - Estado chileno - Conflicto chileno-mapuche - País Mapuche - Mundo Mapuche*

Abstract

The relationship between the Chilean State and the Mapuche people expresses a historical continuum of domination based on a double denial: the original denial dating from the XIX Century and a second denial, a century

¹ Sociólogo, Doctor (c) en Sociología, académico Universidad Viña del Mar, Chile.

and a half later, related to the violent imposition of the neoliberal model in Chile. Therefore, bicentenary celebrations on the part of the dominant classes possess a predominantly exclusive nature: It excludes pluriculturality, plurinationality and, also, pluriidentity.

This text seeks to analyze the notion of denial and, simultaneously, verify how the Mapuche Movement has always resisted denial, struggling for the right to self-representation and self-determination, pointing out that the origin of the current conflict is to be found in Chilean racism.

Keywords: *Denial - Mapuche Movement - Chilean State - Chilean-Mapuche conflict - Mapuche Country - Mapuche World*

Introducción

La relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche expresa un *continuum* histórico de dominación cimentado en una doble negación: la negación original verificada en el siglo XIX y una segunda negación una centuria y medio después agenciada mediante la violenta imposición del modelo neoliberal en Chile. Por lo mismo, la celebración del bicentenario por parte de las clases dominantes posee un carácter eminentemente excluyente: excluye la pluriculturalidad, la plurinacionalidad y la pluriidentidad. Por lo mismo, la celebración del bicentenario por parte de las clases dominantes y la reproducción de sellos identitarios que refrendan la prevalescencia de la chilenidad por sobre la mapuchidad posee un carácter eminentemente excluyente: excluye la pluriculturalidad, la plurinacionalidad, la pluriidentidad. Es decir, se trata de la negación de la diversidad y del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas; por ende es errado hablar del conflicto mapuche, pues, en rigor, se trata del conflicto chileno: con sus raíces, su historia, su identidad, cuyos referentes no son, como se ha pretendido históricamente, solo europeas, sino que también indígenas. En este sentido, la lucha del pueblo mapuche es una lucha por su visibilización, por asomarse por los intersticios de aquella negación original y ejercer el derecho a la autorepresentación y desmoronar la arquitectura de la heterorrepresentación que, en gran parte, ha obliterado la diversidad y riqueza de la diferencia. Porque el *Mundo Mapuche* que intentó ser colonizado por el hispano y, posteriormente, sujeto a un claro proceso de endocolonización por parte

de la elite dominante chilena, es un proceso que aún continúa, pues el Estado chileno lo único que ha hecho es intentar asimilar o aniquilar la Otredad en nombre de la civilización.

La negación original

Desde un inicio la construcción de la nación, de la identidad y del Estado tuvo un carácter homogeneizante y, por ende, excluyente de la diversidad. La imposición de la nacionalidad chilena no solo excluyó a lo indígena, sino también a lo local y lo provincial que, por cierto, atentaba contra la construcción de esta nueva identidad colectiva y de un Estado centralizador y unitario. De hecho, en el período post-independencia parte significativa de la población continuó “visualizándose con la única identidad que conocen –la local–, en vez de arriesgarse a catalogarse a sí mismos en algo que no los representa, que no comprenden. Ese algo, en este momento, es la chilenidad”². De hecho, tal vez no es posible hablar de un proyecto nacional conservador que autores como Bernardino Bravo y Gabriel Salazar sostienen que jamás existió³. Bravo habla solo de gobiernos conservadores y Salazar, por su parte, cuestiona el concepto mismo de proyecto nacional, pues nunca hubo un proyecto que representara a toda la nación. Por lo tanto, lo que se presenta como nación es una ficción discursiva; sin embargo, sí es posible argumentar que las políticas implementadas por sucesivos gobiernos conservadores estructuraron el Estado-Nación y marginaron, de paso, a los pueblos originarios. Y la negación original se plasmó en la idea seminal de la lucha entre la Civilización y la Barbarie. En este marco se incluyen distintas leyes asimilacionistas, políticas de colonización y asentamiento en territorio mapuche y, también, campañas militares de ocupación y aniquilamiento de carácter genocida.

La ocupación de territorio mapuche tuvo múltiples consecuencias en términos económicos, sociales, culturales y políticos que persisten y se manifiestan de diversas formas hasta el día de hoy. Es posible identificar, sin constituir un inventario definitivo o excluyente, al menos cinco

² Bustamante, N. (Compiladora) (2009) *Retratos de nuestra identidad: los Censos de población en Chile y su evolución histórica hacia el Bicentenario*, Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago, 2009, p. 94.

³ Grez, S. y Loyola, M. (Compiladores) (2002), *Los Proyectos Nacionales en el Pensamiento Político y Social Chileno del Siglo XIX*, Ediciones UCSH, Santiago.

consecuencias susceptibles de ser analizadas y relacionadas con el actual conflicto chileno-mapuche y con las demandas y planteamientos del Movimiento Mapuche actual. En primer lugar, es posible afirmar que la ocupación chilena recurrió a una clara estrategia de **mapuchización** del conflicto, es decir, la utilización de mapuche para combatir a otros mapuche. En el marco del antiguo, manido y efectivo principio de dividir para gobernar, se pactaron alianzas con algunos *lonko* de algunas Identidades Territoriales apelando a la singular forma de organización social, cultural y política de los mapuche que poseían una clara dimensión geográfica⁴. En segundo lugar, se impulsó una profunda **chilenización** de la cultura mapuche, expresada en prohibición o represión de sus prácticas culturales, del uso de su idioma y en la imposición de prácticas sociales exógenas, así como también de formas de organización política y administrativa ajenas a la tradición mapuche. En tercer lugar, se materializó el **arreduccionamiento y radicación forzadas** de millares de mapuche, lo que cambió los patrones de tenencia de la tierra y, de manera simultánea, alteró profundamente el *País* y el *Mundo* Mapuche. En cuarto lugar, la **irrupción del Estado** significó no solo su surgimiento temporal, sino que su establecimiento definitivo, para bien o para mal, como referente central y omnipresente para el pueblo mapuche. Finalmente, en quinto lugar, como correlato de la intervención e imposición cultural chilenas, surge o resurge, la **resistencia mapuche**, la cual se ha transformado en movimiento, con victorias y derrotas, desde aquella época.

Considerando lo anteriormente señalado, uno podría argumentar que la **mapuchización** del conflicto implicó, por una parte, un reconocimiento de que el sur, que en el imaginario colectivo chileno equivalía a un terreno baldío, efectivamente estaba poblado por un pueblo distinto. No obstante, dicho reconocimiento no era político, sino que habría sido nada más una herramienta pragmática, componente integral de una estrategia militar, destinada a dividir a los mapuche. En otras palabras, se reconocía a sectores específicos del pueblo mapuche a fin de incorporarlos como auxiliares en la guerra contra la resistencia mapuche a la invasión chilena. La Otredad, otrora negada, es parcialmente reconocida con fines utilitarios para terminar negándola

⁴ Bengoa, J. (2007). *Historia de un conflicto, los mapuches y el estado nacional durante el siglo XX*, Editorial Planeta, Santiago; Caniequeo, S. (2010), historiador mapuche. Entrevista personal, Temuco; Levil R. (2010), sociólogo mapuche. Entrevista personal, Temuco.

ya sea violentamente o mediante la co-optación, que es otra forma de negación. De acuerdo con Bengoa, “los arribanos, conocidos como *wenteche*, habían llevado todo el peso de la guerra durante los quince años del *far South*; sus enemigos históricos habían sido los abajinos de Purén, Chol-Chol y la cordillera de Nahuelbuta”⁵. El ejército logra persuadirlos de que la conflagración militar no era contra ellos, sino que contra los abajinos o *nagche*, posibilitando así su incorporación a la guerra como aliados. De hecho, hubo mapuche que se alzaron en contra de los chilenos, otros que fueron co-optados y, además, hubo un tercer grupo de mapuche que se mantuvo expectante y adoptó una actitud pasiva ante la ocupación, quizás esperando a ver cuál sería el comportamiento chileno⁶. El fraccionamiento de la sociedad mapuche no es inusual y responde a su particular forma de estructuración social; es más, solo parecen unirse en tiempos de crisis y ante un enemigo que perciben como común. Y al no ser percibido el Estado chileno como un enemigo común, se produce un socavamiento de las posibilidades unitarias del pueblo mapuche y un debilitamiento de su fuerza de resistencia a la invasión. Pero la mapuchización del conflicto no tiene un límite temporal definido, toda vez que, con posterioridad a la culminación de la guerra en 1883, se continúa con esta práctica de co-optación y utilización de mapuche para realizar el trabajo sucio y mantener un quinta columnismo efectivo. Ello puede ser ilustrado, por ejemplo, en la condecoración de Venancio Coñoepan como “cacique general de la pacificación de la Araucanía”⁷ al negarse a formar parte de una de las numerosas sublevaciones indígenas y, por cierto, en la abundante correspondencia epistolar existente entre el Estado chileno, fundamentalmente autoridades políticas y militares, y *lonko* mapuche desde los inicios de la ocupación militar en los años 1860’s. De hecho, en carta dirigida al intendente de la Provincia de Arauco en 1861, José María Katrúlew sintetiza la relación existente entre algunos mapuche y el Estado chileno en términos del servicio prestado en distintas campañas militares a cambio de un ingreso pecuniario. En dicha epístola, Katrúlew manifiesta su disconformidad con el pago recibido, sosteniendo que

⁵ Bengoa, J. (2007) *Historia de un conflicto, los mapuches y el estado nacional durante el siglo XX*, Editorial Planeta, Santiago, p. 66.

⁶ Caniequeo, op. cit.

⁷ Bengoa, ibidem.

“US. No ignora que por ser fieles y servir al Gobierno abandonamos en 1859 nuestras tierras, nuestros intereses y nuestras familias, y vinimos a ofrecer nuestras armas para cometiendo muchos males; y desde entonces hemos prestado nuestro servicio con la mayor abnegación... US. tendrá conocimiento de que se nos pasa un diario de tres pesos cincuenta centavos para la manutención de cincuenta y nueve individuos con inclusión de las familias de cada uno de mis mocetones. La cantidad que queda espresada es la misma que se nos pasaba antes de la última campaña (pero) el diario anterior ha venido a ser insuficiente puesto que no toca cada más de cinco a ceis centavos; cantidad que US no dejará de conocer cuan mesquina es aún para el alimento de un niño...”⁸.

De similar tenor es la carta dirigida por Valentín Koylla a Cornelio Saavedra, jefe de la ocupación del territorio mapuche y, además, intendente de Arauco. En ésta Koylla señala:

“Con fecha 15 de Diciembre del año 1867 V.S. se dignó nombrarme cacique del Supremo Gobierno, con el sueldo de diez pesos mensuales según Nota del numero 354 el que he tenido el honor de acep [t]ar con gusto; pues Señor Don Cornelio Saavedra para poder servir con mas asierto i tino en los asunto de nuestro respetado i querido Gobierno le suplico sesirva V.S. nombrarme por capitán con su sueldesito aljoven Nicolas Cid que lo tengo a mi costado quien se desvela empeñosamente partiendo todos sus cuidados en el buen orden que es lo que quiere nuestro Gobierno”⁹.

Lo anteriormente señalado grafica, al menos en parte, el tipo de relación que se estableció con algunos *lonko* mapuche que optaron por colaborar con el Estado y ejército chilenos en un contexto de ocupación y represión. Y otra forma concreta de represión la constituye el proceso de **chilenización** forzada a la cual fue sometido el pueblo mapuche y que estaba destinada a obliterar la identidad y cultura mapuche y materializar su asimilación a la “sociedad mayor”. Lo anterior se llevó a cabo en todos los ámbitos, es decir, “la política de chilenizar a los mapuche en la esfera educacional, la salud y el comercio, por ejemplo, significa que se prohíba hablar el mapudungun, que persigan a nuestras autoridades religiosas

⁸ Katrúlew en Pavez, J. (Compilador) (2008), *Cartas mapuche, Siglo XIX*, Colecciones Colibrí/Ocho Libros Editores, Santiago, p. 356.

⁹ Koylla, *Ibidem*, p. 447.

e impongan el sistema económico occidental¹⁰. La chilenización fue implacable, porque “una vez que el Estado se impuso por la fuerza militar, impuso todas sus instituciones en el territorio mapuche: su cultura, su religión, sus normas jurídicas, su economía, su educación, su aparato comunicacional, su infraestructura y aparato logístico. Se impusieron todos los elementos de un Estado moderno (Levil, 2010; Painecura, 2010; Caniehueo 2010; Mariman, 2010; Curihuentro, 2010). De esta manera, a través del copamiento de todos los espacios, el mapuche fue reducido a precarias condiciones de subsistencia en un sistemático y multidimensional proceso de negación de la diferencia y homogeneización arbitraria y unilateral de las culturas que co-existían en el Chile decimonónico. En otras palabras, no solo se verificó una ocupación militar y territorial, sino que también cultural, donde la chilenidad se cierce sobre la mapuchidad con el objetivo de desintegrarla y, para ello, se procura la desintegración de la sociedad mapuche en su conjunto, pues se entiende que es el espacio donde surgiría y se construiría la identidad colectiva mapuche. La pérdida de la soberanía y autonomía del *País Mapuche* se produce simultáneamente con la pérdida de su espacio simbólico, el *Mundo Mapuche*, que produciría y reproduciría el sentido mapuche. Sentido ahora violentamente intervenido por el sentido chileno. El proceso de chilenización fue parte fundamental del sistema de dominación y de una época “de pobreza, discriminación, nacionalización forzosa, reproducción y reelaboración de la cultura”¹¹. Todo lo anterior significó que, a pesar de que algunos mapuche se autodenominaban “chilenos-araucanos que estamos bajo la bandera chilena”¹², lo cierto es que su incorporación al Estado-nación chileno significó el óbito del derecho a la autodeterminación y de todos los derechos que de ésta se derivan. Aunque nominalmente pasaron a ser ciudadanos chilenos, no tenían derecho a su idioma, cultura, economía, salud, cosmovisión u organización política. Ello era coherente con el pensamiento de la época, que concebía a los mapuche como personas o colectivos inferiores y no como sujetos de derecho, porque “las leyes i disposiciones acordadas i la experiencia misma han sancionado i adoptado el principio de que los

¹⁰ Painecura, J. (2010). Retrafe mapuche. Entrevista personal, Temuco.

¹¹ Toledo, V. (2005). *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática*, Programa Chile Sustentable, Santiago, p. 27.

¹² Millanaw en Pavez, J. (Compilador) (2008). “Cartas mapuche, Siglo XIX”, Colecciones Colibrí/Ocho Libros Editores, Santiago, p. 801.

indígenas no pueden entrar en el ejercicio de los derechos propios a todos los demás ciudadanos sin la tutela de la autoridad”¹³.

Es en este contexto histórico que se producen ingentes procesos de aculturación a fin de intentar garantizar la subsistencia como colectivo humano; subsistencia en un espacio reducido y arbitrariamente delimitado por el Estado, porque el **arreducciónamiento y radicación forzada** de mapuche, fraccionó la sociedad mapuche para siempre y constituye el corolario de la elaboración y aplicación de un conjunto de leyes y de políticas que viabilizaron la ocupación integral de territorio mapuche. Ya en 1866, por ejemplo, se habían declarado las tierras mapuche como tierras fiscales y, por consiguiente, susceptibles de enajenación, puesto que el territorio mapuche se consideraba territorio de colonización¹⁴, desconociéndose la propiedad indígena y, por lo mismo, arrogándose el Estado chileno el derecho de propiedad de aquellos vastos espacios. En la práctica, “solo se reconoció como ‘efectivamente ocupado’ la ruca, los huertos familiares y lo cercado, dejando fuera del dominio mapuche los territorios de pastoreo, ramoneo, extracción de leña y de recolección de frutos, es decir, la ocupación antigua, aquella que permitía la supervivencia material y cultural de las familias mapuche”¹⁵. Además, incluso los Títulos de Merced entregados –como un favor del Estado para con los indígenas– fueron asignados arbitrariamente a caciques, muchos de ellos designados también arbitrariamente por funcionarios estatales, y a familias que quedaban bajo su mando. Se favoreció a caciques que habían establecido alianzas con el ejército y colaborado en la guerra de ocupación, se dividieron familias y no se respetaron los deslindes ancestrales. Asimismo, se procedió a la entrega de tierras a particulares, chilenos y extranjeros, y también a compañías privadas, todo lo cual dividió aún más las tierras indígenas, incrustando en medio del *País y Mundo Mapuche* la propiedad privada y la presencia de grupos humanos que agencian procesos endogámicos, es decir, los colonos chilenos se vinculan entre sí, los colonos extranjeros hacen lo mismo y, por otra parte, los mapuche, viviendo en reducciones, tampoco se relacionan con las ciudades.¹⁶ Lo anterior genera y reproduce conductas

¹³ Saavedra, Cornelio. *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Cámara Chilena de la Construcción. Santiago, 2009, pp. 20 y 21.

¹⁴ Correa, M. y Mella, E. (2010). *Las razones del Illkun/Enojo*, LOM Ediciones, Santiago, 2010.

¹⁵ Correa, M. y Mella, E. (2010). *Las razones del Illkun/Enojo*, LOM Ediciones, Santiago, p. 63.

¹⁶ Caniequeo, op. cit.

excluyentes, etnocéntricas y racistas que frecuentemente devienen en violencia y abusos contra los mapuche. El arreduccionamiento envuelve a la sociedad mapuche en una profunda crisis estructural que la atomiza, transforma su carácter de sociedad ganadera a sociedad campesina, cesan los desplazamientos libres desde un lado de la cordillera al otro, genera conflictos intrasociales al disminuir la tierra disponible y las posibilidades de pervivencia y, con el tiempo, desencadena la emigración desde el campo hacia las zonas urbanas que habría de perpetuarse en el tiempo. Se generan, como procesos concomitantes, la atomización de la identidad y la cultura mapuche, toda vez que se les impone un modo de vida que les era ajeno. La occidentalización forzada del mapuche, entendida como civilización del bárbaro por la elite chilena, produce efectos devastadores en la sociedad mapuche, que se fragmenta y se enfrenta a la necesidad de redefinir su etnicidad en un nuevo entorno de dominación endocolonial. Para autores como Saavedra¹⁷, el arreduccionamiento y radicación forzada significó que se preservaran importantes elementos de la cultura mapuche, pero que necesariamente tuvieron que redefinirse en el contexto obligado de una subcultura. Para algunos mapuche, en cambio, el término subcultura no es aplicable, aunque sí admiten modificaciones en la identidad y cultura mapuche¹⁸ producto del hecho de que la vinculación con la tierra es lo central de la cultura mapuche y desde allí surge y se nutre la identidad¹⁹; por ende, la alteración de dicho vínculo, necesariamente provoca la desestructuración del *Mundo Mapuche*, pero ello no equivale a la destrucción de la cultura mapuche, sino más bien a un tipo distinto de construcción que, a través de la preservación de la memoria colectiva, ha logrado mantener la cultura y, por eso la cultura mapuche está viva, aunque, como todas las culturas, hoy día ha incorporado elementos de otras culturas, pero no por ese hecho dejan de ser lo que son. El pueblo mapuche ha incorporado tal vez otros conceptos y elementos, pero no por eso el mapuche deja de ser mapuche²⁰. Después de todo, para los mapuche la tierra es un elemento vivo, y no una mera construcción discursiva para legitimar un derecho ancestral originario. Por lo tanto, a pesar del arreduccionamiento y de

¹⁷ Saavedra, A. (2002). *Los mapuche en la sociedad chilena actual*, LOM Ediciones, Santiago.

¹⁸ Painemal, W. (2009). Antropólogo mapuche. Entrevista personal, Temuco; Quilaqueo, G. (2009), dirigente mapuche. Entrevista personal, Temuco; Millalen, J. (2009) historiador mapuche. Entrevista personal, Temuco.

¹⁹ Millabur, A. (1999). Dirigente mapuche. Entrevista personal, Tirúa.

²⁰ Caquilpan, F. (2003, 2009). Dirigente mapuche. Entrevista personal, Temuco, Lican Ray.

la pérdida del territorio, la tierra continúa expresándose; la tierra habla a través de sus elementos, de los animales, de los pájaros, de los árboles. Esas señales, ese conocimiento que te da la naturaleza, lo transformas en parte de tu conocimiento, de su *kimun*, también. Por lo tanto, existe un *Mundo Mapuche*, que está vigente, debilitado, pero vigente²¹. Y la memoria antigua parece mantener vivo ese mundo vivo y existe claridad de que el *Wallmapu* comprendía lo que hoy es Chile y Argentina, pues era un territorio sin fronteras nacionales y los abuelos y los abuelos de los abuelos, los ancestros, “recorrían libremente el territorio mapuche y eso era su país y no había que pasar fronteras. El papá de mi mamá viajaba mucho al *Puelmapu* y seguramente allá tenía familia, entonces estaba un tiempo allá y después se regresaba a su comunidad a este lado de la cordillera”²².

En cualquier caso, una de las resultantes del proceso de arreduccionamiento y radicación fue la conformación de 3.087 reducciones entre 1884 y 1929 con una superficie de 475.423 hectáreas que favorecieron a 77.751 mapuche²³, lo cual implica un promedio de 6,1 hectárea por mapuche. Estas fueron las tierras de peor calidad agrícola, además que,

“mientras en el mismo período el Estado vendía a particulares lotes de 500 hectáreas de tierras de las que se había adueñado a través de la legislación y concedía gratuitamente a colonos extranjeros en territorio mapuche hijuelas de 40 hectáreas para cada familia –más de 20 hectáreas por cada hijo varón mayor de 12 años–, los mapuche eran obligados a subsistir en territorios con una alta concentración de población”²⁴.

Asimismo, cabe destacar que –de acuerdo con guarismos censales posteriores– al menos 30 mil mapuche no obtuvieron Títulos de Merced. Claro ejemplo de esto es la carta escrita por el cacique de Mariepomenuco, Samuel Kewpemilla, al presidente Federico Errázuriz en diciembre de 1896, donde sostiene que:

“habiéndome sido quitadas por el fisco mis antiguas tierras a donde yo vivía desde una época inmemorial i viéndome por lo

²¹ Millalen, J., op. cit.

²² Curihuentro, C. (2009), mapuche. Entrevista personal, Temuco.

²³ Existen pequeñas variaciones en las cifras consignadas por, entre otros, Bengoa (2007); Correa y Mella (2010) y Saavedra (2002).

²⁴ *Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*, 2002, p. 41.

tanto obligado a emigrar de un lugar a otro con mi familia y mis mocetones dispersos: vengo a solicitar de V:E: tenga a bien concederme los terrenos fiscales ajuelados conocidos con el nombre de Mariepomenco, terrenos abandonados y incultivos”²⁵.

A ello debe adicionarse la usurpación y robo permanente de tierras mapuche por parte de particulares que actuaban mediante el engaño o la violencia y que constituye una de las fuentes originales del latifundio y de los actuales predios en conflicto con comunidades mapuche. Todo esto permanece vivo en la memoria de los comuneros que pueden, con absoluta certeza, describir los límites de las tierras antiguas y, al mismo tiempo, dolerse del despojo del que fueron objeto sus antepasados. Como el cacique Pascual Corma, quien describe que

“...hace siete años que un tal Ibante, vecino de Llallecura, cerca de Lautaro, al oriente, después de hacer asesinar a mi tío el cacique Pobrete Quepo, a mi hijo Pascual Pichun y a mi sobrino Pascual Maniqueo y a tres mocetones nos despojó de nuestras propiedades, en las cuales vive hasta ahora dicho Ibante, habiendo tenido yo con mi familia que irme a vivir cerca de Victoria”²⁶.

Es decir, a pesar de la **irrupción del Estado** y su presencia permanente en el ocupado territorio mapuche, parece haberse creado un clima de ingobernabilidad en la frontera que se expresó en violencia, disputas por tierras, bandidaje e incertidumbre. Existía una constante relación tensional entre chilenos pobres, colonos foráneos y el Estado, es decir se verifican dos fenómenos simultáneos: por un lado el Estado chileno intentando imponer el orden y control social propio de la modernidad, y, por el otro, formas arcaicas de comportamiento social manifestadas en el bandidaje²⁷. Los más afectados por esta situación anómica son los mapuche, ya reducidos a una fracción mínima de su territorio original, que comienzan a perder aún más tierras. Asimismo, se materializa otro fenómeno fundamental, que es la aún mayor atomización de las comunidades y, en muchos casos y debido a lo mismo, la pérdida de una visión de territorio común y globalmente compartido por todo el pueblo mapuche. En otras palabras, de alguna manera el *Wallmapu*

²⁵ Kewpumilla en Pavez, J. (Compilador) (2008), *Cartas mapuche, Siglo XIX*, Colecciones Colibrí/ Ocho Libros Editores, Santiago, p. 816.

²⁶ Porma, en en Pavez, J. (Compilador) (2008). *Cartas mapuche, Siglo XIX*, Colecciones Colibrí/ Ocho Libros Editores, Santiago, p. 818.

²⁷ Caniequeo, C., op. cit.

pasa a ser la comunidad, no necesariamente en el imaginario colectivo o en el discurso, pero sí en la práctica. El Estado se ha transformado en el referente obligado para cualquier tipo de negociación y ello implica la pérdida de poder de las autoridades mapuche, como el *lonko*, toda vez que para negociar con el Estado se requieren otros agentes o dirigentes funcionales que, por ejemplo, manejen ambos idiomas y conozcan la dinámica y las prácticas y procedimientos de la burocracia chilena. Entonces, se da la paradoja de que, por una parte, los mapuche saben que el Estado es responsable de la ocupación de su territorio y de las múltiples atrocidades cometidas en la guerra y, también, de las injusticias relacionadas con el despojo de sus tierras. Por otra parte, sin embargo, perciben que el Estado se va consolidando y tiene cada vez más protagonismo e injerencia en todo el territorio y en sus vidas, en la educación, la salud, que es un ente que regula y presta servicios.²⁸ Todo ello, además, va fortaleciendo el rol de los dirigentes funcionales y disminuyendo el de las autoridades propias de la cultura mapuche. Entonces, como sostiene Caniehueo, aquí también hubo “relaciones de complicidad entre sectores del pueblo mapuche y el Estado lo que impidió una mayor organización y accionar del movimiento mapuche hasta por lo menos la década del cuarenta. Se le atribuyó mucho poder, real y simbólico al Estado”²⁹.

Paradójicamente, también parece haberse mantenido la autoridad de los *lonko* en las comunidades y en un cierto grado de gobernabilidad hasta bien avanzado el siglo XX, aunque compartiendo ahora dicha autoridad con los nuevos y emergentes dirigentes funcionales. Sin embargo, la presencia de las autoridades fue disminuyendo en la medida que se consolidaba la presencia de todo el aparato estatal, administrativo, jurídico, educacional y de diversos servicios públicos. Se da así un proceso contradictorio y simultáneo donde, por un lado, el mapuche, despojado de su territorio y atomizada su identidad, refuerza su identidad y sentido comunitario refugiándose en su comunidad y, también, comienza a fortalecer la lógica de una necesaria relación con el Estado como solucionador de problemas. Es decir, el Estado, era visto por los mapuche como el ente ocupante e invasor, responsable del arreduccionamiento y aliado de colonos chilenos y extranjeros

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibidem.

que generaban violencia y expandían su propiedad a expensas del pueblo mapuche, pero, al mismo tiempo, era visto como un referente insoslayable. Los mapuche, seguramente, eran conscientes que estaban viviendo o subsistiendo en un “territorio de colonización”, como lo había declarado explícitamente la legislación chilena en 1866; no obstante, parecían ser conscientes también de la necesidad pragmática de relacionarse con ese mismo Estado.

El Movimiento Mapuche

Esa relación tensional, asimétrica y desigual, perdura hasta el día de hoy y se ha transformado en fuente permanente del conflicto chileno-mapuche y de manifestaciones de **resistencia mapuche** ininterrumpidas desde la irrupción del Estado en el siglo diecinueve. Obviamente dicha resistencia ha adquirido distintas expresiones y muchas veces ha sido latente o simbólica, más que efectivamente realizada, pero siempre ha existido. Pareciera que la memoria mapuche es resiliente, a pesar de intentos por aniquilarla o de procesos de aculturación que también existen, porque de una u otra manera “para nosotros los derechos humanos se vienen violando desde que invaden nuestro territorio y no nos hemos olvidado de lo que nos han hecho”³⁰. Entonces, la memoria supera al olvido y se convierte en vehículo de ilación entre pasado y presente, y aquellas formas de resistencia original derrotadas en la guerra se van modificando y transformando en movimiento reivindicativo y propositivo, fundamentalmente, en una primera etapa, en el marco del Estado y su institucionalidad. En este nuevo contexto, “el Movimiento Mapuche se caracteriza por ser un movimiento de mucha memoria histórica; basa todo su actuar, su pensar y su estrategia muy de la mano con la historia”³¹ y es esta memoria antigua lo que permite ir renovando la fuerza del movimiento, porque “todos los mapuche en nuestras familias tenemos esta socialización de relatos, de atropellos y de abusos como una realidad que vivimos. Y eso crea sentido de una necesidad: la necesidad de luchar, de rebelarse”³². Por lo mismo, siempre ha creado o reproducido

³⁰ Caquilpan, F. (2003, 2009). Dirigente mapuche. Entrevista personal, Temuco, Lican Ray.

³¹ Levil, R. (2010). Sociólogo mapuche. Entrevista personal, Temuco.

³² Quintrileo, M. (2010). Estudiante mapuche. Entrevista personal, Temuco.

los espacios para cultivar la memoria colectiva, específicamente en las comunidades, pero también en las ciudades, mediante sus autoridades, instituciones, rituales y prácticas culturales; estas, sin duda debilitadas y reprimidas, pero aún vitales. Asimismo, el movimiento mapuche o sectores de éste, se adaptaron al nuevo entorno histórico interpelando al Estado dentro de su propia institucionalidad. Es así como surgen las primeras organizaciones mapuche a comienzos de siglo XX, depositarias y continuadoras, pero al mismo tiempo diferentes, de las formas de resistencia utilizadas durante la invasión chilena a territorio mapuche. La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía surgida en 1910, conforma el componente orgánico seminal de lo que podría denominarse el inicio del movimiento mapuche post-ocupación chilena³³, el cual, en términos organizativos, proseguiría con la Federación Araucana; la Sociedad Pro-Defensa de la Raza; el Frente Único Araucano, la Sociedad Galvarino, con la Corporación Araucana y la Unión Araucana, entre muchas otras sociedades indígenas. Algunas coexisten temporalmente, otras desaparecen o se fusionan en un frente más amplio; algunas están ligadas a partidos políticos chilenos de la época o a la Iglesia Católica, como la Unión Araucana, organización cercana a la Iglesia Católica y que representaba la negación de lo mapuche tradicional³⁴ y tenía una marcada intencionalidad anti-comunista. La multiplicidad y diversidad de las organizaciones mapuche confirma, una vez más, la heterogeneidad histórica del pueblo mapuche en sus expresiones políticas y culturales. Demuestra, además, que el movimiento mapuche permanentemente ha buscado el diálogo con el Estado chileno y la participación política convencional, solos o en alianza con partidos chilenos de derecha, centro o izquierda. Incluso pareciera, al menos por un periodo prolongado, haber asumido la integración a la sociedad chilena, aun considerándose un pueblo distinto. Un ejemplo de la mencionada distinción lo constituye el discurso de Venancio Coeñepan, quien, al ser electo diputado, declaró que

³³ Quilaqueo, G. (2009). Dirigente mapuche. Entrevista personal, Temuco; Curihuentro, C. (2009), mapuche. Entrevista personal, Temuco; Caniehueco, S. (2010), historiador mapuche. Entrevista personal, Temuco; Penchuleo, L. (2009), dirigente mapuche. Entrevista personal, Puerto Saavedra; Cayuqueo, P. (2009), periodista mapuche. Entrevista personal, Temuco.

³⁴ Tricot, Tokichen (2007), *El movimiento mapuche: una aproximación general a través de los diversos enfoques de la teoría de la acción colectiva*, Tesis de Magister, Universidad de Salamanca, Salamanca.

“mis antepasados, desde varias generaciones, figuraron siempre como jefes, pues ya lo eran en la Colonia. Por tal motivo puedo declarar que vengo desde el fondo heroico de la historia de la raza aborígen”³⁵.

Coeñepan fue uno de los máximos líderes mapuche de ese tiempo, junto a Manuel Aburto Panguilef, Francisco Melivilu, José Kayupi y Esteban Romero, que de diferentes formas defendían al pueblo mapuche e intentaban garantizar su subsistencia y desarrollo. Utilizaron los mecanismos propios de un sistema democrático, como participación activa en procesos electorales locales y nacionales, siendo al menos ocho destacados dirigentes mapuche elegidos al Parlamento chileno entre 1924 y 1973. No deja de ser interesante que, en la búsqueda de caminos para la defensa de su pueblo y dotados de un pragmatismo excepcional, los diputados mapuche hayan sido electos con el apoyo de partidos muy distintos, como el partido demócrata, nacional cristiano, liberal democrático, conservador, conservador unido y comunista³⁶.

No obstante el hecho de que parte del movimiento mapuche consideró legítimo y necesario aliarse con partidos chilenos y realizar su accionar político en el marco de la institucionalidad vigente de un Estado dominador, no olvidaban que “aunque convivimos en un mismo territorio, estamos caminando por caminos distintos... los hechos históricos mencionados, la usurpación de las tierras, produjeron incontables desgracias y sufrimientos, que los años todavía no logran borrar”³⁷.

El Movimiento Mapuche como negación de la negación

En conclusión, se podría colegir que desde la eclosión chilena original y la concomitante negación original, parecen estar siempre en conflicto la chilenidad y la mapuchidad, expresándose dicho conflicto en términos económicos, culturales y políticos y abarcando, de uno u otro modo, identidad, cultura, tierra, territorio y, también, la memoria

³⁵ Coeñepan, citado en Bengoa, J. (2007). *Historia de un conflicto, los mapuches y el estado nacional durante el siglo XX*, Editorial Planeta, Santiago, p. 180.

³⁶ Tricot, Tokichen, op. cit.

³⁷ Ibid.

antigua que remiten a un *Pais* y a un *Mundo*, distinto al chileno. Y es precisamente esta distinción lo que constituye la Otredad, que es, como se ha argüido, la Mismidad para el mapuche, es decir, su punto de partida y su referente basal para entender al mundo y las relaciones que en este se verificarían. Es en este contexto, y desde esta premisa analítica, que pareciera constituir el cimiento de marcos interpretativos específicamente mapuche, que el movimiento actual identifica un continuum histórico de dominación que buscaría reproducir la negación original. En este sentido, la ocupación militar del territorio mapuche, con todas las consecuencias mencionadas, no es muy diferente a lo acaecido una centuria más tarde cuando el ejército chileno lleva a cabo un golpe de Estado e instaura una dictadura que facilitaría y potenciaría la penetración capitalista en territorio mapuche. En efecto, si se analizan algunos de los procesos materializados a partir de la década del setenta en Chile en relación al pueblo mapuche, uno podría identificar símiles entre estos últimos y los cinco elementos puntualizados con antelación. En otras palabras, los procesos y políticas de contra-reforma agraria, de privatización de la tierra, de expansión forestal, de racismo ambiental, de represión y criminalización de la protesta social, constituyen una nueva forma de arreducciónamiento físico y cultural. Asimismo, la conformación de un Movimiento Mapuche con características autonómicas es también una nueva expresión de resistencia que el Estado ha enfrentado mediante la represión y criminalización de la protesta social, pero también a través de la mapuchización del conflicto, al dialogar con algunas comunidades y organizaciones y no con otras. Por ende, el Estado continúa siendo un referente central en el conflicto chileno-mapuche y, si bien es cierto el Estado es fundamental para comprender el conflicto, no es menos cierto que el modelo neoliberal es un elemento central que surgió en dictadura, pero se consolidó en democracia y que constituye el instrumento eje de la segunda negación. Por su parte, es posible argumentar que el nuevo Movimiento Mapuche se ha erigido –en su síntesis de territorio, tierra, memoria, identidad, cultura y política– como la negación de la negación.

Bibliografía

BENGOA, J. *Historia de un conflicto, los mapuches y el estado nacional durante el siglo XX*, Editorial Planeta, Santiago, 2007.

BUSTAMANTE, N. (Compiladora). *Retratos de nuestra identidad: los Censos de población en Chile y su evolución histórica hacia el Bicentenario*, Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago, 2009.

CORREA, M. Y MELLA, E. *Las razones del Illkun/Enojo*, LOM Ediciones, Santiago, 2010.

GREZ, S. Y LOYOLA, M. (Compiladores). *Los Proyectos Nacionales en el Pensamiento Político y Social Chileno del Siglo XIX*, Ediciones UCSH, Santiago, 2002.

PAVEZ, J. (Compilador). *Cartas mapuche, Siglo XIX*, Colecciones Colibrí/Ocho Libros Editores, Santiago, 2008.

SAAVEDRA, A. *Los mapuche en la sociedad chilena actual*, LOM Ediciones, Santiago, 2002.

SAAVEDRA, CORNELIO. *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Cámara Chilena de la Construcción. Santiago, 2009.

TOLEDO, V. *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática*, Programa Chile Sustentable, Santiago, 2005.

TRICOT, TOKICHEN. *El movimiento mapuche: una aproximación general a través de los diversos enfoques de la teoría de la acción colectiva*. Tesis de Magíster, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.

Entrevistas

CANIEUQUEO, S., historiador mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2010.

CAYUQUEO, P., periodista mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2009.

CURIHUENTRO, C., mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2009.

CURIHUENTRO, M., dirigente mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2010.

CAQUILPAN, F., dirigente mapuche. Entrevista personal, Temuco, Lican Ray, 2003, 2009.

LEVIL, R., sociólogo mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2010.

- MILLABUR, A., dirigente mapuche. Entrevista personal, Tirúa, 1999.
- MILLALEN, J., historiador mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2009.
- PANCHILLO, M., poetisa mapuche. Entrevista personal, Traiguén, 2009.
- PAINECURA, J., retrafe mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2010.
- PAINEMAL, W., antropólogo mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2009.
- PENCHULEO, L., dirigente mapuche. Entrevista personal, Puerto Saavedra, 2009.
- QUILAQUEO, G., dirigente mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2009.
- QUINTRILEO, M., estudiante mapuche. Entrevista personal, Temuco, 2010.

Documentos

- Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Santiago, 2002.