

Identidad, territorio y existencia de la nación mapuche: ¿derechos políticos autonómicos?

Augusto Samaniego Mesías

Universidad de Santiago de Chile

E-mail: asamanie@lauca.usach.cl

Resumen

Desde 1990, con los gobiernos de "transición a la democracia" se han incrementado las luchas de comunidades y organizaciones mapuche por la recuperación de tierras. De formas aún confusas surgen demandas de autonomía política mapuche, como fundamento de los derechos a la identidad y el reconocimiento de la nación indígena, dentro de un Estado de Chile que se define como unitario. En el artículo se analizan tendencias históricas del discurso identitario mapuche y el estado actual de las propuestas que pueden articular o dividir a las organizaciones que impulsan la movilización social mapuche.

1. Introducción

A lo largo de la "transición a la democracia" el movimiento social mapuche ha protagonizado impactantes movilizaciones por la recuperación de "tierras ancestrales" y, por vez primera, ha cobrado significación el debate sobre derechos políticos "nacionalitarios". La comprensión del contexto histórico de las propuestas de "autonomía" para el pueblo mapuche -y del estado embrionario en que aún éstas se expresan- se hace además necesaria para la sociedad chilena. Hoy, el movimiento mapuche plantea desafíos a la evolución de la democracia en el Estado de Chile, definido jurídicamente como "unitario". De ésta concepción política rígida se ha derivado una suerte de soberbia censura respecto de cualquier razonamiento nuevo acerca de la o las nacionalidades que pudieran convivir en el Estado. Una fuente del autoritarismo en Chile resulta ser la firmeza con que las clases dirigentes han sostenido -desde los inicios de la República- que no es posible un criterio diferente a aquel elevado a la categoría de principio: *un Estado conformado por una sola Nación*. Hasta hoy, dichas prácticas ideo-políticas se han mantenido hegemónicas sobre la sociedad chilena.

Revista Instituciones y Desarrollo N° 12-13 (2002) págs. 131-145. Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya, Còrsega 255, 5º 1ª 08036 Barcelona, España. <http://www.iigov.org>

Tal vez el debate en curso acerca de *autonomías* concentre las mayores contradicciones que actualmente afectan a las organizaciones mapuche y sus propias acciones decidan si “lo nuevo” será un factor de articulación y unidad o, al contrario, de disgregación e impotencia.

Los sentimientos e ideas de autonomía que animan a diversas organizaciones mapuche apelan, por cierto, a una *identidad histórica*. Es claro que la construcción de una política de identidad sólo puede estar situada en la historia (Zaretsky, 1994). La historia de Chile y los mapuche es una secuencia compleja de políticas de opresión. Se inició con la guerra declarada por el Estado contra ese pueblo-nación a fin de realizar lo no ultimado por la colonización española y cumplir así una fase decisiva en la consolidación de la nación chilena estructurada desde el poder estatal.

El primer paso fue “reducir” a las comunidades indígenas a espacios de mínimo valor para el “desarrollo” en esa época. Luego vinieron las políticas de “asimilación” (principalmente mediante la legislación “radicadora”, los títulos de propiedad individual de parcelas, la “chilenización” educativo-ideológica). Paralelamente, vinieron también las políticas de “integración” que buscaban enfatizar la canalización de los reclamos mapuche por la vía de los partidos políticos (nacionales chilenos) y la institucionalidad.

Las actitudes de “renuncia” a la autoafirmación de la identidad indígena han alentado durante el siglo XX un cierto sentido común entre los chilenos: desear creer que el “ser mapuche” desaparece paulatinamente bajo la fuerza de la migración campo-ciudad, el desarrollo e integración a las modernizaciones. Dicha percepción -inducida- parece decirnos que, aún sin desconocer las discriminaciones que la sociedad chilena ejerce sobre “el indio”, y más bien como un resultado de las mismas, lo necesario sería que aquel “otro” debiera al menos camuflar su “ser diferente”, esforzándose por aminorar los costos de su aceptación en *la chilenidad*. Esa realidad ha afectado particularmente a la mayoría mapuche que habita grandes ciudades; familias e individuos migrantes que llevan, al menos, un apellido mapuche. No es extraño, entonces, que una noticia reciente indique que casi 32 mil indígenas estén empeñados en procesos legales para cambiar sus apellidos que los visibilizan como tales (La Nación, 4 de febrero de 2002). Lo significativo es, al contrario, el incremento de las acciones identitarias colectivas, “comunitarias” porque la emergencia del problema mapuche tiene como base la resistencia y la reivindicación del derecho a recuperar tierras arrebatadas a los linajes o *comunidades*.

En consecuencia, es entendible que desde el movimiento social mapuche se piense que las luchas por la tierra y por condiciones para desarrollar la propia cultura, la demanda de “reconocimiento” político por parte del poder estatal, sean hoy la única base para reconstruir la identidad. La comunidad agraria actual -a pesar de que la mayoría de los mapuche habita ciudades- es el sustento más inmediato y vivaz de las experiencias que pudieran conducir a *un proyecto de autonomía en tanto pueblo-nación*.

Sin embargo -y como lo muestra el debate sobre *autonomías*- los datos demográficos destacan diferenciaciones entre la población mapuche de la región con mayor concentración de comunidades agrarias y la población indígena en las grandes ciudades (fuera de las áreas “históricas” de mayor relevancia). De acuerdo al Censo nacional de 1992, resaltan dos hechos: una gran mayoría de los autodeclarados mapuche viven en Santiago y algunas otras ciudades mayores; los mapuche son minoría en la región “histórica” y con más comunidades -La Araucanía- donde representan el 26% de la población total. No obstante, ante el Estado-nación de Chile se auto-reconoce mapuche cerca de un 10% de la población total del país.

¿Qué hace hoy que ese 10% de la población se autodefina mapuche? Y, luego: ¿cuáles pueden ser elementos significativos de los procesos individuales/colectivos de construcción de una identidad? Las acciones identitarias ¿llevarán al movimiento mapuche a entender los objetivos “autonómicos” como el eje de sus aspiraciones en este periodo de sus luchas? Sin pretender obtener respuestas específicas, intentamos en esta reflexión vincular aspectos teóricos relativos a la comprensión de los movimientos sociales en “la era de la globalización” -que envuelve a Chile- con “hechos” que creemos relevantes para el movimiento mapuche.

2. Construcción de identidad y de sujetos

2.1. Manuel Castells señala que los procesos de construcción de identidades constituyen el “ámbito preciso para una teoría del cambio social en la era de la información” (Castells, 1997): *Era* que es el conjunto de las tendencias globalizadoras, post-industriales, informacionales del capitalismo actual.

Desde la perspectiva del cambio social, lo nuevo que está aportando el movimiento social mapuche es que mediante las acciones de creación de identidad está ensanchando las posibilidades de “producir” sujetos sociales. Otros sujetos, distintos a los actores de periodos históricos pasados. Un rasgo relevante de ellos es que ahora desconfían de la (tradicional) sociedad civil. Ésta fue generada en la modernidad y muchas de las organizaciones que la conforman se asignaron la misión de “totalizar” proyectos de cambio social. Por ejemplo, los partidos, los movimientos enmarcados por grandes estructuras de tipo sindical o tendencias religiosas articuladoras de visiones de mundo, empeñadas en “representar” a categorías, estratos o clases sociales en el control político (democrático o no) del Estado.

Ahora, en “la era de la información” y del “ascenso de la sociedad red”, las organizaciones clásicas de la sociedad civil serían -según Castells- incapaces de convocar a los actores marginalizados, alienados, oprimidos bajo los efectos de la globalización y de ofrecerles prácticas que den “sentido” a sus acciones.

Esa hipótesis relaciona directamente la “resistencia” comunitaria (o “comunal”) con la desarticulación de la “sociedad civil” que hemos vivido, entendida en su configuración tradicional.

“La constitución de sujetos, toma un camino diferente al que conocíamos durante la modernidad (...), a saber: los sujetos, cuando se constituyen, ya no lo hacen en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino como una prolongación de la resistencia comunal” (Castells, 1997).

Ahora bien, la resistencia comunitaria puede ser un primer peldaño; los sujetos sociales fuertes pasarán desde la resistencia a impulsar un proyecto que -siendo propio- esta llamado a cambiar las relaciones sociales, el “sistema” pre-valeciente.

Si aceptamos que la identidad es, antes que todo, “la fuente de sentido y experiencia para la gente” y que aquella experiencia/sentido arranca de la comunidad (“no conocemos gente sin nombre, ni lenguas o culturas...(sin) distinciones entre el *yo* y el *otro*, *nosotros* y *ellos*...”), eso no quiere decir que la identidad sea una “esencia” inmanente e inmutable.

Los individuos que en una comunidad comparten diversos atributos/experiencias culturales (heredadas, en el caso de grupos étnico-culturales) de todas maneras optan por reconstruir socialmente su identidad. Aceptan o rechazan el núcleo histórico identitario recibido e intentan desarrollarlo de acuerdo a las co-relaciones sociales de fuerzas, marco en el cual opera su creatividad y se plasman sus posturas críticas ante los valores y prácticas de las sociedades (o civilizaciones) existentes en los planos mundial/global, nacional o plurinacional, según sean los ámbitos en los cuales se les niegan derechos, reconocimiento y se van ampliando las contradicciones políticas.

Al impulsar una identidad, el individuo choca con las instituciones y coerciones del Estado. Pero, al mismo tiempo, respecto de sus propios roles recibidos o adoptados (feligrés, asalariado, sindicalista, militante, hombre, mujer, etc.). El individuo “negociando” -desde su experiencia y pensamiento- entre sus roles e identidad, puede o no hacerlos compatibles (Giddens, 1991).

La identidad sólo puede realizarse socialmente. “Es el yo entendido reflexivamente por la persona en virtud de su biografía”; entender cómo y por qué actuamos “comunitariamente” con nuestras aspiraciones. El “yo” acogido por las organizaciones sociales de la modernidad se convierte en “un proyecto reflexivo” que mira críticamente las intersecciones entre la mundialización de la vida y los anhelos individuales y grupales. Mientras decaía el peso de la sociedad tradicional, crecía la dialéctica entre lo local y lo global. Durante la “modernidad” anterior a “la era de la información”, de ese modo, las opciones para planificar “mi vida” exigieron mayor reflexión y experiencia crítica socialmente adquirida.

El individuo se hace sujeto social conformando una práctica colectiva crítica: el movimiento social.

2.2. En “la modernidad temprana o tardía” (del siglo XIX a los años 80 del siglo XX) las identidades capaces de movilizar tras proyectos de cambio social -como insiste Castells- se afincaron en movimientos ejes de la sociedad civil, tal cual el movimiento obrero durante la era industrial. Pero hoy, el agigantamiento de la globalización en los planos económico, político, cultural hace impotente a la sociedad civil nacida en otra “era”. ¿Por qué? Porque la relativa transparencia con que antes los sujetos formados en las organizaciones clásicas de esa sociedad civil podían “ver” e identificar los espacios del *poder* y a quienes lo ejercen decidiendo la suerte de “los de abajo”, ahora se ha hecho opaca, indiscernible para la mayoría de los ciudadanos.

La “sociedad red” (análogamente a la imagen de la “aldea global”) no proporciona informaciones transparentes y útiles para comprender: ¿dónde está el poder, las decisiones que me afectan, que aniquila mis identidades previas? Los flujos de información en las redes globales son útiles y entendibles sólo para las élites que controlan los conocimientos transformados en tecnología, en decisiones de inversión o desinversión, en acelerados movimientos de un espacio a otro, entradas y salidas de los mercados y sus efectos de cesantía aquí o allá; o bien, represión bélica acullá.

De ese modo, “la planificación reflexiva de la vida se vuelve imposible”, dice Castells.

No entiendo el alcance de esa afirmación. Antes bien, creo que la mirada puesta en la dialéctica entre -por un lado- el desconcierto ante las heredadas guías ideológicas para el cambio social, las nuevas alienaciones del individuo/ciudadano/consumidor, y -por otro lado- la ampliación de los pensamientos y praxis críticas que actúan sobre nuevos espacios de la contradicción social (los cuales antes eran subordinados o reducidos en pos de las luchas por el control del Estado), nos permite estar atentos a los avances o entrapamientos de la planificación de metas sociales y de la *reflexión* intercomunicativa acerca de los cambios sociales impulsados por sujetos agrupados en diferentes movimientos.

No obstante, lo que sí representa un efecto terrible del ejercicio del poder global es la destrucción de las confianzas, de la disposición a creer en la solidaridad entre distintos actores y organizaciones sociales. Desconfianza en los partidos, en el sindicalismo, en las jerarquías eclesiales, etc; desconfianzas que se reproduce a la par con los rechazos de las instituciones y de la lógica de poder del Estado.

Este es un aporte de Castells significativo para “la toma de conciencia” de los nuevos sujetos. Muchas veces no logramos siquiera percibir, ni menos entender cómo el poder global toma posesión de “nuestras” organizaciones y logra manipular sus acciones parciales en su favor, a despecho de las intenciones democratizadoras, desalienantes de muchos actores del mundo popular.

Se puede, así, subrayar dos resultados:

a) las sociedades civiles se reducen y desarticulan puesto que la gente no cree que las asociaciones puedan crear poder, defender sus intereses ante el ubicuo poder oculto (y navegando en la “red global”);

b) la noción de “autonomías” asume, en una primera fase, un significado primario, defensivo. Si no puedo confiar en otras organizaciones/instituciones, me repliego a una identidad básica que yo elijo. Esa identidad debe ser totalmente autónoma. ¿Respecto de qué? De muchas organizaciones, empezando tal vez por los partidos. El problema es caer presa de la lógica con que los poderes globales interconectan esas organizaciones para hacerlas funcionales a la reproducción de ese mismo poder.

Así, se abre la posibilidad y potencialidad de una segunda fase. Desde mi/nuestra diferencia afirmamos nuestros derechos y tal vez -dependiendo del interlocutor que represente al poder denegador- lograremos concordar nuestro “reconocimiento” (con bases materiales, políticas y culturales efectivas) y diseñar un camino histórico de convivencia.

3. La historia reciente

En Chile, los movimientos sociales y políticos (de la modernidad temprana o tardía) consideraron que “el ser mapuche” sólo cobraba sentido a través de organizaciones destinadas a subsumirse en el proyecto de las clases portadoras del proyecto “socialista” de los marxismos, o bien, “comunitarista” de la corriente social-católica post-conciliar. La identidad étnica podía favorecer una toma de conciencia, pero los mapuche fueron entendidos como “campesinos”, particularmente explotados. De allí surgía cierta atención a sus demandas culturales étnicas.

En algunos discursos vinculados a la izquierda marxista sobresalen islotes de reflexiones referidas a dar solución integral al futuro de los pueblos-naciones originarios. Es el caso de la visión de Alejandro Lipschutz¹, que interpretando -en los años 50 y 60- como exitosa la historia soviética del reconocimiento de naciones autónomas que integraban “armoniosamente” la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, afirmaba que el devenir socialista de América Latina agruparía, con plenos derechos autonómicos, a las diversas Repúblicas de los pueblos-naciones originarias.

¹ Médico, fisiólogo, nacido en Riga, Letonia, (1883-1980). Llegó a Chile en 1926 contratado por la Universidad de Concepción. Optó por la nacionalidad chilena. Entusiasta del indigenismo y de los estudios etno-históricos mexicanos, se volcó a la investigación de la comunidad indígena en América Latina. En Chile se le otorgó el primer Premio Nacional de Ciencias. Desarrolló una interpretación marxista en tanto conocedor acendrado de los clásicos; militó en el Partido Comunista de Chile y ejerció influencia mediante sus estudios indígenas sobre líderes mapuche de la época como Venancio Coñeopán y organizaciones mapuche, desde los años 40.

El discurso ideológico de Alejandro Lipschutz colocó como base de una posible praxis teórica y política para la izquierda aquella “conclusión” fundamental que fluye de los debates sobre “la cuestión nacional” entre los socialistas marxistas durante las primeras décadas de siglo XX. Nos referimos a la tesis teórica derivada de aquellas potentes argumentaciones que postularon el “derecho a la auto-determinación de los pueblos”/etnias/culturas-naciones (hipótesis política tantas veces contradicha por la praxis política en los Estados del “socialismo real” y al resguardo de un llamado “marxismo-leninismo”).

Es bueno recordar el análisis realizado por el historiador Pierre Vilar sobre los contenidos, determinados temporal y socialmente, de aquellas polémicas entre marxistas (1904-1913) y su conclusión principal: *sostener el derecho, no la obligación, a “divorciarse”*.

“ La polémica entre Rosa Luxemburg y Lenin sobre el caso de Polonia es reveladora, aunque no siempre vaya hasta el fondo. Ambos examinan la *doble tendencia histórica* del capitalismo, creando estados nacionales y formando grandes potencias multinacionales y coloniales. Piensa Rosa Luxemburg que la proliferación de “Estados de rapiña” a medida que progresa el capitalismo, engendra cuadros cada vez más capacitados para la futura revolución, mientras que el “Estado nacional y el nacionalismo” son simplemente sobres vacíos en los que cada clase aporta, en cada circunstancia, un “contenido material particular”. Rosa preconiza para Polonia autonomías parciales (carreteras, transportes) que Lenin considera irrisorias.

Para Lenin, la tendencia a crear Estados nacionales -característica en una primera fase del desarrollo capitalista- no ha agotado su virtualidad y puede ser esgrimida aún contra los imperios políticos existentes (Rusia, Austria, Turquía). Hay, por tanto, que fomentar, en parte por principio pero también por táctica, las exigencias políticas de los grupos nacionales, suficientemente conscientes como para reclamar un Estado. Los “autonomistas”, limitados a peticiones puramente materiales o culturales, no sabrían jugar ese papel, ya que tienden a erigir el nacionalismo burgués -económico o idealista- en “un absoluto”, “pieza maestra” de la creación, prescindiendo de sus aspectos negativos. Es el movimiento obrero el que, en su cerrada defensa de los derechos de las nacionalidades a la independencia, debe procurar discernir los aspectos antiautoritarios y antiimperialistas de esta lucha de los aspectos apologéticos y emotivos de los “nacionalismos”, incluso los más “justos”, “finos”, y “civilizados” -dice Lenin-, ya que pueden desembocar en la más falaz ideología burguesa. Así pues, deben los obreros luchar *contra* las opresiones nacionales y *no a favor* de un futuro Estado que se convierta en la *patria* común de explotadores y explotados” (Vilar, s/f).

Destaca, así, P. Vilar las conclusiones que constituyeron la postura de Lenin respecto de la política socialista ante las nacionalidades “oprimidas” y sus luchas:

“ (...) hay que luchar *contra* la opresión del Estado y no *en favor* de la ideología nacionalista. Hay que proclamar el derecho al “divorcio” y no la obligación de divorciarse. Corresponde a las nacionalidades demostrar su madurez. No hay nación *en sí* sino conciencias en formación, según diversos grados de exigencia política” (Vilar, s/f).

No obstante, como ya lo indicamos, ninguna de las vertientes de la izquierda chilena desarrolló un discurso ni políticas específicas respecto de “la cuestión mapuche” considerando la etnicidad en la perspectiva de la autodeterminación de ese pueblo-nación.

Tal vez, bajo algún grado de impacto del discurso soviético y —hasta es posible, del prestigio de A. Lipschutz, personalidad científica y militante comunista— se encuentran concisas y generales alusiones a la teoría de la cuestión nacional en una intervención del diputado del partido comunista, Adolfo Moreno, a propósito de la legislación que facilitaba la sub-división de las tierras comunitarias y alentaban la propiedad individual.

“Se nota de parte del gobierno una ausencia de doctrina para encarar el problema indígena en su totalidad. Para nosotros (P. Comunista) es un problema importante de la Nación (“chilena”, se entiende). Creemos que al indígena debe tratársele como una minoría nacional porque es un grupo especial, porque tienen características propias, étnicas, idiomáticas, hereditarias, etc., que los distinguen fundamentalmente del resto de la comunidad nacional.

“Estamos seguros que terminada la subdivisión de las comunidades o por lo menos efectuadas éstas en una proporción considerable, transcurridos los 15 años (que estipulaba el proyecto de ley), los indígenas serán tan pobres como lo están hoy día” (Sesión de la Cámara de Diputados de la República de Chile del 17 de diciembre de 1959).

La historia cercana de las organizaciones mapuche ha permitido que se formulen hipótesis sobre la relación entre la reconstrucción de identidad y el poder.

Desde las primeras décadas del siglo XX, las organizaciones mapuche interlocutaron con los partidos que representaban una vía de acceso más cierta al poder.

José Bengoa (Bengoa, 1999) visualiza en torno a la personalidad de Venancio Coñoeacán Huenchual, diputado (primero independiente, luego por el partido Conservador) y Ministro de Tierras y Colonización del gobierno de Carlos Ibáñez del Campo en 1952, un nudo interpretativo.

Diversas organizaciones de indígenas marcaron las fases de la lucha mapuche “por la integración respetuosa”.

Durante los años 10 y 20, la primera asociación mapuche posterior a la ocupación del territorio ancestral por el Estado chileno vía militar y la subsecuente “reducción” de los vencidos en espacios de bajo valor agrícola, fue la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía. Esa organización practicó un “defensismo mutualista” (Forester y Montesinos, 1998).

La denuncia de agresiones, usurpaciones de tierras caracterizó las acciones identitarias, apoyadas por la participación política partidista que llevara a la Cámara de Diputados, por el partido Demócrata, a Francisco Melivilu Henríquez. Se destacó la actividad de varias generaciones de mapuche titulados en la Escuela Normal de Preceptores, entre ellos, Manuel Manquilef, bibliotecario del liceo de Temuco y, más tarde, diputado por el partido Liberal (1926). Este último dirigió la Sociedad Caupolicán.

Los miembros de la “juventud araucana” —como se autodefinieron— a inicios de los 30 controlaron la Sociedad Caupolicán de Defensa de la Araucanía. Aunque no lograron elegir parlamentarios, participaron de la atmósfera ideológica del periodo (por ejemplo, la República Socialista, surgida de una iniciativa militar y civil, en 1932, cuyos líderes “socialistas” permanecieron en la Junta de Gobierno durante 12 días). Dirigentes mapuche proclamaron mediante un Manifiesto, entonces, una República Araucana. De entre las tendencias diferentes que surgieron en esa generación, Manuel Aburto Panguilef fue dirigente de la Federación Araucana.

Bajo el entusiasmo despertado por la coalición política y candidatura a la Presidencia de la República del Frente Popular (1938) se creó el Frente Único Araucano. Algunos de sus miembros se adhirieron al “ideario socialista”. En 1941, el Frente Mapuche junto con rechazar la Ley que posibilitaba las divisiones de la propiedad de las Comunidades agrarias indígenas, demandó al gobierno la designación por parte de los propios mapuche de diversos empleados del Estado que debían cumplir funciones relativas a la vida indígena y elevaron la proposición de que se creara una Procuraduría para el resguardo de sus derechos.

¿Se trataba de una percepción y de una estrategia política a favor de “integrar” a las comunidades a los proyectos de “desarrollo”, pero ajena a cualquier idea de renunciar a la identidad mapuche?

Bengoa sostiene que la actitud de Venancio Coñoepán buscó siempre obtener una mayor *autonomía* respecto del Estado que la postura de los líderes anteriores, los creadores del Frente Araucano. Coñoepán no se habría limitado a demandar del Estado, su estrategia sería construir, impulsar organizaciones sociales, productivas, comerciales —¿embriones de poder económico y social?—, a fin de integrarse a las promesas y realizaciones del “desarrollismo”. Esas políticas industrialistas y de ampliación del rol económico-social del Estado se hallaban en marcha desde el frentepopulismo y readecuadas durante la fase de la post-segunda guerra. El documento fundacional de la nueva organización, la

Corporación Araucana, dirigida por Coñoepán, la definió como institución de *fomento y desarrollo* del pueblo araucano. (El más poderoso instrumento estatal había sido llamado Corporación de Fomento de la Producción - CORFO).

Explica Bengoa que Coñoepán fue uno de los pocos indígenas que participaron en el Primer Congreso Indigenista Interamericano. Dado que no había otros interesados, le fue asignada la invitación que envió el Presidente Lázaro Cárdenas al gobierno chileno del Frente Popular; al fin de cuentas -se decía- “el tema indígena no existía en Chile”. El indigenismo que se desarrollaba en México expresaba claramente ideas y políticas de “integración” a la “mexicanización”, dentro de una gran nación y Estado. Sin embargo, el representante mapuche-chileno habría escrito a su esposa desde Pátzcuaro: “...estoy cada vez más convencido de la necesidad de crear en Chile la República Indígena”. El devenir de tal sentimiento, tal vez noción de acciones por enhebrar, quedaría librado a su pragmatismo político.

Carlos Ibáñez del Campo había sido -en el segundo lustro de los años 20- líder del movimiento militar adverso a la dominación oligárquica decimonónica y, al mismo tiempo, al caudillo civil “mesocrático” Arturo Alessandri Palma. Instauró una dictadura en 1927 que cayó bajo la movilización “civilista” en 1931. En 1952, Ibáñez emerge como postulante mesiánico a la Presidencia, catalizando las frustraciones de las anteriores fases del “desarrollo”, y derrotó a los partidos tradicionales (radicales y liberal-conservadores). Entonces Venancio Coñoepán abandona sin sobresaltos su pasado reciente de parlamentario del partido Conservador (tronco político de los latifundistas). Se gana un espacio emblemático en tanto personalidad mapuche: Ministro “de Tierras” en el ibañismo. El fulgor y fin del “populismo” ibañista frustrado, termina también con la etapa de “indigenismo” *actuado por indígenas* que él encabezó.

Los vínculos amistosos que unieron al “pragmático” dirigente indígena con Alejandro Lipschutz, el apasionado estudioso marxista de la comunidad indígena, llaman nuestra atención sobre el interés que ambos tuvieron en que los actores mapuche llegaran a constituirse en sujetos de un futuro histórico posible, expresándose como movimiento social tras una perspectiva de convivencia justa en un Estado plurinacional.

El triunfo político de la reforma social, desde 1964 con el gobierno democrata-cristiano y la ley de la Reforma Agraria (1967), implicó que los mapuche fuesen tratados como campesinos pobres, sin que se aplicaran cambios importantes a la propiedad comunitaria de tierras, ni menos el reconocimiento de la existencia de un “problema” relacionado con la población mapuche urbana, dado el crecimiento de la migración y relativa concentración de ella en municipios muy pobres de la capital. Paralelamente, el ascenso de la izquierda en los movimientos sociales, reafirmaba la concepción de la cuestión mapuche como aquella de un sector de “los pobres del campo”; ellos debían incorporarse al sindicalismo agrario y a la acción partidaria en la perspectiva inmediata de la Reforma Agraria.

El gobierno de la Unidad Popular (1970-73) actuó, así, impulsando la restitución de tierras usurpadas a las comunidades, políticas crediticias y de apoyo técnico (todo eso dentro de las limitaciones legales y financieras, así como bajo el impacto de la polarización política del país que la oposición llevaba hacia el quiebre democrático).

El golpe de Estado (11 de septiembre de 1973) significó masacres de militantes mapuche y sus familias, múltiples nuevas usurpaciones y un “marco legal” que promovió el debilitamiento de las comunidades mediante el otorgamiento de títulos individuales de propiedad de las parcelas.

4. Territorio y visión de la autonomía “etno-nacional”

Al inicio del siglo XXI la sociedad chilena está viviendo el impacto de acciones mediante las cuales numerosas comunidades -en diversos espacios mapuche históricos- reivindican derechos sobre territorios que les fueron usurpados.

El diario El Mercurio ha calificado la situación (a lo largo de la década de gobiernos post-dictadura) desarrollando la línea argumental que ahora citamos:

Enfrentamiento mapuche

“La violencia ha sido la característica permanente de las acciones de protesta efectuadas por los mapuches para exigir la entrega de tierras que reclaman como propias, invocando supuestos derechos ancestrales. Todo ello ocurre en el marco de una ley despachada por la Concertación que discrimina al pueblo mapuche, reconociéndole un estatuto de privilegio frente al resto de los chilenos. Esta diferenciación positiva produjo situaciones de hecho que, con el transcurso del tiempo, adquirieron proporciones imprevistas. El reclamo de tierras derivó en un conflicto étnico que se agravó por la participación de comunidades indígenas autoras de ataques a las personas y a las propiedades, mediante el uso de armas y de elementos explosivos.

Aunque en muchos casos intervino la justicia y se aplicó el rigor de la ley, ello no puso fin a las tropelías. Agricultores, efectivos del Cuerpo de Carabineros, trabajadores de empresas forestales e incluso miembros de la propia etnia que han favorecido el diálogo con los representantes de la Corporación Nacional Indígena (Conadi) han sido víctimas de ataques a mansalva y previamente planificados”.

Para poner fin a esta tensa situación el Gobierno anunció que nunca asignaría tierras a quienes apelaran a la violencia. A partir de 1994 se habían entregado 170 mil hectáreas a las comunidades indígenas a través de distintos procedimientos como el traspaso de predios fiscales, compra de predios en conflicto, subsidios o regularización de títulos de dominio.

Uno de los sectores más radicalizados es el Consejo de Todas las Tierras, surgido de la organización comunista Ad Mapu, que con posterioridad se dividió. (...) La entidad ha proclamado la autodeterminación del pueblo mapuche, rechazando someterse al Estado de Derecho y al nuevo procedimiento penal” (Editorial de El Mercurio, Santiago, 28 oct. 2001).

José Marimán afirma que “casi la totalidad del movimiento mapuche (distintas organizaciones nacidas con la lucha contra la dictadura del régimen militar de Pinochet (1973-1990) continuó operando en la lógica de la dependencia (...) a las instituciones del Estado nacional”. ¿Qué significa esto? Que al instaurarse el primer gobierno democrático, las organizaciones mapuche participaron del consenso que dio nacimiento a la llamada Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) y a la Ley Indígena, desechando así la “propuesta” o perspectiva de una estrategia que vinculase la restitución de derechos y el reconocimiento de la identidad étnica. A la conquista de un estatuto “nacionalitario”, a formas políticas específicas de autonomía como nación mapuche (Marimán, 1997).

Más tarde, J. Marimán ha dicho que, si bien lo central en las movilizaciones mapuche ha sido la reclamación de tierras (y continúa siendo el objeto casi exclusivo del conflicto), “hoy, los sectores mapuche más *nacionalitarios* ya no creen que la simple restitución de tierras usurpadas pueda variar la situación insoportable de pobreza...”.

No obstante, expresa, “al interior del movimiento mapuche aún persiste una mayoría, cuya práctica política se acerca más a la conducta política de una minoría étnica no territorial, que a una conducta política nacionalitaria” (Marimán, 2000).

Luego plantea como argumentos principales:

a) La situación de reclamo de tierras usurpadas afecta a una parte de las comunidades, sin perjuicio de la solidaridad que puedan manifestar los no involucrados. La consideración esencial es que aún cuando se lograse recuperar todas las tierras susceptibles de litigio o demanda “nadie saldría de la situación de pobreza en que se vive, ni se habría conquistado poder económico” (Marimán, 2000). Por tanto, la demanda nacionalitaria es aquella que cuestiona (aun mediante reclamos parciales de tierras) la ocupación y expoliación del territorio, “la colonización de los mapuche por los chilenos” (Marimán, 2000). Esa es la causa de la pobreza del pueblo mapuche (independientemente de situaciones particulares).

b) La demanda por restitución territorial supone discutir con el Estado una nueva relación mapuche/chilenos, en la cual los mapuche puedan gozar de poder político y económico para pensar en un futuro como nación. Si la demanda (...) de tierras usurpadas se inscribe en un proyecto mayor, en perspectivas de plantear la cuestión territorial y el retorno al

país mapuche, entonces sí adquiere una connotación de lucha nacionalitaria” (Marimán, 2000).

c) “Se desprende una lección importante, y ella es que la problemática mapuche no puede ser reducida a un problema de derechos democráticos, derechos humanos o derechos individuales, por cuanto corresponde a una problemática de nacionalidad dominada y colonizada al interior del Estado chileno” (Marimán, 2000).

5. Propuestas desde las organizaciones mapuche

El capitalismo globalizado contemporáneo explota en Chile bosques que conforman mega-latifundios, constituyéndose esa actividad en uno de los pilares de la economía neoliberal exportadora de recursos primarios. Esas empresas ocupan escasa fuerza de trabajo; predominan los contratos estacionales. Sus plantaciones de pinos ocupan una proporción importante de las tierras mapuche ancestrales hoy reclamadas por las comunidades, luego de siglos de traspasos arbitrarios de la propiedad.

Casi todos los conflictos mapuche de envergadura, en las décadas recientes, son por recuperar ese tipo de predios. El ocupante y usufructuario de gran parte del territorio demandado es el capital globalizado, transnacional y su materialización en Chile: las empresas forestales.

El debate de ideas que proponen de manera general y disímil, la necesidad de un reconocimiento del derecho del pueblo-nación mapuche a contar con formas políticas de autonomía, parece estar entrampado. Sin embargo, debiera recordarse que antes del término del régimen dictatorial y del inicio de la “transición a la democracia” no existió ni argumentación, ni debate ni propuesta alguna. Hace poco más de una década, se podría haber dicho que el “problema” político derivado de un cuestionamiento mapuche al *Estado de Chile conformado por una sola nación*, definitivamente no existía. Para “la clase política”, el Estado y sus instituciones tal problema aún *no existe*.

Las distintas organizaciones del movimiento mapuche se hallan separadas. No han elaborado espacios suficientes de diálogo a fin de calibrar si el futuro del movimiento social mapuche depende o no de un programa que considere los nexos entre la reivindicación de territorios arrebatados; la exigencia de “reconocimiento” de la etnia-nación (como sustento de una “nueva relación” entre la sociedad chilena y el pueblo mapuche) y la obtención de formas de autonomía política con base territorial (Marimán, 1997; Lavanchy, 1999).

“Admapu” (Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos) ha planteado el reconocimiento político del pueblo mapuche mediante la participación (como *minoría nacional*) en todas las instancias políticas representativas del Estado: un 10% de representantes mapuche en el Parlamento, etc. Ha dicho

que ese camino de “autonomía” no supone, necesariamente, la separación de un territorio mapuche respecto del espacio nacional chileno. Pero, los mapuche sí necesitan acrecentar su control sobre territorios suficientes para sustentarse como pueblo y requieren igualmente aportes económicos del Estado-nación de Chile, “Estado del que formamos parte”. En esa argumentación, los partidos políticos sí pueden constituir “una fuerza de liberación”.

La organización Consejo de todas las Tierras (Aukiñ Wallmapu Ngulam) ha propuesto el reconocimiento de una autoridad política propia, autónoma y paralela a las instancias estatales existentes. Las atribuciones de esa autoridad política respecto de los territorios con población mapuche no ha sido explicitada. Reafirma que la lucha del movimiento mapuche debe desarrollarse ajena a la injerencia de los partidos políticos, los cuales jugarían un papel neutralizante, de instrumentalización de los mapuche en pro de su propia lógica del poder.

La organización zonal o local “Identidad Territorial Lafkenche” (“gente de la costa”) reclama formas autonómicas políticas en las “zonas específicas” que quieren representar y que llaman “espacios territoriales de patrimonio lafkenche”. Proponen una Asamblea Territorial (integrada por tres representantes de cada comunidad) y un Coordinador territorial elegido bajo un procedimiento democrático por todas “las bases”. Sin duda el alcance “local” lafkenche de esa proposición hace que ella sea la única que evita el problema de la delimitación geográfica del total del territorio mapuche demandado; y, en consecuencia, resuelve -por su carácter local, insistimos- el problema de que los mapuche son una minoría demográfica, aun en la 9ª Región “de la Araucanía” (donde ellos conforman el 26% de la población total).

El Centro de estudios mapuche “Liwén” (que cuenta entre sus miembros al citado José Marimán), argumenta la necesidad de que se cree una “Región Autónoma Pluriétnica”. Con ese enfoque diferente, la autonomía política se hace depender de la creación de condiciones para el desarrollo de una nueva relación entre la sociedad regional no mapuche en la 9ª Región y el pueblo mapuche (con la mayor concentración relativa en dicha Región). Señala que un Estatuto de Autonomía Regional, válido para los no mapuche (mayoría) y mapuche (minoría) podrá crear una legislación interna a esa Región que favorezca una relación más justa entre ellos. Un Parlamento Regional (elegido por un solo cuerpo electoral que vote en una única “circunscripción electoral”) y un Gobierno (Ejecutivo) Regional darían mayor poder real a todos los habitantes de la 9ª Región, acrecentando el autocontrol de esos ciudadanos sobre sus existencias, intereses y riquezas “regionales”. Insiste en la participación política democrática del conjunto de los ciudadanos —mapuche y no mapuche— en la elección de autoridades (y critica la posibilidad de que los mapuche sean representados por sus autoridades “tradicionales”, no elegidas). Esta proposición, creemos, subraya la necesidad de crear “una nueva relación” entre chilenos y mapuche de la Región como la estrategia eficaz para lograr el reconocimiento y desarrollo de derechos etno-nacionales. Es por ello que admite que los mapuche, siendo mi-

noría, participen en un plano de igualdad con los demás ciudadanos en aquella “autonomía regional pluriétnica”.

Ninguna de las propuestas reseñadas, plantea hoy la integración de los mapuche “urbanos” a las eventuales formas de una autonomía política territorial (el Censo de 1992 consignó 409.079 auto-declarados mapuche en Santiago; debiera también considerarse la población mapuche de varias ciudades al sur de la 7ª Región “del Maule”). Ese aspecto parece ser insoluble en el estado actual de la definición de objetivos étnico-nacionales del movimiento mapuche.

Referencias Bibliográficas

BENGOA, J. *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Planeta, 1999.

CASTELLS, M. *La era de la información, vol.II: El poder de la identidad*. Barcelona: Siglo XXI, 1997.

FORESTER, R. y MONTECINOS, S. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago: CEM, 1988.

GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1991.

LAVANCHY, J. *Conflicto y propuestas de autonomía mapuche*. [en línea]. Disponible en: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html> [Consulta: 28 oct. 2002]

MARIMÁN, J. “El conflicto nacionalitario y sus perspectivas de desarrollo en Chile: el caso mapuche”. *Revista de Antropología Social Austerra*. Santiago: Universidad Bolivariana, julio del 2000.

MARIMÁN, J. *Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post-dictadura* [en línea]. Denver, Colorado, EE.UU., 1997. Disponible en: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html> [Consulta: 28 oct. 2002]

VILAR, P. “Sobre los fundamentos de las estructuras nacionales”. *Revista Realitat*, No.3 y 4. (sin año).

ZARETSKI, E. “Identity Theory, Identity Politic: Psychoanalysis, Marxism, Post-structuralism”. En: CALHOUN C. *Social Theory and the Politic of Identity*. Oxford: Blackwell, 1994.

