

Permanencia y Transformación del Conflicto Estado-mapuches en Chile ¹

Jorge Iván Vergara², Rolf Foerster³

Resumen

El trabajo analiza los aspectos más importantes del conflicto mapuche en Chile, subrayando las

posibilidades de los mismos mapuches de contribuir a su resolución. Sobre todo, reforzando su autonomía y organización propia, abandonando la representación del Estado como fuente y solución a la vez de todos sus males, lo que conduce a una relación de dependencia con éste.

Introducción

Desde hace unos cinco años atrás, con los sucesos en Lumaco, Traiguén y otras áreas mapuches, se ha venido produciendo en Chile un alto número de conflictos entre comunidades indígenas, empresas privadas y Estado. No obstante existir un conjunto numeroso de análisis, y, sobre todo, ensayos de interpretación sobre ellos, hay un aspecto poco considerado, que queremos abordar en este artículo: el de las posibilidades de resolución de dichos conflictos por el movimiento mapuche, fortaleciendo su autonomía y capacidad de decisión propias. No nos proponemos desarrollar en detalle cada punto, sino ofrecer una visión de conjunto acerca de algunas cuestiones fundamentales.

El punto de partida de nuestra reflexión es la forma en que el conflicto mapuche es percibido por la opinión pública como una movilización creciente y progresiva, que se extiende a lo largo de toda la antigua Araucanía (actuales VIII, IX y X regiones). Esta imagen es compartida por los dirigentes y líderes mapuches que están a la cabeza de dicho movimiento, sobre todo por los dos grupos más activos en los últimos años: el Consejo de Todas las Tierras y su carismático líder, Aucan Huilcamán; y la Coordinadora Arauco-Malleco. En la formación de esta visión, los medios de comunicación han tenido una relevancia fundamental. Numerosas noticias, reportajes y entrevistas a dirigentes políticos que aparecen súbitamente como expertos en

¹ Este trabajo fue presentado en el V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe, realizado en Lima, entre el 6 y el 9 de agosto del 2002, y ha sido elaborado en el marco del proyecto Fondecyt N°1020671 (período 2001-2004): "Las contradicciones de la mediación. La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y el Movimiento Aymara y Mapuche (1993-2003)". Agradecemos a Hans Gundermann, Héctor González, Sergio González y Jorge Vergara Estévez sus comentarios y sugerencias; y a Larissa de Ruyt su colaboración en la búsqueda documental.

² Académico del Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat, Iquique (jovergar@cec.unap.cl)

³ Profesor-investigador de la Escuela de Antropología, Universidad de Chile, Santiago (rfoerste@uchile.cl).

cuestiones indígenas dan amplia visibilidad a este tema. Se lo presenta a partir de ciertos acontecimientos definidos y específicos: manifestaciones callejeras, imágenes de tomas de fundo, quema de casas patronales, allanamientos policiales, juicios contra dirigentes y comuneros, así como encarcelamientos de estudiantes, *lonkos* y dirigentes de organizaciones.

Al revisar lo ocurrido en estos años, parece constatar una cierta repetición de los hechos, los protagonistas y sus acciones. Son prácticamente las mismas comunidades y organizaciones las que han participado en las reivindicaciones mapuches. Ninguna de las partes quiere modificar tampoco el papel que ha representado hasta ahora. En consecuencia, la dialéctica de movilización, represión y negociación esconde un inmovilismo básico. Un análisis crítico tiene que dar cuenta de este fenómeno de estática detrás de una aparente dinámica, pues, como dice Adorno, “sólo quien reconozca en lo más reciente lo mismo, puede ayudar (*dient*) a aquello que sería diferente” (Adorno, 1942: 376).

Muchos analistas críticos de la situación de los pueblos indígenas han señalado la responsabilidad que le cabe al Estado en la mantención e irresolución de este conflicto. En este ensayo queremos concentrarnos principal, aunque no exclusivamente, en el propio movimiento mapuche y en sus posibilidades de contribuir a una transformación favorable a sus demandas de reconocimiento étnico o etnonacional.⁴

Las interpretaciones del conflicto indígena y la construcción mediática del “mapuche rebelde”

En comparación con otros movimientos sociales (sindical, campesino, poblacional, de derechos humanos, etc.), los mapuches son uno de los pocos que han podido mantener durante los últimos doce años un importante grado de autonomía y de movilización frente al Estado.⁵ Sin embargo, si se observa su desarrollo en una perspectiva temporal de mediano plazo – digamos, desde fines de 1997 a la fecha, a partir de los sucesos de Lumaco– se constata que dicho movimiento no ha logrado hasta ahora incorporar a sus luchas reivindicativas a amplios sectores de la sociedad mapuche. Ellas siguen estando restringidas a ciertas comunidades, organizaciones y áreas geográficas, aunque su intensidad no haya decrecido tampoco, o no al menos de manera significativa.

Al mismo tiempo, se revela también su debilidad para modificar los términos en que el Estado chileno ha definido las relaciones con los pueblos indígenas del país. La cuestión mapuche sigue siendo entendida, dentro del marco de la actual ley indígena, como una problemática de minorías étnicas. No ha habido desde 1994 ninguna transformación sustancial de la política indígena, encauzada principalmente a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Por ejemplo, no se ha logrado el

⁴ Sobre estos diferentes tipos de demandas, véase: Foerster y Vergara (2000).

⁵ Un estudio realizado en los primeros años de la transición a la democracia en Chile menciona dos grandes expectativas no satisfechas respecto a los movimientos sociales, lo que muestra la relativa excepcionalidad del caso mapuche: 1) dichos movimientos iban a tener un rol protagónico en la definición de la democracia emergente y 2) el contenido mismo de la democracia iría más allá del sistema electoral y de partidos; significaría también el reemplazo del modelo neoliberal por una política económica alternativa, más favorable a los sectores populares (Meschkat, 1995: 11-13).

reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas, ni tampoco la aprobación del Convenio 169 de la OIT. Esto ha llevado a que importantes dirigentes e intelectuales mapuches hayan planteado la necesidad de una reforma del Estado respecto a la definición y conducción de la política indígena.⁶

Por otro lado, los intentos del Gobierno de crear instancias de diálogo y acuerdo amplio no han tenido hasta ahora resultados sustantivos, lo que indica que no se ha producido un nuevo consenso sobre el tema.⁷ Una excepción al respecto es el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, que obliga al Estado chileno a compensar a un grupo de dirigentes y comuneros mapuches condenados por un tribunal chileno por usurpación de tierras y asociación ilícita.⁸ No obstante, se trató de un logro conseguido a través de un organismo internacional, y en el cual probablemente la

movilización mapuche en la Araucanía no tuvo mayor influencia, aunque sí la acción de ciertos dirigentes y organizaciones, particularmente Aucán Huilcamán y el Consejo de Todas las Tierras.

En los medios de comunicación persiste, sin embargo, la representación de un conflicto creciente, protagonizado por "el pueblo mapuche", cuya larga lucha de liberación encontraría un apoyo cada vez mayor. En esto, ha habido una notoria y sorprendente coincidencia entre dichos medios y cierta dirigencia indígena. Para ambos, los mapuches aparecen colocándose fuera de la ley en pos de sus reivindicaciones territoriales y políticas; inclusive, para ciertos grupos juveniles urbanos, especialmente en Santiago, se han convertido en símbolos de rebeldía.⁹ Los sectores políticos conservadores, representados por *El Mercurio* y el *Instituto Libertad y Desarrollo*, entre otros, coinciden en esta visión, aunque su valoración sea la opuesta. Las movilizaciones mapuches significarían una clara violación del derecho de propiedad, y están acompañadas de una violencia cada vez más intensa, que amenaza

⁶ El ex Director de CONADI, Domingo Namuncura, sostiene que, para llevar a cabo un cambio institucional tendiente a la participación indígena en la toma de decisiones, "organismos como la Conadi ya no son suficientes por sí solos" (Namuncura, 2001: 78). Más crítico es el intelectual mapuche José Marimán, para quien existe una continuidad básica de la política concertacionista con el modelo integracionista aplicado durante todo el siglo pasado. Pero los efectos de dicha política son los opuestos a los esperados: "las políticas estatales chilenas .. continúan promoviendo asimilación a como dé lugar, pero logrando el efecto contrario de reforzar la identidad nacional mapuche" (Marimán, 2001: 7). Parece que el Estado chileno, como el Mefistófeles de Goethe, "desea siempre lo malo y consigue siempre lo bueno" (*Faust*, 1era parte, 1336, ed. Philipp Reclam, Stuttgart, 1986), aunque esto no indica todavía los caminos para la resolución del conflicto.

⁷ En mayo de 1999, el Presidente Frei designó la Comisión Asesora en Temas de Desarrollo Indígena (Mideplan, 1999). Asimismo, entre marzo y julio de ese año, el Ministro de Mideplan llevó a cabo los llamados Diálogos Comunales. A poco de asumir, el Presidente Ricardo Lagos formó el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (Mideplan, 2000), al que sucedió, en marzo de 2001, la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, actualmente en funcionamiento.

⁸ El origen de este caso se remonta a 1992, cuando un tribunal chileno falló en contra de 144 mapuches responsables de tomas de terreno organizadas por el Consejo de Todas las Tierras. El Consejo apeló sin éxito y en 1996 presentó ante la Comisión

Interamericana de Derechos Humanos una demanda al Estado chileno por "graves violaciones a los Derechos Humanos, cometidos por el Poder Judicial chileno en el proceso" (*Aukiñ* N°31, agosto/septiembre de 1996, Temuco). La demanda fue acogida favorablemente, lo que obligó al Gobierno chileno a suscribir en 1998 un acuerdo de solución, no puesto en práctica. Frente a la amenaza de un nuevo requerimiento, el Gobierno firmó un nuevo acuerdo, que significa "una compensación con tierras y dinero a los 144 mapuches afectados, miembros de 18 comunidades de las IX y X regiones" ("Gobierno deberá pagar indemnización a 144 mapuches", en: *La Tercera*, sitio web: www.tercera.cl, 5.3..2001)

⁹ Hay más de un grupo musical que canta dichas gestas. También los recitales bajo la consigna "Marichiwew rock". Desde fuera del movimiento mapuche, revistas como *Punto Final*, *El Siglo*, y *Surda*, alimentan la idea de las movilizaciones en la Araucanía como una rebelión contra el Estado chileno y el modelo económico neoliberal. Hasta el semanario político alemán *Der Spiegel*/habló en 1999 de "rebelión mapuche" (Jens Glüsing, "Aufstand am Bio-Bío" [Rebelión a orillas del Bio-Bío], en: *Der Spiegel*/N°26, 28.6.1999, Hamburgo, págs. 160-161).

tanto la seguridad física de trabajadores forestales y dueños de predios, como la inversión en la zona, que estaría ya retirándose por la inseguridad existente en la Araucanía.¹⁰ En consecuencia, se debe reorientar toda la política indígena, comenzando con eliminar las restricciones a las transacciones de tierras indígenas y poniendo fin a la política de reconocimiento étnico para implementar, en cambio, una política de subsidio agrícola y planes de mejoramiento educativo en las comunidades rurales mapuches, cuya definición no es la de ser indígenas, sino “pobres”.

Una entrevista de *El Mercurio* a los presidentes de la Sociedad Nacional de Agricultura (SNA), Andrés Santa Cruz, y de la Corporación de la Madera (CORMA), José Antonio Leteamandi, sirve para graficar claramente este punto de vista. Para ambos, el conflicto está ampliamente extendido. Junto a la violencia mapuche, aumenta paralelamente el temor de los agricultores, desprotegidos por el Gobierno y su errónea política indígena. Pero, en última instancia, no se trata de ningún “conflicto étnico” ya que “son chilenos de origen mapuche, tal como existen chilenos de origen alemán, español o italiano. ¡Son todos chilenos...!”. El problema radica, en cambio, en la “enorme pobreza que abarca extensas zonas del sur del país”. Se debe reorientar toda la política indígena, comenzando por la misma CONADI, que debe desaparecer, para dar paso a la solución de “la pobreza de todos, todos los chilenos, no importa su origen étnico”, y sacar así de su pobreza a “los pobres

del país, incluidos los mapuches”.¹¹

¿En qué consistiría entonces el problema mapuche, de acuerdo a esta perspectiva? Hablando en propiedad no existiría el “conflicto indígena”. Lo que hay, en el mejor de los casos, son personas de origen indígena cuyos problemas fundamentales son la pobreza y la falta de educación. Hay una triple operación que niega los elementos propiamente étnicos y culturales del conflicto: primero, se desconocen los antecedentes históricos acerca de la relación desigual entre el Estado, la sociedad chilena y el pueblo mapuche, descartándose, en consecuencia la idea de una “deuda histórica” con dicho pueblo; segundo, se caracteriza el conflicto como una cuestión derivada de la pobreza (rural), y, tercero, se niega la identidad étnica de los afectados, que no serían sino chilenos como cualquier otro. Pero, además, se puede ver cómo la pobreza se transforma en una categoría abstracta, ignorándose que las situaciones de pobreza tienen siempre un sello definido, en este caso étnico; y que tampoco pueden ser definidas como pura carencia (Bengoa, 1996: 165-166).¹² Fue precisamente

¹⁰ El Senador Alberto Espina ha sido uno de los dirigentes de derecha que más ha insistido en el último tiempo que en la Araucanía se están llevando a cabo acciones “terroristas”, por parte de “grupos extremistas, teóricamente financiados por el extranjero, liderados por algunos chilenos que viajan asiduamente afuera a recolectar plata para el entrenamiento” (*La Segunda*, 2.2.2001, Santiago, págs. 42-43).

¹¹ “Se acabó la tregua. Dura crítica al manejo del conflicto mapuche”, *El Mercurio*, 11.3.2001, Santiago, págs. D5-D8. Véase también las declaraciones de la SNA contenidas en el informe final de la Comisión Legislación e Institucionalidad del Grupo de Trabajo para Pueblos Indígenas. Oponiéndose al voto de mayoría de la Comisión a favor de una reforma constitucional de reconocimiento a los pueblos indígenas, la organización gremial señala, entre otros puntos, que: “Las reformas constitucionales o legales no podrán, por sí mismas, dar a una solución a los problemas indígenas que siendo múltiples y muy diversos en las distintas regiones del país, generan una situación de pobreza y de estancamiento”, cuya solución sería posible “tomando conciencia de reivindicar el mundo rural mediante una política sectorial clara y definida, dentro de un Estado de Derecho común para todos” (Mideplan, 2000: 64).

¹² Ya Simmel había señalado el carácter abstracto de la categoría social de pobre, al afirmar: “Lo más terrible en esta pobreza —a diferencia del mero hecho de ser pobres, que cada cual resuelve a su manera y que no significa más que un colorido especial dentro de la posición individual— es el hecho de haber hombres cuya posición social es ser pobres, pobres nada más” (Simmel, 1908: 519).

esta visión limitada del tema mapuche como una cuestión de campesinos pobres lo que la Concertación se propuso superar a través de una política de reconocimiento étnico. Independientemente de su mayor o menor éxito al respecto, la ley indígena, la CONADI y, en general, las políticas estatales desde 1990 en adelante han considerado la pobreza mapuche en un contexto más amplio, donde el desarrollo económico debe ir de la mano de un fortalecimiento de la cultura y la identidad indígenas. En este sentido, la crítica expresada a dicha política por parte de sectores conservadores es muy clara. Apunta a volver a una forma de reconocimiento que parecía superada, la campesina.¹³

Es menos claro, sin embargo, que el Estado chileno haya logrado superar otra limitación inherente a la definición social de pobreza: la generación de formas de dependencia por parte de los sujetos considerados “pobres”. Como sostuvo Simmel, la pobreza no es una condición determinada como tal, sino una relación de carencia respecto de otro.¹⁴ Las políticas de la Concertación han sido menos efectivas respecto a superar un esquema, en el mejor de los casos clientelístico, de la población mapuche en tanto

objeto de políticas públicas indígenas. En esto, como explicaremos más adelante, el propio movimiento mapuche no ha sido completamente ajeno. También para un sector importante dentro de él, el Estado ejerce el papel de un gran “ogro filantrópico”, para utilizar la metáfora de Octavio Paz, de un monstruo que devora a los indígenas, pero a la vez los hace objeto de su beneficencia.¹⁵

Limitaciones y posibilidades del movimiento mapuche

A partir de lo anterior, queda claro que la construcción mediática del mapuche rebelde es por lo menos parcial o simplificadora. Recordemos aquí un dato fundamental, la histórica alta votación de los mapuches por la derecha, confirmada en las últimas elecciones parlamentarias de diciembre de 2001. Durante el siglo XX, ha sido una realidad indiscutible la preferencia de la población mapuche rural por los candidatos de derecha, es decir, por aquellos que dicen defender el respeto irrestricto del “estado de derecho” y el ordenamiento político vigente. Este fenómeno no puede ser entendido como una división entre mapuches legalistas y anti-legalistas (oposición tradicionalmente asociada a la de derecha e izquierda). Muestra, además, la insuficiencia de las categorías bajo las cuales se quiere explicar el conflicto mapuche por parte de vastos sectores de la opinión pública. Se podría producir la situación paradójica

¹³ Aunque éste no es únicamente un problema de recursos, el destino que se da a éstos indica ciertas orientaciones. En su Carta a los Pueblos Indígenas de mayo del 2002, el Presidente Ricardo Lagos enumeró las principales medidas a adoptar por su gobierno respecto de dichos pueblos. Mientras los fondos para educación intercultural bilingüe alcanzarían 290 millones de pesos, los destinados a infraestructura vial, portuaria y de riego en áreas indígenas llegarían a 1600 millones de pesos, o sea, son cinco veces superior a los primeros (Lagos, 2000).

¹⁴ “Todos los supuestos en que se basa la vida de las clases superiores, determinan que una persona pueda ser pobre en sentido individual, es decir, que sus recursos puedan estar por debajo e las necesidades de las clases, sin tener por ello que recurrir a pedir socorro. Por eso, no es pobre socialmente hasta que es socorrido... se llama pobre a aquel que recibe socorros o debiera recibirlos, dada su situación sociológica, aunque casualmente no lo reciba” (Simmel, 1908: 517).

¹⁵ La imagen del Estado como monstruo –aunque también como “Dios mortal”, “autómata” y gran “hombre artificial” - acompaña el nacimiento del Estado moderno, con el Leviatán de Hobbes (Hobbes, 1651: Int., 1; XVII, 13). En un escrito posterior, Hobbes opone al Estado-Leviatán el Behemoth, la revolución y la guerra civil. Behemoth es otro monstruo bíblico, pero, a diferencia del Leviatán, que es de naturaleza marina, es un animal terrestre (Schmitt, 1938: 10 y ss; 33-34). Franz Neumann utilizó este segundo término para referirse al Estado nacionalsocialista (Neumann, 1944).

de que un mapuche vote en la mañana por la derecha, y en la tarde esté dispuesto a tomarse el fundo vecino, con la misma convicción de un propietario agrícola de ser "el dueño de la tierra".¹⁶ Pero, y éste es otro antecedente fundamental para una mejor interpretación del fenómeno, la tierra que se toma es para él, o, en el mejor de los casos, para su comunidad discreta, y no para el vecino, ni menos para el "pueblo mapuche". Sus dirigentes conocen perfectamente esta limitación para la constitución de un movimiento político pan-mapuche. De allí que, desde 1999, distintos sectores hayan impulsado una estrategia de afirmación de las identidades territoriales como forma de ir más allá del círculo de hierro del sistema reduccional.¹⁷

La dirigencia indígena tiene conciencia también de un segundo obstáculo: la interpretación de la pobreza mapuche¹⁸ como una deuda que el Estado o, en general, el otro (*wingka*) debe cancelar, una deuda que se extiende también a aspectos políticos y culturales, por ejemplo la enseñanza en lengua indígena y de educación

intercultural bilingüe para recuperar el *mapudungun* y la cultura propia.¹⁹ La actual política indígena tiende a validar, en parte, esta representación, como también la *Comisión de Verdad y Nuevo Trato*. Sólo dos organizaciones mapuches, la Coordinadora Arauco-Malleco y la Asociación Ñankuqueo de Lumaco cuestionan esta forma de entender la deuda, pues piensa que con ello las comunidades pueden condenarse a la pasividad del necesitado.²⁰ Es decir, el otro, el huinca, es el que debe asumir la solución de los problemas mapuches. Otorgarle ese papel es al mismo tiempo privarse de la responsabilidad propia y, además,

¹⁶ José Bengoa da un ejemplo concreto, el de Juan de Dios Coliqueo, adherente de Jorge Alessandri y del Partido Nacional que, en septiembre de 1970, llevó a cabo la primera toma de terreno mapuche en la comuna de Lautaro, luego de cuatro décadas de gestiones judiciales para recuperar sus tierras (Bengoa, 1999: 117-118). El estudio de Steenland sobre la reforma agraria en esta zona confirma que las ocupaciones llevadas a cabo por los mapuches no obedecían a motivaciones políticas, sino a antiguas reivindicaciones no satisfechas por el Estado chileno (Steenland, 1977; véase también: Berdichewsky, 1977 y Vergara y Mascareño, 1996: 220-224).

¹⁷ Al respecto, puede consultarse: MacFall (2001). Las mejores interpretaciones sobre la sociedad mapuche reduccional siguen siendo las de Louis Faron (Faron, 1969) y Milan Stuchlick (1974 y 1976).

¹⁸ Para un estudio reciente sobre los efectos de la pobreza en niños mapuches puede consultarse el trabajo de la Universidad de Chile (Amigo, Bustos y Erazo, 2001). Sobre la pobreza en población mapuche urbana y rural, véase también: Bengoa (2001: 93-112) y Valenzuela (2002: 8-13).

¹⁹ Véase, a modo de ilustración, el siguiente testimonio de una mujer mapuche de Maihue, en la X Región: "Antes la gente no sabía leer ni escribir, eran analfabetos, hablaban solo en lengua". O sea, por un lado, caracteriza la situación anterior como negativa (analfabetismo), pero, al mismo tiempo, muestra aspectos positivos (mantención de la lengua indígena). La introducción de la Escuela conllevó la pérdida de la lengua indígena, pues "todos querían aprender a leer y hablar mejor". Claramente, se muestra aquí la idea de la castellanización como mejoramiento, y se atribuye a la Escuela la responsabilidad por él, que significa a la vez una pérdida de lo propio, en lo cual las propias decisiones familiares fueron significativas, aunque que esto no sea asumido como tal. En efecto, señala que su padre habría dicho, resignadamente: "Ahora tendré que poner a todos mis hijos en la escuela no más. Ya no aprenderán a hablar en lengua esas niñas, dijo, porque todo están aprendiendo a hablar, ahora van a la escuela a aprender a hablar" (Guerra et al, 1999: 13 y 20). Como se ve, el testimonio asocia la adquisición del "habla" con el aprendizaje del castellano; a esto opone el "hablar en lengua", el uso del *mapudungun*. La ambigüedad de la relación con el *wingka* (extranjero) y el Estado chileno se hace patente en esta valoración ambivalente del castellano y la escuela. Se asocia la pérdida de lo propio al otro, pero en la medida en que el otro pasa a ser a la vez el espejo donde ella y su cultura se reflejan, con lo que aparece la vergüenza por ser menos que el otro: "Malo estuvo para que trajeron estos *wingka* acá...ahora da vergüenza conversar con ellos...ahora no hablaremos más en lengua, da vergüenza conversar en lengua delante de los *wingka*" (Guerra et al, 1999: 20).

²⁰ Tres importantes dirigentes de la Coordinadora, José Llanquileo, José Llanquilef y Pedro Mariñan, se refieren a este punto, sosteniendo que no solicitan recursos a ninguna organización externa, sólo recogen aportes de las propias comunidades: "No necesitamos de nadie...No vamos a humillarnos a la municipalidad a pedir un fardo para talaje...No aceptamos dinero de nadie" ("La estrategia de la Coordinadora Arauco-Malleco", en: *Punto Final* N°507, 12-25.10.2001, Santiago). Como se sabe, esta organización

colocarse en una posición de subordinación respecto a quien los ayuda y provee, como Simmel lo planteó respecto al pobre, y, antes de él, Nietzsche acerca de la caridad.

En su crítica a la moral de la compasión, sostuvo Nietzsche que ésta consagraba al caritativo como amo y al carente como siervo. “El predestinado salvador, pastor y defensor del rebaño enfermo”, dice, es quien hace del “dominio sobre todos quienes sufren ... su reino” (*“Die Herrschaft über Leidende ist sein Reich”*). Supone, además, una lógica del resentimiento que Nietzsche considera “propia de todos los enfermizos (*Krankenhafte*)”, y que consiste en culpar a otro de su “sentirse-mal” (*Sich-Schlecht-Befinden*); introduce, pues, simultáneamente la idea de culpa y deuda

propicia las llamadas “recuperaciones productivas”, o sea, el aprovechamiento de los recursos disponibles dentro de los terrenos tomados y reivindicados como propios, “con el objetivo de paliar las necesidades básicas de las comunidades” (“Taiñ Kidu Rakiduum. Lectura de la situación del pueblo mapuche”, en: *Wefun*, Año 1, N°2, enero de 2001, pág. 8). Asimismo, en el texto programático de la Coordinadora, se señala: “Lo más valioso de estas ‘recuperaciones productivas’ fueron las siembras en zonas de conflicto, ejecutando actos de posesión por parte de las propias comunidades...Esta disposición anímica y política de confiar exclusivamente en la propia capacidad de las comunidades en conflicto...demostró ser un gran acierto político de la C.A.M., ya que pasa a constituirse en un referente para otras comunidades” (Coordinadora, 2002: 7). En relación a la Asociación Ñankuqueo, véase las declaraciones de Alfonso Reimán, para quien: “No se trata que las comunidades sigamos viendo al Estado como una especie de ‘papá’ que tiene que darnos todo, que si hay problemas de desorganización debemos ‘llorar’ al Estado paternalista. Tenemos que recuperar y fomentar todo lo que es nuestro sistema de organización, nuestra cultura en general. Así veo el desarrollo integral” (Reimán, 1999: 110). En otra parte, señala con fuerza: “¡Basta de andar mendigando! Si nos relacionamos con otros pueblos es en términos comerciales y diplomáticos, no solamente para tratar de financiar un proyecto; eso es vergonzoso” (Idem: 104). Al igual que la Coordinadora, la Asociación Ñankuqueo culpa directamente al Estado y al modelo político neoliberal por la pobreza mapuche, pero considera que la solución a ella radica en la reconstrucción de la nación mapuche y en el impulso, desde el mismo pueblo mapuche, hacia la búsqueda de solución a sus problemas.

(*Schuld*) (Nietzsche, 1887a: 146-149; 1887b: 372-375). Son muchos los testimonios de cómo efectivamente muchos mapuches conciben la relación con el Estado como de culpa y deuda. No cuestionamos en modo alguno las razones históricas que existen para sustentar esta posición, pero sí las consecuencias que ella tiene para el movimiento indígena: delegar en el otro la responsabilidad última en la solución de sus problemas. Instituye al otro, sobre todo al Estado, como quien debe devolverles lo perdido o robado, con las consecuencias que hemos señalado: que al mismo tiempo, ese otro decide por mí y sobre mí, y adquiere en el mismo momento la condición ambigua de destructor-benefactor.

Una tercera limitación se relaciona con el ámbito urbano, donde reside más de la mitad de la población mapuche. Todas las investigaciones muestran la escasa capacidad de movilización y organización de los mapuches residentes en ciudades, con la única excepción de los estudiantes universitarios de Temuco y de Santiago. No obstante, hay algunos fenómenos nuevos que pueden tener un gran impacto a futuro. Entre ellos, destacamos la constitución de líderes mapuches en sectores urbanos y rurales de la VIII, IX y X Región, donde el municipio podría tener un rol central. Con todo, no está clara la fortuna de la apuesta política de los Alcaldes mapuches (el más conocido de ellos, Adolfo Millabur, de Tirúa) de generar mayor poder propio y mayor autonomía (Morales, 2001; Foerster y Vergara, 2001).

Un cuarto problema es el de la atomización o segmentación del movimiento mapuche en múltiples organizaciones, cada una de las cuales se considera a sí misma como *la* genuina representante del pueblo mapuche. Es esta

realidad, por lo demás visible a lo largo de toda la historia mapuche, la que hizo fracasar el intento de crear un Congreso Mapuche permanente (sólo se llevó a cabo uno en 1997), y que ha llevado a que, en general, toda acumulación significativa de poder por parte de alguna organización o líder, lleve a la división del movimiento o a un conflicto con otros dirigentes u organizaciones (Foerster y Montecino, 1988).

Conclusiones

Los problemas recién planteados son muy complejos, y muchos de ellos son de antigua data. Por ende, su solución es difícil y significaría un largo proceso de cambio, aunque creemos que es posible al menos indicar algunas tendencias que podrían conducir a ella: primero, el fortalecimiento de la solidaridad interna mapuche, más allá de la familia y la comunidad de origen; segundo, que los mapuches asumieran sus problemas como fundamentalmente propios, y no como algo cuya responsabilidad reside en otros; tercero, la generación de mejores estrategias para resolverlos con mayor autonomía; cuarto, la incorporación activa del sector urbano, junto al sector rural; y quinto, la unificación del movimiento en torno a una organización político-reivindicativa, o, al menos, que un conjunto importante de organizaciones concordara en un trabajo mancomunado.

Desde este punto de vista, la pregunta más interesante (y acuciante) no es si el conflicto va a persistir o no. Es altamente probable que así sea. Tampoco si su grado de intensidad se mantendrá, incrementará o decrecerá, lo que depende de diversos factores que no viene al caso tratar aquí. La cuestión que nos parece

más significativa es si se podría modificar el sentido de dicho conflicto. O sea, que dejara de ser concebido por mapuches y chilenos exclusiva o predominantemente como una relación de deuda entre el Estado y el pueblo mapuche. Como vimos, esta relación atribuye al Estado la responsabilidad de devolver lo quitado y reponer lo perdido, y coloca a los indígenas en la doble condición de demandantes y carentes. Distinto es si se pone el acento en la propia sociedad mapuche, y en sus problemas como algo que los mapuches tienen que enfrentar primero por sí mismos, y sólo a partir de esto, definir una nueva relación con el Estado y la sociedad chilena. En el sector etnonacional del movimiento mapuche se encuentra ya el germen de este cambio de perspectiva y actitud. Ahora bien, la idea de dicho sector de reconstruir la "nación mapuche" contiene un momento esencialista, al naturalizar la idea de nación de manera simétrica al Estado-nación chileno (Foerster y Vergara, 2000: 25-29).

Distinta es la postura de otro sector significativo de intelectuales y dirigentes chilenos y mapuches, para el cual la noción de deuda histórica debe ser reformulada. Por un lado, debe entenderse como expresión de vínculos históricos concretos entre actores sociales específicos, y no a partir de la idea de lazos primordiales naturales. Por otra parte, dichas relaciones no han sido simétricas ni igualitarias, sino que han tenido un carácter profundamente desigual y negativo para los mapuches. De lo que se trata, en esta perspectiva, es de generar nuevos vínculos, en los que las decisiones y responsabilidades sobre el destino de nuestros pueblos indígenas sean compartidas, permitan un grado creciente de autonomía de su parte, y no involucren exclusivamente al Estado, sino

también a la sociedad civil chilena.²¹ ¿Qué responsabilidad tiene ella en esto? Una muy significativa, y que no resulta obvia para nosotros, porque se ha naturalizado.²² Nadie cuestiona la inversión que hace el Estado en la cultura chilena. Por la misma razón, nadie se sorprende que, de las muchas lenguas que se hablan en el país, la única oficial sea el castellano; o que en nuestra historia y en la legislación que dominó casi todo el siglo XX, los mapuches aparezcan como "aborígenes" o "indios". En cada esfera de nuestra vida social podríamos seguir constatando estas asimetrías. Ahora bien, estos procesos de asimilación o "integración" de los mapuches al Estado nacional sólo en la última década han comenzado a ponerse en cuestión, y no sabemos cuáles van a ser sus resultados y derroteros. Lo que sí está claro es que nuestro multiculturalismo es incipiente y mientras no florezca en la sociedad chilena, no sólo en los organismos de Estado y en grupos de intelectuales indigenistas, habrá pocas posibilidades de un trato diferente hacia los pueblos indígenas.

²¹ Por ejemplo, el planteamiento de Curín y Valdés (2000: 175): "La autonomía no será posible, si no se entiende como la suma de múltiples autonomías territoriales...es un problema que requiere una doble solución, por un lado, los estados nacionales y sus ciudadanos deberán reconocer la viabilidad ética de un proyecto autónomo y, en segundo lugar, corresponde al pueblo mapuche comenzar a construir decididamente las condiciones objetivas y subjetivas para lograr una equilibrada correlación de fuerzas, puesto que la autonomía no será un regalo de los estados nacionales, habrá que ganársela".

²² Aunque no ocurre lo mismo con un extranjero sensibilizado con el tema de las minorías, que se percata inmediatamente de esta asimetría. Un buen panorama de la visión de la sociedad civil chilena sobre los mapuches se encuentra en un libro recientemente publicado en Temuco (Aylwin, 2001). El problema tampoco queda bien definido por el Presidente Lagos cuando éste habla de Chile como una "sociedad naturalmente diversa" (Lagos, 2000). La cuestión de la diversidad y su reconocimiento o negación tiene que ver con las relaciones históricas entre grupos humanos y culturas, no con "lazos naturales".

La construcción de un Estado multicultural, o sea, que reconozca y valore la diversidad cultural en Chile, es una meta deseable para la mayoría de los participantes en el debate emergente sobre el tema. Sin embargo, el único actor colectivo que impulsa hoy un proceso de este tipo son algunos intelectuales y dirigentes mapuches. Para que éste pudiera tener éxito sería necesario, por el contrario, contar con una gran participación institucional y ciudadana, tal como lo plantea José Quidel Lincoleo, lonko de Truf Truf, y académico de la Universidad Católica de Temuco:

"Así como el Estado se ha preocupado por más de cien años de desestructurarnos, podría otros cien años pensar en reestructurarnos. Eso significa que todos los estamentos deben trabajar conjuntamente y conscientemente para ese objetivo: escuelas, salud, justicia, cultura e iglesias. Porque todos deben asumir su parte, porque todos han contribuido y han sacado su parte. Las iglesias han quebrado, sino totalmente, gran parte de la religiosidad mapuche; la salud ha desprestigiado y subvalorado a la medicina mapuche; las estructuras estatales han desconocido a nuestras autoridades propias y han impuestas las de ellas. La educación ha restringido, castigado y expulsado, la lengua, el conocimiento, la cultura y toda manifestación mapuche en el niño. Asimismo la justicia, en tanto, jamás aceptó las normas mapuches y los fundamentos de la jurisprudencia propia" (cit. Por Durán, 2000: 122)

Como se puede apreciar, los desafíos a que nos enfrentamos son numerosos. Sin embargo, si se logra que la sociedad mapuche y chilena, y no sólo el Estado y la dirigencia indígena, se involucren en este proceso de fortalecimiento de

la autonomía del pueblo mapuche, podría darse un cambio efectivo y positivo respecto de los conflictos étnicos en nuestro país. Hay siempre razones para ser pesimistas acerca de la viabilidad de esta propuesta. Los obstáculos culturales a una apertura a la diversidad cultural

y étnica son muchos. También hay muchas limitaciones de orden político y económico. Con todo, existen tendencias que podrían potenciar una transformación como la señalada. Como escribió una vez Walter Benjamin: “sólo gracias a los sin esperanza no es dada la esperanza”.²³

²³ “Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben”, cit. por Marcuse (1964: 257). Sartre plantea una idea similar: “Con la desesperanza comienza el verdadero optimismo, el optimismo del que nada espera” (Sartre, Jean Paul, **Paris unter der Besatzung**, cit. en una tarjeta promocional de la editorial alemana Rowohlt).

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1942) "Reflexionen zur Klassentheorie", en: Idem, *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Meno, 1995, pp. 373-391.
- Amigo, Hugo, Bustos, Patricia Bustos y Erazo, Marcia (Editores) *Niños mapuches, crecimiento, nutrición y salud*, Universidad de Chile, Santiago, 2001.
- Aylwin, José (2001) (Compilador) *Políticas públicas y pueblo mapuche*, Instituto de Estudios Indígenas-Ediciones Escapárate, Concepción.
- Bengoa, José (1996) *La comunidad perdida*, Ediciones Sur, Santiago.
- Idem (1999) *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*, Planeta, Santiago.
- Idem (2001) "Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión", en: *Políticas públicas y pueblo mapuche*, José Aylwin (Compilador), -Instituto de Estudios Indígenas-Ediciones Escapárate, Concepción, págs. 81-126.
- Berdichewsky, Bernardo (1977) *Reducciones araucanas y su incorporación al modo de producción capitalista*, Universidad Nacional de San Marcos, Lima.
- Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (2002) *Planteamiento político-estratégico de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM)*, marzo del 2002, 16 páginas, Ms.
- Curín, Eduardo y Valdés, Marcos (2000) "A los intelectuales; o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión mapuche", en: *Pueblo Mapuche: desarrollo y autogestión*, Sandra Pérez Infante (Compiladora), Instituto de Estudios Indígenas-Ediciones Escapárate, Concepción, págs. 155-182.
- Durán, Teresa et al (2000) "Las relaciones interétnicas desde la perspectiva mapuche", en: *Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas*, Teresa Durán, Esperanza Parada y Noelia Carrasco (Editoras), Universidad Católica de Temuco, Temuco, págs. 115-122.
- Faron, Louis (1969) *Los mapuche y su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Foerster, Rolf y Montecino, Sonia (1988) *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Ediciones CEM, Santiago.
- Foerster, Rolf y Vergara, Jorge Iván (2000) "Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena", en: *Estudios Atacameños* N°19, U. Católica del Norte, San Pedro de Atacama, págs. 11-42.
- Idem (2001) "Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa", en: *Anales de la Universidad de Chile*, VI Serie, N°13, U. de Chile, Santiago, págs. 71-113.
- Guerra, Debbie et al (Compiladoras) (1999) *Las ñañas*, Agrupación Hortícola Artesanal Maguen Kiñe Mapu, Santiago.
- Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford, 1996. Traducción al español: *Leviatán*, FCE, México, 2da edición en español 1980.
- Lagos, Ricardo (2000) "Carta del Presidente Ricardo Lagos Escobar a los pueblos indígenas de Chile", Santiago, 31 de mayo de 2000, en: sitio web de CONADI (www.conadi.cl).
- MacFall, Sara (2001) (Compiladora) *Territorio mapuche y expansión forestal*, Instituto de Estudios Indígenas-Ediciones Escapárate, Concepción.
- Marcuse, Herbert (1964) *The One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1968.
- Marimán, José (2001) "Políticas estatales frente a la cuestión nacional mapuche", en: *Rocinante*, Año IV, N°35, septiembre de 2001, pág. 7.
- Meschkat, Klaus (1995) "Einleitung", en: *Demokratie ohne soziale Bewegung?*, Ingo Bultmann, Michaela Hellman, Klaus Meschkat y Jorge Rojas (Editores), Horlemann, Alemania, págs. 11-26.
- Mideplan (1999) *Informe de la Comisión Asesora en Temas de Desarrollo Indígena*, Mideplan, Santiago.
- Idem (2000) *Informe Final Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas*, Mideplan, Santiago, 2000.
- Morales, Roberto (Compilador) (2001) *Municipios y participación (o exclusión) mapuche*, Instituto de Estudios Indígenas-Ediciones Escapárate, Concepción.
- Namuncura, Domingo (2001) "Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000", en: *Políticas públicas y pueblo mapuche*, José Aylwin (Compilador), Ediciones Escapárate-Instituto de Estudios Indígenas, Temuco, págs. 57-80.
- Neumann, Franz (1944) *Behemoth: the structure and practice of National Socialism*, Oxford University Press, New York-Londres-Toronto, 2da. Edición.
- Nietzsche, Friedrich (1887a) *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Idem (1887b) "Zur Genealogie der Moral", en: Idem, *Sämtliche Werke*, Tomo 5, Deutscher Taschenbuch Verlag-Walter de Gruyter, Munnich-Berlin-Nueva York, 1998.
- Reimán, Alfonso (1999) "Sólo tenemos porciones de tierra, pero no control de espacio territorial" (Entrevista), en: *Liwen* N°5, Temuco, págs. 99-118.
- Schmitt, Carl (1938) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.
- Simmel, Georg (1908) "El pobre", en: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Vol. 2, Alianza Editorial, España, 1986, págs. 479- 520.
- Steenland, Kyle (1977) *Agrarian reform under Allende*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Stuchlik, Milan (1974) *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago.
- Idem (1976) *La vida en mediería*, Soles Ediciones, Santiago, 1999.
- Valenzuela, Rodrigo (2002) *Políticas públicas y pueblos indígenas en Chile*, Coloquio Permanente sobre Política Indígena en Chile, Santiago, Ms.
- Vergara, Jorge Iván y Mascareño, Aldo (1996) "Propiedad y conflictos de tierras indígenas en la provincia de Valdivia", en: Idem y Foerster, Rolf, *La propiedad huilliche en la Provincia de Valdivia*, Conadi, Santiago, págs. 13-241.

