

# FUTATROKIKELU<sup>1</sup>: DON Y AUTORIDAD EN LA RELACION MAPUCHE-WINGKA

*FUTATROKIKELU: GIFT AND AUTHORITY IN THE MAPUCHE-HUINCA RELATIONSHIP*

ROLF FOERSTER\* Y ANDRÉ MENARD\*\*

## RESUMEN

El presente artículo explora las continuidades identificables en la relación mapuche-huinca entre el siglo XIX y el siglo XX. A partir de un conjunto de hipótesis sobre las continuidades históricas o estructurales de la relación mapuche-wingka entre el siglo XIX y el siglo XX, el presente artículo intenta abordar el problema de la heterogeneidad de las perspectivas con que esta relación ha sido leída. ¿Se trata de un pacto de sumisión o de pacto de sociedad? A partir de esta segunda perspectiva, se desarrolla una serie de consecuencias relacionadas con la importancia de la noción de alianza por sobre la noción jerárquica de la filiación, la importancia de la noción de intercambio por sobre la del contrato y la importancia del “otro” en la construcción de una identidad y de una autoridad mapuche. Se buscará ilustrar estas hipótesis mediante la puesta en relación de eventos recientes, como el nombramiento de Marcelina Neculqueo al cargo de Presidenta de los Indígenas de la Provincia de Arauco por Augusto Pinochet, con los discursos de caciques mapuches del siglo XIX, en los que se problematizaba la cuestión de la autoridad, el don y la soberanía en su relación con las autoridades huincas.

*Palabras clave:* Mapuches, mapuche-wingka, caciques, siglo XIX y XX, Estado, soberanía Pinochet.

<sup>1</sup> Expresión usada por los mapuches para referirse al Presidente de la República, de Chile o Argentina (véase a Coña y Cox). Según Augusta, *futa*: grande, viejo (1992: 54); *troki* es mandar gobernar, pero también “distribuir la comida” (1992: 247); *ke*: interpuesta al verbo expresa costumbre o duración (1992:86); *lu*: el que. La traducción sería “el mas grande que manda siempre” o “el mayor que tiene la costumbre de mandar” (agrademos a Gilberto Sánchez la traducción).

\* Antropólogo, profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Santiago, Chile. E-mail: rfoerste@uchile.cl

\*\* Antropólogo, profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Santiago, Chile. E-mail: peromenard@gmail.com

## ABSTRACT

This paper explores the identifiable continuities in the Mapuche-*Wingka* relationship during 19th and 20th centuries. Starting from a set of hypothesis on the historical or structural continuities of Mapuche-huinca relationships during 19th and 20th centuries, this paper attempts to deal with the problem implied by the heterogeneity of perspectives that have read this relationship. Is it a submission pact? Or is it a society pact? From this second point of view, several consequences are developed, related to the relevance of the alliance notion instead of the hierarchical notion of descent; the importance of the notion of reciprocity instead of the notion of contract; and the “other’s” relevance in the construction of a Mapuche identity and authority. We seek to illustrate this hypothesis relating recent events such as the appointment of Marcelina Neculqueo as President of the Indigenous peoples from the Province of Arauco by Augusto Pinochet, with the discourses made by the Mapuche caciques from the 19th century, putting forward issues such as authority, gift and sovereignty in their relationship with huinca authorities.

*Keywords:* Mapuches, mapuche-*wingka*, caciques, 19th and 20th centuries, state, Pinochet sovereignty.

*Recibido:* 04.11.2008. *Aprobado:* 20.01.2009.

Art. 1. El Cacique General Don Manuel Namuncurá por su posición pide que la línea de fortines que se halla en su punto que permanece no sea movida más afuera por ser lindera de los campos heredados de su posición y que consta haberlos defendido por sus antecesores...

Art. 2. El cacique general don Manuel Namuncurá pide un racionamiento de 6.000 animales vacunos y yegüerizos por ser racionados todos los caciques; lo mismo un racionamiento de vicios de entretenimiento.

Art. 3. El cacique general don Manuel Namuncurá pide un racionamiento por separado del Art. 2 para los caciques Dn. Juan Morales Catricura y Dn. Cañumil por Bahía Blanca, y al cacique Dn. Reumay, Alvarito otro racionamiento por la frontera del Oeste y al cacique Dn. Vicente Pissén otro racionamiento por separado por parte de la frontera Norte y para el cacique General Dn. Manuel Namuncurá juntamente con su secretario Dn. Bernardo Namuncurá y el cacique Dn. Leficura otro racionamiento por separado por parte de la frontera del Sur” (Tratado de Paz, 3 de mayo de 1875)<sup>2</sup>.

El gasto que hace el Estado en estos agasajos produce múltiples ventajas pues por medio de ellos se evita la coalición (30 de octubre de 1850, Juan de la Cruz, Ministerio del Interior, Vol. 268).

¿QUÉ tienen en común una serie de hechos desconcertantes del siglo XIX –por ejemplo que el cacique Namuncurá se fotografíe vestido

<sup>2</sup> En Hux (1991: 133).

con el uniforme militar del ejército argentino, posiblemente en la ciudad de Buenos Aires; que el cacique Huaramán haga lo mismo con el uniforme del ejército chileno en Santiago; o que el caciques Mangin Bueno pida a sus seres queridos que sea enterrado con el uniforme que le fue regalado por el general Cruz<sup>3</sup>— con otros del siglo XX: que el general Pinochet sea mapuchizado como *longko*; que dos destacados dirigentes de la heroica provincia de Arauco fueran investidos real e imaginariamente por el mismo General y, por último, que la prensa juegue, hace unos meses atrás, con la noticia de que un mapuche es el sosia, el doble, de Pinochet ya muerto?

Intentaremos urdir una trama que hile estos hechos como no incongruentes. Para ello necesitamos varias hipótesis que los remitan a estructuras de larga duración, a las “cárceles mentales”, como las llama Braudel. Pero, en el momento en que intentamos representarlas, trazar el plano de sus estructuras, constatamos que estos aparentes desconciertos pueden ser comprendidos también desde la noción lacaniana del trauma, es decir, desde la idea de un suceso que, lejos de constituir el real causante de las brechas e incongruencias del plano simbólico, constituiría un efecto de estas mismas, la máscara que las oculta<sup>4</sup>. De esta forma los traumas o desconciertos que encabezan este artículo son la consecuencia del intento por comprender la relación entre las sociedades *wingka* y mapuche sobre un mismo plano de significación (una misma estructura, un mismo *ethos*, una misma historia, una misma comunidad, etc.). Este plano es fracturado por una heterogeneidad de perspectivas, en un proceso que recuerda al texto de Lévi-Strauss sobre la diferencia en la representación de una misma aldea winnebago por sus habitantes: mientras unos de ellos dibujaban la aldea como dos círculos concéntricos, otros lo hacían como un círculo dividido por la mitad. En base a este mismo ejemplo Zizek explica cómo lo que da origen al trauma y su escándalo (lo Real) no remite a la estructura efectiva de la aldea, sino que a la relatividad de las perspectivas que vienen a encontrarse en ella. La incongruencia entre estas dos representaciones de la aldea winnebago nos sirve de modelo para entender los límites en la representación de las relaciones *wingka* mapuche y los intentos por dibujar lo que sería su “aldea” común.

La primera hipótesis se refiere a la existencia de un pacto entre la sociedad *wingka* y la sociedad mapuche; pacto que como sabemos transitó del colonial al republicano, y que la sociedad mapuche ha interpretado no como

<sup>3</sup> “Lo enterró su hijo Külapang con una casaca galoneada que le había regalado el general Cruz. El entierro se efectuó ocultamente. Nadie supo dónde quedó” (Guevara-Mañkelef 2002: 92).

<sup>4</sup> Seguimos aquí la lectura que Zizek hace del trauma en una conferencia dictada el 22 de junio de 2004 en la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.



[1] El cacique Manuel Namuncurá, con uniforme de coronel, junto a sus hijos Julián (izquierda) y Ceferino (derecha), 1905. Argentina. Archivo General de la Nación.  
[2] Cacique Manuel Namuncurá  
[3] Cacique Juan Huaraman, su hermano y Juan Soldado, 1863.

un pacto de subordinación (el dibujo de la aldea como círculos concéntricos) sino de sociedad (la aldea como círculo cortado en dos). Mientras la primera perspectiva pondrá el acento sobre la verticalidad jerárquica y la filiación, la segunda lo hará más bien sobre la horizontalidad segmental y la alianza. La importancia que toma esta dimensión de alianza en la construcción de un espacio político mapuche ilumina, en parte, el desconcierto de los caciques transvestidos en generales y del general transvestido en cacique. Se trata de la misma lógica que rige el intercambio de nombres propios (la institución del *laku*) o de hijos (la institución ambivalente de los niños ahijados y rehenes entregados por los caciques a las autoridades *wingka*). De esta forma la alianza escapa a la asignación fija de identidades según líneas de filiación y de herencia, instalando un espacio abierto al devenir y al contagio (Deleuze y Guattari 1980: 291 y ss): en el gesto de alianza se actualiza un devenir otro, de ahí la importancia de asumir como nombre propio el ajeno del aliado, o de vestirse con su ropa. Por eso el pacto, al menos desde una de las perspectivas en juego, puede ser entendido desde la noción de alianza y vivido como un devenir. Esto hace que los mencionados caciques vestidos de generales sean efectivamente “generales” del pacto. Con lo cual parte del desconcierto se esfuma.

La segunda hipótesis es que hay que tener presente que estos devenires no se reducen a una simple imitación del otro, ni al establecimiento de una analogía de relaciones y proporciones. Así el devenir general de los caciques no implica un devenir soldado de los mocetones ni un devenir cuartel del malal. El devenir implica una configuración siempre singular y que afecta a ambos términos. Parafraseando a los autores de esta noción de devenir, un cacique no puede devenir general sin que el general devenga él mismo otra cosa<sup>5</sup>. Es quizás esto lo que por un lado posibilita que Pinochet entre en un devenir cacique, y por otro que la sociedad mapuche entienda (y nos contagie en su entendimiento) no sólo a su sociedad sino que también a la *wingka* como segmental (Martha Bechis ve sólo a la primera como segmental). A partir de esta idea, que funciona como nuestra segunda hipótesis, comprendemos que al carecer entonces de una superestructura de poder por sobre los segmentos, la figura del gobernador y de los caciques se hacen intercambiables como terceros incluidos, ya sea para encarar los conflictos o la paz.

La tercera hipótesis remite al funcionamiento de las instituciones mediadoras<sup>6</sup> creadas en el siglo XVII (parlamento, y caciques gobernadores) y

<sup>5</sup> Deleuze y Guattari refieren esta afirmación a un hombre embarcado en un devenir perro (1980: 316).

<sup>6</sup> Este concepto proviene de Jorge Iván Vergara.

XVIII (embajadores). Se trata de una suerte de institucionalización del tercer incluido, entendiendo este último como un dispositivo argumental que permite a los sujetos inscritos en un espacio de horizontalidad segmental, enunciar su autoridad y justificar sus decisiones políticas en base a un tercer término, un heterónimo, el que –como las leyes según Platón– permite que “los hombres puedan al menos tener la ilusión de ser libres porque no dependen de otros hombres”<sup>7</sup>. Por un lado, encontramos las diferentes formas de agüeros, el resultado de los juegos de *palin*, los sueños y las fuentes divinizadas de estas señales (los ancestros, Dios, *Ngenechen*, etc.) y, por el otro, la ya señalada serie de autoridades que cumplirán un rol de mediación política y/o judicial. Estas instituciones serán *uno* de los espacios de legitimidad para los caciques, inseparables de un pacto basado en el don (la deuda infinita de los *wingka* “por haber ocupado nuestras tierras”, etc., de allí las “raciones”). Posiblemente esto explique también un intercambio o diálogo, real o imaginario, entre autoridades *wingka* y mapuche. Cabe señalar, y cómo veremos más adelante, que este tercer término necesario al mantenimiento de la horizontalidad segmental entre los sujetos, puede tomar la forma invertida de un tercero excluido, un polo anómico por oposición al polo heteronómico del tercero incluido.

La cuarta hipótesis retoma un problema planteado por ciertas teorías sobre lo que sería una “identidad” mapuche entendida como proceso en permanente construcción y que concluiría, según Magnus Course, con el ritual de la muerte. En ese proceso se requeriría del otro, del *wingka*. Esto es lo que Boccara ha destacado a través del exocanibalismo mapuche: “una voluntad de apropiarse de las cualidades del otro” para destacarse como otro. Esta hipótesis corresponde a una reformulación en código identitario del problema político explicitado en las hipótesis anteriores respecto de la preeminencia que toma desde una perspectiva mapuche del trauma, la alianza y el intercambio como factores de constitución del sujeto. De esta forma veremos que lejos de implicar una anulación de los enunciados filiativos, dicha perspectiva los articulará a través de la dimensión genealógica de los linajes, haciendo de la alianza y del registro (onomástico, institucional o vestimentario) de su devenir un factor de prestigio y de posicionamiento diferencial entre los diferentes linajes.

Sin duda que estas hipótesis nos ayudan a entender esos desconciertos, pero son demasiado abstractas; para concretarlos haremos acopio de una serie de testimonios actuales de dos dirigentes de Arauco con los cuales creemos se puede llenar, en parte, el vacío etnográfico del siglo XIX. La idea que

<sup>7</sup> Citado por Hannah Arendt (1972:140).

sustentamos es que las estructuras discursivas y referenciales de estos dirigentes son equivalentes a las de los lonko del siglo XIX.

### MARCELINA NECULQUEO<sup>8</sup>

En plena dictadura militar Marcelina Neculqueo, de la comunidad reduccional María Yaupi Viuda de Marileo del sector Huentelolén de la VIII Región<sup>9</sup>, fue nombrada por Augusto Pinochet como Presidenta del Pueblo Mapuche de Arauco. Esta investidura ocurrió en un acto cívico militar en la ciudad de Concepción, en el regimiento Chacabuco, al que los únicos mapuches, oficialmente invitados, eran dos: Marcelina y un *peñi* de Temuco. No se trata de un delirio que deberíamos olvidar, al contrario, pensamos que arroja un ángulo de luz sobre la sociedad mapuche y su dimensión política.

¿Cómo se puede entender que Marcelina haya aceptado ese cargo de Presidenta del Pueblo Mapuche de Arauco? Téngase presente que su esposo, Juan Rosa Painemil, es de larga militancia socialista y que incluso ella participó activamente en la década de 1980 en los primeros encuentros de los Centros Culturales en la ciudad de Concepción (ligados a los partidos que se oponían a la dictadura). La respuesta parece radicar en el carácter segmental de la sociedad mapuche –ya problematizado por Martha Bechis– en el modo de cómo se autocomprenden los mapuches y en la manera de entender la soberanía y el poder. La lectura que emerge desde el testimonio de Marcelina parece ser simple: los mapuches mantienen su soberanía en el seno de la comunidad y en sus cuerpos –como dirían Menard-Pavez– pero la pierden fuera de ella (por la politización de sus dirigentes) y el único que la posee a plenitud es Pinochet (*lonko*), que puede delegar (parte de ella) en otro<sup>10</sup>. Pero no bastó ese gesto, ya que fue necesario que Marcelina aceptara esa delegación para transformarse en “caciquilla”, en una suerte de “Pinochet local” (y veremos más adelante que no se trata de travestismo). Aparecen nuevamente los dos términos del trauma indicado por el pacto: por un lado la perspectiva de la delegación de poder emanada desde la centralidad del Soberano (Leviatán encarnado en un Pinochet), y por otro la perspectiva de la alianza que permite el devenir Pinochet de Marcelina.

<sup>8</sup> Hemos entrevistado a Marcelina en varias ocasiones, las opiniones aquí vertidas son del año 2004 y 2006.

<sup>9</sup> Título de Merced N° 1786, 23 de octubre de 1909, 68 personas radicadas en la hijuela N° 30 de 70 hectáreas de terreno, ubicada en el lugar denominado “Los Batros” del departamento de Cañete.

<sup>10</sup> En otro lenguaje: la puede “empoderar”.

Si esto es así, la hipótesis inicial de pérdida de la soberanía más allá de la comunidad debería matizarse<sup>11</sup>. Existe una premisa segmental que entiende el poder como un “bien limitado”, es decir, se puede perder, recuperar o aumentar en su vinculación con el otro, pero siempre en desmedro de un tercero. Por otro lado, el sujeto soberano es una comunidad imaginada como ilimitada<sup>12</sup>, es decir, que no tiene fronteras geográficas (es la creencia que hay mapuches y, por tanto *lonko*, en todo el mundo)<sup>13</sup> o, por el contrario, que opera como el límite a toda imaginación de lo común, debido a una multiplicación de lo local (el *mapu* como “localidad” o “país” –en el sentido de “frutos del país”– por oposición al “planeta Tierra”). Pasamos así de la nación como comunidad imaginada a la idea de una comunidad inimaginable. Pero esta ausencia de límites geográficos se opone a la presencia de límites sociales: los *wingka*. De tal forma que si por un lado la comunidad “mundial” de los mapuche resulta inimaginable, la comunidad nacional entre mapuche y *wingka* resulta imposible, o al menos traumática.

Ahora bien, un *lonko* puede aumentar su poder apropiándose del poder *wingka* o incluso por el reconocimiento que se tiene de él (en el siglo XIX ese reconocimiento podía expresarse en apoyo armado). Se desprende de lo anterior que el gesto de recibir poder y sentirse caciquilla no es una cosa tan exótica, pues justamente se liga a esta forma de concebir el mandato como el sello de una alianza. ¿Acaso no es el mismo gesto que encontramos en el siglo XVIII y XIX cuando el Estado, por medio del parlamento, invistió a los “caciques gobernadores”?; ¿o en el siglo XX cuando un sector del movimiento mapuche argumentó: “perdimos soberanía, poder, tierra, etc., es el Estado el que debe restituírnos aquello que se perdió”? Pero ¿cuáles son las razones para exigir aquello que se perdió? La respuesta podría ser la siguiente: los mapuches no sólo están en todas partes, también han permanecido en todo tiempo, son consustanciales al mundo, son la “gente de la tierra”. Es una comprensión ontológica<sup>14</sup>, pero que afecta a la contingencia histórica, como en el caso de la pérdida de sus tierras, por eso es que con ellos se está

<sup>11</sup> Además, porque el sistema reduccional, que protege la tierra del mercado, permite un elemento clave para la teoría y el ejercicio de la soberanía: la tierra y sus riquezas (Foucault 1996, Segunda lección).

<sup>12</sup> En contraste con la *nación* que es una comunidad limitada (Anderson).

<sup>13</sup> “... mapuches de Argentina, porque son mapuches, a donde estén, en cualquier país que sea, son mapuches, porque todos los países tiene mapuches. Todos los países tienen mapuche. Hay mapuches en todos los países. Pero cada uno es con su país. Cada uno tiene su manera de ser, de hablar, de comer, a lo mejor no comimos la alimentación que nosotros” (Marcelina Neculqueo). Además ¿cómo traducir la palabra *mapu-che*? *Mapu* puede ser las tierras de la Araucanía, también las del cono sur, pero también todas las tierras del globo.

<sup>14</sup> Pensamos que la razón última es religiosa. Al preguntársele a Marcelina sobre los mapuches que viven fuera del país, responde “¿y esos quién los dejó? Nuestro Señor. Igual somos nosotros”.

en deuda. Un excelente testimonio sobre la deuda (y que permite entender la separación “ontológica” entre mapuches y *wingka*) es el de Chacayal (suegro de Saygüequé):

Dios nos ha hecho nacer en los campos y éstos son nuestros; los blancos nacieron del otro lado del Agua Grande y vinieron después a éstos que no eran de ellos, a robar los animales y a buscar la plata de las montañas. Esto dijeron nuestros padres y nos recomendaron que nunca olvidáramos que los ladrones eran los cristianos y no sus hijos. En vez de pedirnos permisos para vivir en los campos, nos echan, y nos defendemos; y si es cierto que nos dan raciones, éstas sólo son un pago muy reducido de lo muchos que nos han quitado<sup>15</sup>.

Posiblemente las “raciones”, a las que se hace mención, se establecieron en el gobierno de Rosas (1825-1852), aunque, como lo señalara Levaggi, “el recurso que empleó de repartir víveres y otros géneros no era nuevo. Se practicaba desde la época hispánica. La diferencia consistió en que antes sólo se distribuían con motivos de las visitas, parlamentos y formalización de tratados, mientras que él introdujo la práctica, que subsistirá por varias décadas, de pasarles una ración periódica para asegurarles el alimento y el vestido. Siguió ese método con constancia y celo, convencido de que si no se los sustentaba, si se hacían con ellas meras ‘paces peladas’, como las llamó, al no tener de que vivir habrían de robar” (2000: 224).

Se trata entonces de un intercambio donde la parte *wingka* asume el papel de donador y el mapuche la de receptor. Es lo que observa Ratto, en las negociaciones de paz en la década de 1820: “un componente esencial de estos encuentros diplomáticos eran los obsequios que los comisionados repartían entre los principales caciques y éstos luego distribuían a sus indios” (2003:131). Ahora bien, si “los regalos en estas sociedades son más constitutivos de una relación que las palabras” (Bechis, citado por Ratto), hay que reconocer entonces que en los hechos el flujo de bienes iba del *wingka* al mapuche, y que en la economía del don esto significa subordinación o desvaloración (ser un “pedigüño”). Es lo que intenta hacer Rosas, transformarse, por esta vía, en *un único* padre y a los mapuche en *sus* hijos. Escuchemos a Rosas:

<sup>15</sup> En Moreno (1997:124). Desde este lugar se puede entender la relevancia que tiene para los mapuche el tema del reconocimiento como una “nación originaria”, por parte de los gobiernos de Chile y Argentina, ya que les garantiza el círculo hermenéutico del don y la autoctonía: “Que la causa principal de haber ellos declarado la guerra a la Capital de Buenos Aires ha sido el menosprecio que constantemente recibían los caciques, pues siempre que venían a hablar con el Gobierno se les hacía esperar tanto tiempo que se aburrían y regresaban, sin haber podido obtener audiencia, que si venían algunos de chasques o al comercio, eran robados, y asesinados, y también apresados” (Tratado de 1826, en Levaggi, p. 211).

... siempre he deseado la paz, porque por naturaleza soy defensor de los indios, y que por eso la única paz que ha subsistido con los Pampas y demás indios amigos es la que yo hice hace veinte años, pues que a los indios buenos los miro como a hijos, y que hacen esos mismos veinte años que vivimos unidos como hermanos con ellos sin que hayamos hasta hoy en tantos años tenido las más mínima diferencia puesto que ellos me miran a mí como a padre y yo a ellos como hijos (en Levaggi, 2000: 236).

Esta visión paternalista es complementaria de aquella que traduce las raciones al código estatal del sueldo. En este sentido Briones y Carrasco señalan que “lo que el gobierno entrega a cambio de estos compromisos son ‘todos los privilegios que las leyes del país acuerdan a los Guardias Nacionales, unas áreas de campo en propiedad, suficiente para toda la tribu, donde el terreno sea más a propósito para el cultivo y para la cría de ganado, como también mil ovejas, 300 vacas, dos tercios de yerbas y dos barricas de azúcar’. Así, al entregar un estipendio a modo de sueldo y ya no de ración, se convierte a Limonao y otros ‘jefes’ en una especie de ‘funcionarios’” (2000: 50).

No obstante, el testimonio de Chacayal desmiente que esta lectura sea pertinente desde la perspectiva cacical y aclara que los *wingka* están en deuda con los mapuche, que las “raciones” serán siempre una miseria, ya que no bastan para saldar la ocupación de sus tierras y por lo “mucho que nos han quitado”. O en los términos del cacique Calfucurá: “la ración y regalos que se hacen todos los meses no tiene que agradecerlos porque es pago de arrendamiento por sus tierras ocupadas” (Hux 1991: 56). Jorge Pavez reconoce en esta misma cita de Calfucurá la posibilidad de una lectura en términos de simple intercambio comercial y contractual, pero sin dejar de insistir en la importancia que tiene la lógica del don desde el punto de vista de los caciques. Esta lógica se expresaría en aquel “sistema de prestaciones agonísticas y obligatorias (una forma de *potlatch* del intercambio) (...) puesta en escena en un espacio público dado y su recreación reiterada en el tiempo” fundamentalmente a través de la institución de los parlamentos. Insistamos con Pavez en la importancia que tiene en este marco el gasto excedentario de alimentos y licores, recordando que, como en el caso del término *trokikelu* y su referencia a la repartición de comida, la palabra *potlatch* refiere a la ideas de “quedar saciado de alimento” (Pavez 2006: 38).

Ahora bien, es posible reconocer al interior mismo de esta perspectiva intercambiaria mapuche un límite a sus postulados de reciprocidad y horizontalidad y que en cierta forma instalan un antecedente a esta imagen de la deuda impagable. Se trata, siguiendo las tesis de Louis Faron, del tipo de deuda que se establece entre el donador y el donatario en el intercambio de

mujeres: “su introducción [de la mujer] en la familia del novio constituye un regalo que nunca será reembolsado en su totalidad, lo que coloca al grupo receptor de mujer en continuo agradecimiento con los donadores de mujeres” (1997: 45). En este marco se puede comprender el que algunos caciques en el siglo XIX consideraban a las autoridades *wingka* incluso como sus subordinados. Fue la experiencia de Luis de la Cruz en 1806 con el cacique Quillan:

Quedé bastante cansado de la visita, y a las dos de la mañana, que hice encender vela y me levanté, tuve un mensaje del señor [cacique] Quillan, que le mandase cigarros y leña para el fuego. Le contesté, que estas horas eran destinadas para el reposo, y las que yo tenía asignadas para el cumplimiento de mi obligación, que si quería cigarros, que pitase de los que por la tarde le di, que le daría tabaco para que llevase a su casa, y si no tenía leña que la mandase a buscar con sus criados o sus mocetones; que no me volviese a mandar mensaje hasta que no fuese de día (1835: 169).

Retornemos a Marcelina:

... las tierras mapuches, el país, es de nosotros porque aquí Cristóbal Colón ni Pedro de Valdivia trajeron tierra para aquí, no trajo un globo de tierra, para decir, ésta es mi tierra que traje de España... Como mapuche que somos, tienen que darnos un pedazo de pan, un pedacito de pan más grande para poder alimentarlo, pero no podemos decir yo voy a hacer otro país, otro gobierno, son ignorantes, no ignorantes de la política.

Para Marcelina a esa relación de “propiedad” (el país es de *nosotros*) se liga el haber ganado la guerra al español y al huilliche: “Somos harto bravitos nosotros, porque por algo se ganaron la guerra, por algo se ganó la guerra aquí en Arauco, los araucanos ganaron la guerra, no los huilliches”. Al parecer el éxito de la guerra radicaría en estar vivo, mantener parte de la tierra, saber que el “país es nuestro” y que podemos o vamos a reconquistarlo. Es interesante notar cómo esta invisibilidad de la derrota en el discurso reivindicativo de Marcelina coincide con el discurso elevado por dirigentes mapuches en otros momentos de la historia, los que al tiempo que desarrollaban intensas actividades de denuncia de los abusos y de las dificultades que vivía su pueblo, no incorporaban la hoy día recurrente imagen de la derrota político-militar de fines del siglo XIX como la causa y el origen directo de estos males. No sólo no se referían a ese episodio en términos de derrota, sino que instalaban allí las condiciones necesarias a la solución de los problemas. En este sentido vemos cómo Manuel Aburto Panguilef reivindicó

siempre las leyes 1866 y 1874 referidas a la constitución de la propiedad en el territorio de la Araucanía, las consideraba leyes “sabias” (aunque de “torcida aplicación”). Más allá de su posible aceptación de estas leyes –debido al reconocimiento que en su espíritu se hacía de la propiedad indígena (Cf. Víctor Toledo)– creemos que en su aprobación y reivindicación también está en juego la negación de la idea de derrota militar a favor de un pacto del que dichas leyes constituirían el registro. Si a esto sumamos el hecho de que Aburto (como la mayoría de los dirigentes mapuches de la primera mitad del siglo XX) siempre enarbó la alianza y el reconocimiento que unió a su abuelo con las autoridades chilenas (alianza que el apellido Aburto prueba), entendemos mejor que, lejos de ser el sello de una derrota, dichas leyes constituyen el registro de la alianza sobre la que se basa la autoridad de su linaje y su propia autoridad.

Ahora bien, lo notable (para nosotros *wingka*) es que Marcelina acepte para sí lo que el movimiento mapuche quiere para su pueblo. Pero, ¿es tan radical la diferencia? Creemos que no: al no existir una representación del pueblo mapuche jerárquica, ‘cualquiera’ puede hablar en nombre (ser la voz) del pueblo mapuche. Eso explica también la falta de trascendencia del acto mismo: los primeros en cuestionar el alcance de esa delegación son los mapuches, la cual pone en entredicho del modo más radical: son indiferentes<sup>16</sup>.

Esta suerte de “travestismo” (o de primera fase del travestismo lautarino) puede estar motivada por lo siguiente: un plano de desvalorización de lo propio y de valoración del *wingka* (de un sector). Esto no sólo se da en el ámbito del poder (Pinochet *lonko* de *lonkos*)<sup>17</sup>, sino también en la esfera económica. Marcelina apunta nada menos que al ámbito de la reproducción:

¿Qué es lo que hacen ahora los políticos mapuches, que han marchado hasta Santiago, han ido a Concepción?<sup>18</sup>. ¿Pero, qué es lo que andan haciendo? (...) Ahora, dicen estas tierras es de nosotros, yo mismo, nosotros mismos, llega el Título de Merced reza hasta el mar, una cantidad, el otro una cantidad, el otro, otra cantidad. Vas por retazo. Pero nosotros, nos interesaría ahora porque tiene plantación, cierto? Nosotros recuperáramos eso, *pero nosotros vamos y cortamos al tiro los palitos*. Y después

<sup>16</sup> Como lo expresa la popular y desgarrada canción de amor: “odio quiero más que indiferencia”.

<sup>17</sup> Recuérdese que un lunes 20 de febrero de 1989 la “Junta General de Loncos y Caciques de Nueva Imperial” nombró a Pinochet: “Ulmen F’ta Lonco, es decir, su Jefe Máximo, Conductor y Guía”.

<sup>18</sup> Se refiere a las marchas de Identidad Lafkenche y del Consejo de Todas las Tierras a fines de los 90.



Presidente Pinochet es nombrado “Principal Gran Cabecilla del Pueblo Mapuche”. Una machi y un cacique le entregan un manto y un bastón de mando. Fuente: Diario *El Sur*, 17 febrero de 1989.

de dónde sacamos el medio para replantar. Quedaría igual como estaba ante. Estos *señores* cortan, replantan, y vuelven a cortar y vuelven a plantar, entonces está protegida la arena para que no corra para acá.

La posición desvalorizada del mapuche emerge también en otros niveles. La Reforma Agraria (que incluye bajo la categoría de parceleros a mapuches como no mapuches) evidencia la incapacidad de los ‘pobres’ de transformarse en ‘señores’:

Se terminó lo que es administración, se terminó lo que es fundo, se terminó todo y llegó la pobreza. Como decía mi esposo, ahora usted le iba a comprar a un parcelero, el mismo que es un parcelero, él. Usted le va a comprar, por decirlo así, véndame un saco de trigo, vecino; no tengo. ¡Véndame un par de kilo de arveja! ¡No tengo! ¡Véndame un kilo de poroto! ¡No tengo! Porque no lo tienen porque no lo saben trabajar.

Surge así un tipo humano excelente, distinto al ‘nosotros’: ellos (los ‘señores’) podrían, por lo que tienen (gracias a su trabajo) despreciarnos, pero no lo hacen (y nosotros lo haríamos):

No son una gente mala, son excelentes, los señores [Larroulet, Etchepare]... nosotros como mapuches a veces, muchas veces nos ponemos una piececita de ropa porque no podemos mirar a otro y ya conocemos a la persona. Ellos no, ustedes son una gente común y corriente. Muy excelentes los señores, muy buena gente, se puede tratar muchas cosas con ellos, como cualquier persona. (...) Pero yo a veces les digo, mire, señor, vengo a esto, ni le digo señor porque me dice él: mira, señora Marcelina, ahí yo no soy señor, yo soy un hombre común y corriente, soy de carne y hueso, yo soy un hombre mortal. El Señor, solamente tenemos un Dios que está en el cielo. Yo soy un hombre cualquiera.

El momento en que los señores pudieron manifestar toda su magnanimidad fue cuando gozaban plenamente de sus bienes, de la propiedad:

Usted iba a la administración, aquí mismo del fundo, donde los Etchepare, excelentes señores. Nosotros mismos íbamos (...) en mi juventud, en mi niñez (...) y cuando el patrón decía ya no queda trigo le decía mi abuelo, que ellos se miraban como un hermano, no me queda trigo le decía, pero toda su gente lo cubría todo, todo. Venían los de Batro, la María Llaupe, la Manuel Alcamán, Juan Andrés Porma, la Huentelolén, que la Juan Ignacio Catrileo, toda la gente venía a comprar trigo como quería, por kilo, por almud, se medía en esos mismo cosas, se medía. Esos se llaman Almud. Y a 7 kilo de trigo venían a comprarle, le vendían. Ahora la gente: patrón, quiero papa, también y todos los trabajadores trabajan a pulso, no más. Entonces esas lomas que ustedes bajaron estaban llenos de personajes, no tan sólo trabajadores, mujeres y hombres trabajaban esos, yo me doy cuenta. Mujeres y hombres trabajaban. Entonces, ahora se terminó lo que es fundo, se terminó todo, se murió todo, se murió totalmente todo, Ahora la gente quedaron con las manos cruzá.

Marcelina evalúa a los gobierno de la Concertación desde los gestos de esos señores del “pasado”:

... yo siempre le digo [al señor Larroulet], mira vengo acá, le digo, que usted me puede adelantar unos par de pesos, necesito de dos meses, un mes, una cosa así. Ningún problema. Entonces por eso yo me siento mal de nuestro gobierno, porque resulta que en vez que el gobierno a nosotros nos diera un poquito más, no los da. Por eso yo estoy sentida. Porque ¿qué hace usted con seis mil pesos, a ver, qué hace usted?, ¿qué hace usted con seis mil pesos, de familiar?

Remarquemos la frase “es nuestro gobierno” y porque da poco es que “estoy sentida” (¿por qué no se comporta nuestro gobierno como los ‘señores’?). Percibimos en ella una suerte de triangulación, cuyos términos jerar-

quizados son los mapuches, el gobierno y los señores: en la base el mapuche, en la cúspide los señores. El principio substantivo de la triangulación es una reciprocidad, en la que el mapuche no da sino que recibe, y quien más da, pasará a ocupar la posición apical en el triángulo.

Un pequeño paréntesis. Recordemos lo siguiente. En la década de 1860, en uno de los corazones de la tierra mapuche, se produce la siguiente escena entre Cox, un grupo de mapuches y un *lonko*:

Para pasar el tiempo me senté a la sombra de un manzano, al lado del viejo cacique; conversando con él, le mostré una lámina donde estaba representado el Presidente actual de Chile, con sus cuatros ministros; el *futa troquiuelu*, como dicen los indios. Muchos se acercaron, movidos por la curiosidad, y todos Huentrupan el primero, saludaron el retrato diciendo “*Mari mari, presidente*” (Cox: 190).

La misma expresión utiliza Pascual Coña para referirse al Presidente Roca (p. 331) y para el gobierno de Buenos Aires (“*trokikelu Wenusai*”) (p. 323). Según Augusta *troki* es mandar gobernar, pero también “distribuir la comida” (p. 235).

Con el dato que la máxima autoridad está asociada a la donación de comida, volvamos a Marcelina. Ella se molesta del esencialismo (o rigidez) del sistema, que la obliga a mantener uno de los planos de su identidad (el “mi” de Mead)<sup>19</sup> fuera de su control:

... si usted tiene una televisión, tiene una radio, vienen los de la municipalidad. ¡Ah! ¡Es que la señora Marcelina tiene una radio, tiene una tele, este no puede ser beneficiado por “el familiar”! ¿Cómo estamos?... Entonces ese es un problema grave que tenemos aquí, digamos, el país completo lo tiene.

La molestia, como su gravedad, radica también en que los más pobres sólo pueden acceder a beneficios si son capaces de alcanzar un ahorro. Esto contrasta con el gobierno de Pinochet que no pedía nada, y por eso se transforma en la máxima figura de la donación ‘gratuita’:

Se le postuló vivienda a la gente, postularon vivienda. A nadie se le pidió una libreta de ahorro. A nadie se le pidió. Solamente el grupo de familia y su carné de identidad y nada más. Postularon. Esa gente fueron los

<sup>19</sup> Tanto el cuerpo como las posesiones materiales son elementos vitales de autorreconocimiento (¿donde comienza y donde termina la línea divisoria entre el mi y lo mío?).

primeros que les dieron casa de subsidio en el gobierno militar. En el gobierno de ahora, de todos los de democracia, ahora tiene que tener cien mil pesos uno para postular vivienda. Claro, vivienda. Y si no los tenemos, como se dice, siempre se está pasando, siendo un gobierno pobre como dice que sale por los pobres, entonces ¿por qué obliga al gobierno que tiene que tener? ¿Y si la gente no tiene?

La trascendencia de Pinochet se asienta, además, en otra cara ligada a la donación: “él nos liberó del comunismo”, de estar “marcado” y “uniformados”:

... gracias a Dios que Pinochet tomó el cargo, porque o si no estaríamos marcado como lo tiene la gente de Fidel Castro. Porque querían hacer, porque Pinochet nos liberó a todos nosotros, porque teníamos que estar uniformados como malos de la cabeza con uniforme y marcado.

Pero como no hay donación gratuita<sup>20</sup> uno se sabe en deuda (en este caso con Pinochet). Es desde esta triangulación que se evaluará a los políticos: ellos están en la posición apical, pero invertida: no dan (como los señores) como tampoco se mantienen en un recibir (como los mapuches), sino que ellos quitan al no trabajar (son flojos) y “andan del pulmón ajeno”, son así una suerte de ‘chupasangre’:

Aquí, porque J.N. es un político, comunista, comunista flojo, porque de eso se trata los comunistas, porque son unos flojos. Por flojo son políticos, porque andan del pulmón ajeno. Comen del pulmón ajeno (...) lo mismo está haciendo Aucán Huilcamán, lo mismo hacen Adolfo Millabur. En el pulmón de todos nosotros se están enriqueciendo, ¿por qué? porque no son capaz de ensuciarse las manos.

Como se aprecia la identidad mapuche de los dirigentes Huilcamán y de Millabur desaparece, o deja de ser relevante, por ser ellos políticos. Incluso hay un rechazo mayor (por una suerte de traición):

Y ¿qué es lo que pasa? Éste [Huilcamán] se ha recorrido casi todo el país, Norteamérica, Sudamérica, pa’ juera. Yo sé la película un poco clara. En cada país donde va de su color, digamos que vaya a un país comunista. Qué es lo que allá. ¡Uta!, allá por lo meno una alita de todos los mapuches que viven dentro del país en Chile. A mí me dijeron, que en cada

<sup>20</sup> Hay corriente teológicas que insisten en la necesidad de la existencia de la donación gratuita: el sacrificio de Cristo, como una forma de escapar a la lógica de dar y recibir, del ojo por ojo...

país, este compare va a buscar sus 100 mil de dólares. Pero allá viene bien arreglado con su cuchillo decirle ya, usted llega en Chile, organice sus hermanos de raza y dentre quite la tierra a la mala. Meta señor. Allá, los pobres mapuche tonto lo organiza, yo me voy atrás defendiéndolo, dice. Peligrando muchas veces los carabineros van y los mapuches los apalean. Porque él lo viene animando, reciben paliza los carabineros, reciben paliza ellos. En un laíto. Llega con harta plata en bolsillo y los hace pelear. Yo no creo que no le da ni una par de mil pesos para que se sustentan su casa. Después va, uta, estaba el trabajo yo ahí cuando llegué en mi país. Si va otro país, vuelto 100 dólares más. Entonces, otro me dijo que el Aucán Huilcamán tiene como 3 casas, unos palacios en Temuco. Igual tiene a su padre lo tiene con su lindo vehículo y el otro le hace pelear. Y entonces, ¿qué pasa? Él llega con esa propotencia<sup>21</sup>.

En esta serie de triangulaciones entre Marcelina, los Señores y el Gobierno (democrático) o Marcelina, Pinochet y los mapuches políticos/flojos, reconocemos la variante anómica de ese tercer elemento necesario al mantenimiento de la horizontalidad segmental desde la que Marcelina está instalando su noción de soberanía. Mapuches flojos, políticos y gobiernos-que-no-dan, encarnan ese tercer excluido necesario al reconocimiento sobre un mismo plano de Marcelina tanto con los señores como con el propio Pinochet. Encontramos una construcción análoga en otro importante dirigente mapuche de la primera mitad del siglo XX: Venancio Coñuepan y sus discursos en el Congreso como diputado por el Partido Conservador. En 1947 no trepidaba en denunciar como “eternos enemigos de la raza” a “los elementos de baja extracción social, que ignoran la historia y son incapaces de comprender el valor de las tradiciones; ellos convertidos en los nuevos ricos (...) continúan empleando esas execrables armas (...) hasta la consumación de sus maquiavélicas intensiones: la destrucción de una colectividad con el despojo de sus tierras”<sup>22</sup>. En cierta forma los “nuevos ricos” van a funcionar aquí como el tercer excluido necesario a la constitución del plano de horizontalidad entre Coñuepan y los sectores chilenos más conservadores, o simplemente “los señores”.

<sup>21</sup> Estas son las palabras del esposo de Marcelina.

<sup>22</sup> Citado en Marimán, Pablo (1999:163).

## ¿TRAVESTISMO O TRANSGURACIÓN EN MARCELINA?

“Pero no me compró, ni yo no me vendí”.

Volvamos al tema del investimento. Marcelina relata el momento es que se le confiere el cargo (dignidad) de una manera muy próxima a un acto religioso (y esto es así, además, por el grado de trascendencia otorgado a Pinochet).

Lloviendo nos fuimos. Estuve una semana allá. Y na de conversaciones, allá íbamos a hoteles españoles, después al regimiento, a un paseo en un bus de primera categoría. Un bus de Choapa de 2 pisos. ¡Pucha!, yo andaba con harta gente civiles. Pensaba yo, ignorante uno que eran gente civiles. Ná que yo andaba con gente de la marina, andaba con aviación. Todos eran jóvenes, niños jóvenes, de una edad como usted, los más de edad. Cuando el día de la Batalla de la Concepción, cuando recién, cuando van mis colegas, otra vez, nuevamente me pasaron a buscar, todos uniformados. Eran cadetes con montones de cosas. Yo decía con quien andaba, llegamos al regimiento y llovía hecho cántaro... Y andaba uno de Temuco, un mapuchito también. Pero ese era huaso altiro, porque no se sacaba ni el poncho ni para ir a almorzar ni para presentarse ante la presidencia del General. Entonces, ya no era General porque se estaba pasándose como Presidente de la República. Recién me llaman en el micrófono, yo tenía 3 hijos, pero no estábamos casados por la ley, convivíamos. Todavía era señorita y la señorita con una guagua de un mes. Señorita tanto, representante de la comunidad tanto, del lugar tanto, hoy día va a ser Presidenta Provincial del Pueblo Mapuche de Arauco. Ese era mi cargo que me dio el General. “*Usted, me dijo, va a ser la representante cuando me entregó su diploma y cuando me tomó, me abrazó, me dio un beso por la mejilla y yo también porque muy brava puede ser uno pero uno no va a ir a hablar a decirle, oiga, yo no te quiero. Ni muy malo que sea la persona porque no puede decirle, porque ya sería quien busca la muerte. Entonces, va a ser Presidenta Provinciano, usted. Hoy día. Y usted, todos los problemas que tenga la comunidad indígena donde usted vive, donde sea de su provincia, usted recogerá esa información y me lo hará llegar usted allá. Entonces, yo le voy a poner visto bueno y le voy a mandar. Tampoco, hija, estas cosas, me dijo, van a salir de la noche a la mañana, todos los problemas que tienen las comunidades indígenas. Pero hay que darle solución. Él no dijo, voy a hacer esto, voy a matar, o yo soy el perro, ninguna cosa, eso no dijo. Usted, no queda más clara palabra que dijo, yo*

<sup>23</sup> Este testimonio se puede leer también desde otra clave: como una analogía a la “investidura” que Chao Ngenechén hace a las machis, un llamado que ellas no pueden eludir. Se abre aquí todo un campo de análisis referido al problema de la relación entre femenino/masculino o *longko/machi* que Marcelina viene a afectar. En este sentido es interesante constatar cómo su adopción de la figura de Presidenta señala un punto de ambivalencia en las categorías del poder entendido desde el par masculino/femenino que lo hace oscilar entre las figuras del *longko* y la de la machi.

*soy odiado del rojo. A lo mejor cuando usted sepa que usted Presidenta Provincial, nombrado por mi persona, a lo mejor va a ser odiá. Pero sí, usted no conteste. Cuando alguien te critique, no conteste. Lo que sí, tiene que concurrir a su comisaría más cercana que le quede*”. Eso fue todo el consejo que me dio y ni una cosa más.

Marcelina se observa como una suerte de hija del General Pinochet (de ahí que acepte su mandato, que además es como si lo hubiera mandado su propio abuelo: “Yo no soy política, mi general me dijo que no fuera política y no soy política, y nunca fuimos políticos, mi abuelo jamás fue político”). Esta figura patriarcal es valorada como Padre de Chile (civiles-militares se reúnen en torno a él, también Marcelina). La experiencia en el regimiento Chacabuco es tematizada como una prueba –“yo hago cuenta que presté mi servicio militar”– después de la cual se le otorga el grado de Presidenta. En este sentido ella es ahora equivalente, pero a menor escala del Presidente del país, confirma esto que ambos son y serán odiado por los “rojos” y que ambos deben valerse de los carabineros para enfrentar lo que les parece mal<sup>23</sup>.

¿Por qué Pinochet se fijó en ella? Al comienzo ocurrió un equívoco, la llamaron en lugar de la cacique María Llauque, anciana que aparecía junto con Marcelina como representante de la comunidad en los documentos enviados para la división de las tierras comunitarias: “y él se confundió, se confundió, porque él pensó que yo era de esa antigua. Yo en esos años tendría por decirlo así, como 30 años o 25 años”. Pero el “equivoco” no es tal, pues Marcelina se percibe como “única” dentro de la provincia:

... soy la única mujer dentro de la provincia como vestida de mapuche y como que yo sé hablar en mis dos idiomas, gracias a Dios, cuando me llegó una invitación por intermedio de la Municipalidad de Contulmo. Tenía que ir a Concepción porque me necesitaba el Presidente. Y cuando hablaron de Presidente ¿quién era Presidente? Él, poh. Y qué es lo que dije yo: ¡Ah, este caballero me quiere matar! Por Dios santo, así lo dije. Así lo pensé. Yo le dije a la señora, yo no voy a ir allá. No, va ir. Porque tú eres representante vas a tener que ir y porque te quiere conocer el Presidente, te quiere conocer, pero vas a ir con tu vestimenta mapuche. A mí no me pidió de minifalda, señores. A mí no me pidió que venga vestida de chilena, porque yo no quiero ver a una china. Como lo tratan a uno. Quiero conocerlo con toda su vestimenta a la representante de las comunidades María Llauque [Yaupi], viuda de Marileo.

Este hecho de ser única, más aún, de ser elegida porque ya lo era, permite afirmar que ella se auto-representa como igual o equivalente al mismo Presidente, y que pueda estar plenamente segura que jamás se ha vendido:

... yo no me ando vendiendo ni vendiendo a nadie. Esa es la manera, así podemos llegar a toda parte. Tenemos una relación con carabineros, con fuerzas armadas, tenemos, podemos decir, oigan escúchenlos un poquito, escúchenlo un poquitito. Este es la verdad de la comunidad de la raza de nosotros. Este el valor. Hay carabinero mucho más roto que nosotros, pero son propasado, pero ese propasado conmigo, choca. Conmigo choca. Porque yo le digo, párale señor, usted es un uniformado y anda ni siquiera con la ropa. No es tuya, porque es del Estado. Si yo me visto soy mapucha o de mapuche pobre, se viste porque le cuesta su trabajo. Pero no con ropa prestá, y con esa ropa prestá ellos se creen la muerte. Y cuando se sacan la ropa, cuando llega la fecha de sacarse la ropa son unas personas común y corriente, más que el mapuche.

Por eso el “trasvestismo” de Marcelina opera como mutación de un orden de poder (ser presidenta) y no como una “copia” del poder del otro: ella tiene su “propia ropa”. Así su poder radica en dos potentes símbolos: la ropa y el idioma (además de ser bilingüe)<sup>24</sup>. Es desde ese lugar (que es anterior al acto de investidura, pero que la investidura confirma), que Marcelina puede enfrentarse directamente, y de igual a igual, con cualquier autoridad, incluso por sobre ellas, si éstas no respetan las normas. El conflicto con el Gobernador de la provincia es notable. Representante de la maldad intrínseca a todo “político”<sup>25</sup> y calificado como de “clase baja” Marcelina lo acusa de haber llegado con la voluntad de “apartar la comunidad” formando dos grupos antagónicos. Marcelina reaccionó cortándole un árbol para cerrarle el paso y procedió al “palmetearlo”:

el Gobernador venía a hacer la pata el gato, hacer pelearlo a uno y un día ya está güeno le dije yo. ¿Qué pasó con el Gobernador?, dije yo, le dije córtele un eucaliptos, voy a conversar con el Gobernador. Si no se me calma el Gobernador es porque lo palmeteo y bien palmeteo, y se me manda a cambiar. Yo no tengo nada que ver, sea quien sea, sea el de la derecha sea, de la izquierda, a mí no me importa un comino, porque uno está trabajando lo justo y necesario.

Con su discurso Marcelina nos hace vislumbrar que podría enfrentarse con su padre o con Pinochet si pusieran en cuestión sus principios (de caciquilla y de sus derechos a la tierra):

<sup>24</sup> Notemos que ambos rasgos suelen ir asociados a las machis (las que al ser ungidas como tales nunca pueden vestirse a la usanza *wingka*). El manejo de la lengua es vital porque las chamanas tienen el don de hablar *mapudungun*, pero también en “lengua” cuando entran en trance.

<sup>25</sup> “Carlos González, otro político, dicen, el grande es el malo, oiga los políticos son los más malo.

Yo no le estoy diciendo que [Pinochet] me eligió, me conoció. No le estoy diciendo que eligió, porque él no es nada para que nos venga a elegir en la comunidad indígena. Él no es nada. Él es un gobierno del país, pero no para la comunidad. Y tenemos el derecho de llegar con el gobierno que llegue, de hablar con ese compadre o con esa comadre, tenemos el mismo derecho de hablarle, decirle, plantearle.

En este punto el vínculo pareciera no ser con Pinochet sino con la autoridad principal de los *wingka*, el Presidente. Veamos el encuentro con Salvador Allende:

El señor Salvador Allende también lo conocí en vivo y en directo, no puedo culparlo, no lo voy a culpar, también me duele por él, porque he tenido diálogo personalmente con él también yo. La última vez que nos vimos nosotros cuando vino a hacer una reunión en la municipalidad antigua, y él me iba a llevar para Santiago, el señor Salvador Allende. Muy buena gente el señor Allende, no puedo decir por qué pasó estas cosas, cuál tuvo el error, cuál fue la persona que cometió el error. Él cuando hizo su discurso, lo que dijo es que iba a dar más trabajo, iba a tener mejores condición de la gente, iban a tener buenas situaciones, pero a la semana falleció poh. Pero la culpa la tienen los mismos partíos de él.

Nos encontramos así con un lugar común de la cultura política mapuche: el cacique Juan de Dios Coliqueo (su comunidad se ubica en la comuna de Lautaro), militante por años de los partidos de derecha, cansado de bregar en los tribunales por la recuperación de sus tierras, se las tomó en septiembre de 1970: “Años más tarde, consultándole por los motivos de su acción, me dijo, que pensó que no debía temer nada, porque tenía la protección de la gente rica y poderosa de la comuna, que sabían que él no era extremista sino una persona honorable” (Bengoa, 1999: 18).

De eso se trata: “personas honorables”, “señores”, que luchan a muerte por sus tierras contra otros “señores”, y no una lucha de “siervos” contra sus “amos”. La política interpretativa que hoy vemos desplegada en las páginas de *El Mercurio* se afina en esa última lectura (olvidando que los mapuches preferentemente votan en las elecciones por los señores, porque ellos también lo son).

Desde este horizonte, el tema de la soberanía y del poder nos parece más relevante para comprender el “paradigma Neculqueo”, que el análisis centrado en el poder disciplinario. Este último se ha mostrado, con gran escándalo nacional, incapaz de doblegar a los “señores de la tierra”<sup>26</sup>. Ahora bien,

<sup>26</sup> Recordemos que los temas centrales de la teoría de la soberanía giran en torno a la tierra y riqueza, de allí su carácter feudal, no burgués; con el capitalismo emerge un nueva mecánica del poder (disciplinario) que se encarga de “extraer de los cuerpos tiempo y trabajo” (Foucault 1996:36).

se nos dirá que este análisis olvida que esos señores viven hoy en la miseria, que su autonomía no va más allá de sus espacios reduccionales, que en las escuelas en que se educan sus hijos no se les enseña ni su lengua ni su historia ni su cultura, que son explotados por un comercio que no les paga el trabajo invertido, etc. Sin duda, pero lo notable es que justamente esa asimetría no ha llevado a los mapuches a pensarse como subordinados, ejemplo de ello ha sido sus movilizaciones contra los terratenientes en los 60-70 y contra los empresarios forestales en los 90 (escándalo para la cultura chilena: cómo unos desiguales materialmente pueden exigir ser tratados como iguales cultural y políticamente).

Pasemos ahora al esposo de Marcelina, Juan Rosa Painemil, viejo miembro del Partido Socialista y oriundo de Elicura. Si Marcelina asumió el cargo de Presidenta gracias a su contacto directo con Pinochet, su esposo es *lonko* por un mandato de Dios que se le apareció en sueño, en un *peuma*, vestido como Pinochet:

... cuando me quisieron asumir el cargo de presidente provincial en la provincia de Arauco, en la dictadura militar, se me presentó mi Diosito vestido como el general Pinochet, como se vestía. Él no me lo habló dentro de una oficina, dentro de un hogar, y lo que me habló, así en un cerro, había un esterito de agua que venía pasando, y estaba rayándose el sol. ¿Sabe cómo estaba vestido mi Diosito? Con el pantalón plomo y la chaqueta blanca que ponía el general con todo su jinetiatura que tenía él aquí. Pero idénticamente como el general Pinochet. Y me habló, más de un segundo no me habló, pero fue como que esa conversación que me hizo él, como que me había conversado como 10 minutos. Y todo me lo habló en mapuche. 'Este cargo lo va a tomar usted, me dijo, porque yo voy a entregar. Usted lo va a tomar este cargo'. Y después ya como al año otra vez, de repente se me presentó en otro lado. Rayándose el sol nuevamente, igualito, pero me volvió a hablar en mapuche. Me dijo, 'usted lleva unos grandes conflictos de su tierra, me dijo, yo lo voy a ayudar y su tierra se lo van a entregar' y así mismo fue, en sueño. Entonces por eso, yo con mi señora, que nos juntamos a vivir... ya, yo cuando fui presidente provincial ya mi comunidad me eligió como *lonko* de mi comunidad, también como *lonko* y como representante, porque yo organizaba los *nguillatunes*, el juego de *chueca* y el problema de la tierra como representante. Y más presidente provincial, que tenía que llevar todos los problemas de la provincia de Arauco. Y ahí también fui, en mi juventud, como de 14 años una tía me tomó de *curiche*, la *machi*, y después de 16 años, mi papá como era *lonko*, me tenía como *werkén*, para llevar mensaje así a la comunidad, cuando tenían que desafiarse o jugar a la *chueca* o jugar... hacer un *nguillatún* el conjunto de las comunidades. Entonces como mapuche tenemos mucha experiencia de eso.

Es interesante notar que acá la figura se invierte aludiendo de nuevo a los mandatos de Ngenechén (los *peuma*) para la investidura de una machi. Lo que no hizo con Marcelina en cuanto a un mensaje onírico, sí lo hizo con su esposo. En clave chamánica esto podría interpretarse como el establecimiento de una forma de complementariedad: Marcelina la Presidenta (la machi) y su esposo el Presidente (el dungumachife).

Cómo lo dijimos al comienzo, el devenir implicado por el gesto de alianza afecta los dos términos de la alianza. Así tras su nexa con Pinochet, Marcelina advino Presidenta, “una Pinochet” dentro de los límites más o menos soberanos de su localidad. Por su parte ya comentamos cómo Pinochet llegó a ser en su momento cacique, o para ser más exactos, una forma única de cacique, un *Ulmen Fūta Lonko*. La pregunta que surge ahora es por qué mecanismos Dios pudo devenir Pinochet.

En *La historia del linco*, Lévi-Strauss postula que ciertos mitos amerindios poseían un espacio como predeterminado para la incorporación de los blancos. Escuchando a Marcelina constatamos el fenómeno análogo por el cual lo mapuche encuentra su lugar en el discurso mitológico *wingka* incorporándolo a su propia mitología. Así en su referencia a las glorias de los araucanos (por oposición a *wingka* y a huilliches) o al sacrificio de Pedro de Valdivia<sup>27</sup> resuena *La Araucana* y toda la mitología racial chilena. En el mismo sentido aparece la serie de enunciados de autoctonía, los que junto con justificar las demandas políticas, remite al problema de entender lo mapuche en términos patrimoniales (a la manera de la flora, la fauna o el paisaje respecto del estado nación)<sup>28</sup>.

En 1948 Manuel Aburto Panguilef escribía:

Les hablé [a un grupo de niños] varios minutos. Entre otras cosas les dije que cuando sean hombres defiendan a la raza araucana, que es la raza

<sup>27</sup> “... cazaron el compadre [Pedro de Valdivia], al medio del río, ahí lo cazaron, lo aprisionaron, y total que dicen que con lanza le dieron y murieron, se fueron río abajo, se dieron vuelta a caballo, todo, y ahí los mapuches, no tan sólo los hombres nomás, si fueron mapuchas, y ahí lo trajeron, no lo mataron, y dijo ‘yo me voy para mi país y los dejo’, y los mapuches que le dijeron en mapuche, ‘no poh, [frase en *chedungun*], este *katripa* va a traer más gente, y va a venir... así que las puras mujeres autorizaron, y en vivo y en directo con concha de macha le sacaron los pedazos de carne por todos los lados, y los comieron, ah, los comieron ellos, vivo, y lo hicieron descansar en el fuerte Tucapel, adonde están los fuertes, ahí lo hicieron descansar un poco, y donde fue esos asesinos cuando llegaron adonde está el hospital nuevo ahora... Y ahí decía que me voy a ir. No que dijeron las mujeres, las mujeres no. Las mujeres y los hombres se lo comieron vivo poh, para que se diera cuenta como eran los mapuches”.

<sup>28</sup> Según Briones y Carrasco en los tratados con indígenas en pampa y patagonia “la autoctonía de los indígenas tenía un peso fundamental que hacía que se estuviera que convenir con ellos los términos de una relación en formas que no se aplicaban a otro tipo de vasallos o ciudadanos” (2000:59).

chilena”. Y algunos días antes: “[El doctor Santelices] Celebra y celebrará mi lucha para que la raza mantenga sus principios, porque es una raza noble y es la dueña de la República, y no hay derecho para que desaparezca, como lo desean los enemigos de ella (Aburto Panguilef, 1948: 111 y 90).

Ahora bien, si asociamos esta idea de la raza mapuche como propietaria de la República con la idea de un pacto no respetado y de una deuda no pagada por ésta, encontramos un esquema similar al que ordena la relación de los mapuches con sus dioses (sobre todo en contextos de crisis escatológica). Para comprender esta proposición debemos considerar las tesis que interpretan la aparición del dios supremo *Ngenechen* como una proyección del principio animista de los *ngen*, los espíritus tutelares de los elementos de la naturaleza, concepto traducible por la expresión *dueño*. Por otro lado, se debe considerar la articulación de esta figura animista con la dimensión filiativa implicada por la figura de los ancestros y a través de la cual llega a ocupar la cúspide de la pirámide de ascendencia del linaje. La combinación de estas dos dimensiones puede explicar el carácter etnocéntrico de esta divinidad suprema: dueña de los hombres, constituiría el núcleo filiativo de una multiplicidad de linajes reunidos en torno a un mismo origen. Es en este marco que la relación entre los mapuche y su divinidad suprema se estructura en términos filiativos (*Ngenechen* padre y madre). Sin embargo y en la medida en que los discursos identitarios chilenos se fundan sobre un referente a la vez racial y mitológico (*La Araucana*), encarnado en la noción filiativa del mestizo, se puede esquematizar parte de la relación entre estos dirigentes mapuches y la sociedad chilena a través de la siguiente fórmula: *los chilenos son a los mapuche lo que los mapuches son a sus ancestros* (o a *Ngenechen*, el *Abuelito Huenteano*, etc.).

Resurge la incongruencia traumática de constatar que esta fórmula constituye una inversión de la relación con los mapuche postulada desde el Estado. Recordemos la importancia que toma en esta relación la imagen del Estado como padre. En este sentido se podría postular que la instalación de una divinidad suprema en la cúspide de las líneas de filiación responde a las presiones del Estado y su régimen de registro patrilineal. Si el estado funciona como el punto de resonancia abstracto de las líneas de centralización del poder así como de las líneas de filiación genealógica, la dimensión filiativa de *Ngenechen* (o la dimensión “estatal” de figuras escatológicas como la del *Inka Rey*) pueden ser consideradas como los ecos de estas resonancias políticas sobre el plano trascendental de las construcciones imaginarias. Por lo demás, el hecho de tener en lugar de un Estado (es decir de una entidad que

monopoliza violencia y soberanía) de naturaleza humana, un equivalente espiritual, no constituye solamente una solución coherente con una perspectiva segmental, sino que es también una fuente de orgullo y de diferenciación colectiva.

De esta forma y si, como decíamos más arriba, la comunidad de lo mapuche constituye una comunidad ilimitada e inimaginable por oposición a la comunidad limitada e imaginaria elevada por el Estado, su relación y su definición a través de esta comunidad y de este Estado efectivo, harán que de la comunidad inimaginable surja un *Estado imaginario*. Este ha tomado tradicionalmente la forma de *Ngenechen*, del *Inka Rey*, de *Ollal* o del *Abuelito Huenteano* (por nombrar sólo algunas) y ha funcionado como la forma suprema de heteronomía. Su devenir Pinochet en el sueño de Juan Rosa Painemil confirma hasta cierto punto esta relación entre Estado real y Estado imaginario. Pero también devela otra forma del trauma y del escándalo por el cual el Gobierno puede moverse entre la figura del Padre fundador de la comunidad nacional y limitada<sup>29</sup> a la del ultra-aliado por el cual se distribuyen las intensidades de poder y autoridad sobre la superficie ilimitada del horizonte segmental.

Ahora bien, ¿cómo compatibilizar ese orgullo con el efecto perverso de las “raciones” en el pasado, el programa Orígenes y sus 120 millones de dólares, en el presente? ¿No son las formas que se dieron y se dan los gobiernos para evitar el “malón” en el siglo XIX y la “toma” en el siglo XX? Con las raciones el gobierno argentino logró manipular a los “segmentos” mapuche para ocupar y apropiarse de sus tierras, con los actuales programas de ayuda en Chile sin duda que se evitan una serie infinita de miserias, pero también los conflictos con las forestales (las cuales se apropian de las ganancias allí producidas). El don del *wingka* sin duda fortalece el orgullo mapuche, pero este parece olvidar su lado maldito, ya que todo orgulloso hace de su dependencia absoluta una suficiencia absoluta (Sartre). Nos parece que la actual dirigencia mapuche, consciente de esta realidad, trata de superarla a través de un nuevo pacto con el mundo *wingka*.

## REFERENCIAS

- Aburto Panguilef, Manuel. 1948. Manuscrito inédito, pp. 111 y 90.  
Anderson, Benedict. 1993 [1983]. *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

<sup>29</sup> Dice Marcelina: “Porque tanto el chileno como ustedes, tanto el mapuche que somos chilenos todos somos hijos del gobierno que dentre”.

- Arendt, Hannah. 1972. *La crise de la culture*. París: Gallimard.
- Augusta, Felix. 1992[1916]. *Diccionario mapuche-español y español-mapuche*. Santiago: Ediciones Séneca.
- Bechis, Martha. 1989. “Los lideratos políticos en el área Araucano-Pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?” Ponencia al I Congreso de Etnohistoria Argentina, Buenos Aires.
- Bengoa, José. 1999. *Historia de un conflicto*. Santiago: Planeta.
- Boccard, Guillaume. 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*. París: L'Harmattan.
- Briones, Claudia y Carrasco, Morita. 2000. *Pacta sunt Servando. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Buenos Aires: IWGIA.
- Coña, Pascual. 1973[1930]. *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago: ICIRA.
- Course, Magnus. 2005. “Mapuche Person, Mapuche People. Individual and Society in Indigenous Southern Chile”, PhD. en Antropología, London School of Economics and Political Science.
- Cox, Guillermo. 1999[1863]. *Viaje en la regiones septentrional de la Patagonia (1862-1863)*. Buenos Aires: Elefante Blanco.
- Cruz, Luis de la. 1835[1806]. *Viaje a su costa del Alcalde Provincial del Muy Ilustre Cabildo de la Concepción de Chile*. Tomo II Colección Pedro De Angelis, Buenos Aires.
- Deleuze y Guattari. 1980. *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie 2*. París: Minuit.
- Faron, Louis. 1977[1964]. *Antüpaiñanko. Moral y ritual mapuche*. Santiago: Ediciones Mundo.
- Foucault, Michel. 1996. *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina: Caronte Ensayos.
- Guevara, Tomás y Manuel Mañkelef. 2002[1912]. *Kiñe mofü trokiñche ñi piel/ Historias de familias/Siglo XIX*. Temuco: Liwen-CoLibris.
- Hux, Meinrado P. 1991. *Caciques huilliches y salineros*. Buenos Aires: Ediciones Marymar.
- Levaggi, Abelardo. 2000. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglo XVI-XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Histoire du lynx*. París: Plon.
- Marimán, Pablo. 1999. “Coñuepán en el Parlamento de 1947: Argumentos y propuestas de la Corporación Araucana”, en *Liwen*, N° 5, p. 163.
- Menard, André y Pavez, Jorge. 2005. “El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche”, en *Política*, Vol. 44, pp. 211-232.
- Moreno, Francisco. 1997[1879]. *Viaje a la patagonia austral*. Buenos Aires: Elefante Blanco.
- Pavez, Jorge. 2006. “Carta y parlamentos: Apuntes sobre historia y política de los textos mapuches” en *Cuadernos de Historia*, N° 25, p. 7-44.

- Ratto, Silvia. 2003. *La frontera bonaerense (1810-1828): espacio de conflicto, negociación y convivencia*. Buenos Aires: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires “Dr. Ricardo Levene”.
- Toledo, Víctor. 2001. “En Segura y Perpetua Propiedad. Notas sobre el debate jurídico sobre derechos de propiedad indígena en Chile, siglo XIX” en *Actas 4° Congreso Chileno de Antropología*. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile, pp. 1129-1136.
- Vergara, Jorge Iván. 2005. *La herencia colonial del Leviatán. El Estado y los mapuche-huilliche (1750-1881)*. Iquique: Ediciones Instituto de Estudios Andinos, Universidad Arturo Prat.
- Zizek, Slavoj. 2004. “El trauma: un señuelo engañoso”, conferencia dictada en la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires el 22 de junio 2004, en sitio web *Slavoj Zizek en español*.

