

LA CIELITORIZACIÓN DEL TERRITORIO: ENTRE EL SIONISMO Y LA INTIFADA MAPUCHE

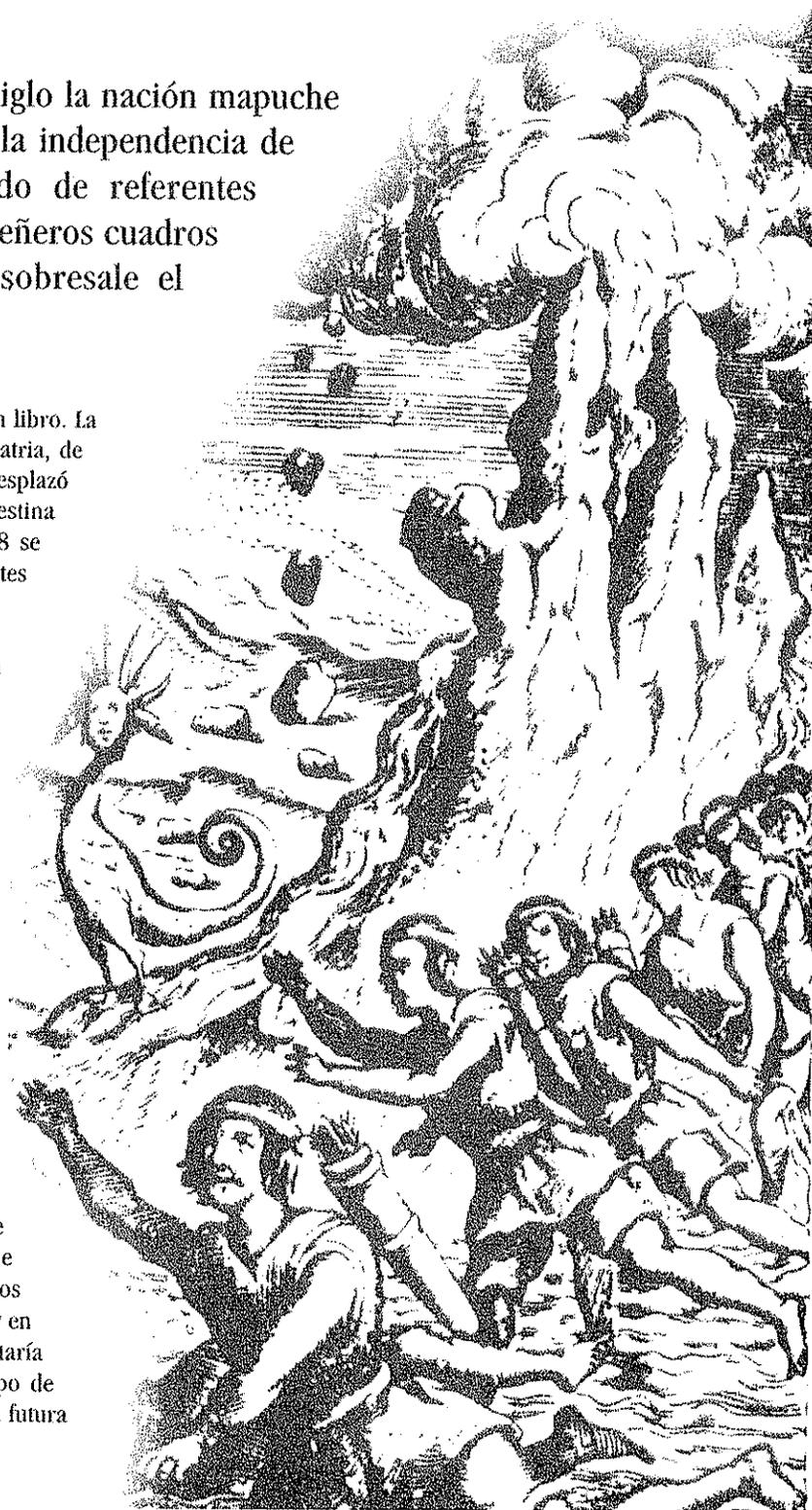
Por André Menard

Distintos caminos ha tomado en el último siglo la nación mapuche en busca de su autonomía. En tal camino, la independencia de Israel y las luchas palestinas han servido de referentes simbólicos en los cuales se han amparado señeros cuadros de la causa autonomista, entre los que sobresale el prolífico Marco Aburto Panguilef.

Borges escribía que los judíos eran el pueblo cuya patria era un libro. La utopía sionista surge como un anhelo de reterritorializar esa patria, de encarnar la escritura en una tierra. La encarnación no se desplazó desde las letras en línea recta; antes de aterrizar en Palestina revoloteó sobre Uganda e incluso sobre la Patagonia. En 1948 se proclama la creación del Estado de Israel. Se establecen los límites y sus conflictos.

Mientras tanto en Temuco, Manuel Aburto Panguilef anota en su cuaderno: «me fijo de la Proclamación de la libertad e independencia del antiguo pueblo de los Judíos en la Tierra proverbial del mundo entero, llamado propia y especialmente Tierra Santa de promisión Universal» (manuscrito inédito 1948, p. 371). Al día siguiente pega dos recortes del diario: la declaración de independencia y la bandera del nuevo Estado. A continuación escribe: «Día de especiales bendiciones de longaminidades físicas y Espirituales para la raza no domada del todo en la Zona Antártica de Chile, única de fama mundial» (manuscrito inédito 1948 p. 369 - 371).

Diez y seis años antes se desarrollaba el XI Congreso Araucano organizado por la Federación Araucana, de la que Aburto Panguilef fue el presidente vitalicio. Allí se propuso la creación de una República Indígena. Ocho años más tarde, en 1940, con ocasión de un rito-manifestación llevado a cabo en las cercanías de Viña del Mar, vemos nuevamente aparecer al dirigente mapuche, de manta y con un pañuelo rojo alrededor de la cabeza. Junto con declarar su desposesión: «no me pertenezco», hace públicas las revelaciones que recibiera años atrás, cuando regresaba de una de sus relegaciones en Caldera, y en las que se «habla de la sentencia celestial que inscribirá en la notaría celestial, e inscrita allí, será cumplida en la Tierra por un grupo de ángeles a favor de la araucanía, y segunda, la relacionada con la futura República Indígena dentro de Chile» (manuscrito 1940 p. 140).



La trayectoria de Manuel Aburto Panguilef tiene tanto de ejemplar como de extraordinaria (es quizás una propiedad de todos los profetas). Perteneciente a la primera generación nacida en el contexto reduccional impuesto por el estado chileno, realiza sus primeros estudios en la misión anglicana de Maquehue. Luego seguirá la formación de pastor evangélico, estudiando religión y teología, pero no tardará en dejar esta carrera por el trabajo político en favor de su pueblo. Entonces elabora un discurso en parte tradicionalista (promueve la organización de ceremonias tradicionales -nguillatún-, defiende la autoridad de los loncos así como la poligamia) pero que a su vez presenta una notable



Marco Aburto Panguilef (en el centro)

apertura ante elementos nuevos o externos. El mejor ejemplo de esta actitud aparece en su relación con la escritura, -elemento huinca por antonomasia-, a la que se va a entregar de manera compulsiva. Con ocasión de su muerte, la prensa habló de un legado de más de 200 manuscritos. Hoy día sólo conocemos cuatro cuadernos que en total reúnen casi dos mil páginas.

En cierta forma Aburto es un poseído por la escritura. Es como si en un gesto de terapia total dejara inundar cada minuto de su cotidianeidad por esta substancia burocrática, instrumento de usurpación o desposesión efectiva de las tierras mapuches. Así podemos constatar en Aburto la singularidad de tratarse del mapuche que más ha escrito en la historia de su pueblo.

Intensa, compleja y ambivalente es también su relación con las fuerzas políticas chilenas. En un primer momento (décadas del 20 y del 30) establece alianzas con las fuerzas de izquierda (en especial con la Federación Obrera de Chile ligada al Partido Comunista). De esta relación surge el ideal de la República Indígena, probablemente inspirado del modelo soviético de república. Sin embargo, ya en sus textos de 1938, vemos cómo reniega del socialismo y del comunismo para derivar en un apoyo místico a Carlos Ibáñez del Campo, apoyo que sostendrá hasta su muerte (y pese a que éste último lo sometiera al menos a tres relegaciones durante su primer gobierno). Pero lo interesante es ver cómo pese a esta deriva política, el ideal de la República Indígena continuó siendo su horizonte utópico.

Manuel Aburto Panguilef muere en 1952 y su figura, así como la de su organización, desaparecen del discurso político mapuche. Gran parte del movimiento mapuche se incorpora a los partidos políticos chilenos, eclipsándose. Esta situación cambia con el fin de la dictadura militar en 1990. El movimiento mapuche vuelve a renegar de los partidos políticos huincas y reaparece el ideal aburtiano bajo la forma contemporánea de la palabra «autonomía». Resulta esclarecedor el artículo de José Marimán

«Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional». En él la reivindicación individual de tierras pasa al plano colectivo de un territorio: «la Región Autónoma debe tener como base territorial, en consideración de la concentración de población mapuche en lo que fue el espacio histórico de vida independiente mapuche hasta la conquista chilena, la actual región de la Araucanía, más algunas zonas adyacentes».

En 1992 se aplica el censo de población. Junto con el sorprendente número de mapuches que éste arroja, llama la atención su débil presencia demográfica en el «territorio histórico» de la Araucanía. Surge entonces en 1995, el concepto de «diáspora mapuche», y cuatro años

más tarde su respuesta utópica: el llamado de José Ancán y Margarita Caffío a un retorno al país mapuche. Se estructura una propuesta nacionalista asociada originalmente al Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen de Temuco, y que hoy compromete en todos o en alguno de sus aspectos y de manera más o menos difusa, a otros sectores del movimiento (proto)nacionalista mapuche.

Tierra prometida o territorio histórico, diáspora y retorno, en tales disyuntivas reaparece desde su olvido, como un fantasma, Manuel Aburto Panguilef y su lectura mística del sionismo histórico. En otras palabras podemos decir que Aburto transformó este acontecimiento -la independencia de Israel- en una señal trascendente, en un símbolo y modelo de la esperanza propia (operación de lectura religiosa de la historia, inaugurada por los profetas bíblicos). Por la escritura ejecutó el paso del sentido literal de la palabra sionismo al de su sentido literario (forma escrita del sentido figurado). Así podemos suponer que en la similitud formal entre el sionismo en sentido literal, es decir el sionismo histórico de 1948 y el sionismo en sentido figurado de Liwen, vibra la posesión profética de Aburto, ya no sólo poseído por la escritura sino que por la historia misma. Luego ésta lo sepulta en el silencio, pero Aburto resurge de manera oblicua: en un debate en torno a su propuesta, José Marimán terminaba su intervención con la siguiente frase, «pueden decir que todo esto es una "volada", pero preferimos creer lo que decía el padre del movimiento judío: "Si ustedes lo quieren, será realidad", refiriéndose evidentemente a la frase de Theodoro Herzl (literalmente: «Si ustedes quieren, no será una leyenda») sobre la creación de un Estado de los Judíos. Asimismo, y nueve años más tarde, José Ancán y Margarita Caffío colocaban como epígrafe a su llamado al retorno, una frase de Ber Borjov, sionista marxista de principios del siglo XX: «Únicamente los pueblos que constituyen mayorías nacionales en sus respectivos territorios están en condiciones de aprovechar íntegramente su autonomía nacional política».



busque reconocer a los mapuches sus derechos negados como pueblo y que sea capaz de romper con el monólogo concertacionista que sólo pretende transformarlos en los futuros palestinos de América del Sur» (Cayuqueo, Pedro en El Siglo, 5 de abril 2002).

En su estudio de los mitos, el antropólogo Lévi-Strauss se entretenía analizando las formas en que éstos variaban de un lugar a otro, es decir, cómo se transformaban en el espacio. Los comparaba y llegaba a identificar en algunos casos, ciertas inversiones en los motivos del mito que marcaban el cierre de un ciclo de transformaciones. Pues bien, en el caso de los mapuches y del sionismo, nos enfrentamos a un fenómeno de inversión análogo, pero desarrollado ya no solamente en el espacio sino que también en el tiempo. ¿Cómo caracterizar sino este tránsito del sionismo histórico desde su posición de referente de redención mapuche, al de modelo de represión huinca? Fijémosnos en la expresión de Ancalaf, «Insulza está jugando el papel de Sharon». La historia y su coyuntura toman la forma de una obra de teatro. Lo notable es ver cómo alrededor de la misma obra de teatro los actores y los roles rotan, invierten sus posiciones. Hoy día Insulza representa a Sharon; hace cincuenta y cuatro años Aburto anhelaba representar el rol de Ben Gurion.

Al formular esquemáticamente esta transformación nos encontramos por un lado con la identidad inmediata entre mapuches e israelitas revelada a Manuel Aburto

Ahora bien, en este despliegue de ausencias y presencias, de desapariciones y reapariciones vemos como la palabra autonomía ha conquistado con sus magnitudes utópicas gran parte del discurso político mapuche actual (convengamos que por el momento se trata más bien de un conjuro político, de un envase conceptual vacío de límites y estructuración concreta, aunque no por ello menos poderoso). En este contexto llegamos a las recientes declaraciones de dirigentes mapuches como Pedro Cayuqueo y vemos con fascinación cómo el ciclo inaugurado por Aburto y su apropiación espiritual del sionismo en sentido literal, se cierra, en tanto corolario del sionismo formal encarnado en la utopía del retorno, con una reaparición de su uso literal pero invertido: Cayuqueo reclama la necesidad de un diálogo «que

Panguilef, y por otro una inversión de esta relación en la que entran en escena chilenos y palestinos. La primera relación vino a coronar el largo proceso de posesión profética de Aburto. De hecho cuando descubre en la prensa la noticia de la creación del Estado de Israel, las voces y visiones espirituales que recibía diariamente se habían vuelto más frecuentes, y arreciaban dictándole -entre otras cosas- los versículos del Libro de los Salmos que debía copiar en su cuaderno y que Aburto sabía compuesto por el Rey David, «rey-sacerdote» con el que se identificaba. Por su parte, la segunda relación no sólo invierte la anterior sino que también la complejiza, incorporando la variante víctima / victimario ocupada por palestinos y chilenos respectivamente. De esta forma se llega al siguiente resultado: los

sino que son como los anti-judíos: los palestinos, mientras que los chilenos, por su parte, en tanto anti-mapuches, se identifican a esos anti-palestinos que son los israelitas. En el discurso entusiasta y lleno de esperanza de Manuel Aburto no hay lugar ni para chilenos ni para palestinos. La realidad de la dominación es opacada por la convicción optimista de la utopía. El territorio, o mejor dicho, el celitorio (es decir el territorio celeste, como la Jerusalem celeste) escritorializado en la «notaria celestial», que guía la fe de Aburto, ocupa el mismo espacio (el escritorio) que el celitorio israelita territorializado en 1948.

Lo interesante es ver de qué manera una sociedad funciona como medida de la otra. Esto supone la constatación previa y nada trivial de que se trata efectivamente de dos sociedades, circunscritas por límites difusos o conflictivos, e involucradas por lo tanto en sendos movimientos de distinción respecto de otro grupo (dominante en el caso de los chilenos, dominado en el de los palestinos). Es sobre la continuidad de este movimiento que se expresan los cambios. Existe la continuidad de un estado israelita que va de Ben Gurion hasta Sharon y de un movimiento político mapuche (autonomista) que va de Aburto a Cayuqueo o Huilcamán. En ambos casos se podrá defender la rectitud de ciertas líneas, la conservación de ciertos valores o tradiciones, pero no se puede negar que la transformación de la ecuación que los asociaba constituye el síntoma de un cambio, de un giro en la zona interior de estos cuerpos en sentido figurado que son la sociedades.

Algo ocurrió en la obra de teatro que los héroes pasaron a ocupar el rol de los villanos, al menos desde la perspectiva política mapuche. La razón puede hallarse en las variaciones del índice de mapuchidad medible en los actores: la mapuchidad trascendental que Aburto reconoció en los judíos (anverso de la judaidad de los mapuches), se desplazó hacia el campo palestino. El sionismo mapuche ha sido reemplazado por la intifada mapuche.

¿Pero en qué consiste esta mapuchidad? Carezco de una respuesta definitiva y creo que no soy el único en carecer de ella. Por lo demás, esta pregunta nos introduce de lleno en el problema retórico que tensa las cuerdas centrales del presente artículo: la distancia entre el sentido literal y el sentido figurado de las palabras. Es la distancia transitada por el Sionismo o la Intifada, así con mayúscula de nombre propio, hacia las minúsculas del nombre común. Asistimos a una expropiación de estos nombres en favor de su uso común como categorías generales. Este trabajo de expropiación -o de apropiación- de un nombre propio, arrancado a un territorio y a un momento histórico determinado, se ha dado en el mundo mapuche -como hemos podido ver- mediante su incorporación previa al mundo de lo escrito: el escritorio de los Salmos y el de los recortes de prensa por los que Aburto significó el sionismo, es decir lo reterritorializó en la Araucanía y en su propia historia (habría que agregar hoy día la vigencia etérea de internet). O las palabras dibujan una parábola desde la tierra y el tiempo concreto hacia las alturas de lo escrito para volver a aterrizar en un lugar y en un momento que en virtud

de este tránsito logra elevarse por sobre su contingencia. Así y ante el espejo del Mundo y de la Historia, los actores involucrados logran sentirse o más universales, o menos solos.

Para entender entonces la categoría de mapuchidad se deberá tomar en cuenta este movimiento de expropiación-importación de los nombres ajenos a la experiencia local, así como la posibilidad de su inversión, es decir la exportación del nombre propio (en los dos sentidos del término) hacia otras realidades. O la categoría de mapuchidad constituye el terreno en que los distintos actores negocian su ubicación en el continuo que va de lo local a lo global.

Así entonces, y a modo de conclusión, me gustaría exponer tres tipificaciones posibles de las formas de producción de mapuchidad. En la primera, la categoría «mapuche» funciona como un gentilicio -es decir un nombre propio pero colectivo-, necesariamente asociado a un territorio, es decir a la delimitación escritorial de una porción de tierra. Es la noción de mapuchidad implicada por el ideal autonomista desde José Marimán hasta Pedro Cayuqueo. La segunda forma corresponde a la definición de una mapuchidad desterritorializada, en la que la identidad mapuche se subordina a una adscripción nacional chilena. En este contexto el apellido toma especial relevancia como última marca de mapuchidad; ésta carece de otro sustento que el nombre propio del sujeto. Al apellido se agregarán otras marcas rituales de mapuchidad: uso de vestimentas tradicionales (las que se convierten rápidamente en un uniforme o un hábito), celebración de ceremonias y práctica litúrgica del mapudungún. La cultura desterritorializada adquiere de esta manera un carácter religioso, fenómeno ilustrado ejemplarmente por la experiencia judía. Por lo mismo no nos sorprenderá que esta forma de la mapuchidad se dé preferentemente en un contexto de diáspora, es decir entre aquellos mapuches instalados en los grandes centros urbanos fuera del territorio histórico. Por último hallamos una tercera forma de mapuchidad en la que el término «mapuche» se generaliza tomando un sentido análogo al de «aborigen» o de habitante autóctono. Encontramos ejemplos de esta acepción en una revista manuscrita, elaborada por los jóvenes de la Federación Juvenil Araucana -entre los que se encontraban los hijos de Aburto- en 1935. En un artículo intitulado «Contra la Guerra» escriben: « En la guerra del chaco 'mapuches' bolivianos y paraguayos fueron arrastrados, llevados a la fuerza» y más abajo agregan, «en Etiopía a los 'mapuches' africanos y los obreros italianos se los ha llevado al asesinato». En entrevistas realizadas en comunidades rurales me he encontrado con la misma noción internacional de lo mapuche. Este es justamente el extremo señalado más arriba en el que el nombre propio es comunitarizado y exportado hacia otros territorios. Lo curioso es que en el contexto rural en que encontramos esta noción de la mapuchidad, su desterritorialización ocurre en el extremo opuesto al de la diáspora urbana y su idealización de la comunidad rural como núcleo sagrado de la cultura y de la identidad: para el mapuche campesino, aferrado a los límites de la exígua propiedad reduccional, la posibilidad de un territorio mapuche se disuelve en la materialidad de una tierra concreta: la que se trabaja, la usurpada o por la que se lucha. Sus aspiraciones



son de otro orden que las del movimiento autonomista, desean un reconocimiento por el Estado y la nación chilena, de su calidad de sustrato nacional, local y preferente por su anterioridad. En este sentido, la referencia a sus homólogos internacionales busca subrayar esta asimetría: «mapuche» quiere decir gente de la tierra, es decir gente del soporte concreto de los territorios nacionales, gente pre-nacional o epi-nacional. Por el contrario, para los nacionalistas mapuches, «mapuche» corresponde a un gentilicio anclado en un territorio y asociado a una exigencia de reconocimiento simétrico con el Estado y la nación chilena. Lo interesante es que en la contingencia real, ninguno de estos tipos ideales de la mapuchidad se da en estado puro. Cada uno cumplirá una función política determinada, y en base a ella se elaborarán los distintos paralelos internacionales que hemos comentado.

Como conclusión me gustaría recordar que lo excepcional en el caso de Aburto y su apropiación del dato sionista, es que en ella se funda esta forma de la mapuchidad basada en la simetría nacional. Así encontramos en el discurso del rito-manifestación en Viña del Mar citado más arriba, la siguiente declaración: «Que así como la Araucanía defendió sus tierras de potencia a potencia con el Rey de España hoy las defiende con todos sus demás intereses, en la misma forma, con el gobierno de Chile y sus autoridades». Por otro lado, se debe subrayar el rol fundamental jugado en este proceso por la carga mística que le dió su lectura del Antiguo Testamento (proceso que seguimos encontrando actualmente, sobre todo entre aquellos mapuches que han abrazado la fe evangélica). Como lo sugerí antes, si para Aburto los mapuches pueden funcionar como los israelitas de Chile, es porque los judíos y su experiencia de desterritorialización los volvía simétricamente unos mapuches del Medio Oriente. La historia vino a confirmar su convicción bíblica en favor de la redención territorial de su propio pueblo: el triunfo sionista prefiguraba el triunfo de la utopía mapuche. Hoy día se trata del sufrimiento palestino y se me ocurre que finalmente lo que hace que un pueblo pueda optar al título de Pueblo Elegido no es la prueba triunfal de su elección, sino el que sirva de medida de otro pueblo, de referente exterior, de contraste sobre el cual reconocer la trayectoria de sus satisfacciones y sufrimientos. Judíos ayer, palestinos hoy día, los mapuches deberán estar atentos a identificar el pueblo con el cual se les medirá mañana.

