

WORKING PAPER SERIES 12

André Menard

Manuel Aburto Panguilef

**De la República Indígena
al sionismo mapuche**



**ÑUKE MAPUFÖRLAGET
2003**

Working Paper Series 12

Manuel Aburto Panguilef

De la República Indígena al sionismo mapuche



André Menard

ISBN 91-89629-13-2
Ñuke Mapuförlaget

Preámbulo

Resulta curioso que se sepa tan poco y tan parcialmente de uno de los líderes mapuches más importantes del siglo veinte. Más allá de los juicios (y prejuicios) personales que pueda inspirarnos, nadie puede negar la importancia de Manuel Aburto Panguilef en la historia de su pueblo. En lo estrictamente político podemos señalar entre sus logros el haber sido fundador de la Federación Araucana, candidato a diputado en dos ocasiones, miembro del gobierno regional durante la república socialista de Marmaduque Grove, y organizador de más de veintisiete Congresos Mapuches además de otros hechos menos gratificantes como sus por lo menos tres relegaciones políticas (a Caldera y a Quellón).

Por otro lado, Aburto presenta la cualidad de ocupar un lugar preponderante entre los pioneros mapuches de la escritura. Su relación con este elemento cultural huinca y ambivalente se diferencia en varios aspectos de la que desarrollaron personajes como Venancio Coñuepán, Manuel Manquilef y todos aquellos profesores primarios de donde surgiría el movimiento político mapuche contemporáneo. Pero sobre todo, Aburto constituye una pieza clave, un núcleo en el que se articulan distintos planos del discurso (históricos, culturales, místicos y políticos) en torno a un proyecto nacional utópico, pero territorializado. Este logro lo proyecta en el tiempo y lo hace resonar en los avatares actuales del pueblo mapuche y en las versiones contemporáneas de su lucha, en especial aquellas que han integrado el horizonte de la autonomía territorial. Por ello he decidido entrar a la discusión sobre Aburto desde el presente para ver luego como las voces actuales se convierten en los ecos de otras voces, la deriva de una discusión comenzada hace más de medio siglo.

En determinado debate sobre identidad y mestizaje, el chileno Eduardo Valenzuela declaraba que *«el pueblo no es un sujeto histórico, no se constituye discursivamente. El resultado ha sido invariablemente, pues, la construcción de discursos sin sujeto. Yo creo –confiesa Valenzuela–, que hay que reconocer por ejemplo que el proletariado o „pueblo“ revolucionario no existía más allá de la conciencia estudiantil radicalizada de los 60's y 70's; y me temo también que el „pueblo de Dios“ no existe mucho más allá de las minorías proféticas que sostienen ese discurso»*. Y propone reconocer *«en el mundo popular un sujeto que se resiste al discurso intelectual, pero que no por ello vive en la desorganización o en la alienación, ni necesariamente en la tristeza o en la desdicha»* (2). Dos comentarios a la intervención de Valenzuela me llaman la atención. Gilberto Sánchez propuso un alcance a la declaración: *«El pueblo está más allá del lenguaje, porque está fuera del discurso»*, señalando que *«el punto es lo que se entiende por lenguaje. Un grupo humano o*

pueblo está siempre en el lenguaje, es cultural». Declaración de aparente transparencia que Gilberto Sánchez se apura en complicar: «*Ahora, lo que puede ocurrir, en términos saussurianos, es que el pueblo no realice este lenguaje como habla. Todo pueblo la posee como lengua, pero no necesariamente la realiza en toda su extensión como habla*» (3). Mientras Valenzuela rodea al pueblo o al sujeto de silencio y no lo oye, el lingüista Gilberto Sánchez, incapaz de resignarse al mutismo, cierra sus oídos a lo inefable y se contenta con verlo, con regalarle una forma. El sujeto o el pueblo de Valenzuela es opaco pero geométrico. Es redondo o triangular y funciona como una frontera. El de Gilberto Sánchez es un territorio arrugado y funciona como un laberinto o un repollo.

La segunda intervención que nos interesa es la del mapuche José Ancán, quien dice: «*Como mapuche, me refiero en primer lugar a lo que dijo el Sr. Valenzuela: que el pueblo no se constituye en la historia. En lo que a nosotros se refiere, el pueblo mapuche se constituye en la historia*» (4).

Volvamos a Valenzuela. En su confesión resaltan algunas palabras y sobre todo resalta su figura, la figura del intelectual, planeando por sobre la superficie del discurso. Logra lo siguiente: dibujarse como un sujeto tácito que se desliza sobre la superficie de un objeto que resulta ser otro sujeto pero mudo. La fuerza que lo mantiene en la superficie y en movimiento es una forma de la conciencia. No «*la conciencia estudiantil radicalizada de los 60's y 70's*» ni la de las «*minorías proféticas*». La suya es la del intelectual capaz de percibir aquella «*energía de lo sagrado que se encuentra presente en toda cultura popular*» y que se empecina en rehuir las palabras, en sustraerle el límite al discurso para actualizarlo en el rito indecible e irreflexivo, en la Virgen o en los Santos. En su esquema no existe alienación (menos tristeza o desdicha). El motor inmóvil funciona; unos están arriba, en la consciencia del discurso, los otros están abajo, en lo indecible. Entremedio zumba la radicalización de los estudiantes y el milenarismo de las minorías proféticas. Su cosmovisión anti-jacobina funciona como esas máquinas elaboradas por la etnología, hechas de primitivos que se horrorizan ante el cambio. La máquina tradicionalista explota la circularidad del ciclo. Su mecánica es una versión de las cajas musicales. La melodía mitológica y fundacional debe girar y repetirse.

Ese es el destino ansiado por las sociedades frías, sean éstas mapuches, feudales o hacendales. Sin embargo los mecanismos sociales tienen la mala costumbre de fallar, de gastarse y de rechinar hasta la pana. En este ruido de la máquina tradicional reconocemos la emergencia de la historia, de ese parásito que desafina la melodía y transforma la cantinela en una secuencia de variaciones –o deformaciones– del tema original (originario). Estudiantes y minorías proféticas tienen en común su estrecha relación con ese ruido estructural. Se proyectan en apocalipsis de mayor o menor envergadura, hacen y son en el ruido, sino lo denuncian o lo interpretan. Por ello José Ancán puede decir que los mapuches se constituyen en la historia (que como veremos equivale a decir que se constiuyen también en el ruido), que es otra manera de decir que son un sujeto no sólo discursivo sino que también político.

Comparemos este reclamo por la historia y el discurso con lo que escribe K.O.L. Burridge sobre los profetas melanesios: «El „profeta“ es también un epifenómeno (cualquier verdadero profeta sería el primero en admitirlo); no habla a nombre propio ni por su propia voluntad: alguien „habla por su boca“, no es más que el vehículo a través del cual el „espíritu de la Historia“ o las „potencias divinas“ pueden expresarse y comunicarse con la sociedad en su conjunto» (5). Quizás en esta distancia entre el profeta y su pueblo, entre los intelectuales y sus pueblos –que no es otra cosa que la relación-fractura entre el individuo y la colectividad– juegan los pliegues, despliegues y sobrepliegues de la cultura, comprendida como la lengua estructural de Gilberto Sánchez.

Entre individuo y colectividad se dan todos los indecibles de Valenzuela, desfilan todos los límites: el límite entre el mito y su versión, entre la lengua y el habla, entre la frase y la palabra, entre el ruido y la música. Supondremos pues con Gilberto Sánchez, que lo indecible y su sujeto pueden encontrarse ya contenidos en la lengua. Plegados como un origami o como un pañuelo sucio, con una topología que puede y merece ser descrita, pero que sobre todo, puede ser y es recorrida por hablas y escrituras que la despliegan al ritmo de la historia, o más bien, que al desplegarla van haciendo historia. Valenzuela y Gilberto Sánchez tienen en común el ver la cultura y el sujeto como un cuerpo o un territorio cerrado y definitivo, sobre el que se puede recorrer la superficie resbalosa para uno, penetrar las circunvoluciones latentes y capilares para el otro. José Ancán por su parte decide hablar desde dentro y en la historia: decide ser un pliegue más del mismo cuerpo, que es lo mismo que desplegar pliegues inéditos de un cuerpo nacional.

Al optar por la posición pronominal de un Nosotros, repite el gesto profético descrito por Burridge, se asume como un «epifenómeno» y se sitúa en la intersección intensa de la Historia con su Pueblo. Se puede decir que Burridge constituye en principio un Eduardo Valenzuela que ante la efervescencia melanesia tuvo que reconocer en el sujeto salvaje la presencia de un discurso y de una historia. Sin embargo su reconocimiento se mantiene explícitamente en los márgenes exteriores de un sujeto amplio y colectivo, en el que el individuo funciona como un dispositivo ocupado por sentidos que lo superan, como una especie de máquina de traducción o de despliegue de la lengua y de sus inquietudes comunitarias en el habla. Por mi parte y en el caso de Manuel Aburto Panguilef, hablaré de posesión.

Pese a la polémica, Valenzuela y Ancán tienen en común el ubicarse en un mismo espacio. Los dos reclaman un derecho sobre la conciencia colectiva, uno como guardián de su silencio, el otro como traductor autorizado; uno sobre la piel, el otro desde la boca de un cuerpo lleno y sin órganos (para proseguir el homenaje de los antedipistas a Antonin Artaud). Quiéranlo o no, ambos han decidido operar desde el mismo lugar que los profetas melanesios, identificándose más con Burridge en el caso de Valenzuela, más con los melanesios en el de Ancán, pero siempre en un lugar de la conciencia del discurso y de la historia.

Para comenzar a introducirnos en la problemática anunciada de Manuel Aburto Panguilef cabe preguntarse cuál de los dos es el más místico. Pese a que en una primera impresión el discurso de José Ancán y su reivindicación del compromiso histórico aparece como la respuesta progresista y laica al conservadurismo integrista

de Valenzuela, la cuestión tiene más torsiones que las aparentes. De hecho ambos puntos de vista se apoyan en supuestos inversamente divergentes. En su división cosmogónica organizada en torno a las energías sagradas y a su participación en el discurso, Valenzuela al menos parte de un corte de clase; aunque reprimido, su discurso es un avatar del conflicto de clases y de las sensaciones materialistas de la historia. Mientras que el discurso de José Ancán, poseído por las «potencias de la historia», posterga las nociones de clase en favor de la urgencia nacionalista. Ahora bien, el que el pueblo mapuche se constituya en la historia, es decir en la apertura al ruido, implica no sólo una administración de los desequilibrios exógenos, sino que también una asunción de los ruidos y conflictos internos. No digo que José Ancán ignore esta exigencia de la conciencia histórica, pero que en el marco del debate su extracto opera sólo desde un extremo del esquema.

El sionista y marxista Ber Borjov escribía en 1906 que *«el conflicto nacional es siempre mucho más complejo que el conflicto social. Aquí las relaciones personales entre el opresor y el oprimido no juegan un papel tan importante [...]. El carácter impersonal, inmanente, de la explotación de clase, se revela en una etapa relativamente avanzada de la evolución ideológica del proletariado, mientras que la opresión nacional manifiesta, de inmediato, sus rasgos super-individuales»* (6).

Retengamos dos cosas: En primer lugar la reformulación de la oposición entre individuo y colectividad o supra-individuo, expresión general de la relación entre el profeta (o el intelectual) y su pueblo; y en segundo lugar, el intento de Borjov por sintetizar las exigencias del marxismo con la causa nacionalista, al comprender las luchas de liberación nacional como una condición de la lucha de clase. Para ello deberá recurrir a la mediación de un tercer cuerpo, definido en lenguaje marxista como *«la base material de las condiciones de producción»*, y que no es otra cosa que el territorio, soporte estratégico del proletariado para el desarrollo de su trabajo y de su lucha (7).

Cuando en el artículo «El retorno al País Mapuche», escrito por José Ancán y Margarita Calfío, los autores introducen su llamado a elaborar una *«utopía con los pies puestos en la tierra»* con un epígrafe del mismo Borjov (8), quizás proponen en forma implícita una síntesis territorializada de la tensión irresuelta entre los conflictos nacionales y de clase que determinará las apariciones del sujeto político mapuche a lo largo de la historia y del presente texto.

LA REPÚBLICA INDÍGENA

TERRITORIALIZACIÓN Y DESTERRITORIALIZACIÓN DE LA UTOPIA

¿Pero qué tipo de criatura puede ser una «utopía con los pies en la tierra»? Creo que con este oximorón Ancán y Calfío se inscriben en la larga tradición de difuminación de las categorías mítico-políticas inaugurada por Aburto, y recrea la ambigüedad del objeto utópico.

En efecto, el juego de palabras que proponen los autores funciona sobre el supuesto de que la utopía participa de un régimen aéreo del pensamiento, en el que la cabeza circula entre las nubes libre de la atracción terrestre de la coyuntura y de la praxis política. Al introducir con los pies la tierra en la utopía, proclaman un territorio, dan el paso histórico que equivale a pasar de los reclamos individuales por tierra al reclamo colectivo por un territorio.

En un mismo tren de pensamiento, Pedro Marimán señala que *«el territorio no es la tierra –tomada únicamente como factor de producción económica– sino que es un espacio político donde el grupo étnico ejerce un dominio que se esfuerza por mantener –y muchas veces recuperar– ante adversarios reales o potenciales. Para este fin el grupo requiere de su consolidación política»* (9). Es decir, la generalización o abstracción del conflicto económico y de clase al plano de un nacionalismo utópico, constituye un primer reconocimiento del pueblo en su calidad de sujeto político. En forma complementaria, pero siete años antes, el mismo razonamiento llevaba a la constitución de un sujeto, apoyando el territorio espacial sobre el sustrato de una historia. En la editorial del número 3 de la Revista Liwen se discutía lo que sería la futura ley indígena, criticando su noción de *«territorio indígena»*, ya que en ella *«la dimensión histórica del territorio mapuche, concebido como el espacio regional global que el pueblo habitó libre y soberanamente antes de la anexión, queda sin reconocimiento alguno»* (10).

La ambigüedad de estos discursos utópicos vibra por un lado entre la conjunción espacial de un ideal abstracto con un referente concreto como es la tierra del territorio, y por otro entre la conjunción temporal que articula la redención futura con el pasado autónomo y glorioso.

En este contexto de construcción de un sujeto histórico y político mapuche, las distinciones entre política y misticismo tienden a difuminarse. Es por ello que entre los misterios que han motivado el presente artículo, uno de los más inquietantes remite al porqué los actuales intelectuales mapuches embarcados en el proyecto –o el delirio– de la autonomía territorial han insistido en el silencio de la figura de Manuel Aburto Panguilef, primer y más intenso promotor de este ideal en la historia mapuche contemporánea. Y no soy el primero en sorprenderse. Ya en 1990 aparecía publicada en el número 2 de la Revista Liwen una carta de Aroldo José Cayún

Anticura en la que advertía sobre esta paradójica ceguera o mutismo histórico: «...en su publicación se hace aparecer como una verdad palmaria que la demanda por autonomía tuvo su origen primigenio en la organización Admapu. Esto es falso; la demanda por autonomía es incluso más antigua que todas las organizaciones existentes actualmente, ya que hace muchas décadas, inclusive se sobrepasó la demanda autonómica llegándose a reclamar por una República mapuche. En la Historia constan estos antecedentes. El hecho de que no se haya privilegiado, en ciertos momentos, la autonomía, se debió exclusivamente a que las circunstancias políticas nacionales hicieron creer a nuestros dirigentes que tal demanda era „quimérica“» (11).

Cayún se refiere seguramente a las resoluciones del XI Congreso Araucano organizado por la Federación Araucana en 1932, en las que efectivamente se propuso la creación de una República Indígena federada al Estado chileno y que –según el dirigente César Colima– «sería una realidad si alguna vez llegara a dársele otra estructura a la sociedad chilena» (12). Sin embargo en los futuros congresos y declaraciones de la Federación Araucana la idea retomó su carácter quimérico e innombrable y no la volvemos a encontrar, al menos en forma explícita, sino hasta ocho años más tarde, el doce de octubre de 1940, en la gran manifestación-rito realizada por Manuel Aburto en la ciudad de Viña del Mar. Utilizaré como fuente la detallada descripción que él mismo hace de este evento en su manuscrito (inédito) de 1940.

En aquella época, Aburto se encontraba a la cabeza del conjunto artístico *Llufquehuenu* (13), en gira por las ciudades de Santiago, Valparaíso, Viña del Mar y Calera. Este conjunto estaba integrado por sesenta mapuches, hombres y mujeres provenientes de comunidades rurales de la Araucanía. Aburto va a definir los objetivos de la gira como la «*exhibición de costumbres, ritos y deportes de la raza*» (14). Su programa incluía partidos de fútbol y de palín, danza, música y representaciones rituales como el rapto de la novia o el nguillatún.

Es en este contexto que se sitúa el rito del 12 octubre. Lo interesante de este episodio en particular es el trabajo que se opera sobre los símbolos, enmarcados en el tiempo por la efeméride densa del «*Día de la raza*» y en el espacio por llevarse a cabo en una plaza frente al canelo plantado «*en honor a la Raza Chilena*», por el doctor Luis Santelices, funcionario de la Municipalidad de Viña del Mar. Antes de pasar al discurso pronunciado por Aburto en aquella ocasión, fijemos brevemente la vista en la placa de metal instalada bajo el canelo. Aburto transcribe su inscripción: «*Canelo = árbol sagrado de los araucanos = fue plantado sobre tierra de Cañete, traída del sitio mismo donde fueron sacrificados en la conquista de Chile Caupolicán: por Arauco no domado, Pedro de Valdivia: por España grande y noble - 18 de Septiembre de 1937 al 1938*» (15). Sirvanos esta nota para resaltar el problema del contexto en que se inscribía el mensaje de Aburto y del movimiento mapuche en general dentro del imaginario histórico e identitario del Chile de esos años (16).

Tras un desfile encabezado primero por la bandera chilena y luego por la de la Federación Araucana, se inició el acto con una misa celebrada por un cura español, luego vinieron los discursos. Habló el doctor Santelices, después lo hizo Aburto:

«Estaba de manta y mi cabeza amarrada con un pañuelo rojo. Al hablar, empecé manifestando que no me pertenezco - Que me someto a la Santa Voluntad de Dios y su Santo Ministerio para expresarme ante el público presente - Que la Raza Araucana reconoce a un Dios Todopoderoso, al Señor Jesucristo, a los Espíritus Santos y a los Angeles. 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. En seguida me refería a dos Revelaciones Espirituales, o sean, la primera que observé en Santiago cuando venía de vuelta de mi destierro en Caldera, que 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 - Terminé diciendo que nosotros cuidamos y cuidaremos sobre todas las cosas de la tierra nuestra defensa ante la Justicia Divina y que no esperamos justicia de parte de ningún Partido Político sino que solamente de Dios, en virtud de las Revelaciones que preceden, y muchas otras más, que han sido reveladas a la Federación Araucana y Congreso Araucano» (17).

Nos encontramos aquí frente a un grumo de sentido, susceptible de ser diluído en distintos niveles. Remontemos el orden de las proposiciones. En primer lugar relumbra el rechazo de los partidos políticos como alternativa de justicia. La historia se tuerce en simetrías aparentes y cincuenta años más tarde el grueso del movimiento mapuche reniega nuevamente de la vida partidista. Curiosa reproducción o multiplicación de unos mismos avatares.

El Aburto que reniega de los partidos políticos el año 40 ataca con especial encono a comunistas y socialistas. Ejemplos de esta actitud pueblan sus manuscritos. Por ejemplo, el día 30 de enero de 1942 Aburto escribe en el *Diario Austral*: *«...advuerto a mis hermanos de raza y todos los Ibañistas, que la Federación y Congreso Araucano, han orado y orarán, para que los comunistas no hagan prevalecer sus ideas Internacionales y sin Dios en el Territorio de la Araucanía, ni en el de Chile, porque están en pugna con los intereses nacionales de la Araucanía y del país en general» (18).* Dos años antes, durante las presentaciones del conjunto artístico Lluquehuenú en Viña del Mar, se acerca a Aburto el joven José Peñi Lemuñir, mapuche radicado en aquella ciudad y deseoso de incorporarse al conjunto. Aburto lo acepta, pero algunos días más tarde escribe: *«José Peñi Lemuñir no es mapuche - En el festival de ayer pasó con el brazo derecho en alto. Esa posición no es de la raza, sino que es del socialismo o comunismo. Es una vergüenza para la raza que ande en el Conjunto y desempeñe ese papel tan ridículo. Ojalá se vaya del Conjunto...» (19).* Rechazo aún más sorprendente si tomamos en cuenta la identificación de Aburto durante la década del treinta con la izquierda chilena de la época. Conocido es su acercamiento a la FOCh (Federación Obrera de Chile) así como su participación en la junta de gobierno provincial de Temuco durante la República Socialista de Marmaduque Grove en 1932.

El avatar se reproducirá al menos formalmente en la figura de dirigentes actuales como Aucán Huilcamán quién tras la desaparición a principios de la década de los noventa de la facción «Comandantes» del Partido Socialista a la que pertenecía, vuelve a rechazar la pertinencia de los partidos políticos huincas en favor de unas «formas históricas de organización mapuche». Pero como veremos más adelante, a través de la derivación de las alianzas de Aburto hacia la derecha chilena

y más concretamente hacia la figura carismática de Ibañez del Campo, este primer paralelismo constituye el resultado superficial de un funcionamiento profundo más complejo, en el que flujos y reflujos de la historia ordenan sus convergencias según la ley de las espirales.

En las páginas que siguen trataré de dibujar un recorrido por este paisaje de ciclos y contraciclos, de convergencias y divergencias de la historia, tratando de evaluar el carácter más o menos superficial, más o menos estructural, más o menos espúreo de estas homologías formales, que como en el ejemplo que acabamos de ver, parecieran marcar ciertos ritmos.

Junto con la prefiguración formal del rechazo al partidismo huinca, el fragmento citado ofrece al menos otros cuatro ingredientes de su densidad histórica: la República Indígena y su eco autonómico actual, la referencia mítico-histórica a un estatus de reconocimiento político pre-reduccional de la Araucanía en tanto «potencia» que luchó «*de igual a igual con el Rey de España*», y por último la explicitación de una experiencia mística definida por la posesión («no me pertenezco») y por la fe en un panteón discretamente sincrético, en el que la trinidad se abre en la tercera persona hacia la pluralidad ancestral de los «Espíritus Santos».

Estudiaremos a lo largo del texto los posibles regímenes de coincidencia que se pueden establecer entre estos elementos y formas actuales del discurso político mapuche.

¿ABURTO FUNDAMENTALISTA?

LA DIFERENCIA Y LA PUREZA

Partiremos este recorrido discutiendo precisamente las pertinencias e impertinencias implicadas en la extrapolación de la dimensión mística del discurso de Aburto a las formas actuales del discurso político-religioso mapuche. Centraré esta discusión en el paralelismo planteado por José Marimán entre la Federación Araucana y el Consejo de Todas las Tierras en torno a una supuesta convergencia fundamentalista. Dada la centralidad de la experiencia mística en Aburto, esta discusión reaparecerá con cierta insistencia a lo largo del texto. Veamos entonces qué escribe Marimán al respecto:

«El fundamentalismo ha sido otra de las estrategias con que el movimiento mapuche ha enfrentado las políticas etnocidas estado-nacionales. El fundamentalismo entre los mapuche, si bien no parece tener la misma vitalidad que las estrategias anteriores, ha estampado su marca en el movimiento mapuche. En particular la década del '20 y la de los '90, aún no concluida, han visto levantarse dos poderosas organizaciones fundamentalistas: la Federación Araucana (1922) y el Consejo de Todas las Tierras (1990). El discurso fundamentalista es un discurso de repliegue en lo propio. El avance de la cultura hegemónica sobre la propia se ve tan arrollador, que los fundamentalistas llaman a resistir volviéndose hacia el interior de la cultura y reivindicando un pasado esplendoroso. Ese interior y ese pasado, que los fundamentalistas suponen no contaminado, es lo que proporcionará la fuerza al discurso fundamentalista para desarrollar su resistencia.

„Restablecer y sublimar todos los actos y costumbres de la raza mapuche“ será la propuesta de la Federación Araucana a la sociedad mapuche. Mientras que, setenta años más tarde, el Consejo de Todas las Tierras se definirá así mismo diciendo que, „recoge la forma histórica de organización mapuche. O sea, el modo de relación. Esto no es un sindicato ni una organización gremial. Aquí no nos hemos adaptado, pero en ninguna forma, a lo que el Estado chileno quiere como organización mapuche“. El discurso o demanda fundamentalista tiene bastante de mítico, dado que la cultura mapuche en que practican su repliegue es el producto del proceso de incorporación involuntaria al Estado-nación y no una expresión cultural generada libremente por la propia sociedad mapuche» (20).

Creo que en su análisis Marimán tropieza con el mismo malentendido que ha caracterizado el fenómeno Aburto Panguilef en la historiografía antropológica del mapuchismo. De hecho, en su juicio se actualiza la imagen hasta ahora indiscutida con que José Bengoa inscribió su figura como corolario de su *Historia del Pueblo Mapuche*. En ella Aburto aparece como el antecedente total del tradicionalismo cultural mapuche. Bengoa no duda en calificarlo como «el primer predicador de la resistencia étnica radical», motor de un movimiento «de fuertes resonancias religioso-nativistas» pero al que se apresura en conceder «también una fuerte raíz política» (21).

Nuevamente vemos enfrentado el polo de un nacionalismo místico versus el de un clasismo laico enredándose en una mezcla ambigua y de difícil calificación. Ante este retrato complejo, José Marimán opta, en el caso de la Federación, por el primero de los polos, encarnado en un supuesto «repliegue en lo propio» y su consecuente idealización del pasado. Desde mi punto de vista se trata de una evaluación demasiado parcial del pensamiento y de la práctica de Aburto. En cierta forma Marimán recorta la historia desde las polémicas del presente y establece una genealogía demasiado lineal, demasiado transparente para ser completamente cierta. Al leer los manuscritos de Aburto Panguilef se aprecian fácilmente las dificultades que implican este tipo de calificaciones.

En primer lugar, ¿qué debemos entender por fundamentalismo? Supondremos que Marimán lo considera como un tren de pensamiento retroreferente, centrado en cierta gloria pasada y estructurado sobre una idea de pureza y autenticidad que busca actualizarse en signos de una tradición artificialmente fija y fijada por una ortodoxia en formación. Entonces, y en segundo lugar, ¿hasta que punto podemos tratar a Aburto de fundamentalista? En este sentido creo que debemos concentrarnos más en el hecho de que en todos los movimientos políticos de carácter étnico o nacional, como es el caso del movimiento mapuche contemporáneo, se debe tomar en cuenta la existencia de un doble trabajo de transmisión y de adaptación de los contenidos a los canales más fluidos y los espacios más receptivos de uno y otro lado de la alteridad reivindicada. Es más y es menos que una simple traducción. Se trata de la constitución de procesos de frontera o incluso de membrana (22) con los que se asegura toda una administración del sentido en sus expresiones prácticas y comunicativas.

Quizás lo que realmente distingue a Aburto de otros movimientos de la época, como la Moderna Araucanía y su vocación integracionista, es que su propuesta se centra en la construcción de una membrana social y cultural que medie los flujos. En este contexto se inscribe su trabajo con el Conjunto Artístico Lluquehuenú. Se trata más bien de un dispositivo de expresión de la diferencia que de la pureza. La prueba es que se estructura bajo el rótulo del Arte, campo de delimitación eminentemente occidental. Se podrá decir que nos encontramos ante una medida meramente estratégica, que por su flexibilidad se trata del campo más apto para la expresión y la reivindicación de la diferencia en el contexto chileno de la época (de hecho los pasajes de tren para los integrantes del grupo fueron pagados por el gobierno chileno), pero no hay que subestimar el hecho de que se trata de una empresa tan extraña y novedosa para los mapuches que en ella participaban como para los chilenos que la veían.

En otras palabras, la singularidad de un conjunto artístico araucano viene a inscribirse en las dos caras de la membrana, determinando las dos sociedades que intenta comunicar. La misma lógica debe ser aplicada a la Federación Araucana como creación política en su conjunto. Si bien en ella funciona un discurso centrado en la reivindicación de la autoridad tradicional de los loncos, su estructura organizacional no es en ningún momento justificada por una supuesta forma tradicional. Por el contrario, su mismo nombre, en tanto Federación, indica la adopción de nociones de representatividad de origen huinca. La Federación Araucana es en cierta forma la

prefiguración de lo que deberá ser la constitución de la futura República Indígena federada, centrada por un lado en la figura carismática y mística de Manuel Aburto (futuro «*Rey de la Araucanía*» y «*Sacerdote espiritual de todo Chile*» (23)) y por otro en un Parlamento Araucano –prefigurado a su vez en la práctica periódica de los Congresos Mapuches– constituido por loncos en tanto representantes de las distintas comunidades.

De esta forma podemos refutar la tesis de Marimán sobre el fundamentalismo común entre la Federación y el Consejo de Todas las Tierras, ya que elige como ejemplo justamente una reivindicación de éste último centrada en el plano organizacional y representacional, «*la forma histórica de organización mapuche*». Si como vimos, Aburto también reivindica un sustrato tradicional de la autoridad, ésta es articulada en un modelo explícitamente novedoso: el Parlamento Federal (24). Asimismo y mientras el Consejo de Todas las Tierras recupera la palabra *werkén* para significar el rol central de su líder Aucán Huilcamán, Manuel Aburto lo hace a través del rótulo huinca de Presidente Ejecutivo.

Nos encontramos ante un régimen de legitimación que debe más al carisma y la creatividad personal que a un supuesto fondo tradicionalista. Encontramos otro ejemplo de estas dinámicas políticas en un episodio narrado por Aburto en su manuscrito de 1942. Allí describe su encuentro en Loncoche con Juan Colipi.

«Es de Quellhue - Pucón - Me saludó en Loncoche - Me preguntó por mi familia. Informado - Tiene un hijo enfermo - Tiene como 20 años - Ya está enfermo 1/2 año. Va a Labranza en busca de machi que le han recomendado - ¿Sé yo que hay buen machi allá? - Le dije que no - Le agregué que no conozco ningún machi, aunque hay muchos, pero no sé que clase de machis son - Le hablé de Francisco Aburto Quipayhuanque - Le añadí que él realmente ocupa un puesto bastante sagrado y que me consta personalmente, cuyos sueños de él que ya tienen cerca de 30 años, se cumplen cada vez más. También le dije que es mi compañero de trabajos sagrados - Terminé diciéndole que tal vez él sería más útil para su hijo enfermo» (25).

Semejante subestimación de las/los machis resultaría francamente intolerable para el «tradicionalismo» de fin de siglo levantado por el Consejo de Todas las Tierras y su recuperación y redefinición de una terminología tradicional no por ello, hay que decirlo, menos arbitraria que la elaborada por Aburto.

«El Consejo de Todas las Tierras, es la organización que tenía nuestro pueblo, la que regulaba la convivencia interna y externa de nuestra sociedad mapuche. Está integrado por nuestras Autoridades Originarias, es decir, Lonko, jefe político de determinada jurisdicción territorial; Machi, encargado de la ciencia, de la medicina, de la Filosofía y la educación, Weupife, historiador e investigador Mapuche; Nguenpin, jefe político-religioso y Werken, mensajero del pensamiento Mapuche» (26).

Así, mientras el Consejo busca legitimarse en la continuidad sospechosa de la profundidad histórica, Aburto confía más en las profundidades verticales que le vinculan a él y a sus colaboradores más cercanos con las corrientes trascendentes, mágicas o místicas de la revelación y sus declinaciones terapéuticas y políticas. Quizás la distinción mayor entre estos dos discursos sobre la tradición, e incluso concediéndoles una dimensión fundamentalista común, repose en el nivel de

viscosidad de las categorías, en la maleabilidad de su materia conceptual. El recurso mecánico a las definiciones en el discurso de Huilcamán denota una lógica traductiva y normativa ausente en el discurso de Aburto. Esto puede responder –como veremos más adelante– a una relación diferente con la escritura y con el lenguaje mismo.

Una prueba más de la distancia que separa ambos «fundamentalismos» aparece en otras referencias al rol de machi en el texto de Aburto. Por ejemplo tras el nguillatún realizado en Viña del Mar por el Conjunto Artístico Lluquehenu a petición del funcionario municipal Luis Santelices, Aburto no duda en hablar de él en los siguientes términos: «*Refiriéndome al Doctor Señor Santelices, dije que él es un gran machi de Viña del Mar, y que a petición suya hemos hecho el nguillatún*» (27). Al otro extremo de la flexibilidad de la categoría de machi y al centro de su fiebre mesiánica habla de sí mismo como «*Jefe Patriarcal, machi de los machi y futuro Rey*» (28). En cierta forma, para Aburto las palabras no requieren de ese relleno de sentido fijo y escrito como en las definiciones del Consejo, sino que por el contrario, cada una de ellas funciona como una criatura plena, orgánica y viva poblando el flujo de su discurso inspirado.

¿ABURTO FUNDAMENTALISTA?

EL KERIGMA, LA ESCRITURA Y LA DEMANDA MITOLÓGICA

Otro concepto introducido por José Marimán que me interesaría discutir es el de mito. En este sentido leemos que *«el discurso o demanda fundamentalista tiene bastante de mítico dado que la cultura mapuche en que practican su repliegue es el producto del proceso de incorporación involuntaria al estado-nación y no una expresión cultural generada libremente por la propia sociedad mapuche»*. El carácter mítico estaría dado por dos factores: primero el desconocimiento de un devenir y una relatividad histórica de la cultura y en segundo lugar la subordinación política del sujeto social. El carácter mítico de estas propuestas residiría nuevamente en la ausencia de un sujeto plenamente histórico y político.

El caso de Aburto nos sirve para afinar el concepto de mito y estudiar su relación con la historia. Retomo aquí cierta crítica dirigida hace casi cuarenta años por Ricoeur a Lévi-Strauss, en la que planteaba la existencia de un continuo del pensamiento mítico que no se agota en la estructura totémica desprovista de sujeto y funcionando al margen de la historia o pese sus eventos, sino que se extiende hasta el extremo opuesto, encarnado en el kerigma judío y su trabajo acumulativo de re/interpretación de los acontecimientos, en la convicción de una continuidad entre el recuerdo y la promesa (29). Ahora bien, el que este pensamiento se despliegue en un continuo no significa que sea un espacio homogéneo y sin accidentes. Con Aburto se tuerce y se enreda confundiendo los recorridos posibles.

En una primera descripción de su geografía podemos señalar tres configuraciones mayores: además del espacio mítico y su contraparte histórica (la música y el ruido) se dibuja como límite u horizonte un espacio utópico, el mismo que resuena hoy día en términos nuevos: ya no se habla de una República Indígena sino de autonomía territorial y derecho a la libre determinación como pueblo. Lo interesante es que en el caso de Aburto el sentido circula por caminos más bien inesperados, articulando memoria y esperanza al interior del triángulo mito, historia y utopía. Quizás uno de los elementos que vuelve su empresa tan sorprendente, sea su inscripción en un universo saturado de escritura. No se trata sólo de aquella escritura minuciosa con que cada minuto es registrado en sus manuscritos, sino que también de aquella funcionando como referente y modelo de su propia práctica escritural. Se puede decir que dos modelos mayores de escritura enmarcan la suya: por un lado el estilo bíblico, no sólo por su contenido, sino que también por su estructuración en capítulos y versículos, análoga a la que él elabora a través de su numeración de las voces y visiones que le son reveladas cotidianamente.

Por otro lado se aprecia la clara influencia de los documentos jurídicos, leyes y expedientes que manipula diariamente. Esta influencia aparece no sólo por la utilización del término «foja» como complemento ordinal a la numeración de las

voces y revelaciones anotadas, sino que también en el estilo empleado y en los contenidos más profundos de su teología y su esperanza redencionista. ¿Cómo entender sinó la presencia al centro de su revelación de una «sentencia celestial en favor de la Araucanía», inscrita «en la notaría celestial» para ser cumplida en la Tierra «por un grupo de ángeles»? Debemos reconocer un tercer referente escrito en su discurso. Se trata del poema *La Araucana* (30) y todo su imaginario épico, que pese a provenir del campo escrito de la literatura y su consagración como contenido escolar obligatorio, constituye sin duda la zona más mitológica no sólo en el discurso de Aburto, sino que en el imaginario nacional e identitario de Chile en su conjunto. Mito fundacional chileno, *La Araucana* constituye sin duda el eje que mejor permite la articulación y el posicionamiento de su mensaje en la sociedad huinca. Recordemos el canelo plantado en Viña del Mar en honor a la raza chilena. Encontramos otro ejemplo en el texto redactado por el mismo doctor Santelices para anunciar un espectáculo del Conjunto Artístico:

«Arauco Indómito - La Tradición, las Glorias Araucanas - Un Arauco no domado ni por Rey jamás regido, presenta sus Guacoldas, Fresias y mocetones en escenas llenas de colorido. Sus danzas y ritmos religiosos, sus tradiciones, sus costumbres guardadas a través de los siglos, permanecen intactas. El jueves próximo se presentan en las tres funciones, matiné, vermuth y noche, donde Ud. podrá evocar días y glorias de la Raza de Caupolicán» (31).

Además de la importancia de *La Araucana* como referente nacional, este texto nos muestra cómo el discurso tradicionalista funcionó muchas veces, más como una demanda de cierto sector de la sociedad chilena, que como una propuesta elaborada espontáneamente por el movimiento mapuche. Quizás la mejor demostración de este «araucanismo» chileno la encontramos en un carta dirigida a Manuel Aburto Panguilef por Carlos Ibañez del Campo, durante su campaña presidencial de 1942. En esta carta, el general y candidato escribe:

«Si en esta ocasión, Señor Presidente [se refiere al cargo de Presidente Ejecutivo de la Federación Araucana detentado por Aburto], abandono mis habituales normas de sobriedad en el lenguaje, es porque deseo exteriorizar a esa raza autóctona, mi admiración y deseos de mejor suerte.

Como soldado de la República, soy un fiel admirador del cultivo de las tradiciones, porque son justamente estas bellas cualidades nuestras las que nos alientan para seguir adelante y las que nos hacen sentirnos orgullosos de haber nacido en esta tierra y llevar en las venas la misma sangre de Caupolicán y Lautaro, de Fresia y de Guacolda» (32).

Con esto quiero demostrar que los aspectos más «míticos» y tradicionalistas del mensaje de Aburto, a diferencia de lo sugerido por Bengoa y Marimán, funcionan, al igual que el grupo artístico mapuche, como una estrategia de ocupación por parte de un sector de la sociedad mapuche, de aquellos espacios del mundo huinca que aparecen como los más aptos para la traducción, comunicación –e incluso comunión– alrededor de un mensaje de reconocimiento nacional (33). Ahora bien, ésto no implica una neutralidad de los espacios ocupados. El que esta ocupación se lleve a cabo en determinado espacio y no en otro implica toda una sobrecarga de sentido

cuyas consecuencias se hacen sentir tanto en uno como en otro lado. Estos procesos de membrana exigen ciertas condiciones en los espacios internos de ambas sociedades, condiciones favorables al acomodo de los actores implicados en torno a ciertas afinidades o receptividades sobre las que finalmente se debe construir un reconocimiento de su diferencia.

Sobre el contenido mitológico de *La Araucana* se estructura entonces un campo de evaluación positiva de lo mapuche que encontrará un terreno propicio en cierto sector de la derecha tradicionalista y del conservadurismo chileno. Es en este sentido que funciona la ecuación planteada por Ibañez entre ser soldado de la República y fiel admirador del cultivo de las tradiciones, cuyo sustrato racial e histórico se debe encontrar finalmente en el elemento araucano. Junto con la *Raza Chilena* de Nicolás Palacios, resuena en esta ideología la noción de los mapuches como una especie de patrimonio de la nación. Suerte de recurso natural simbólico, marca humana que disipa lo arbitrario de la definición territorial e identitaria de la nación chilena. Es quizás siguiendo este mismo raciocinio que en el espectáculo presentado por el doctor Santelices, se incluye la exhibición de una película sobre la Isla de Bali. El texto referido concluye de la siguiente forma: «*Para ilustrar este Festival se pasará la película „La Isla de Bali“ donde se pueden apreciar bellos paisajes de países cuya raza aborigen conserva intactas las costumbres tan llenas de colorido*» (34). Esto nos muestra la existencia de un tratamiento casi «paisajístico» en las presentaciones del conjunto artístico. Bellos paisajes, costumbres intactas y colorido. Los tres ingredientes de un plato exótico en que Aburto intenta infiltrar un contenido político. Encontramos una prueba de esta conciencia política algunos días antes, cuando Santelices le propone incluir la película en las presentaciones del conjunto. Este funcionario de la municipalidad de Viña del Mar le sugiere la posibilidad de «*teatralizar los trabajos del Conjunto Artístico Mapuche Lluquehuenú*», *teatralización que «puede combinarse con la película „La Isla de Bali“ que es muy interesante y guarda relación con las costumbres de la raza*». Aburto anota entonces: «*La Isla de Bali está bajo control de los holandeses*» (35).

Del objeto exótico surge nuevamente el sujeto político. Es según esta misma lógica de explotación política del mito que Aburto recuerda en su discurso de 1940 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*» (36). Otro ejemplo de esta combinación de demanda de autoctonía y lógica de explotación política se encuentra en otra proposición del doctor Santelices. El siete de octubre de 1940 le dice a Aburto que es posible obtener una propiedad cerca de Viña «*para la Arucanía. Pueden vivir en ella los verdaderos mapuches y sanos. Los turistas pueden llegar o pasar continuamente por esa propiedad y ver a ellos*». Y luego agrega sin duda para motivar al dirigente político, que «*se puede ganar bastante dinero para mantener la Federación Araucana*» (37). Así, entre la empresa turística y el proyecto político vuelve a surgir el fantasma de la pureza autóctona, los «verdaderos mapuches y sanos» anhelados por una chilenidad dispuesta a consumir referentes de identidad vueltos mercancía compuesta, ya que ofrece a la vez exotismo y delectación patriótica por el patrimonio nacional (valgan todas las redundancias).

LA DESPOSESIÓN POR LA ESCRITURA Y LA PERTINENCIA POLÍTICA DEL DELIRIO

(ABURTO, SCHREBER, BEN YEHUDA)

Si al fondo de la historia se escribe el mito de *La Araucana*, su desenlace final flota paralelo y en la altura, escrito desde siempre en la notaría celeste, el horizonte utópico de la redención nacional. Así, la historia sería aquella región intermedia y cotidiana, inaugurada con las leyes de radicación de 1866 y a las que se le van agregando los eventos en línea como las letras de una frase. A otro nivel pero según el mismo principio, letras y números se suceden en los cuadernos de Aburto. Horas, minutos, pesos, nombres, firmas, horas y minutos, fechas, sueños, voces y visiones, el número de pesos gastados y ganados, los números de las voces y sus respectivas horas y nuevamente sus respectivos minutos. Castellano y mapudungún se alternan.

En castellano se habla de Dios, Madre Reyna Dios, Jesús, los Ángeles y Espíritus Santos, todo su Santo Ministerio (que sospecho, Aburto contempla entre la institución de poder estatal y el servicio de socorro espiritual), el Rey David y los salmos que le indican las voces; en mapudungún se habla de *Ngenechen Ñuke*, *Ngenechen Chao* y su *Pñen*, de los loncos y los ülmenes, pero además se habla de un Ülmen principal y del espíritu *Cheurfe*. El flujo de letras y de caligrafías (a veces le dicta a sus hijos) es interrumpido por recortes de prensa. Los fragmentos de diarios públicos en las páginas de su diario privado registran una historia que va paulatinamente transformándose en revelación. Las voces que le comunican diariamente los mensajes espirituales multiplican su frecuencia en el tiempo hasta reemplazar su voluntad. El «*Sábado Santo*» primero de mayo de 1948 las voces le dicen: «*Tu lección bíblica de hoy: los Salmos de los Salmos capítulo 40 y sus versículos 2 y 3, y más lo que tú desees, sabiendo que alguien actúa en tu interior*» (38).

El recorrido escrito en sus cuadernos es la historia de esta des/posesión. Hasta ahora sólo conocemos tres segmentos de esta aventura, menos de seis meses repartidos entre los años 1940, 1942 y 1948. En su discurso de 1940 en Viña del Mar, Aburto declaraba no pertenecerse («no me pertenezco»). El año 1948 ya está casi completamente desposeído de sí mismo, lo que significa su posesión simultánea por un flujo de sentido superior. Este determina por un lado sus gestos y palabras, y por el otro carga todas sus percepciones de un excedente de significado.

Todo significa y todo se escribe. Por ello digo que Aburto también está poseído por la escritura, instrumento huinca tradicional de desposesión y usurpación de tierras. Es por lo demás muy probable que la base de su legitimación carismática se encuentre en su relación íntima con esta substancia burocrática, en el marco del intenso trabajo judicial que desarrolló como representante de mapuches en litigios de tierra. Esta eficacia jurídica puede explicar el apoyo que encontró incluso en sus etapas de mayor fervor místico, sobre todo en sectores rurales, de donde provenían

los recursos con que solventaba sus actividades políticas. La eficacia burocrática opera entonces como condición de la eficacia simbólica de líder místico y carismático. Sin embargo cuando aparece junto a sus clientes rezando a las piedras sagradas antes de un juicio o utilizando a la Federación Araucana como institución de arbitraje previo al recurso judicial, la relación se invierte y la intensidad carismática pasa a explicar su legitimidad burocrática.

Terapia y patología se conjuntan en el cuerpo y la vida del poseído. También lo hacen las dos vertientes de la palabra alienación: la alienación social y la alienación mental. Como el chamán en trance o el profeta iluminado, su experiencia no es nunca un asunto meramente personal; su crisis en sentido clínico, participa de crisis sociológicas y colectivas que lo superan. Retomemos las palabras de Burridge sobre los profetas melanesios: «alguien „habla por su boca“, no es más que el vehículo a través del cual el „espíritu de la Historia“ o las „potencias divinas“ pueden expresarse y comunicarse con la sociedad en su conjunto». Aburto también está poseído por la historia.

Recordemos cuando al inicio de este artículo, Valenzuela declaraba que la incompatibilidad del pueblo con un discurso intelectual no significa que viva en la alienación o la tristeza. Pues bien, Aburto no sólo denuncia la alienación de la que es víctima su pueblo, sino que se aliena a sí mismo en la construcción de una máquina utópica. La alienación del delirante es el primer escape fuera de la otra alienación, la socializada, aquella de la que habla Lévi-Strauss cuando reconoce que *«aquel que llamamos mentalmente sano es propiamente el que se aliena, ya que acepta existir en un mundo definido solamente por la relación del yo y del otro»* (39). El mesianismo de Aburto participa en parte de esta forma de alienación, pero debemos reconocerlo como la punta de lanza elevada hasta el delirio de una conciencia colectiva de la alienación de la comunidad frente al otro que la aliena. El delirio de Aburto no es otra cosa que una concentración de la esperanza: energía que activa los engranajes de la utopía, y los de José Ancán cuando le responde a Valenzuela que el pueblo mapuche se constituye en la historia. Es la misma energía que ocho años más tarde le hace defender la necesidad de una nueva utopía (una con los pies en la tierra) que debe iniciarse con el retorno al país mapuche. Pero antes de estudiar las condiciones de un nuevo delirio, detengámonos un poco más en el de Aburto Panguilef, y de paso, sospechemos en el reconocimiento de esta locura mesiánica una de las causas de su actual desconocimiento.

Entre el sujeto silencio de Valenzuela y el sujeto sonido articulado de Gilberto Sánchez, Ancán reivindica un sujeto constituido en el ruido, el ruido de la historia, de los eventos, las glorias y las catástrofes que perturban y parasitan los órdenes existentes. Repito entonces la pregunta del inicio, ¿entre Ancán y Valenzuela, quién es el más místico? Si bien el conservadurismo atemporal de Valenzuela reencuentra toda una familia de misticismos centrados en el rito y su capacidad de actualizar los valores desde una perspectiva atemporal, el historicismo de Ancán se inscribe por su parte en la larga tradición de epifanización de los accidentes inaugurada por los profetas judíos. Estos instauran una forma de fe fundada en *«la creencia en el carácter teofánico de los eventos históricos; los profetas de Israel le recuerdan incesantemente al pueblo elegido que si se producen catástrofes, es a causa de la infidelidad del pueblo; por esta vía los*

eventos históricos adquieren una significación religiosa, ya que aparecen como castigos inflingidos por Dios a Israel a causa de sus faltas (teofanía negativa) o como recompensa a causa de las buenas acciones (teofanía positiva)» (40). La labor del profeta es antes que nada la de resituar los eventos en el marco de sentido cósmico tradicional que estos mismos hechos vienen a cuestionar.

El profeta propone una traducción inteligible de los ruidos que han venido a perturbar la reproducción de los discursos, las prácticas y los ritos tradicionales. Demuestran su pertinencia los múltiples sentidos de la palabra crisis: el profeta interpreta las crisis cósmicas e históricas de su sociedad como el *dungumachife* la glosolalia de la machi en trance. Crisis de posesión. Y siguiendo el rastro de sus ambigüedades, la palabra crisis nos deriva a la crisis psiquiátrica y el brote esquizofrénico. En ella prima nuevamente la compulsión paranoica de significarlo todo. Se trata de aquella conspiración de las palabras en la que, según Elias Canetti, éstas *«se combinan para formar un universo que no deja nada fuera de sí mismo. La tendencia más extrema de la paranoia es quizás esta aprehensión total del mundo por las palabras, como si el lenguaje fuera un puño en el que el mundo se encuentra aprisionado»* (41). Canetti se refiere aquí al célebre testimonio del alguna vez presidente del senado de Dresde, Daniel Paul Schreber y sus *Memorias de un Enfermo Nervioso* escritas en 1900.

En su vida y en su obra –alucinante por ser la descripción sistemática y minuciosa que hace de su propio delirio– se despliegan las analogías hasta devolvernos a Manuel Aburto Panguilef y su universo poblado de voces y razones trascendentes. Su posesión en tanto desposesión de su voluntad y del azar por sumisión a las voces espirituales, concuerda con la descripción que hace Schreber de su experiencia del ruido:

«... tengo que mencionar la circunstancia de que todos los ruidos que percibo, especialmente los que tienen alguna duración más prolongada, como el rechinar de los trenes, el zumbido de los vapores remolcados a cadena, la música de algún concierto, etcétera, parecen pronunciar las palabras que las Voces articulan dentro de mi cabeza...» (42).

Si aceptamos con Valenzuela la existencia de un sujeto ritual y paradiscursivo, debemos reconocer en el loco y en el profeta dos excepciones, dos accidentes de este estado de las cosas (y que por lo tanto vienen a ocupar el espacio reflexivo del intelectual parlante y consciente). Operan como los epicentros de una crisis producida por la conjunción extraordinaria de esa «energía de lo sagrado» contenida en el rito popular, y las palabras, vueltas de esta manera criaturas rituales capaces de agotar el sentido global de la existencia.

Ahora bien, no por tratarse de energías sagradas y trascendentes nos encontramos ante fenómenos de naturaleza exclusivamente religiosa. Semejantes terremotos de sentido ocurren independientemente de estas categorizaciones. Es así que más allá de las semejanzas formales entre los delirios y/o misticismos de Schreber y Aburto, aparecen sorprendentes convergencias de contenido referidas al campo político y a una problemática nacional(ista).

De hecho, la obra del político Schreber se inscribe en el momento histórico particular del Segundo Reich y la realización del sueño pangermánico de la unificación. Esta circunstancia lo sitúa en una oposición simétrica al nacionalismo mapuche de Aburto, ya que mientras su lucha pasaba por el reconocimiento de una diferencia al interior de una nación constituida, en el caso de Schreber el proyecto nacionalista propugnaba una unidad amenazada por el regionalismo reinante. En su introducción a la obra de Schreber, Jorge Saurí plantea que *«al leer atentamente las Memorias es imposible dejar de asociar las disquisiciones de su autor acerca de los reinos de Dios, Ormuz y Arimán, o su preocupación por la distribución geográfica de las habitaciones del hospital reflejada en los esquemas dibujados, con la impregnación contemporánea del pensamiento alemán por la figura del territorio geográfico»*. Y agrega, *«en pocos años el Segundo Reich se forjó un territorio nacional desapareciendo las fronteras internas, se unió militarmente fusionando tal como lo había propuesto Wagner [...], espacio físico con epopeya mítica»* (43). Como en el caso de Aburto, el delirio y la esperanza circulan sobre la idea o la necesidad de un territorio, territorio perdido tras una derrota en el caso de Aburto, territorio unificado tras la victoria militar de Prusia sobre Francia, en el de Schreber.

Tanto en Canetti como en el texto recién citado de Jorge Saurí, se aprecia un intento por devolver al texto de Schreber una pertinencia política más allá de su valor clínico. Para Saurí se trata de *«una versión distorsionada del modelo organicista que imperaba en su tiempo para explicar la sociedad política»* (44) en el contexto del Segundo Reich, mientras que para Canetti se trata de una prefiguración de lo que será más tarde el Tercer Reich.

Con Aburto nos encontramos en una situación ligeramente opuesta, ya que hasta ahora nadie ha resaltado su experiencia desde un punto de vista meramente clínico o psiquiátrico. A lo más se ha puesto el acento en sus tendencias nativistas o en el aislamiento producido por su fervor místico (45). No es el objetivo de este artículo el proponer una perspectiva clínica ni el diagnosticar a Aburto de nada; por el contrario, se trata de aprovechar la intensidad del personaje y su contexto (llevado hasta el presente) ilustrando lo difícil de los diagnósticos y lo interesante de saltarse las prescripciones psiquiátricas para pasar inmediatamente a las pertinencias del mensaje. Rescato ahora dos pertinencias que vinculan los casos de Aburto y de Schreber. Ambas forman parte de la pertinencia histórica mayor declinada por la problemática político-religiosa del nacionalismo.

La primera es la del territorio, la segunda es la del habla, realización de la lengua y condición del discurso (como Gilberto Sánchez le recordara oportunamente a Eduardo Valenzuela). Siguiendo esta misma pista volvemos a los profetas, al delirio y al sionismo propiamente tal. En la conexión resalta la figura de un contemporáneo de Schreber, Eliezer Ben Yehuda, uno de los padres del Estado de Israel, y no por ello menos delirante. Nacido en Lituania, comienza sus estudios rabínicos a los trece años en la yechiva (escuela talmúdica) de Plotsk donde tiene su primer contacto con la *Haskala* (46). Entre 1877-1878 durante la guerra turco-rusa, explota la rebelión de los pueblos balcánicos contra el imperio otomano. Se activa entonces el órgano profético y su maquinaria de teofanizar la historia. Ben Yehuda recibe una revelación, él hablará de un «Sueño»:

«Tras varias horas de lectura de los diarios y de meditación sobre los búlgaros y su próxima liberación, de pronto, como un relámpago, mi mente voló de los puentes del Chipka a los del Jordán en Israel, y escuché una extraña voz interior que me llamaba:

¡Renacimiento de Israel y de su lengua en la tierra de los Padres!

Así fue mi sueño» (47).

En su prefacio al texto autobiográfico recién citado, Gérard Haddad propone reconocer en Ben Yehuda «*el aliento del profeta*», entendiendo la profecía como esa «*lucidez extrema*» de ver aquello que va a nacer y al profeta como «*un hombre de convicciones y certeza existentes en número limitado, pero reunidas en torno a una visión directriz*». Nos recuerda además que sus contemporáneos lo llamaban «*loco*» (48). El 15 Av 5642 (agosto 1883) Ben Yehuda celebra dos cosas: la creación del primer asentamiento de colonos en Palestina –o en el «territorio histórico» de Israel, para retomar una expresión contemporánea– y el nacimiento de su hijo, a quién va a aislar durante años del resto del mundo. Sólo tienen acceso al niño él y su esposa, asegurándole de esta forma una adquisición sin contaminaciones del hebreo como lengua materna:

«¿No es un hecho sorprendente en la historia del mundo, que el comienzo de nuestro renacimiento territorial [...] y el de nuestra resurrección lingüística hayan ocurrido simultáneamente, el mismo día, casi a la misma hora? El día en que fue fundado en tierra ancestral el primer pueblo de hombres que decidieron volver al país de sus Padres, ese mismo día nació el niño destinado a ser el primero de los hijos del pueblo que hablara la lengua de sus ancestros» (49).

Y concluye su libro con la frase: «*El 15 Av del año 5642 será siempre un gran día en la historia de nuestro doble renacimiento: territorial y lingüístico*» (50). Semejante locura sólo puede sostenerse sobre la consistencia material y simbólica de un territorio. «*Con los pies en la tierra*» dirían Ancán y Calfío. En este sentido Gérard Haddad recurre por su parte a Schreber, para presentarlo también como una inversión de Ben Yehuda, pero plegando el delirio por otro lado. Declara que en el caso de Ben Yehuda se trata de una «*psicosis invertida*». Para ello hace referencia a la *Grundsprache*, aquella lengua «*de Dios y de los ángeles*» elaborada por Schreber, versión rebuscada y manierista de un alemán salpicado de neologismos.

«El hebreo antes de Ben Yehuda se parecía a la Grundsprache colectiva de todo el pueblo judío que llevó enquistada durante siglos una psicosis colectiva, con bruscas explosiones de movimientos mesiánicos como el de Sabbatai Tsevi cuya locura entró en resonancia con la locura latente de todo un pueblo. El proyecto de Ben Yehuda busca precisamente destruir esta ilusión, desfundamentalizar el hebreo, limpiarlo de su sobrecarga erótica [...] antes que nada debe transformarse en lengua cotidiana –a la inversa del proceso schreberiano...» (51).

UN DISCURSO MÍSTICO PERO ABIERTO DEL ISRAEL HISTÓRICO A LA ARAUCANÍA UTÓPICA

¿Cómo entra Aburto en este mapa del delirio? Creo que lo hace por el postfacio del mismo libro a cargo de Michel Masson (1980). Allí se explica la empresa de renacimiento del hebreo como la fabricación excepcional de una lengua hablada a partir de una lengua escrita (52), lo que propone nuevamente una inversión del proceso tal como se ha dado en la mayoría de las otras lenguas, incluido el mapudungún.

Como en un reflejo invertido de Ben Yehuda, la posesión de Aburto se engancha al proceso de fabricación de una lengua escrita a partir de una lengua hablada. Este proceso febril se va agudizando con el tiempo. El mapudungún va ocupando progresivamente más espacio hasta llegar a ser más o menos un tercio del material escrito durante la última etapa –manuscrito de 1948–. Hay que reconocer la dificultad en identificar las eventuales reglas que normarían esta alternancia idiomática. Mi deficitario manejo del mapudungún, así como la ausencia de una reflexión explícita sobre este problema en el texto de Aburto, dejan la cuestión pendiente.

Existen sin embargo ciertas constantes formales evidentes. Como veíamos más arriba, el paso de un idioma a otro tiene por ejemplo consecuencias en el contenido de los panteones invocados. Asimismo se observa cierta distancia del mapudungún respecto de una cotidianeidad profana, ligándose de preferencia a la esfera celeste de las voces espirituales, los sueños y las oraciones ofrecidas. En una primera impresión se podría asociar esta actitud a la aprensividad litúrgica de los rabinos fundamentalistas que atacaban la empresa lingüística de Ben Yehuda y abogaban por un hebreo meramente ritual. Sin embargo la actitud de Aburto parece responder a otra lógica, una lógica más vinculada a la posición de los idiomas que utiliza en relación a la escritura misma.

El mapudungún arrastra en su escritura el peso de un carácter y de una práctica oral; con el castellano ocurre lo contrario. En ese flujo de escritura que son sus manuscritos no hay lugar para las traducciones. La escritura es antes que nada en castellano; luego, y a medida que la intensidad de la experiencia mística aumenta, el mapudungún va adquiriendo mayor presencia, lo que equivale a un aumento de la actividad oral de su misticismo: las voces le hablan más, le hablan más en mapudungún y él les habla y les ora más en este idioma.

A diferencia de escritores mapuches como Manuel Manquilef, o más tardíamente José Alonqueo, y de poetas mapuches contemporáneos como Elicura Chihuailaf o Leonel Lienlaf, Aburto no se preocupa de la traductibilidad de los contenidos; no encontramos en su texto las columnas paralelas de mapudungún y su

traducción simultánea. Aburto trabaja en el flujo y el flujo no permite estas sincronías. Esta práctica corresponde a lo señalado más arriba: que el trabajo de Aburto no es un trabajo de traductor sino que el trabajo de un membranista. Su afán reside en el límite y en la diferencia. La traducción se basa en el supuesto de una comunidad prediscursiva de los contenidos, supuesto inadmisibles cuando las palabras forman parte de un régimen global del sentido. En él las palabras funcionan como cosas o criaturas, escritas como en el castellano, o dichas como en el mapudungún, pero siempre dotadas de una materialidad que llega a ser sagrada y que por lo tanto rehuye la posibilidad del intercambio o la equivalencia (¿Nos encontramos aquí ante una lógica análoga a la que le hacía rechazar las leyes de división de las comunidades y la consecuente incorporación de las tierras mapuches a la libre convertibilidad del intercambio mercantil?).

Pero no vayamos a reducir esta relación con el idioma al ya discutido fantasma del fundamentalismo. Si bien se respeta la integridad de las palabras como piezas autónomas del sentido, sus enunciados no vacilan en desplegar regiones inéditas de la lengua. Nada más lejano al afán de clausura reduccional de la cultura presente en los kultrunismos y cosmovisionismos (53) contemporáneos. Se trata de un modelo permeable tanto a la historia como al mundo. Tiene el mérito de articular en un sistema místico total, una aparente religiosidad ancestral de corte nacionalista y un aparente monoteísmo bíblico de alcance mundial. Su máquina utópica produce un excedente delirante de esperanza que desborda uno a uno los límites del sujeto escatológico: recorre y atraviesa los órganos y articulaciones individuales del profeta, ocupando zonas y regiones parciales de su cuerpo,

«Huitán - Latimientto.- Escribiendo en este Libro en dicha pieza, a las seis veinticinco minutos de la tarde, latió con mucha acción mi brazo derecho - entre el tronco y el codo, y entre esta parte y mi costillar - ¿Qué será?» (54).

También las de un cuerpo mapuche y colectivo. Su flujo empapa un territorio, atraviesa y comunica los tiempos del mito y de la historia. *La Araucana* le permite chorrear esperanzas mesiánicas del lado chileno, los Salmos del Rey David y la creación de Israel en 1948 se las desparrama por el mundo. El domingo 16 de mayo de 1948 anota:

«La Nación de ayer sábado [...] 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“» (55).

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» (56).* Resuena en sus palabras *La Araucana*, y como en esta obra a medio camino entre la crónica y el mito, la historia supera sus metáforas y logra conectar metonímicamente los profetismos de Aburto y de Ben Yehuda. Como en éste último, es un hecho histórico -lo que hoy día llamaríamos un hecho de actualidad internacional- lo que desencadenará la visión milenarista de redención nacional y territorializada. Para Ben Yehuda fue la rebelión búlgara, para Aburto es la realización del sueño de Ben Yehuda. Este acontecimiento viene a coronar todo el

proceso de desposesión utópica del presidente de la Federación Araucana. Es en esta etapa, 1948, que aparecen las citas bíblicas. Diariamente las voces le dictan los versículos que debe copiar en su cuaderno. En su mayoría provienen de los Salmos, que Aburto sabe compuestos por el Rey David, Rey-Sacerdote con el que se identifica (recordemos que Aburto anuncia su futura proclamación de Rey de la Araucanía y Sacerdote espiritual de todo Chile). Se trata del deslizamiento paulatino de un profetismo en sentido figurado a uno en sentido literal: el día ritual deja de ser el domingo y pasa a ser el sábado: ¡Sábado Santo! La historia se encarga de cerrar el círculo y Aburto siente el impacto. Pero esta cadena posee ramificaciones simbólicas. Como podemos ver, una de ellas es la de *La Araucana* y su filiación chilena:

«Dios Santo de todas las Santidades. Bendiga a tu santísimo y fraternal Espíritu Santo millares de Benignidades y Benevolencia. Bendiga a tu pueblo escogido y ungido de inmensas e incontables virtudes de redención prehistórica y monumental del Dios creador del Universo, denominados mapuches y araucanos, por los cánticos del espíritu avasallador de Alonso de Ercilla y Zúñiga, y a Chile entero» (57).

Otra cadena conduce las energías salvíficas en forma perpendicular, desde Jehová a los Estados Unidos de «Centro» América (se refiere sin duda a una ubicación hegemónica no necesariamente geográfica) pasando por el Cristo Iluminado y el Antiguo Jerusalem, espejo utópico de su propio anhelo territorial mapuche:

«Jehová Dios y su Santo Nombre, magnanimidad de magnanimidades. Bendiga a tu pueblo y a tu generación perpendicular y de virtudes especiales que llamaste mapuches y araucanos. Hoy aplastados, esquilmados por el yugo avasallador de tu pueblo que has distinguido con sangre española que llegó a esta tierra Santa de promoción, como el Santo Jerusalem de la antigua Judea y Hebreos de la parte central de la antigua Europa, también de perpendicular creación de tu Santísima e Ilustre Trinidad, magnanimidades de magnanimidades de continuas guerras [...] por el instinto de aplastar al débil de aquella creación perpendicular de instinto avasallador hoy aplastada por el rose generador cristiano de Cristo Iluminado, actual apostolado del mundo entero y Rey Ungido de Espíritu de Concordia mundial con su actual gobierno en Estados Unidos de Centro América por obra de las manos divinas del Dios excelso [...] y también con espíritu avasallador de arrastre mundial para la extensión y amplitud de aquel reyno de longaminidad universal y perpendicular espíritu de avasallaje ha propuesto y dispuesto respetar y hacer respetar la justa y prehistórica restauración del Antiguo Jerusalem, base de miles de virtudes, benignidades y promisión de arrastre universal» (58).

Pero sin duda el momento culminante de este cataclismo de los símbolos ocurre el viernes 21 de mayo. La intensidad patriótica de la efeméride refuerza las significaciones emanadas del Medio Oriente, confundándose en una masa de señales trascendentes y encarnadas al mismo tiempo en el cuerpo de una «definición territorial». En sus «Divinidades de la Mañana» Aburto transcribe los mensajes recibidos:

«1 = *En este gran día de epopeya de la nación chilena, nación de renombre mundial, queda rehabilitado nuestro gran e ilustre líder de los líderes, eminente Manuel Aburto Panguilef para que prosiga su feroz lucha de emanación racional y nacional de nuestra Araucanía hasta realizar su definición territorial de pueblo y raza naciente [...] como la nueva Jerusalén de reciente restauración de íntima satisfacción y concordia [...].*

2 = *Washington - De allá Se te anuncia que debes permanecer en tu tesis favorable a la nueva restauración de Jerusalén eterno de eternidades de todas las edades del globo terrestre...» (59).*

En su viaje cósmico las voces angelicales toman desvíos inéditos, ocupan trayectos hasta entonces seculares. La efervescencia histórica las hace pasar por los centros geopolíticos del poder. Cabe preguntarse si la continuidad que logran en su transcurso entre dominios espirituales, cósmicos y geográficos no refleja una visión del mundo y de la historia, en la que la distancia misma termina materializándose en las distintas escrituras (*La Araucana, La Biblia*, las leyes, los recortes del diario) con que Aburto va construyendo su registro místico, sombra de una construcción mayor, la utopía territorial. Esta, al igual que en el caso judío, se fundamenta en derechos históricos y legales. Así, el Sábado Santo 22 de mayo de 1948 anota las «*Disposiciones ministeriales de Dios*» referidas al destino de «*su maltratada raza indómita perpendicular llamada por expresión taxativa „Araucana“ y „Araucanía“ en las leyes aparentemente derogadas de 1853, 1866 y 1874 y posteriores, con el beneplácito de sus legisladores universales y de protección inmediata de sus benignidades de concordancias unilaterales y globales [...] hoy destruidas por medio de acaparaciones ilícitas y hasta criminales de lesa patria*». Y concluye,

«*Por tanto y por esta disposición ministerial de Aquel Dios excelso, dispone que su Territorio señalado por aquellas leyes de apariencia derogación, ella será restaurada con todas sus plenitudes de derechos Universales de íntimas satisfacciones de ese Dios excelso [...] y de redenciones unitarias del antiguo Sión de Jerusalem hoy restaurada por las acciones inmediatas de ellos y protegidos por aquellos derechos internacionales*» (60).

Entre las autoridades locales y la justicia divina se encuentran los derechos internacionales. Tiene lugar entonces la visión concreta del territorio, sus límites y sus dimensiones míticas, anticipando un gesto sólo repetido 50 años más tarde por José Marimán en su propuesta de autonomía regional: «*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*» (61). Sin embargo, veremos como la descripción territorial de Aburto, «*Correlación de aquella Disposición Ministerial del Dios Excelso*» ya citada, junto con anticipar la visión de Marimán, la sobrecarga de una trascendencia épica y mitológica apoyada en el uso mágico o solemne de las cifras y sus cantidades transparentes, divinas y convertibles:

«1 = *En la restauración de aquel Territorio zonal de la Antigua Araucanía de la mano creadora del poder Divino, ella recuperará ese Territorio Zonal deslindado en aquellas leyes de torsida aplicación que deslinda: Norte el extenso río Bio Bio de la cordillera de los Pinares de Nahuelbuta al océano Pacífico de Chile cuyo nacimiento*

en aquellos Pinales este límite se prolongará en línea recta oriental hasta la marcada cordillera denominada de los Andes entre el riquísimo y bello territorio de denominación Argentino; Sur el mismo Océano pacífico y la junta de aquel País y el río Calleuque; hoy denominado Chile Chico, en toda su extensión de aquella cordillera separadora de Seno firme con la largalonga y faja de los suelos feraces de ese Chile Chico y resto de su inmenso territorio siendo de un mil seiscientas leguas también cuadradas, según el taquímetro de los ojos penetrantes y traslucientes, del Dios excelso de todos los Dioses [...] y según la ciencia de los que se creen de esa materia, un millón trescientas mil hectáreas cuadradas de latitudes laterales que equivaldría a un millón novecientos mil kilómetros cuadrados de latitudes laterales, en circunstancias que solamente mide aquellos kilometrajes de esos ojos traslucientes de Jehová Dios del pueblo de Israel, antes Jacob e Isaac no modernos de latitudes feraces del Dios de Israel, que recién asoma en la Tierra Santa del Río Jordán y su paralela Jerusalén [...] Oriente, la mencionada cordillera de copa y base fija de la mano de Dios eterno y Oeste-Poniente, la aludida Océano pacífico, de una extensión de quinientos mil kilómetros cuadrados, o sea trescientas mil hectáreas de lomajes y otros trescientos mil kilómetros de cerranías y un total de un mil seis cientos leguas de la medida lineal chilena» (62).

Además de ser más místico y poético, el territorio visualizado por Aburto es mayor que el de la Región Autónoma de José Marimán, sobre todo en su prolongación meridional hasta Chile Chico (referencia posible a su idea de recurrir a las leyes de colonización austral como estrategia de acceso a tierras para mapuches) (63). Pero al margen de estas disquisiciones menores, las quizás demasiado extensas citas de su iluminación, ilustran sobre todo una forma de construir proyectos y utopías sometida a poderosas corrientes de esperanza o entusiasmo. Argumentos y señales dispares van montándose sobre la marcha, arrastradas por la urgencia del flujo, y en esto creo que Aburto no es más que la cristalización de un proceso que vemos operar hoy día con intensidades variables. Se debe agregar a la urgencia utópica, la inestabilidad propia de un trabajo de membranización, es decir de construcción de diferencia inteligible, lo que implica una doble determinación de los elementos montados en este discurso en movimiento: las determinaciones por resonancia interna y la determinaciones por resonancia estratégica en el otro.

Aplicado al caso de Aburto esto implica por un lado los posibles antecedentes y patrones mapuches de su mesianismo, y por otro las formas y condiciones de su recepción, tanto en la sociedad chilena como en la mapuche. En la intersección de estas dos esferas se actualiza la función membrana y su producción de jugos y fluídos de intercambio; allí la producción utópica se registra según los vaivenes de su urgencia.

LOS ANTECEDENTES MILENARISTAS

ENTRE EL INKARRI Y LOS ENTIERROS

El triángulo formado por Schreber, Ben Yehuda y Manuel Aburto, dibuja los límites en que puede desplegarse el continuo que va del delirio y la psicosis individual, a su inversión como realización colectiva. Como su relación fluctuante entre la lengua propia y la ajena, la posición de Aburto también oscila entre la de los otros dos delirantes: el aislamiento clínico de Schreber (con su *Grundspräche*) y la vigencia política de Ben Yehuda (y el triunfo del hebreo como lengua oficial de Israel). Estos polos no sólo tensionan su experiencia, sino que el delirio mismo como potencial político. Por ello creo que para poder hablar de la *real politik* de los movimientos mapuches hay que tomar en cuenta el horizonte utópico que la dirige, y tras este horizonte, el delirio que la impulsa, considerado como un producto igualmente histórico e igualmente político.

Detrás de esta cadena que va del delirio a la política, se encuentra la doble patología y su terapéutica paradójica: alienación mental del loco y sus eventuales seguidores, alienación social de la colectividad y el sujeto individual que la resiente. Según este modelo, el delirio aburtiano marca un hito importante en la constitución del horizonte utópico mapuche, y por lo tanto, de sus expresiones políticas actuales. Habrá que estudiar entonces las condiciones de este trabajo centrándose en las determinaciones ya señaladas: antecedentes y recepción del mensaje. Si bien éstas fueron presentadas como condiciones de construcción de una membrana de comunicación inter-cultural, inter-social o inter-nacional, hay que reconocer su presencia en la construcción de aquella membrana previa –y que en cierta forma es la misma membrana– tendida entre el sujeto individual y el sujeto colectivo.

Estudiemos pues las corrientes, patrones o coincidencias con las que se puede asociar la experiencia de Manuel Aburto Panguilef en la historia mapuche. Para ello recurriré al concepto, sin duda parcial y ambiguo, de milenarismo, cuya misma parcialidad y ambigüedad nos permitirá tomar en cuenta un espectro bastante amplio de eventos. Seguiré aquí las proposiciones presentadas por Rolf Foerster en su artículo «Utopías indígenas: el caso huilliche». Allí presenta distintas formas de construcción utópica registradas en el mundo mapuche, desde la escatología personal del protestantismo, hasta los movimientos milenaristas insurreccionales, pasando por las denuncias culpabilizadoras del ahuincamiento. Estas tres modalidades corresponden en su nivel más aparente a la combinación de los ejes salvación/castigo e individuo/colectividad, ejes sostenidos finalmente por la tensión más profunda entre patología y respuesta terapéutica.

En el caso del protestantismo, la fe milenarista en el Juicio Final adquiere sentido por la aprensión escatológica individual. Mario Millahual, miembro de una iglesia evangélica de San Juan de la Costa, le confiesa a Foerster su esperanza de que Dios lo tenga «inscrito en el libro de la vida»:

«... dice la Biblia que delante del trono hay un libro y ahí está mi nombre, dice que cuando estamos entregados del todo con Dios, él escribe con letras de oro el nombre de la persona y éstos, los que están escritos allí, éstos los va a venir a buscar, después de eso viene el arrebatamiento, la gran tribulación [...]. Porque Dios ya tiene sus escogidos y para que sus escogidos no se pierdan él los va a venir a buscar antes» (64).

Reaparece el valor místico y salvífico de la escritura. Recordemos nuevamente la «sentencia en favor de la Araucanía», inscrita en «la notaría celestial». Pero esta vez la salvación parece ser un asunto individual. Sin embargo el proselitismo característico de los grupos pentecostales vuelve a plantear el problema en términos colectivos. El desplazamiento no será entonces sólo de lo colectivo a lo individual, sino que de la definición de la colectividad elegida. Vimos más arriba las oscilaciones entre las pasiones nacionales y las pasiones de clase, en este caso manifiesta su pertinencia la identidad confesional. Sin embargo –y hasta cierto punto como en el caso de las identificaciones de clase– el sustrato identitario étnico o nacional no desaparece, sino que queda latente y sensible a las interpelaciones del sistema religioso que se le superpone. En el caso pentecostal resulta clave la imagen de Israel como modelo de «pueblo paria» (según la categoría weberiana) retribuido por Dios,

«Yo lo conocí hace tiempo el evangelio. El año 40 conocí el evangelio de Dios. En Osorno había una carpa, tal como la llevan los circos, eran extranjeros, alemanes. Allí escuché la terrible misericordia de Dios, cuando Dios sacó los israelitas de la esclavitud de Egipto, éstos leían la palabra, eso lo que me ablandó el corazón» (José Ancapán de Bahía Mansa) (65).

Sin duda, el camino más corto entre Aburto y su judeofilia, pareciera ser el de una influencia protestante. Varios antecedentes confirman esta sospecha. En la biografía de Manuel Aburto publicada con ocasión del primer aniversario de su muerte en el diario *El Sur* de Temuco, se indica lo siguiente:

«Aburto Panguilef hizo sus primeros estudios en la misión Araucana dirigida por el Reverendo Carlos Sadlen [Sadleir]. Muy niño fuese a Valdivia y el misionero evangélico H. R. Weiss, lo preparó para misionero. Estudió Teología y Religión y fue enviado con el misionero Dawson a predicar el evangelio en Río Bueno y Osorno. En 1906 Aburto Panguilef decidió retirarse de la Propaganda Evangélica y quedó trabajando en el campo de Collimallín. En 1908 contrajo matrimonio según los ritos de su raza» (66).

El testimonio de sus descendientes, en especial el de su hijo Germán Aburto confirma lo señalado por el Diccionario Biográfico: tras sus primeros estudios en la misión anglicana de Maquehue, Manuel Aburto habría seguido una formación de pastor en la iglesia metodista y sólo los ruegos de su madre, Rafaela Panguilef habrían impedido que partiera a Canadá a completar su carrera teológica 67.

Por otro lado, la escatología protestante se estructura según Foerster, en torno al espacio de la patología y su contraparte terapéutica. «*Los miembros del culto relatan que su sanación (que siempre implica la superación de una dolencia física o espiritual) se debe a su humillación frente a Dios y a su perseverancia en la comunidad cáltica*». Al resituar el movimiento de conversión en este espacio de sanación, Foerster se permite postular líneas de continuidad tras el cambio: «... *podría decirse que la comunidad pentecostal transforma el rito de la curación tradicional, el Machitún –que es rito mágico– en un rito religioso. Correlativamente hace pasar la enfermedad del ámbito mágico al ámbito religioso*» (68). Aplicándole un filtro de lectura milenarista, esta transformación remite a cierta tesis propuesta por Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre la continuidad terapéutica entre el movimiento mesiánico y las formas más tradicionales de enfrentar la crisis y su patología. Según este modelo la distinción entre magia y religión se disuelve en la continuidad de un mismo espacio religioso-terapéutico, empleado normalmente «*como una solución a las tensiones, tanto las tensiones psíquicas individuales [...] como las tensiones sociales experimentadas en forma colectiva*», y ésto porque según Pereira de Queiroz, «*la religión primitiva tiene, para los pueblos nativos, esta función de instrumento de control del mundo profano, utilizado cada vez que los problemas de la vida corriente sobrepasan los medios humanos*» (69). El problema es que en el caso mapuche –y sin duda también en el de los casos brasileños analizados por esta autora– el gesto terapéutico supera los campos sencillamente mágicos o religiosos, operando en un espacio también político. Pereira de Queiroz se refiere al protagonismo de los payé, o chamanes guaraníes, en las agitaciones y desplazamientos milenaristas de su pueblo.

En el caso mapuche encontramos el rol del machi como especialista tradicional de la crisis, crisis que por lo demás siempre es tomada como un problema más o menos colectivo, nunca simplemente individual. De esta forma el paso del machitún al culto evangélico implica todo un desplazamiento de la autoridad de los actores ante la crisis. Este arreglo interior puede funcionar nuevamente como una estrategia de contacto con entidades sociales e históricas exteriores. El cambio en la estructura político-terapéutica interna rescata el elemento exterior, en este caso la Biblia, no necesariamente para disolverse en la alteridad, sino que para apoyar en él una integridad identitaria. Algo similar plantea Peter Worsley cuando ve en el rompimiento violento de los movimientos milenaristas melanesios con las normas tradicionales, una estrategia de integración del grupo en torno a la culpa compartida, a la complicidad ante esta ruptura con el pasado (70).

Ahora bien, el reconocimiento de las dimensiones políticas de los desplazamientos mágico-religiosos, no invalida el movimiento inverso, es decir, el reconocimiento de las dimensiones religiosas y mágicas en las manifestaciones más directamente políticas. Como ya lo señalé, la crisis tratada por el machi implica siempre un diagnóstico colectivo. Los machis «re-inscriben el sufrimiento individual en el destino colectivo de su pueblo» (71). Lo interesante es ver como esta politización del discurso medicinal puede a su vez salir del campo mágico-religioso tradicional y ocupar espacios eminentemente huincas como el hospital y toda su alopatía. En una entrevista, Francisco Chureo, director del hospital Makewe Pelales, afirma que el origen de la depresión, enfermedad que identifica como una de las más corrientes entre los mapuches, se debe a la falta de tierras y a la consecuente

desestructuración de las familias debido a la emigración. La entrevista lleva por título: «Nuestras familias no tienen tierras y eso enferma al pueblo mapuche» (72).

Todo esto nos debe enseñar como ante la crisis, las categorías políticas, mágicas y religiosas, se difuminan en torno a un núcleo que transita entre un estado patológico y su respuesta terapéutica. Volvamos al pasado, a esa crisis que en realidad es el comienzo de la actual, durante los primeros años que siguieron a la Pacificación. En un nütram recopilado por Bertha Koessler-Ilg, aparece el siguiente llamado: «... en el día que desaparezcan los huincas, ahogados en su sangre, subirán todos los tokikurra de golpe. Cada uno de ustedes va a encontrar uno, para curar su corazón, su estómago, como lo hacían las machis, con raspadura de tokikurra. Por eso digo: hay que limpiar nuestra tierra. ¡Viertan sangre hijos de la tierra!» (73).

La redención aquí no sólo es colectiva sino que implica además una movilización, un activismo ausente de las esperanzas pasivas de aquel que junto con constatar la condena del mundo y sus instituciones, se deja aprehender por la culpa y la resignación ante una salvación o condena venida de afuera. El libro frente al trono y sus letras de oro. Por el contrario, aquí la salvación depende de la iniciativa humana. La rebelión sangrienta, en tanto medida política, funciona como condición de una sanación orgánica del cuerpo, de una terapia de primer grado, anterior incluso a la persona misma, remedio para estómagos y corazones. Esta relación entre terapia colectiva y sanación íntima, dialoga con el diagnóstico del director del hospital Makewe y su denuncia de la continuidad patológica entre situación política y salud individual. Por su parte los tokikurra emergiendo de las profundidades nos arrastran nuevamente hasta Aburto y la función que cumplen en su experiencia mística las «piedras sagradas». Durante el período registrado en su último manuscrito hacen su aparición las once piedras sagradas indispensables en sus ritos cotidianos, materialización de espíritus auxiliares y marcas de su desposesión:

«En esta segunda lección te hacemos presente que tú, diariamente te inclinas a las piedras acumuladas en nuestra mesa, pero con razón, porque tú ya no te pertenesces, como lo has dicho tantas veces y reiteradas veces en tus reuniones, como lo dirás ahora más que nunca, por todas las bienaventuranzas que hasta aquí has obtenido de alguien, y que obtendrás diariamente, pero no por las voluntades humanas de aquellos tus congéneres o de los huincas, sino que de los Angeles y Arcángeles representados a tu existencia humana por medio de aquellas Piedras temidas por tus semejantes, que son concordia de las Divinidades de Dios que distingues y distinguirás» (74) (el destacado es mío).

Cada piedra tiene un nombre. Son ángeles y arcángeles, pero con nombres mapuches. Por ejemplo, bautiza la onceava piedra incorporada al rito como Leflicán Machicura. La encuentra –en realidad la piedra lo interpela– en el cerro Huelén (como él mismo se refiere al Santa Lucía) durante el rito solitario que allí realizara con ocasión del Sábado santo 17 de abril de 1948. Lo interesante es ver como estas piedras reencuentran la función medicinal de los tokikurra. Para ese entonces Aburto cuenta con una «medicina espiritual», *Pillomeñ co* (75), preparación a base de flores de copihue y agua de colonia que viene a funcionar junto con las piedras en su maquinaria ritual cotidiana. «Conforme inspiración rocié las once Piedras con dos copitas del remedio de hoy - Me serví una copita Pisquera de aquel remedio con raspaje de Leflicán

Machicura» (76). El vínculo entre salvación y sanación, visible en esta práctica privada, ilustra un sistema de articulación del destino colectivo y el individual, mediado por la figura mesiánica del profeta poseído. Piedras y brebajes medicinales son instrumentos de la posesión; encarnan el orden de las filiaciones y cadenas genealógicas ancestrales, trabajando por el proyecto y la esperanza utópica de la redención futura, terapia colectiva y absoluta.

Entre los tokikurra múltiples emergiendo de las profundidades y el profeta atravesado por la certeza mesiánica que se encarna en su cuerpo, aparece el referente utópico tradicional del Inkarri o Inca Rey. Versiones de su historia y de su esperanza han sido recopiladas desde la Isla grande de Chiloé hasta el Alto Bío Bío. En el común denominador de sus versiones figura el Inca Rey, nacido de una virgen y con una corona de oro incorporada a su cabeza. Este será el signo de su estatus particular e inédito: «*él no fue cacique, fue rey, fue Inca Atahualpa*». Otro rey según algunos, la reina de España según otros, lo manda a buscar, pero ante la negativa del Inca de seguir a los emisarios, éstos le cortan la cabeza coronada. Entonces su bastón de plata o su propio cuerpo de oro se sumerge «*siete estados bajo el suelo*». Este hecho marca el momento catastrófico en que advino la pobreza y la penuria actual. Pero bajo tierra persiste la esperanza de redención. Como los tokikurra, el cuerpo mineral del Inca va emergiendo, «*como todos vamos a resucitar a lo mejor va a resucitar y va a ser como era antes, porque la plata está muy encima ya y el oro también está apareciendo*» (77). En su milenarismo aurífero, el Inkarri se conecta con toda una familia de esperanzas sumergidas.

Foerster señala su relación por ejemplo con el mito de la Ciudad de los Césares (que a su vez podemos remontar a la leyenda del Dorado), arquetipo de la creencia general en una ciudad de oro que espera el momento para resurgir, y base ideológica de la tentativa de alzamiento huilliche ocurrida en 1890 contra la ciudad de Osorno. Esta habría sido desencadenado por el descubrimiento de una medalla y su cadena dorada, que una machi interpretó como el signo irrefutable de que una ciudad de oro, sepultada por los alemanes bajo la ciudad de Osorno, estaba pronta a emerger. Eso sí, había que matar a sus habitantes actuales para permitir la renovación. La noche anterior al ataque fue apresado el lonco que encabezaba el alzamiento, frustrando la movilización. Finalmente la medalla no era otra cosa que el sello en latón de una botella de licor en la que figuraba una ciudad de muchas torres y el nombre «*Ville de Cognac*» (78).

Ahora bien, esta familia de utopías en movimiento subterráneo no se agota en las formas colectivas y grandiosas de la redención. A las ciudades de oro y a la redención general de todo un pueblo, se contraponen la magia y el enriquecimiento individual del entierro, tema recurrente en el folclore de la zona central de Chile. La continuidad de estos entierros con el Inca Rey y sus transformaciones sureñas, se verifica en la identificación explícitamente indígena de su origen: huacas escondidas por los indígenas ante la llegada de los españoles, sepulturas de brujos o caciques de intensidad mágica.

Los estratos mágicos del sistema milenarista de Manuel Aburto se montan naturalmente sobre la continuidad de este grupo de transformación de los tesoros. Los sincretismos e hibridaciones nacionales se conectan con las personales, sirviendo de esta manera al membranismo de sus relaciones. Como veremos, este ejercicio no consiste simplemente en una puesta en comunicación de dos universos culturales autónomos; el Rey Inca coronado por un lado y las huacas mágicas del entierro por el otro nos recuerdan que en ambos lados seguimos estando frente a construcciones históricas igualmente mestizas e impuras. Por ello la instauración del sujeto político e histórico mapuche no puede ser considerado como un problema de contenidos (como la cosmovisión o la palabra *werkén*). El magma de representaciones simbólicas e imaginarias que puedan darse, importarse y transformarse al interior de un territorio efectivo o deseado, posee una importancia secundaria a la hora de establecer sus límites.

Gilberto Sánchez nos recordaría aquí lo señalado por Saussure respecto de la oposición como condición básica de aquello que pretenda ser una unidad dotada de significación. La pertinencia de esta oposición significativa en el caso de Aburto estará dada por la dinámica de afinidades en que encuadra su trabajo. Vimos como el Conjunto Artístico Lluquehuenú participaba de esta lógica, enmarcando en el espacio artístico un mensaje de distinción cultural cuyo contenido efectivo (*nguillatunes*, bailes, músicas, partidos de fútbol, discursos, películas, etc.) era determinado por las condiciones de comunicación de esta diferencia y no a la inversa. Los *tokikurra* y los entierros, esas dos transformaciones del Inkarrí señaladas en el párrafo anterior, nos permitirán estudiar otra forma de este mismo establecimiento político de la diferencia.

Estando en Santiago durante la etapa de 1948, Aburto se entrevista con René Beaumont, miembro de la Federación de Colonias. Este le pregunta a Aburto «*si podría intervenir en ubicar una mina o entierro por medio de la Espiritualidad que actúa por mi intermedio. Que puedo ver y esperar respuesta*» (79). Al día siguiente vuelve a encontrarse con el señor Beaumont, quién esta vez le presenta un espiritista. Aburto escribe: «*Me preguntó como practico el Espiritualismo. Que oro y oigo voces airadas*» (80). Así como la identificación del conjunto en 1940 se hacía a través del campo artístico, esta anécdota nos informa sobre las formas que tomaba la recepción de su propia figura en la sociedad chilena, inscrita esta vez en los marcos esotéricos de la espiritualidad y el misticismo.

De esta forma aparecen ciertas características de la sociedad chilena de la época, que ya pudimos apreciar bajo la forma de una sensibilidad nacionalista de corte araucanofílico y que aquí se confirma bajo la forma de un misticismo ambiental aún más generalizado (81). Lo importante en la anécdota del Señor Beaumont, es que Aburto lejos de rechazar su proposición o su identificación con el espiritismo, la incorpora hasta el fondo de su propia experiencia. Así el Sábado santo primero de mayo recibe la siguiente «divinidad de la mañana»:

«3 = *Si te piden que ores para la ubicación de aquella fortuna aplastada de cientos de años y desde los cantares de Alonso de Zúñiga y comparsa, vas a pedir dos piedras preciosas al museo Histórico de Chile por medio de las cuales se darán los derroteros de otras inmensas riquezas aplastadas en Santiago y Villarrica*» (82).

La divinidad número uno sólo dijo «Millonario» y la segunda barajaba enormes cifras de dinero. Si por una parte el fenómeno de reconocimiento ocurrido en torno al espiritismo y al entierro funciona como un hito puntual, por otra se deben reconocer las múltiples caras del contacto. Simplificándolo hasta el esquema, se puede decir que el mensaje de distinción operó hacia el lado chileno en el reconocimiento de una cualidad espiritual traducida al espiritismo y hacia el lado mapuche en las resonancias mágicas y simbólicas del entierro. Pero Aburto se encarga de complicar esta superficie reintroduciendo los referentes mitológicos de *La Araucana* y el Museo Histórico como espacio institucional de su mitología. Así como el huenu mapu convive con la notaria celestial, el Museo Histórico se análoga a las profundidades subterráneas de donde provienen inkarris y tokikurras.

Señalé anteriormente cómo entre la proliferación de números inscritos en los manuscritos figuran las sumas gastadas y ganadas, y cómo su presencia, sobre todo en la primera etapa (manuscritos de 1940 y 1942) puede explicarse en el contexto de una relación más general con los números y sus connotaciones de orden y transparencia geométrica de la realidad. La referencia espiritual a los entierros introduce el otro aspecto del dinero que se debe tener en cuenta y que se relaciona con una concepción más general de la riqueza.

En el contexto de exacerbación espiritual de su última etapa, las referencias numéricas al dinero se vuelven menos recurrentes, transformándolo paralelamente en un signo místico. Por un lado se le puede interpretar en función de los flujos y contraflujos de una economía religiosa del dolor: ante la esperanza de una retribución, el dolor se vuelve algo precioso (83). Así el interés explícito de Aburto por el enriquecimiento puede corresponder a esta lógica del pago por las penurias sufridas. El once de septiembre de 1940 escribía: «Lloré al conversar con don Antonio Chepo Huichamán, hablando de todos los sufrimientos por los cuales he pasado y paso por defender a la raza. No esperaba llorar, pero lloré» (84). De esta forma las dinámicas colectivas de sufrimiento y retribución milenarista encarnada en la ciudad de oro, se reproducen en su persona, epicentro mesiánico de la redención. Por otro lado, la preciosura del oro así como la de las piedras del Museo Histórico, indican aquella cualidad simbólica del dinero que supera el simple manejo cuantitativo y remite al concepto de riqueza como marca de prestigio y autoridad. En este cuadro opera la figura del ülmen noble y rico (según la definición de Augusta), presente junto a los loncos en las oraciones y comunicaciones espirituales de Aburto.

No olvidemos la trascendencia política de la riqueza como factor de autoridad al interior de las comunidades mapuches. Por otra parte, la riqueza que para el ülmen funciona como un signo, es decir metafóricamente, en el Inkarrí lo hace como ingrediente de su propio cuerpo, como una metonimia del oro. Por otra parte el Inkarrí y su ascensión desde las profundidades responde a su propio impulso, a diferencia de los tokikurra invocados por la insurrección colectiva y la sangre vertida.

En este mismo sentido aparece una nueva oposición entre la salvación colectiva del Inkarrí o los tokikurras, y la perspectiva de enriquecimiento personal y mágico del entierro. En medio de este esquema de oposiciones se instala Aburto y su

convicción mesiánica. El enriquecimiento mágico que anhela en forma explícita puede ser interpretado a la luz de su rol profético-mesiánico, conectándole con la imagen dorada del Inca Rey. De esta forma las piedras preciosas del museo más las piedras rituales de uso medicinal, superan la simple sanación y participan en la constitución del cuerpo aurífero requerido por su rol de mesías incámico (85) y real (en el sentido monárquico del término).

Encontramos otra ilustración de esta conjunción entre riqueza, magia y realeza en la referencia que Aburto hace de California, el Rey de los Gitanos. En la página 205 de su manuscrito de 1948 figura un recorte del diario con la noticia de su matrimonio. El impacto de la noticia –centrada tanto en el exotismo del personaje como en su opulencia– alcanzará en Aburto dimensiones espirituales. El viernes 16 de abril la Divinidad de la mañana número cuatro le dice: «*Quiromancia dugu estudihayñ*» (estudiaremos quiromancia). Luego la número seis:

«Desde hoy 16 de abril de 1948 quedas autorizado e inspirado místicamente para hacer uso del nuevo don con que has sido bendecido por millares de Angeles y milenarios, y mano a la inmensa y colosal obra de dar medi[ci]na (?) y vida a miles y millares de parientes por cuyo medio amasarás y amasarás también miles y millares de fortunas más o menos como aquel Gitano sin patria y sin hogar, pero bendecido con los secretos con que quedas bendecido en esta»(86).

A través de este fragmento vemos como el interés de Aburto por California no se agota sólo en su calidad de Rey extranjero y reconocido por la prensa chilena. Se trata de un personaje que como él sufre de desterritorialización, «aquel Gitano sin patria y sin hogar», pero a quien las fuerzas divinas han retribuido y bendecido con secretos de naturaleza mágica, condición y causa de sus fortunas materiales. De esta forma la riqueza queda asociada expresamente a un vocabulario religioso de la esperanza.

CASTIGO A LOS AHUINCADOS, ESPAÑOLIZADOS Y SUBVERSIVOS

¿IZQUIERDA Y DERECHA EN MAPUCHE?

Después de ver los antecedentes y paralelos salvíficos mapuches del mensaje milenarista de Aburto, corresponde revisar aquellos centrados ya no en la esperanza optimista, sino que en el castigo y el juicio. El antecedente más general y claro de esta dimensión escatológica en el contexto y la historia mapuche es el del ahuincamiento. En el contexto huilliche tratado por Foerster, la culpa del ahuincamiento pasa por la figura trascendente de Abuelito Huenteaó. Se le agradece la sobrevivencia del pueblo tras la guerra con los españoles, así como los recursos para la subsistencia, pero este agradecimiento implica una deuda y un compromiso no siempre cumplido. El ahuincamiento es la forma de esta no observancia del contrato entre humanos y dioses, sancionada por el castigo escatológico.

El sacrificio humano en Puerto Saavedra tras el maremoto de 1960 responde al mismo temor culpable ante la falta cometida: el olvido de las costumbres y de las divinidades ancestrales, sólo que en esa oportunidad el castigo no se dejó esperar: de ser una amenaza pasó a ser una realidad rectificada in extremis por la actualización literalmente sacrificial del mito de las culebras.

Culpas y castigos análogos -y seguramente emparentados- cruzan la escatología personal de Manuel Aburto. Estos se estructuran como una espiral enroscada en dimensiones consecutivas, desde Aburto y su inmediatez hasta el mundo en su conjunto. Se puede decir que si por un lado sus teorías de la salvación remiten al campo de los antecedentes milenaristas, sus teorías de la falta y del castigo remiten además al ámbito de la recepción de su mensaje. Desde su perspectiva de profeta, la falta más inmediata es sin duda la incredulidad de sus pares. De esta forma al seguir la administración que hace de los reproches se puede trazar un mapa de la recepción de su misticismo a través de los distintos sectores sociales que interpela. Un primer círculo se extiende entre él y la colectividad mapuche. En este contexto podemos identificar distintas instancias de recepción distinguidas por un mayor o menor grado de credulidad.

En primer lugar aparecen los nombres de Venancio Coñuepán y Manuel Manquilef, miembros de la misma generación de dirigentes mapuches y cuya relación con Aburto se irá definiendo cada vez más por la rivalidad, para desembocar finalmente en el pecado. Así cuando Aburto se entera de cierta declaración de Coñuepán en la que lo trataba de loco por invitar a Ibañez del Campo a una concentración en Maquehue, escribe indignado: «*Que Coñhuepán caerá por todos los pecados que tiene contra la Federación Araucana, como el hecho de blasfemar contra las cosas de Dios, al igual que Manuel Manquilef*» (87).

En los términos de su convicción mesiánica la consabida fragmentación organizacional del movimiento mapuche adquiere resonancias religiosas, y las divergencias políticas se convierten en pecados contra su propia organización transformada en institución salvífica. A la particular receptividad que veíamos en cierto sector de la sociedad chilena nacionalista y mistificante, se opone la antipatía generada por Aburto sobre todo entre los mapuches pertenecientes a organizaciones urbanas. El sábado santo 17 de abril de 1948, durante su estadía en Santiago, Aburto asiste a una reunión de la Alianza Cultural presidida por José Inalaf. Escribe en su diario: «Fui autorizado para hablar. Me puse de pie. Cuando hablé de las divinidades de Dios se retiraron de la asamblea dicha Señorita de Collío y Remigio Catrileo. ¡Que Dios les perdone el desprecio a su mensaje!». Al final de la reunión le pide a los «hermanos de raza» José Inalaf y Carlos Huayquiñir que firmen su libro, pero éstos se niegan. Entonces Aburto ruega: «Que Dios provea y alumbre a la mentalidad de la juventud» (88). Vive el dolor del profeta ahogado en su soledad de singularidad humana e histórica: «¡Tantas benignidades! ¿Y porqué debo ahogarme en la incredulidad de los millares de advenedizos del género humano? ¡No! ¡Nunca!» (89).

Tras esta primera circunferencia de la culpa, definida por el diámetro de su soledad, aparece una segunda trazada en torno al cuerpo identitario y colectivo que el ahuincamiento propiamente tal define por contraste. Sus resonancias se hacen sentir en los episodios ya señalados de la gira del Conjunto Artístico a Viña del Mar. Recordemos los planes compartidos con el doctor Santelices de crear una aldea turística reservada a los «verdaderos mapuches y sanos» o su rechazo al puño en alto de José Peñi Lemuñir por no ser ésta «una posición de la raza». Ambos episodios ilustran las dos vías por las que la culpa del ahuincamiento escapa a sus propios límites y enlaza con los perímetros exteriores de una circunferencia nacional más amplia y chilena.

En este mismo sentido se constata la ausencia en su texto del término ahuincado o ahuincamiento. Se puede decir que éste sufre los efectos de la órbita espiral que lo proyecta vía *La Araucana* hacia una identidad exterior y transforma el pecado mapuche por ahuincamiento en un pecado mestizo por españolización, aplicable tanto a mapuches como a chilenos. Esta nueva geopolítica de la falta y de su culpa movilizará a su vez a nuevos protagonistas y administradores del castigo. Así Abuelito Huenteaó es reemplazado por el mismísimo Ibáñez del Campo, suerte de Armagedón político y chileno, instalado por Aburto al centro de sus esperanzas apocalípticas:

«Lamentación y lamentaciones se generarán entre los cachipanches (90) hasta la llegada al poder central de la macuquería españolizada de los retornos de los grandes de Chile de nuestro General indescriptible personificado en el Ilustre general de los Generales Carlos Ibáñez del Campo designado, autorizado y requerido para solventar el franco y futuro reinado de Cristo Jesús, conforme a los Santos Evangelios de los versículos 5 y 6 de San Marcos y finales de los Apocalipsis del capítulo 22 de aquellas revelaciones, y versículos 3, 4 del tres del Génesis» (91).

Este ibañismo místico nos enfrenta nuevamente a las dificultades de definir a Aburto y al movimiento mapuche en general a partir de las categorías políticas huincas. Es la misma dificultad que aparece como telón de fondo en el artículo de Pablo Marimán sobre Venancio Coñuepán y sus intervenciones en el parlamento (92). Creo que este artículo se inscribe en el sistema mayor de apariciones, desapariciones y deformaciones historiográficas de Manuel Aburto Panguilef. En su reivindicación del presidente de la Corporación Araucana, Pablo Marimán empalma con el tren de pensamiento lanzado por su hermano José, reproduciendo la estructura crítica que asociaba la Federación Araucana con el Consejo de Todas las Tierras, pero de manera inversa y por ausencia. Por oposición al homenaje a Coñuepán, la ausencia de Aburto zumba por entre las junturas del discurso. Su omisión infiltra una especie de homenaje invertido, un silencio lleno de pertinencias.

En su análisis Pablo Marimán reproduce sin querer (como en su momento José Marimán lo hizo al hablar del fundamentalismo) ciertos juicios e inexactitudes presentes en el estudio dedicado a Manuel Aburto por José Bengoa. En el caso de Pablo Marimán, el problema mayor está en una tendencia compartida con Bengoa a forzar las denotaciones del término «revolucionario» o «utópico» hacia sus connotaciones más románticas e izquierdistas. En el caso de Bengoa el problema principal reside en haber limitado la investigación a las tres décadas anteriores a 1940, en las que Aburto efectivamente se acerca a las organizaciones y partidos de la izquierda chilena (como la Federación Obrera de Chile).

No obstante basta leer las declaraciones de 1940 o 1942 –con sus proclamaciones de apoyo irrestricto a Ibañez del Campo y su enfático rechazo al comunismo y al socialismo– para constatar el error o la parcialidad del autor de la Historia del Pueblo Mapuche al concluir su texto con las siguientes frases: *«Imbricado al discurso religioso-cultural se levanta el discurso político, que ve la suerte del pueblo ligada a las demás clases populares chilenas. [...] El movimiento de fuertes raíces nativistas se une de manera compleja al discurso redentorista y utopista de los grupos más postergados del país»* (93). Y sin embargo al interior de su propio texto, entre los ejemplos y citas del año treinta con que ilustra el «nativismo» de Aburto, ya aparecen pistas de esta inadecuación. Cómo entender sino la crítica lanzada por Aburto en 1916 contra las leyes de radicación por su carácter igualitarista: *«A sabiendas que nuestras costumbres no se prestan a una falsa asociación, dictaron una ley, tan criminal como desigual, en virtud de la cual se colocaba al último mocetón, en las mismas condiciones que al más respetado de nuestros caciques»* (94). Bengoa se equivoca ya que, al parecer sin darse cuenta, propone una síntesis estructuralmente incompatible entre –como él mismo dice– *«los dos polos que tensionarán a todos los movimientos indígenas que le seguirán en este siglo: la cuestión étnica y la cuestión social»* (95), que en términos del citado Borojov corresponde a la tensión entre conflicto nacional y conflicto de clase, y que como vimos, este autor subordina a la solución territorial.

Por su parte, Pablo Marimán comienza su artículo con la siguiente frase: *«No fue precisamente un joven melencólico e irreverente, ni un idealista que despotricara contra el sistema; tampoco un místico incomprendido o extemporáneo a su época. [...] Sin embargo [...] fue un revolucionario para la sociedad de su época, que sólo proponía un país construido para chilenos y mapuche a la vez»* (96). Aquí por lo menos queda claro que el potencial

revolucionario reposaba en la crítica dirigida hacia una idea hegemónica e integracionista de la sociedad chilena en su conjunto; en ésto, y pese a aparecer explícitamente desmarcado de la imagen del «místico incomprendido y extemporáneo a su época», es tan revolucionario como Aburto y su idea de un «nuevo orden social para Chile entero». Ahora bien, cabe preguntarse si esta cualidad revolucionaria visible en el contexto chileno puede ser directamente traducible al contexto mapuche.

Esto significaría que si Coñuepán no era solamente un revolucionario dentro de los límites huincas del parlamento sino que también en el ámbito mapuche (entre «sus indios»), nos veríamos en la obligación de identificar sociedad chilena y sociedad mapuche como un espacio políticamente continuo y parejamente revolucionable, lo que sin duda horrorizaría a Pablo Marimán, a sus hermanos y a todo el movimiento autonomista mapuche. La otra opción consistirá entonces en asumir junto con Aburto y Coñuepán la autonomía histórica de la sociedad mapuche y ver cual es la contraparte de su potencial revolucionario –comprobado a nivel de la sociedad chilena– pero esta vez al interior del espacio mapuche que reivindican. Desde esta perspectiva, el reclamo de Aburto contra el carácter igualitario de las leyes de radicación nos da una primera pista, tendencia confirmada en el caso de Coñuepán por el propio Pablo Marimán cuando señala «*su valoración del rol político y el carácter „aristocrático“ de la dirigencia mapuche de antaño, de la cual él provenía*» (97).

Esto nos muestra como la lucha por el reconocimiento de la alteridad, pasa tanto en Aburto como en Coñuepán por la salvaguarda de ciertas estructuras y distribuciones del poder presentes en la sociedad mapuche, concretamente la distinción política y económica del lonco (y su aura «ülménica») por oposición al no-lonco y toda su declinación de sumisiones (hombre/mujer, viejo/joven). De esta forma se pueden entender sus alianzas políticas con la derecha chilena como una suerte de afinidad electiva en torno a una simpatía de clase implícita tras el vínculo identitario y mitológico de La Araucana. Lo interesante de este mecanismo es que lograba el efecto paradójico de un reconocimiento de la diferencia nacional (mapuche/chileno) por medio de una identificación u homologación de clase, en tanto clase dominante y dirigente al interior de este espacio definido por la diferencia. Pablo Marimán expondrá esta lógica en forma transparente al explicar la necesidad táctica de la Corporación Araucana de «*„separar la paja del grano“ al interior del grupo dominante*», identificando «*cultural e históricamente a sus enemigos*» como «*ricos descendientes de antiguos pobres*», para luego citar directamente las palabras de Coñuepán hablando de «*los eternos enemigos de la raza, particularmente de los elementos de baja extracción social, que ignoran la historia y son incapaces de comprender el valor de las tradiciones*» (98).

Esta referencia a las tradiciones desconocidas por los «nuevos ricos» nos remite a la carta enviada por Ibañez del Campo a Aburto, en su calidad de «soldado de la República» y «fiel admirador del cultivo de las tradiciones» consagradas por el orgullo nacionalista «de llevar en las venas la misma sangre de Caupolicán y Lautaro, de Fresia y de Guacolda». De esta manera Pablo Marimán converge en el error de Bengoa, sobre todo cuando en un pie de página intenta analogar las ideas de Coñuepán con las de Neruda y la izquierda chilena de la época, ya que es difícil

entender que esta deploración del pobre vuelto rico pueda corresponder a las impresiones del *Canto General* «sobre el origen de la riqueza y la diferenciación social en América» basadas en la reivindicación del «sujeto popular como el heredero de las poblaciones indígenas» (99). Si como señala Marimán, «Coñuepán contaba con tierra fértil en el Parlamento», en el caso de la bancada comunista el apoyo debe haber respondido más a la imagen nerudiana del indígena como un ancestro del proletariado que a los contenidos del propio Coñuepán, más cercanos a la imagen ibaiana del mapuche como un ancestro nacional.

Si Coñuepán canaliza la culpa de los culpables mediante una falta de clase: los nuevos ricos, Aburto lo hace mediante una falta nacional: los españolizados. Es su manera de implementar la táctica de «separar la paja del grano» identificada por Pablo Marimán. Los responsables de las «acaparaciones ilícitas y hasta criminales de lesa patria» denunciadas por Aburto son pues estos elementos españolizados del pueblo «distinguido con sangre española», no Chile ni la chilenidad en su conjunto. Estas culpas históricas, que por una escatología política llegan a ser cósmicas, al igual que la culpa de los mapuches ahuincados, reposan en la transgresión de un contrato, la violación o la «torcida aplicación» de aquellas «leyes aparentemente derogadas de 1853, 1866 y 1874 y posteriores», epifanías de la gran sentencia celestial en favor de la Araucanía.

Pero volvamos a la cosmovisión nerudiana y su filiación de indios y pobres. Si malversamos esta fórmula, aplicándola a la sociedad mapuche, aparece un incómodo paralelismo entre los antiguos pobres vueltos ricos y los mocetones que las leyes de radicación igualaban al más respetable de los loncos. Así como el Conjunto Artístico permitía a través del arte la expresión inteligible de una diferencia escrita por códigos tanto rituales como políticos, o *La Araucana* un reconocimiento identitario sobre el fondo histórico-mitológico compartido, la noción étnicamente ambigua del sujeto españolizado constituye una materialización de la función membrana que los ejemplos anteriores ponen en juego. A través de ella se pueden articular los nuevos ricos chilenos y extranjeros denunciados por Coñuepán con aquellos conas o mocetones «venidos a lonco» en el reclamo de Aburto. En otras palabras, entre nuevos ricos, españolizados y conas venidos a lonco, se concatenan unas estructuras de la autoridad, étnica e históricamente heterogéneas, pero reunidas en virtud de cierto isomorfismo.

Del lado Aburto de esta membrana, las analogías por un lado lo identifican con la imagen autoritaria y venerada de Ibañez del Campo y por otro homologan en una misma idea del pecado a sus enemigos españolizados y comunistas. A través de esta lógica, Aburto reintroduce en su ámbito político inmediato ciertas pautas del autoritarismo nacional chileno, reflujo de su empresa de comunicación en la membrana. Es el caso de la aparición de elementos «subversivos» al interior del Conjunto Artístico (100). La denuncia la hace Sudelia Colihueque, una de las dos esposas de Aburto, tras recibir la revelación en un sueño. Esta aplicación, en el marco del Conjunto, de un anatema político chileno reservado a la izquierda, constituye en cierta forma un elemento más en las homologaciones explicitadas con la derecha conservadora y nacionalista.

Este término marcado por el autoritarismo de sus orígenes, logra montarse sobre la realidad de una asimetría política mapuche. Esta subversión nos permite volver al problema la recepción de Manuel Aburto por parte de las bases mapuches, prestando especial atención a las distribuciones del poder y de la autoridad puestas en juego.

En este sentido cabe preguntarse quienes son estos subversivos y de que naturaleza es su subversión. Ya hemos visto algunos ejemplos registrados en los manuscritos: el joven José Peñi Lemuñir y su puño en alto en 1940, y los jóvenes de la Alianza Cultural. En los dos casos se trata de jóvenes mapuches pertenecientes a organizaciones urbanas, de Viña del Mar en el caso del primero, de Santiago en el segundo. El 16 de septiembre de 1940, cuando el Conjunto llega a Santiago, Aburto se reúne con Domingo Curaqueo quién le informa «*que algunos jóvenes de la raza, de los que viven en Santiago deseaban generar una propaganda en la capital contra la actual gira del conjunto „Llufquehuenú“, y no se hizo, porque otros se opusieron*» (101). Cuando días después Aburto debe enfrentar la subversión del equipo de chuequeros y su «*descontento por la falta de dinero*», el capitán del equipo, don Manuel José Ate Silva pide «*a sus hermanos que se armen de paciencia y sigan acompañando al Conjunto, porque el regreso de ellos [al sur], sin haberse terminado la gira, puede motivar comentarios malos y dudosos en contra de ella, pues la gira está rodeada de enemigos*» (102).

Ahora bien, creo que detrás de esta primera capa de hipersensibilidad paranoica con que Aburto modela la integridad del Conjunto y de su autoridad al interior de un ambiente no siempre hospitalario, asoma finalmente un fondo de realidad más contundente de lo que uno podría esperar. Quizás -y esta es una hipótesis- más allá de los delirios y obsesiones de persecución que sin duda constituyen piezas estructurales en su maquinaria mística, las aprensiones y evaluaciones de Aburto denotan cierta sensibilidad de lo que será el devenir histórico efectivo del movimiento mapuche.

La prueba es que no sólo las organizaciones dirigidas por esa generación de loncos postreduccionales, sino que incluso su recuerdo, desaparecen del horizonte político mapuche hasta su tímida recuperación a fines de los noventa (el artículo de Pablo Marimán es un ejemplo). Esta reaparición constituye sin duda un subproducto del fenómeno mayor de autonomización del movimiento mapuche respecto de los partidos políticos chilenos ocurrido tras el fin de la dictadura. Por lo tanto tras las ofuscaciones anticomunistas de Aburto, así como tras el rechazo que experimenta por parte de la juventud urbana, asoma el presentimiento de la desaparición, del eclipse histórico de la Federación Araucana y de su nombre.

Por lo demás, la paulatina absorción del movimiento mapuche por los partidos políticos de la izquierda huinca entre el segundo gobierno del General Ibañez del Campo y la dictadura del otro general, hasta cierto punto le da la razón a sus paranoias.

En una entrevista realizada en abril de 1998 a José Painequeo Paillán, jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana, el periodista le pregunta: «*¿Todos los mapuches siguen ideologías de izquierda?, ¿Se identifican con partidos políticos determinados?*», a lo que Painequeo responde: «*Hay mapuches identificados con el PC,*

con el PS, con el PPD, con la DC y hasta hay uno que otro identificado con RN, con la derecha» y luego explica: «Muchas veces por la búsqueda de inserción en la sociedad „huinca“, nuestros „peñis“ participan en organizaciones políticas. Pero el mundo mapuche está unido por factores ancestrales. Por su religión, su idioma, sus tradiciones. Pero su desarrollo social no está asentado en lo que eran sus „lonkos“ tradicionales [...] estamos tan desperdigados que difícilmente podemos elegir nuestros propios representantes por medio del sistema electoral „huinca“» (103).

Creo que en esta evaluación propuesta por Painequeo asistimos a la clausura de otro ciclo en la espiral dibujada por la historia política mapuche. Más allá de su discutible omisión de la conducta electoral mayoritariamente derechista de las comunidades mapuches rurales, considero que su juicio respecto de la militancia y de la identificación política mapuche aparece como la explicitación racional de las paranoias mistificantes pero finalmente acertadas de Manuel Aburto.

Nostradamus de sí mismo, Aburto entrevió en la preconciencia del delirio la torsión histórica que una racionalidad política hace consciente en el presente: el movimiento mapuche fue absorbido por los partidos políticos de izquierda y su potencial de integración a la sociedad chilena. Por otro lado se puede decir que en esta cita se manifiesta también la perennidad histórica del ahuincamiento como sustrato ideológico variable pero constante. Sabemos por ejemplo que tras el golpe de estado de 1973, algunas comunidades interpretaron los terrores de la represión como el justo castigo de aquellos que al integrar la derrotada izquierda chilena, pecaron por *ahuincamiento* (104). Algunas torsiones más tarde resurge la misma culpa, pero de boca de organizaciones como la Coordinadora Arauco-Malleco y sus inercias leninistas revolucionarias; algunas torsiones más temprano aparece en la molestia de Aburto contra el puño alzado en alto de José Peñi Lemuñir.

Por demasiado revolucionario o por muy poco, el compromiso partidista huinca constituye en estos dos pliegues de la historia, una traición a la causa propiamente mapuche y su actualización concreta en el respeto y la reivindicación del lonco como única forma legítima de autoridad. Antes de tratar este problema más en detalle, detengámonos por última vez en la cuestión del ahuincamiento y su castigo. Vimos como para Aburto este asunto se vinculaba directamente con la persona de Ibañez del Campo, el gran castigador de españolizados (vínculo repetido en la figura de Pinochet como castigador de los nuevos ahuincados). Desde este punto de vista se puede entender que su rechazo al partidismo de izquierda no significa una renuncia total a la actividad política en favor de un retiro religioso.

El activismo partidista se muda en un caudillismo explícito en favor de Ibañez del Campo. Siguiendo a Marx, Peter Worsley piensa que la movilización milenarista de comunidades agrarias en torno a la mistificación de un personaje público, responde a la búsqueda por parte de estas comunidades sin conciencia de clase, de una figura poderosa que las defienda. El caso de Aburto nos sirve para refutar en parte esta hipótesis, ya que como vimos, durante los años treinta recurrió efectivamente a la izquierda huinca y sus categorizaciones de clase. Gracias a él vemos como el problema reposa más en las variaciones y estratificaciones del contenido de esta conciencia que en su mera existencia. Así, su apoyo a Ibañez del Campo pasa por el doble gesto de desplazar el conflicto de clase al conflicto nacional

(Chile/ Arauco) y luego, de reafirmar una estructura de clase (lonco/mocetón) al interior de la entidad nacional reivindicada (la raza araucana).

Conviene aclarar que aquí la noción de clase supera la pura determinación económica, refiriéndose a una distribución social de capitales más simbólicos como el prestigio, esa «*plusvalía de código*» (105), que finalmente constituye el capital de dignidad tradicional perdido y añorado por las colectividades embarcadas en la crisis milenarista (106).

WERKENIZACIÓN DE LA AUTORIDAD Y BRICOLAGE POLÍTICO

A continuación trataré con mayor detención el problema de las continuidades y de las rupturas que dan a la serie histórica el aspecto de una espiral y no la unidimensionalidad de la línea o del círculo. Partamos por el rescate de la centralidad política del lonco y los paralelos posibles entre su reivindicación por Aburto y por sectores actuales como el Consejo de Todas las Tierras o la Coordinadora Arauco-Malleco. Volvemos a las ecuaciones de José Marimán respecto al fundamentalismo mapuche y al problema de su aplicabilidad: la legitimación del lonco para Aburto pasa por la legitimación de su propia autoridad, estrategia distinta por ejemplo a la de Aucán Huilcamán y la definición de su propio rol como werkén.

Bajo este título de portavoz autorizado, se instala en el ámbito de la transmisión-traducción de un lonco ideal, desplazado así al segundo plano de un sustrato de legitimación cosmovisionista. En cierta medida asistimos a una escisión del sujeto político mapuche entre su porción hablante, visible en el discurso (no en vano el werkén es un mensajero) y su porción silenciosa constituida por loncos y machis. Ahora bien, es posible que esta dualidad entre las formas discursivas y extradiscursivas del sujeto haya existido siempre, sólo que comparando su situación actual con la de hace cincuenta años, se hacen más evidentes, entre otras cosas, las transformaciones de su configuración generacional. En este sentido, y como vimos, se puede decir que la crisis de autoridad presentida y vivida por Aburto, corresponde en gran parte a un doble conflicto: generacional y urbano/rural. Son los jóvenes urbanos e «incrédulos» descritos por Aburto los que van a integrar los partidos políticos huincas, opacando la visibilidad del movimiento mapuche como tal hasta que una nueva generación urbana vuelve en la última década a renegar del orden político partidista de sus padres.

Resurgen la figuras del lonco y de la machi, pero sometidas a una mediación que podemos llamar una werkenización de la autoridad tradicional. Como entender sino las declaraciones de Aliwen Antileo de la Coordinadora Arauco-Malleco, cuando señala: «Nosotros creemos que las autoridades tradicionales de nuestro pueblo no son centros culturales, ni piezas de museo. Ellos son también pueblo y no pueden estar ajenos a este proceso de lucha. Nosotros no podemos tomar decisiones sin consultarles a ellos y por eso es que se realizan Encuentros de Comunidades en Conflicto en las zonas donde tenemos presencia», justo después de haber hecho la siguiente aclaración: «Nosotros, por ejemplo, respetamos a las machis y a los lonkos como autoridades tradicionales, pero sin duda respetamos más a aquellas machis y aquellos lonkos que se han sumado a nuestro proyecto de lucha» (107). De esta forma la autoridad real se disuelve en el discurso culturalista del respaldo tradicional, y se análoga a la preciosura de las piedras sagradas que Aburto planeaba solicitar al Museo Histórico para sus fines mágico mesiánicos.

Esta werkenización de la autoridad tradicional constituye una forma actual de la función membrana y su trabajo de acomodo de los contenidos sobre la definición del límite. Como vimos, el membranismo practicado por Aburto Panguilef en los años cuarenta establecía ciertas zonas de reconocimiento, a través de la intersección de contenidos inteligibles para ambas sociedades, articulando de esta manera la expresión de una diferencia. En términos generales estas zonas correspondían a las regiones sensibles del nacionalismo y de un misticismo ambiente. La época las asociaba políticamente a una derecha conservadora y «amante de las tradiciones». Cincuenta años más tarde, después de un período en que la definición de la diferencia se subordinó a otras urgencias –urgencias por las que el discurso sometía su vocabulario al fantasma de las mayorías y no aún al de las minorías– (108), se redibuja el movimiento mapuche como tal, pero sobre nuevas afinidades y regiones sensibles de la membrana.

Al misticismo del pasado glorioso y de las tradiciones, se superpone hoy en día el misticismo indianista del mapuche ecológico, cercano a los secretos de la naturaleza y poseedor de autoridad esotérica. En este caso –y como en el pasado–, lo más cercano a un fundamentalismo mapuche opera en conjunción con una demanda fundamentalista huinca. Esta responderá a la enunciación de una sensibilidad antimodernizante y anticapitalista de carácter nebuloso y superficial, puesta en circulación como mensaje y mercancía bajo las etiquetas consecutivas del new age, el ecologismo, el zapatismo o el movimiento antiglobalización.

Otra prueba, en este contexto, de que la definición de lo mapuche no pasa tanto por los contenidos como por los envases de su enunciación lo constituye la aparición de neologismos hoy día recurrentes y aceptadísimos como Ñuke Mapu (surgido probablemente en la década de los ochenta), adaptación de la Pachamama andina, pero que en la inversión gramaticalmente impropia de sus términos (la traducción literal al mapudungún sería Mapu Ñuke) trasluce su incorporación al panteón mapuche moderno a través de la expresión en castellano Madre Tierra (109). Sería un error considerar este tipo de fenómenos como un accidente posmoderno o el síntoma de un proceso de aculturación crónica. Basta citar la historicidad de Chau Ngünechen y su resonancia misional, para entender que nos hallamos ante una dinámica estructural de la sociedad mapuche a lo largo de la historia (110).

Por otro lado la inscripción política del discurso reivindicativo mapuche ha desplazado sus simpatías por el espectro político desde la derecha hacia la izquierda chilena. Este desplazamiento corresponde al reemplazo de los argumentos nacionalistas por los autonomistas, más cercanos a las posturas de una centro-izquierda favorable a las políticas de discriminación positiva. No hay que subestimar tampoco el importante efecto de inercia ideológica que determina el discurso de muchos dirigentes mapuches actuales, provenientes de partidos y organizaciones de la izquierda huinca, que junto con denunciar el «colonialismo ideológico» de los partidos políticos chilenos, justifican sus programas nacionalistas como luchas contra el modelo capitalista.

Al fondo de todas estas contradicciones y ambivalencias ruge finalmente la máquina utópica ocupada en su momento por Aburto y hoy día vuelta horizonte explícito. Lo han señalado los dirigentes de la Coordinadora Arauco-Malleco, *«las intenciones y objetivos de la Coordinadora, y en particular su objetivo de crear eventualmente un Estado-nación mapuche, puede parecer tan sólo una hermosa y justa utopía. Y, no cabe duda, que pasará mucho tiempo antes que tal ideario liberador se arraigue en amplios sectores del pueblo mapuche»* (111). Y lo señalaron antes José Ancán y Margarita Calfío en su *«utopía con los pies en la tierra»*. *«El Retorno al País Mapuche»*, afirma el entusiasmo en una necesidad *«de incorporar el argumento de la utopía, entendida ésta como las ideas o aspiraciones colectivas de un grupo, fundamentos que trastocados en anhelos coherentes trascienden la realidad concreta y encuentran su principal sustento y practicabilidad, justamente en el tiempo real de la historia y las experiencias acumuladas»* (112). Como vimos más arriba, el problema está en que muchas veces el entusiasmo utópico sobrepasa la coherencia. La construcción de los programas se va haciendo sobre la marcha de una historia vertiginosa por salirse del dominio fatal de lo acaecido y entrar a las maleabilidades y asperezas del producto.

En esta dinámica resbalosa del discurso, muchas veces las palabras funcionan paranoicamente como unidades aisladas, criaturas preciosas que anteceden la coherencia de sus enunciados. Envases o límites de un territorio vacío que hay que llenar. Es el caso de la palabra autonomía, marca ideal de un doble límite: límite o frontera del territorio soñado y límite ideológico del proyecto utópico. Límite en el espacio y límite en el tiempo. Su magia logra incluso enredar las distinciones entre el medio y los fines: para alcanzar la autonomía territorial se invoca la pulcritud de un movimiento mapuche autónomo (113). Ubícua y en construcción, la noción de autonomía ejerce sus poderes gravitacionales sobre otras palabras y otros discursos, dibujando en torno suyo órbitas fragmentadas y yuxtapuestas. Nuevamente aparece la polémica entre Ricœur y Lévi-Strauss tendida entre el mito y el kerigma.

En general, el discurso autonomista se inscribe en la perspectiva kerigmática de la continuidad histórica entre memoria y utopía, pero en el proceso de producción mismo de este discurso operan mecánicas mitológicas cercanas al aparato lévi-straussiano del bricolage. Este consistiría en la construcción de mitos o ritos a través de los «deshechos» o «fragmentos» de otros mitos o ritos, elementos cuya función original es desvirtuada según las exigencias del nuevo aparato que vienen a integrar.

El problema es que los elementos reciclados no vienen neutros; traen consigo ciertas condicionantes materiales o simbólicas que determinan su estatus en la nueva configuración. Se debe esperar entonces que las piezas o fragmentos arrastren consigo el recuerdo de su uso anterior (114). Esto corresponde a aquella inercia ideológica que reconocíamos en los discursos autonomistas actuales y su ambivalencia entre orientaciones de clase o de etnia. El caso de la Coordinadora Arauco-Malleco nos servirá nuevamente como ilustración de estas dinámicas. Veamos la siguiente declaración de su dirigente Aliwen Antileo en entrevista con la revista *El Rodriguista*:

«Se debe entender que esta lucha que desarrollamos no es una lucha de un sector social más, como lo conciben aún ciertas posiciones de la izquierda tradicional,

sino que más bien se trata de una nueva experiencia que le permitirá a nuestro pueblo generar su propia dirección política. La reconstrucción de la nación mapuche pasa por la elaboración de un proyecto político-ideológico propio que sea capaz de recoger lo mejor de nuestra historia, cosmovisión y cultura. Sólo así podremos contener la arremetida neoliberal, defender nuestra madre tierra y proyectar a futuro una lucha de liberación nacional» (115).

El proyecto político oscila al menos entre tres polos distintos: primero un polo nacionalista, expresado como una lucha de liberación nacional. En segundo lugar un polo de misticismo culturalista o cosmovisionista centrado en la madre tierra y su población de machis (116). Y en tercer lugar un polo anticapitalista, deudor del sustrato biográfico marxista-leninista de los propios dirigentes (117). Por lo demás, el carácter anticapitalista de la organización es utilizado también como signo de demarcación respecto de las otras organizaciones mapuches: *«La crítica a la dominación política, jurídica y económica, es decir el carácter anticapitalista de la Coordinadora, es lo fundamental que nos diferencia» (118).*

En la definición de la vocación nacionalista bajo los términos de lucha de liberación nacional, se cristaliza la ambigüedad de todo el proyecto y su sometimiento a las determinaciones y sobredeterminaciones de las palabras que lo enuncian. En este sentido cabe preguntarse hasta que punto la fórmula «liberación nacional» no trae consigo las denotaciones que le otorgara la izquierda revolucionaria latinoamericana y su proliferación entre las décadas del sesenta y del setenta, de frentes y ejércitos de liberación nacional, en los que las reivindicaciones de clase se enmarcaban en una épica patriótica definida por la imagen del capitalismo como expresión del imperialismo norteamericano.

Podemos decir entonces que en la máquina utópica montada por la Coordinadora, la pieza «liberación nacional» arrastra consigo el aura de su antigua función permitiendo de esta manera articular el discurso anticapitalista con la nueva función del mismo término, la otra liberación nacional, la que como acontecimiento internacional inspiró las revelaciones de Ben Yehuda y que hoy (corolario dramático de su utopía sionista) inspira a los miembros de la Coordinadora: *«La imagen que reflejan las comunidades que hoy se levantan posee un carácter insurreccional. Tal como la Intifada palestina, hombres y mujeres, niños y niñas enfrentándose a palos y pedradas contra la fuerza pública, los poderosos y sus perros de presa» (119).* Por un lado esta inversión del orden de los conflictos de clase y nacionalistas confirma la siguiente caracterización del bricolage dada por Lévi-Strauss: *«... es siempre con los mismos materiales que en esta incesante reconstrucción los antiguos fines vienen a cumplir el rol de medios: los significados se transforman en significantes y viceversa» (120).* Y por otro, nos hace cuestionarlo cuando asegura que *«el conjunto de medios [heterogéneos y limitados] del bricoleur no se puede definir por un proyecto» (121).*

En el caso de la construcción del discurso mapuche el problema se complica ya que lo fabricado –por muy bricolado que sea– es el proyecto mismo, el proyecto político. Hay que reconocer que en otros textos, Lévi-Strauss al menos enuncia la pertinencia de este tipo de análisis en el ámbito de lo político. Ya en su artículo fundacional «El análisis estructural de los mitos», suponía que *«nada se parece más al pensamiento mítico que la ideología política»* y agregaba, *«es posible que en nuestras*

sociedades contemporáneas, la segunda no haya hecho más que reemplazar al primero» (122). La analogía estaría dada por la eficacia intemporal y permanente de los hechos míticos o históricos narrados. Así, un acontecimiento histórico como la Revolución Francesa sería más que una serie de hechos del pasado, permitiendo la interpretación de la estructura y los conflictos sociales de la Francia actual.

Lo mismo podríamos decir de la Destrucción de las Siete Ciudades o de la Pacificación de la Araucanía. En el debate con Paul Ricoeur, Lévi-Strauss retoma la misma idea señalando que *«si quisiéramos transponer el método [estructural], sin duda no habría que intentarlo con las tradiciones religiosas, sino que con el pensamiento político» (123). El problema reaparece cuando nos enfrentamos a proyectos políticos como los surgidos del movimiento mapuche en los que las distinciones entre esferas religiosas y políticas tienden a difuminarse. Aburto constituye un ejemplo extremo, pero revisemos por ejemplo los lemas con que la Coordinadora cierra sus comunicados:*

«Sólo recuperando la territorialidad se reconstruye la nación Mapuche.

Sólo frenando la invasión capitalista y forestal en territorios ancestrales evitaremos el exterminio del Pueblo mapuche.

Por la vida, cultura y la religiosidad mapuche.

Mari chi weu» (124).

Junto con el nacionalismo y el anticapitalismo, se explicita bajo la forma de un referente religioso, el culturalismo tradicionalista. Recordemos que según este esquema, el rol principal de la machi pasa a ser el de un reproductor cultural (ver nota nº 116), y la cultura de esta forma objetivada, pasa a formar parte de las esferas litúrgicas –y esotéricas– del rito, concepción en sintonía con el apartheid intelectual perpetrado por Eduardo Valenzuela entre la conciencia discursiva del intelectual y el enclaustramiento ritual del sujeto popular y silencioso. Hay que señalar sin embargo que en el caso de la Coordinadora existe una reflexión aparentemente secularizada en torno al problema de la dirigencia.

Por un lado, y como vimos, la autoridad tradicional de machis y loncos es subordinada al proyecto político de la organización, y por otro se supera la werkenización de la autoridad como estructura ideal o permanente para transformarla en una forma provisoria de la representatividad. En este sentido resalta lo declarado por Víctor Ancalaf al dejar su función de portavoz de las comunidades en conflicto: *«mi vocería ha sido sustituida ahora por los dirigentes originales de las comunidades» (125). Ya no se legitima el rol por el aura mistificante del werkén, reconociendo de esta forma el carácter mediado del discurso. En este contexto se valoriza el concepto de las «bases» (Ancalaf define su nueva labor como «el trabajo político con las bases»), plataforma del discurso y sobre todo de la acción insurreccional.*

Sin embargo todo este aparente laicismo político no tarda en escapar a sí mismo para elevar nuevamente sus argumentos hacia las esferas espirituales. En la apelación hecha por la defensa del dirigente a la sentencia que lo condena a tres años de cárcel por presunto robo de madera, el abogado Pablo Ortega no dudó en recurrir al argumento religioso:

«Otro antecedente de alcance más amplio fue utilizado por el abogado Pablo Ortega, representante del dirigente mapuche, quien aludió entre los descargos de su defendido, en una contestación que presentó ante el tribunal de Collipulli, la influencia de los sueños de los lonkos para justificar la presencia mapuche y de Ancalaf en el lugar del hecho. ¿Parece extraño o inconducente usar un argumento religioso de este tipo en un proceso judicial? Basta recordar la polémica desatada cuando la Corte Suprema acogió el argumento de la personalidad de Cristo para impedir la exhibición del filme „La Ultima Tentación“. [...] En cuanto al supuesto delito de hurto el 4 de diciembre de 1998, afirma que los hechos ocurren en el contexto de un nguillatun, ceremonia religiosa del pueblo mapuche. „Este se realiza en un lugar sagrado donde generaciones de mapuches han realizado sus rogativas. Jurídicamente hoy en día este terreno corresponde a lo que en derecho denominamos parcela N°7 del Fundo San Jorge (de Forestal Mininco.) Pero Su Señoría, las religiones no consideran los ordenamientos humanos para determinar los lugares sagrados, si bien es cierto que nosotros los hombres si debemos tomar en cuenta estos elementos“, recalca. „Esta ceremonia es realizada ya que en el peuma (sueño) fue ordenada. En efecto los ancianos de la comunidad soñaron el lugar, los Pu lonkos se manifestaron en una de sus formas, y el mapuche frente a estas órdenes debe obedecer. Este no es concepto extraño, ni un barbarismo. No, Su Señoría, en el centro mismo de todas las religiones los sueños son el vehículo a través de los cuales Dios se manifiesta a los hombres“, añade. „Los sueños para la religiosidad mapuche son extraordinariamente importantes, su cultura y su religión los ponen en el centro de su cosmovisión. Se encuentran en la imposibilidad de desobedecer este mandato y se realiza el Nguillatun para agradecer a Chau Dios“» (126).

Vemos pues como ante la violación del cuerpo sagrado de la propiedad privada los argumentos no pueden ser sino teológicos. La referencia al caso de La Ultima de Tentación de Cristo como jurisprudencia nos envía directamente al ámbito de los fundamentalismos más temidos por José Marimán. Quizás en los sueños y los mandatos de Chau Dios haya que reconocer la sombra de Aburto y los ecos de su misticismo retumbando como ruido de fondo en el mapuchismo político...

ENTRE EL SENTIDO LITERAL Y EL SENTIDO FIGURADO DE LA PALABRA «SIONISMO»

Lo notable de este complejo de ambivalencias y ambigüedades es que puede ser analizado según el concepto de «síntesis incompatible», elaborado por Lévi-Strauss en otro momento de su obra y hablando del tema aparentemente lejano de la posesión. Lo elabora a partir del siguiente modelo: *«Una sociedad puede ser comparada a un universo en el que solamente algunas masas discretas estarían altamente estructuradas. Así sería inevitable que en cualquier sociedad un porcentaje (por lo demás variable) de individuos se encuentre ubicado, por decirlo de alguna manera, fuera del sistema o entre dos o más sistemas irreductibles. A estos el grupo les demanda, e incluso impone, representar ciertas formas de compromiso irrealizables en el plano colectivo, simular transiciones imaginarias, encarnar síntesis incompatibles»* (127). En su funcionalismo políticamente conservador, Lévi-Strauss está pensando en los locos y en los chamanes en trance como válvulas de escape.

Roger Bastide retomará esta idea al analizar los ritos de posesión en Brasil y en el Caribe. Hablará de un «principio de corte» por el que las contradicciones y ambigüedades de la sociedad son aisladas por el espacio sagrado de la representación ritual, permitiendo de esta manera el mantenimiento terapéutico de cierto equilibrio social. El problema es que delirios como los de Aburto, o bricolages como los de la Coordinadora implican justamente una apuesta por la desestabilización de los órdenes colectivos imperantes. La terapia pasa por el conflicto y de esta forma se puede entender la necesidad de que el sujeto y su discurso se instalen precisamente en esas zonas intermedias donde se expresan las «desigualdades de ritmo» entre los distintos sistemas simbólicos de la sociedad, ruido estructural que Lévi-Strauss también termina identificando con una historicidad (128).

Volvemos al problema del sujeto, el discurso y su constitución en el ruido. Debemos sin embargo asumir aquí las diferencias distinguibles al interior de esta máquina ruidosa de discursos y proyectos con que se va desplegando la historia. Muestra nuevamente su pertinencia la observación de Ricœur y su reivindicación del kerigma como alternativa al sin sentido del bricolage mitológico. Vimos a través de los discursos de Aburto Panguilef y de la Coordinadora, como estas alternativas se dan rara vez en forma pura, operando más bien como los atractores variables de una práctica híbrida y compleja. Ahora bien, utilizando este modelo como marco de lectura, creo que los discursos utópicos mapuches actuales pueden clasificarse según sus posiciones relativas y en función de su relación con estos atractores del sentido. Si el discurso de la Coordinadora Arauco-Malleco parece responder en su construcción de proyecto utópico a la dinámica mitológica del bricolage, me parece que en la propuesta de autonomía elaborada por Liwen se reconoce más bien una acercamiento al modelo kerigmático judío. Creo que la diferencia no reside

finalmente en un problema de mayor o menor in/coherencia, sino que en la orientación de estas in/coherencias. Así, mientras el programa utópico de la Coordinadora se caracteriza como vimos por una yuxtaposición simultánea de elementos a primera vista heterogéneos, el de Liwen lo hace por la concatenación sucesiva de elementos determinados –y este es su rasgo distintivo– por la arbitrariedad de una contingencia histórica. En otras palabras, si la Coordinadora reproduce en su propio discurso el ruido de las inadecuaciones que fundan la historicidad de la sociedad, Liwen lo interpreta –como en la mejor tradición profética– construyendo su discurso sobre esta traducción del ruido al sonido que la esperanza utópica desea oír.

El proyecto de Liwen constituye entonces una criatura que debe ser apreciada tomando en cuenta su volumen temporal. En su extremo más reciente resalta la explicitación utópica de José Ancán y Margarita Calfío. Esta culmina la proposición de un proyecto originado hace más de diez años con la introducción que hace José Marimán de los dos límites mágicos de la palabra autonomía (129). Vimos como en esta visualización de los límites territoriales de la autonomía, Marimán reproducía en un tono más secular la visión mística de la República Indígena de Manuel Aburto Panguilef, visión recordemos gatillada por la aparición en la historia del dato sionista. Si en el caso de Aburto la visión se acompaña de una proliferación de números referidos a las magnitudes espaciales del territorio, la propuesta de Marimán sentirá a su vez la pertinencia de la cifras. En 1992 es publicado el censo nacional y junto con la sorpresa por la cantidad global de mapuches en Chile, sorprende su dispersión. La realidad entrevista por José Marimán bajo la forma del «éxodo rural» ampliado a «una migración regional», se encarnaba en el dato problemático de un débil 26% de población mapuche en el «territorio histórico», cifra insuficiente para llenar los amplios espacios abiertos por la palabra autonomía.

Surge entonces un nuevo término, una nueva pieza incorporada al mecanismo utópico del proyecto territorial: la palabra diáspora hace su aparición en el artículo «Acerca del desarrollo y la diáspora mapuche», escrito por Diane Hugheney y Pedro Marimán en 1995, y con ella el orden espiral de las referencias judaicas añade un nuevo pliegue a su estructura. Como en el caso de la Coordinadora llegamos de esta forma a un programa de aspecto triangular, sólo que en la propuesta de Liwen los tres elementos centrales solucionan las ambivalencias de la yuxtaposición gracias a su linealidad cronológica: al deseo de la autonomía (1990) le sigue la constatación numeral de la diáspora (1995), culminando en el llamado entusiasta a un retorno al País Mapuche (1999).

Como en el caso de sus paranoias sobre la politización partidista del movimiento mapuche hacia la izquierda chilena, en el caso de la propuesta autonomista de Liwen, Aburto también prefiguró en su entusiasmo muchas veces delirante, lecturas y evaluaciones pertinentes en la actualidad. En este sentido y a modo de conclusión, me gustaría resaltar y discutir la convergencia de sus esperanzas con las de Liwen en torno a la imagen del sionismo en tanto estructura utópica. Como señal y modelo de redención explícita en la interpretación que Aburto hace del acontecimiento histórico (y su consecuente identificación –arraigada en convicciones bíblicas y místicas anteriores– del pueblo mapuche con el pueblo hebreo

así como de su persona, ya no sólo con el Rey David sino que con el mismísimo Ben Gurión) (130); como referente implícito en el caso de Liwen y sus homologías formales con el sionismo en sentido literal.

El sionismo en sentido figurado que José Marimán pone en marcha con su artículo de 1990 se enrosca a su vez en torsiones más pequeñas con las que la historia se va autorrefiriendo y guiñando el ojo. Así por ejemplo no deja de ser significativo que el artículo de José Marimán comparta la misma publicación con el debate entre Eduardo Valenzuela, Gilberto Sánchez y José Ancán que inició el presente texto. Nueve años más tarde y diáspora mediante, Ancán llama al retorno –como vimos– con un epígrafe del sionista Borojov. Nueve años antes en el debate suscitado por su propio texto, 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“*» (131). Se refiere a la frase de Theodoro Herzl sobre la creación de un Estado de los Judíos, literalmente: «Si ustedes quieren, no será una leyenda», fórmula equivalente a la de José Marimán pero en la que el hincapié en lo legendario supone como avatar de la utopía política no realizada su relegación a las esferas mitológicas y ahistóricas de la leyenda.

Creo que este paso de la esfera mitológica a la del proyecto utópico-político concreto es el que guía a José Marimán cuando critica el carácter «mítico» de las reivindicaciones del Consejo de Todas las Tierras. Como vimos, esta mistificación de la cultura reposaría en la inconciencia de su relatividad, histórica y políticamente asociada a un proceso de dominación. Sin embargo no creo que baste con calificar el problema de la mistificación de la cultura por la sensación de una carencia de conciencia histórica, que vendría a ser lo mismo que una carencia de racionalismo o positivismo político. En este sentido el artículo de Ancán y Calfío entrega una pista interesante. En lo que parece una simple repetición de la misma idea, estos autores critican a las actuales organizaciones mapuches urbanas el restringir su capacidad de «*afirmar el cuerpo sustantivo de nuestra utopía*» por «*una especie de reproducción a escala de ciertas manifestaciones sureñas. Una suerte de exagerado culturalismo, entendido como una mistificación de ciertos aspectos que al no ser práctica social habitual en las grandes urbes resultan idealizados, [y] han transformado los discursos de ciertas organizaciones en códigos rituales sólo para iniciados*» (132).

En cierta forma la propuesta de desmistificación cultural toma aquí una forma análoga a la desertización del hebreo (condición de la psicosis invertida) que Gérard Haddad atribuye a Ben Yehuda. Se trataría de una desertización en tanto des-sacralización de la cultura, por su liberación fuera del espacio fijo y cerrado del rito. Es notable ver como en esta observación, Ancán reproduce el contenido de la objeción dirigida nueve años antes a Eduardo Valenzuela y su mistificación chilena del sujeto popular como sujeto en el rito. Si Ben Yehuda liberó la lengua hebrea de la circularidad mecánica de la liturgia (especie de Invención de Morel de las palabras), al ubicarse en la membrana José Ancán se ve en la obligación de discutir por un lado contra el mutismo de la máquina hacendal chilena defendida por Valenzuela y por el otro contra la caja musical mapuche y su cantinela kultrúnica. Entre el silencio y la monotonía musical, Ancán reivindica el ruido de la historia y en esto, insisto, se acerca a Manuel Aburto Panguilef y su aproximación paranoica a la realidad. Y para

discutirle una vez más a José Marimán (y a través suyo a Bengoa), si Aburto mistifica algo es su propia persona y su propio rol, no la cultura. Nadie está más consciente que él de la historicidad de la realidad reduccional (por algo no duda en considerar las políticas de colonización de las tierras australes como una alternativa para sus demandas). Esta mistificación mesiánica de sí mismo responde a la mistificación profética de la historia, instalando una lógica en la que las leyes de radicación de 1866 adquieren un carácter tan espiritual como la creación de Israel en 1948. Hay ritualización y mistificación extrema de la cotidianeidad, pero en ella no hay una negación de la novedad histórica.

Así como no duda en incorporar aviones de guerra a los Congresos Araucanos (133), tampoco duda en agregar nuevos elementos a su maquinaria ritual. Constatamos su instalación del sábado como día de especiales intensidades espirituales. Mediante esta santificación del día sábado supera por la fuerza de su propia convicción mesiánica los límites de una simple sublimación de «los actos y costumbres de la raza mapuche» (134), proyectándose no sólo en la historia como apertura temporal sino que en su extensión hacia magnitudes mundiales. Así la culpa y el castigo definidos en un universo mapuche restringido por la noción de ahuincamiento, adquieren una dimensión internacional:

«Mil millones de Huincas tiende a desaparecer en la nueva guerra mundial por la no guarda del Sábado Santo de Jehová Dios» (135).

Debemos reconocer el carácter universal (en sentido moral y cosmológico) de su revelación, abierta de esta forma a los infinitos del tiempo y del espacio.

Aburto logra la no despreciable proeza de articular esas dos esferas del sentido con que he distinguido a la palabra sionismo: el sentido literal y el sentido figurado, forma retórica de la distinción metafísica entre los nombres comunes y los nombres propios. En el movimiento que permite pasar del uno al otro se actualiza un mecanismo de la reflexión mitológica necesario a la hora de reinscribir los personajes y gestos atemporales del mito y su potencia fundacional, en categorías históricas y profanas. Es lo que ocurre por ejemplo cuando el mito dice que a Loica le enterraron un puñal y que por este motivo las loicas tienen el pecho rojo. El mismo principio es el que nos permite por lo tanto hablar del sionismo histórico y del sionismo homológico de Liwen.

Cuando Foerster evoca las agitaciones escatológicas de los huilliches en 1890, lo hace con el fin de confirmar su «sospesa de que la mitología es un horizonte que puede transitar de lo trascendente a lo inmanente» operando como marco interpretativo del presente y como fuente de inspiración de una praxis («movimientos huilliches contra los huincas [...] que podemos calificar de „utópicos“») (136). La ambivalencia retórica e identitaria en que se sitúa Aburto mediante la serie compleja de identificaciones y proyecciones mesiánicas que constituyen su sistema (Arauco, Chile, Israel, loncos y ülmenes, Alonso de Ercilla, California el Rey de los gitanos, Ibañez del Campo, Ben Gurion o el Rey David) nos demuestra que la movilidad de los horizontes mítico-utópicos no se limita a su pura proyección sobre el plano de la contingencia histórica.

Recordemos que Aburto no se posee. Como todo mesías es víctima de «*una succión de su humanidad hacia ese sobrehumano que no se sabe nunca si se trata del reino de lo sagrado o de la locura, el reino de dios o del delirio [...] Ya que los mesías sólo se vuelven mesías cambiando de alma*», operación que ocurre «*en el laboratorio de las grandes presiones históricas: catástrofes, flagelos, opresiones, guerras, avasallamientos, frustraciones violentas...*» (137). Poseído por la historia, Aburto eleva la contingencia al rango mítico de las revelaciones. Israel y el Sionismo literal son incorporados a la reserva mitológica de combustible utópico donde roncán como motores más o menos audibles el Inca Rey, la culebra Treng Treng o el Abuelito Huenteaó.

Surge entonces la pregunta: si en el caso de los huilliches la decisión de destruir la ciudad de Osorno responde a la influencia implícita y quizás inconsciente de un fondo mítico (una estructura) en la que funcionan el Inca Rey y la Ciudad de los Césares, ¿tenemos por lo tanto que pensar, a la manera de Foerster, que la propuesta de Liwen y su sionismo en sentido figurado responden a la influencia igualmente implícita e inconsciente de una estructura mítica inaugurada por Aburto (o más bien inaugurada por los profetas judíos e incorporada por Aburto al horizonte mítico-utópico mapuche)?

Pregunta difícil, ya que entre otras cosas, vuelve a poner en peligro la integridad del sujeto defendida por José Ancán, relegándolo al rol de instrumento de las estructuras históricas o mitológicas que por él se expresan. Claro, para Ancán se trata de un sujeto colectivo: el pueblo mapuche, pero hay que reconocer que su conciencia se encarna en sujetos individuales: intelectuales y profetas que leen y despliegan esta historia colectiva y que en este ejercicio terminan poseídos por la historia misma en la convicción utópica de su sentido. Entonces, si «el pueblo mapuche se constituye en la historia», ¿en que momento y en que espacio de esta constitución aparece o desaparece el sujeto?

Manuel Aburto Panguilef muestra de qué manera el sujeto individual puede desaparecer como por un exceso de conciencia histórica, alienarse en su desposesión hasta el delirio: inmersión total en la historia y en el destino colectivo. Ironía o mecánica del destino, la Historia puede luego sepultarlo bajo los múltiples estratos del olvido. Aburto desaparece pero concedámosle, como se conceden los homenajes, la posibilidad de ser fantasma, de actuar por resonancias invisibles, de jugarle su revancha a la Historia y de ser él el que la posea.

La Historia poseerá a su vez a nuevos sujetos individuales embarcados en el delirio utópico y necesario de conjugar los destinos colectivos de un pueblo. De esta forma en su olvido, en su estigmatización tácita bajo el rótulo crítico del fundamentalismo, en el reconocimiento de Coñuepan como padre racional, laico y legítimo, o en la utopía de un retorno al País Mapuche, Aburto resurge a través de la ausencia: su propia ausencia del texto y la ausencia del territorio convertida en la palabra diáspora.

En ella resuena el Rey David y la energía inarticulada del deseo: vibra la resaca aburtiana convertida en esperanza mística, zona opaca, eficiente e imprescindible cuando lo que está en juego es la encarnación de una nación en un territorio.

NOTAS

1. Dejo constancia que sin el apoyo y la orientación documental de Claudio Cratchley, este artículo no hubiese sido.
2. Revista Tópicos 1990. - «Seminario Utopía indígena, colonialismo y evangelización». In: *Tópicos '90*, nº 1, Santiago de Chile: Centro Ecuménico Diego de Medellín, octubre 1990: 114-115.
3. Ídem: 124.
4. Ídem: 124.
5. Burrige, K.O.L. 1976. - «Mouvements religieux nés de l'acculturation en Océanie». - In: *Encyclopédie de la Pléyade*. - Paris: Gallimard, 1976, vol. 40, Henri-Charles Puech (éd.), *Histoire des religions* (III): 268.
6. Borojov, Ber 1906. - «Nuestra Plataforma». - In: Ber Borojov. - *Nacionalismo y lucha de clases: (1905-1917)*. - México: Pasado y Presente: 107.
7. Najenson, José Luis 1979. - «Marxismo y cuestión nacional en el pensamiento de Borojov». - In: Ber Borojov. - *Nacionalismo y lucha de clases: (1905-1917)*. - México: Pasado y Presente: 8-9.
8. «*Únicamente los pueblos que constituyen mayorías nacionales en sus respectivos territorios están en condiciones de aprovechar íntegramente su autonomía nacional política*» (Ber Borojov, citado por Ancan, José & Margarita Calfío 1999. - «El Retorno al País Mapuche: Preliminares para una utopía por construir». - In: *Liwen*, nº 5, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen: 62).
9. Marimán, Pedro F. 1995. - «La Diáspora mapuche: Una reflexión política». - In: *Liwen*, nº 4, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, junio 1997: 221.
10. Liwen 1990. - «Editorial». - In: *Revista Liwen*, nº 3, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, diciembre 1990, p. 2.
11. Cayún, Aroldo 1990. - «Carta a la Revista Liwen». - In: *Revista Liwen*, nº 2, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, marzo-mayo 1990, p. 70.
12. Citado en Foerster, Rolf & Sonia Montecino 1988. - *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970*. - Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1988, p. 136.
13. Cuando citamos palabras en mapudungún ocupamos la ortografía propuesta en el original.
14. Manuscrito, 1940: 52-53.
15. Ídem: 141.

16. Resuenan en este imaginario los ecos de la obra de Nicolás Palacios, *Raza Chilena* (1904), de la que Manuel Manquilef –ese otro pionero mapuche de la escritura– tradujo algunos pasajes al mapudungún más de veinticinco años antes. (Cf. Manquilef, Manuel 1910/11. – «Comentarios del pueblo araucano». - In: *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXXI, Santiago de Chile, 1er semestre 1911/febrero 1914, p.861-869).
17. Manuscrito, 1940: 140.
18. Manuscrito, 1942: 36.
19. Manuscrito, 1940: 90.
20. Marimán, José A. 1997. – Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura. - Ponencia presentada al 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 7 julio 1997.
21. Bengoa, José 1985. – *Historia del pueblo mapuche: Siglo XIX y XX*. - Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1985, p. 395 y 398.
22. Aprovecho aquí tanto la acepción biológica de la palabra «membrana», como la musical: lugar del intercambio en la célula, lugar del sonido en el tambor.
23. Manuscrito, 1940: 140.
24. Ídem: 152.
25. Manuscrito, 1942: 17.
26. Huilcamán, Aucán 1990. – Discurso pronunciado en el Palacio de las Naciones Unidas en Ginebra: 23 de julio de 1990.
27. Manuscrito 1940: 86.
28. Manuscrito 1948: 257.
29. Ricœur, Paul 1963. – «Structure et herméneutique». - In: *Esprit*, n° 322, Paris, novembre 1963, p. 616 y ss.
30. Ercilla, Alonso de 1579.
31. Manuscrito 1940: 123.
32. Carta de Carlos Ibáñez del Campo (24.01.1942), in: Manuscrito 1942: 24.
33. Encontramos otros ejemplos de este discurso araucanista en la misma época, por ejemplo en la alocución pronunciada por el coronel Gregorio Rodríguez en una reunión del Instituto Indigenista Chileno llevada a cabo el 20 de junio de 1952. Entre otras cosas el coronel Rodríguez declaró que «... *el pueblo araucano es profundamente tradicionalista, tiene un cariño entrañable por la tierra que habitaron sus antepasados. Pese al proceso intenso de transculturación a que está sometido, conserva su lengua vernácula y sus costumbres ancestrales. [...] Nuestra actitud nos ha acarreado críticas. Un escritor que hace gala de humorismo dijo que los indigenistas pretendíamos conservar a los Araucanos como piezas de museo. Se habla de que lo interesante es incorporarlos a la vida civilizada y que en nuestro país deje de haber indios. No sabemos*

*qué es lo que entienden tales articulistas por vida civilizada, concepto muy impreciso que en ningún caso puede significar negación de su progenie. Nosotros admiramos el desarrollo técnico e industrial de los Estados Unidos de Norteamérica; sentimos respeto por la madura filosofía del pueblo chino; nos interesa la nueva y dinámica sociedad creada por los rusos y nos impresiona la extraordinaria virilidad del Japón. Aplicando un criterio ecléctico quisiéramos beneficiarnos de todos esos aspectos; pero no queremos ser ni estadounidenses, ni chinos, ni rusos, ni japoneses, queremos seguir siendo única y exclusivamente chilenos; queremos evolucionar dentro de nuestra idiosincrasia hacia más altas formas de vida. De igual modo nuestros compatriotas araucanos desean beneficiarse de todo lo nuestro... ¡Pero no les pidamos que dejen de ser indios! [...] Tenemos indios, en proporción reducida es cierto, pero no hay razón para avergonzarnos de esto. Repito hoy lo que dije en ocasión anterior, son ellos unos de los componentes fundamentales de nuestra nacionalidad, su herencia está presente en la sangre y en las costumbres de todas las clases sociales chilenas, la toponimia del territorio y el idioma están llenos de voces indígenas. Sería absurdo querer negar ese pasado. Sólo los descastados niegan la propia estirpe (Rodríguez, Gregorio 1952. - «Contra la erradicación de los araucanos». - In: *Boletín Indigenista*, vol. XII, n° 3, México: Instituto Indigenista Interamericano: 238-242).*

Un ejemplo aún más claro de este auracyanismo militar aparece en una noticia recientemente publicada en el *Diario Austral* de Temuco. Allí se narran las actividades llevadas a cabo con ocasión del «aniversario 444 de la muerte del toqui Lautaro, ocurrida en la batalla de Peteroa en 1557». El acto se realizó junto a un monolito del que se narra la historia: «En el sector San Juan de Peteroa, a un costado de la ruta se encuentra un monolito recordatorio en memoria al héroe mapuche, que fue construido en abril de 1957. En esta época, el Ejército de Chile realizó en todas las guarniciones militares del país, actos conmemorativos a los 400 años de la muerte del toqui Lautaro. El comandante del Regimiento de Ingenieros N°3, General Arístides Martínez de Curicó, dispuso que se construyera un monumento a este gran guerrero considerado como un iniciador de las tácticas y estrategias militares en nuestro país. El monolito es una pirámide de dos metros de altura, con una base de un metro cuadrado, en cuya parte anterior está esculpida en bronce la esfinge del toqui» (*Diario Austral* (El) 2001. - «Lautaro homenajeó a su toqui». - In: *El Diario Austral*, n° 30.763, Temuco, 10 abril 2001).

34. Manuscrito, 1940: 124

35. ídem: 89.

36. Manuscrito, 1940: 140. Habría que preguntarse si la utilización política de la historia propuesta por el Consejo de Todas las Tierras en torno al tratado de Quillem (Quilín) de 1641, no constituye a su vez la creación de un mito fundacional del derecho a la autonomía.

37. Ídem: 120.

38. Manuscrito 1948: 289.

39. Lévi-Strauss, Claude 1950. – «Introduction à l'œuvre de M. Mauss». - In: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. - Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p.xx.
40. Sironneau, Jean-Pierre 1993. – *Figures de l'imaginaire et dérive idéologique*. - Paris: L'Harmattan, 1993, p. 142.
41. Canetti, Elias 1960. – *Masse et puissance*. - Paris: Gallimard, 1966, p. 479-480.
42. Schreber, Daniel Paul 1903. – *Memorias de un enfermo nervioso*. - Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1979, p. 192-193.
43. Saurí, Jorge J. 1979. – «Estudio preliminar». - In: Schreber, op.cit.: iv.
44. Ídem: v.
45. Foerster, Rolf 1993. – *Introducción a la religiosidad mapuche*. - Santiago de Chile : Editorial Universitaria: 150-154.
46. La *Haskala* fue un movimiento de renovación cultural al interior del judaísmo del siglo XIX. Surge como una apertura de la tradición a las ideas de la Ilustración. Su racionalismo renuncia a las esperanzas mesiánicas postergando a un perpétuo futuro la emancipación nacional. En la práctica implicaba una forma de asimilacionismo a la sociedad europea.
47. Ben Yehouda, Eliezer 1918. – *Le Rêve traversé*. - Paris: Le Scribe: 46.
48. Haddad, Gérard 1987. – «Eliezer Ben Yehouda ou la psychose inversée». - In: Ben Yehouda, op. cit.: 17.
49. Ben Yehouda, op. cit.: 113
50. Ídem: 116
51. Haddad, op. cit.: 29
52. Michel Masson 1980. – «La renaissance de l'hébreu». - In: E. Ben Yehouda, op. cit., p. 117.
53. Términos acuñados por José Ancán.
54. Manuscrito, 1942: 12.
55. Manuscrito, 1948: 371.
56. Ídem: 369-371.
57. Ídem: 390.
58. Ídem: 389.
59. Ídem: 394.
60. Ídem: 398.
61. Marimán J.A., op. cit., 1990: 147.

62. Manuscrito 1948: 399.
63. Foerster y Montecino, op. cit.: 138.
64. Foerster, Rolf 1996. - «Utopías indígenas: El Caso huilliche». - In: *La Época*, Santiago de Chile, 13 octubre 1996. - Temas de La Época.
65. Ídem.
66. Extracto del *Diccionario biográfico chileno* de Virgilio Figueroa, citado en el diario *El Sur*, 1953. - «Manuel Aburto Panguilef». - In: *Diario El Sur*, Temuco, 11 de mayo 1953.
67. Roberto Morales entrega otra pista en su tesis sobre los sueños y el poder entre los mapuches. En el capítulo «los parientes de Aburto» narra una visión registrada por Aburto en su manuscrito de 1948 en la que nombra a su tío don Bernardo Aburto Anchicag Namuncura. Resulta que en el testimonio de Don Ambrosio Paillalef, que Morales descubre en «las últimas familias» de Tomás Guevara, se habla del «conocido cacique civilizado Bernardo Namunkura, que murió hace pocos años convertido, como yo, a la religión evangélica» (citado en Morales, Roberto 2000. - *Sonhos: Áncoras do poder, o significado dos sonhos nas políticas dos Mapuche contemporâneos no Chile*. - Tese apresentada para obtenção do título de doutor em antropologia social. - São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras y Ciências Humanas de la Universidade de São Paulo, julho 2000.
68. Foerster, op. cit., 1993: 157.
69. Pereira de Queiroz, Maria Isaura 1958. - «L'Influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens». - In: *Archives de Sociologie des Religions*, nº 5, París: 28.
70. Worsley, Peter 1957. - *The Trompet Shall Sound*. - London: MacGibbon & Kee: 263.
71. Boccara, Guillaume 2000. - «Antropología diacrónica: Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político». - In: Guillaume Boccara & Sylvia Galindo (eds.). - *Lógica mestiza en América*. - Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 2000: 50.
72. Chureo, Francisco 2001. - „Nuestras familias no tienen tierras y eso enferma al pueblo Mapuche“, 2001. - Entrevista de Manuel Holzapfel al director del Hospital Intercultural Makewe Pelales. - In: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, URL: <http://linux.soc.uu.se/mapuche/mapu/redChilenaInd010829.html>.
73. Koessler-Ilg, Bertha 1962. - *Tradiciones araucanas*. - La Plata : Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata: 224 (citado en Foerster, op. cit., 1993: 140).
74. Manuscrito, 1948: 310.
75. Agua de pillomeñ, que Augusta traduce como la mosca azul, encarnación del alma de algún difunto (Augusta, Félix José de 1916. - *Diccionario araucano-español y español-araucano*. - Santiago de Chile: Imprenta Universitaria).

76. Manuscrito, 1948: 301.
77. Adela Aucapán, citada por Foerster, op. cit., 1996, sobre el Inkarri, ver también Foerster, op. cit., 1993: 148-150.
78. Ídem.
79. Manuscrito, 1948: 279.
80. Ídem: 285.
81. Para reforzar la imagen de una capital rica en experiencias místicas, constatamos que al llegar a Santiago, Aburto se encuentra en el trayecto a su hotel con el Cristo del Valle de Elqui a quien le comprará dos libros, *Los sueños y Propiedades medicinales del limón, ajo y la cebolla* (Manuscrito 1948: 189).
82. Manuscrito, 1948: 288.
83. Weber, Max 1914. - *Economía y sociedad*. - México: Fondo de Cultura Económica: 395.
84. Manuscrito, 1940: 20.
85. Una prueba posible de este hipotético vínculo entre su utopía y la del Inkarri puede apreciarse al final de su manuscrito de 1948: en la Benignidad Unica del domingo 23 de mayo se refiere a Chile como «*esta tierra de promisión incácica de Sud-América*» (ídem: 401).
86. Manuscrito, 1948: 208.
87. Ídem: 211.
88. Ídem: 209-210. Tres años antes el joven José Inalaf redactaba su memoria de prueba para optar al grado de licenciado en la Facultad de Ciencias jurídicas y sociales de la Universidad de Chile (Inalaf Navarro, José 1945. - *Rol económico, social y político del indígena en Chile*. - Memoria de Prueba para optar al grado de Licenciado. - Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales). Por su parte Carlos Huayquiñir publicó entre 1939 y 1966 más de siete periódicos o ensayos «*sobre problemas indígenas en Chile*», como él mismo lo señala en su revista (escrita íntegramente por él) *Arauco de ayer y de hoy*. Cabe señalar que en esta publicación aparece por primera vez un recuento histórico de las organizaciones mapuches aparecidas en el siglo veinte (Huayquiñir Raín, Carlos 1966. - «*Reseñas históricas y nómina de sociedades indígenas de Chile, desde 1910 a 1966*». - In: *Arauco de hayer y de hoy* (Huiya ca fachiántü. Organo de publicidad cultural y asistencial e investigaciones autóctonas de Chile), vol. 1, nº 1, Santiago de Chile), obra que antecede en más de veinte años el trabajo de Foerster y Montecino (op. cit.) sobre el mismo tema.
89. Ídem: 298.
90. Cachipanche: probable transformación de ka = otra, tripan = salir, che = gente, modo en que se denominaba la población mapuche desplazada por la invasión española desde los valles centrales hacia el sur. Con el tiempo se asentó su sentido

más bien peyorativo de allegado, de mapuche no oriundo de la comunidad. Se puede decir que esta palabra opera en el lenguaje la función que los cachipanches operaban en la historia: población tapón entre españoles y mapuches, palabra que media un nivel intermedio de la extranjería: extraño pero no huinca.

91. Ídem: 337.
92. Marimán, Pablo A. 1999. - «Coñuepán en el Parlamento de 1947: Argumentos y propuestas de la Corporación Araucana». - In: *Liwen*, nº 5, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen.
93. Bengoa, op. cit.: 403.
94. Discurso de Aburto citado por Bengoa, op. cit.: 392
95. Ídem: 403.
96. Op. cit.: 157.
97. Ídem: 161.
98. Ídem: 162 y 163.
99. Ídem: nota al pie nº 1.
100. Cf. Morales, op. cit.: cap. «Os contestatários ao Estado: „Subversivos-Revolucionários-Conflitivos“».
101. Manuscrito, 1940: 40.
102. Ídem: 94.
103. Bakit, Emilio 1998. - «Un lonko urbano que busca unir a los mapuches en Santiago». - In: *La Tercera*, Santiago de Chile, 27 abril 1998. - Entrevista a José Painequeo Paillán, jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana.
104. Bacic, Roberta; Teresa Durán; Roberto Arroyo & Pau Pérez 1997. - *Memorias recientes de mi pueblo 1973-1990 Araucanía. Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica*. - Temuco: Centro de Estudios Culturales, Universidad Católica de Temuco.
105. Cf. Deleuze, Gilles & Félix Guattari 1972. - *L'Anti-Edipe: Capitalisme et schizophrénie*. - Paris: Minuit.
106. Cf. Bastide, Roger 1972. - «Le Millénarisme». - In: Roger Bastide. - *Le Sacré Sauvage*. - Paris: Stock: 149-152.
107. Antileo, Aliwen 1999. - «Las Forestales tendrán que irse de nuestros territorios». - In: *El Rodriquista*, Santiago de Chile. - Entrevista.
108. Encontramos una ilustración extrema y algo tardía de esta etapa, en una proclama de la Coordinadora de Resistencia Mapuche Pelantaro de 1986. Entre otras cosas proclamaba: «*Sí a la lucha conjunta con movimientos, organizaciones de todo tipo que luchan por las reivindicaciones del proletariado. Todos somos pobres y explotados [...] Tenemos que darnos cuenta que en este momento hay una tarea inmediata,*

derrocar la dictadura. No más dirigentes (caciques, lonkos o como se les llame) semi-analfabetos y que por falta de capacitación se encierran en el individualismo, el egoísmo y la envidia. [...] Sí a la renovación y capacitación de líderes. Queremos gente capaz y decidida en nuestra lucha reivindicativa» (Coordinadora de Resistencia Mapuche Pelantaro, 1986). Vemos como en este documento aparecen claramente y a la vez, la voluntad de ruptura generacional con la autoridad tradicional y la subordinación de las exigencias étnicas a la lucha contra la dictadura y su identificación de clase.

109. En octubre del año 2000 el empresario mapuche Ricardo Huaracán, miembro de la asociación gremial Empresarios Mapuches, inauguró con una ceremonia las nuevas instalaciones de su tornería. La heterogeneidad simbólica del acto recuerda poderosamente los ritos-manifestaciones organizados por Aburto hace más de cincuenta años; pero lo más interesante es que en ella se explicita, casi como en un lapsus, la genealogía etimológica del término Ñuke Mapu: «*Una machi agradeció a la „Pachamamá“ y un sacerdote católico bendijo las instalaciones en mapudungún. Las danzas indígenas se mezclaron con unos pies de cueca. „Huincas“ y „peñis“ celebraron la nueva etapa de una historia que comenzó hace casi 30 años»* (Rossel, Eduardo 2000. - «Empresarios mapuches capacitan a indígenas». - In: La Tercera, Santiago de Chile, 9 octubre 2000).
110. Siguiendo Jean-Loup Amselle y su lógica mestiza, G. Boccara define esta dinámica estructural como aquella «*lógica social que ha permitido la captación de la alteridad a través de un movimiento de apertura al Otro»* (Boccara, op. cit.: 28).
111. Buendía, Mauricio 2001. - «Por qué lucha el pueblo mapuche: Lo que hay detrás del conflicto con el Estado chileno». - In: *Punto Final*, n° 497, Santiago de Chile, 1° junio 2001.
112. Ancán y Calfío, op. cit.: 66.
113. Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco 1999. - Hacia la conformación de un movimiento mapuche autónomo. - marzo 1999. - In: Proyecto de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, URL: <http://www.soc.uu.se/mapuche>.
114. Lévi-Strauss, Claude 1962. - *La Pensée sauvage*. - Paris: Plon: 28-29.
115. Antileo, Aliwen 1999. - «Las Forestales tendrán que irse de nuestros territorios». - In: *El Rodriguista*, Santiago de Chile, mayo 1999. - Entrevista.
116. «*El daño que han hecho al bosque nativo, por ejemplo, es enorme. En dichos bosques viven espíritus y fuerzas, de allí la machi saca su conocimiento para poder reproducir nuestra cultura»* (Antileo, op. cit.).
117. Hablando del bricolage, Lévi-Strauss señala que en las elecciones que opera entre las posibilidades limitadas, el bricoleur narra su vida, «*sin nunca completar su proyecto, el bricoleur pone siempre algo de sí mismo»* y más adelante escribe: «*lo propio del pensamiento mítico, así como del bricolage en el plano práctico, es elaborar conjuntos estructurados sin recurrir directamente a otros conjuntos estructurados, sino que a residuos y desechos de acontecimientos [...] fragmentos y pedazos, testigos fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad»* (Lévi-Strauss, op. cit., 1962: 32).

118. Buendía: op. cit.
119. Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco, op. cit., marzo 1999.
120. Lévi-Strauss, op. cit., 1962: 31.
121. Ídem: 27.
122. Lévi-Strauss, Claude 1955. - «La Structure des mythes». - In: *Anthropologie structurale*. - Paris: Plon, 1974, p. 231.
123. Lévi-Strauss, 1963: 643. Cabe señalar, por si ha faltado explicitarlo, que mi intención no es enjuiciar el discurso de la Coordinadora por un supuesto primitivismo o salvajismo etnológico en su pensamiento. Por el contrario, si me centro en esta mecánica bricolada de construcción de los proyectos políticos, es porque al parecer corresponde a un fenómeno más importante y recurrente de lo que se piensa, en el que finalmente la racionalidad cumple un rol bastante restringido en las decisiones políticas. Sirva como ejemplo el siguiente extracto referido a la máquina política de Estados Unidos y su actuación internacional: «A decir verdad, la „fábrica“ de donde sale la política extranjera norteamericana es aún más compleja. Congreso, Departamento de Estado, Pentágono, Casa Blanca, CIA, cada uno puede tener su propia línea de acción. La definición del objetivo militar definitivo en Afganistán será de esta manera la síntesis de intereses americanos coyunturales y por lo general contradictorios [...]. Dos investigadores franceses, Pierre Mélandri y Justin Vaïse, muestran como esta política es el producto de una confrontación habitualmente caótica entre actores e intereses a veces completamente opuestos: „La idea de una cadena continua yendo de la concepción a la ejecución que supone la imagen de un actor racional, está lejos de la realidad“» (Frachon, Alain & Daniel Vernet 2001. - «La Difficile définition d'une stratégie conciliant le militaire, l'humanitaire et le politique». - In: *Le Monde*, Paris, 7 octubre 2001).
124. Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco 1999. - Comunicado público. - Traiguén, junio 1999.
125. El Mostrador: 10 agosto 2001.
126. El Mostrador: 16 julio 2001.
127. Lévi-Strauss, op. cit., 1950: xx.
128. Ídem.
129. Marimán J. A., op. cit., 1990.
130. Manuscrito, 1948: 365.
131. Revista Tópicos, op. cit.: 171.
132. Ancán y Calfío, op. cit.: 71.
133. El mismo 12 de octubre de 1940, tras el gran rito manifestación en Viña del Mar, Aburto y el Conjunto Artístico visitan la base aérea El Belloto. Allí habla con un aviador y tras conversarle sobre las reuniones anuales del Congreso Araucano le

propone: «*Ojalá que nos visitara con su máquina en ese congreso*» (Manuscrito, 1940: 143).

134. Declaración de la Federación Araucana citada por Foerster y Montecino (op. cit.), y retomada por J.A. Marimán (op. cit., 1997).

135. Manuscrito, 1948: 260.

136. Foerster, op. cit., 1996.

137. Desroche, op. cit., 1969: 36.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aburto Panguilef, Manuel 1940. – Manuscrito, 1940, 151 p. - Inédito. - Orig. Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.
- Aburto Panguilef, Manuel 1942. – Manuscrito, 1942, 400 p. - Inédito. - Orig. Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.
- Aburto Panguilef, Manuel 1948. – Manuscrito, 1948, 252 p. - Inédito. - Orig. Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.
- Ancán, José & Margarita Calfío 1999. – «El Retorno al País Mapuche: Preliminares para una utopía por construir». - In: *Liwen*, n° 5, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1999, p. 43-77.
- Antileo, Aliwen 1999. – «Las Forestales tendrán que irse de nuestros territorios». - In: *El Rodriguista*, Santiago de Chile, mayo 1999. - Entrevista.
- Augusta, Félix José de 1916. – *Diccionario araucano-español y español-araucano*. - Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1916. - 2 vols., 291+15, 421 p.
- Bacic, Roberta; Teresa Durán; Roberto Arroyo & Pau Pérez 1997. – *Memorias recientes de mi pueblo 1973-1990 Araucanía. Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica*. - Temuco: Centro de Estudios Culturales, Universidad Católica de Temuco, 1997.
- Bakit, Emilio 1998. – «Un lonko urbano que busca unir a los mapuches en Santiago». - In: *La Tercera*, Santiago de Chile, 27 abril 1998. - Entrevista a José Painequeo Paillán, jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana.
- Bastide, Roger 1972. – «Le Millénarisme». - In: Roger Bastide. - *Le Sacré Sauvage*. - Paris: Stock, 1997, p. 149-160.
- Ben Yehouda, Eliezer 1918. – *Le Rêve traversé*. - Paris: Le Scribe, 1988, 143 p. - Texte p. 35-116.
- Bengoa, José 1985. – *Historia del pueblo mapuche: Siglo XIX y XX*. - Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1985. Col. Estudios Históricos, 426 p.
- Boccaro, Guillaume 2000. – «Antropología diacrónica: Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político». - In: Guillaume Boccaro & Sylvia Galindo (eds.). - *Lógica mestiza en América*. - Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 2000, p. 21-59.
- Borojov, Ber 1906. – «Nuestra Plataforma». - In: Ber Borojov. - *Nacionalismo y lucha de clases: (1905-1917)*. - México: Pasado y Presente, 1979. Col. Cuadernos de Pasado y Presente, n° 83, p. 88-167.
- Buendía, Mauricio 2001. – «Por qué lucha el pueblo mapuche: Lo que hay detrás del conflicto con el Estado chileno». - In: *Punto Final*, n° 497, Santiago de Chile, 1° junio 2001.

- Burridge, K.O.L. 1976. - «Mouvements religieux nés de l'acculturation en Océanie». - In: *Encyclopédie de la Pléyade*. - Paris: Gallimard, 1976, vol. 40, Henri-Charles Puech (éd.), *Histoire des religions* (III), p. 1142-1219. • Trad. cast.: «Movimientos religiosos de aculturación en Oceanía». - In: Henri-Charles Puech (comp.). - *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*. - México: Siglo XXI, 1990, p. 191-283.
- Canetti, Elias 1960. - *Masse et puissance*. - Paris, Gallimard, 1966. • Trad. cast.: *Masa y poder*. - Barcelona: Círculo de Lectores, 2000. - Col. Biblioteca universal. Ensayo contemporáneo, 699 p.
- Cayún, Aroldo 1990. - «Carta a la Revista Liwen». - In: *Revista Liwen*, nº 2, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, marzo-mayo 1990, p. 70.
- Centro Ecuménico Diego de Medellín (ed.) 1990. - «Seminario Utopía indígena, colonialismo y evangelización». In: *Tópicos '90*, nº 1, Santiago de Chile: Centro Ecuménico Diego de Medellín, octubre 1990.
- Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco 1999. - Hacia la conformación de un movimiento mapuche autónomo, marzo 1999. - In: Proyecto de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, URL: <http://www.soc.uu.se/mapuche>.
- Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco 1999. - Comunicado público. - Traiguén, junio 1999.
- Coordinadora de Resistencia Mapuche Pelentaro 1986. - Proclama de la Coordinadora de Resistencia Mapuche Pelentaro. - Butahuillimapu, junio 1986.
- Chureo, Francisco 2001. - „Nuestras familias no tienen tierras y eso enferma al pueblo Mapuche“, 2001. - Entrevista de Manuel Holzapfel al director del Hospital Intercultural Makewe Pelales. - In: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, URL: <http://linux.soc.uu.se/mapuche/mapu/redChilenaInd010829.html>.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari 1972. - *L'Anti-Cédipe: Capitalisme et schyzophrénie*. - Paris: Minuit, 1972. Coll. Critique, 459 p.
- Desroche, Henri 1969. - *Dieu d'Hommes: Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*. - Den Haag & Paris: Mouton, 1969.
- Diario Austral (El) 2001. - «Lautaro homenajeó a su toqui». - In: *El Diario Austral*, nº 30.763, Temuco, 10 abril 2001.
- Ercilla y Zúñiga, Alonso de 1579. - *La Araucana*. - Santiago de Chile: Casa de Moneda de Chile, 1983, 513 p.
- Figueroa, Virgilio 1925. - «Manuel Aburto Panguilef». - In: Virgilio Figueroa. - *Diccionario histórico y biográfico de Chile*. - Santiago de Chile: Imprenta La Ilustración, 1925, vol. I: Abad-Arteaga: 1800-1926. • Reed. in: *El Sur*, Temuco, 11 mayo 1953.
- Foerster, Rolf & Sonia Montecino 1988. - *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970*. - Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1988, 367 p.

- Foerster, Rolf 1993. - *Introducción a la religiosidad mapuche*. - Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993. Col. Imagen de Chile, 184 p.
- Foerster, Rolf 1996. - «Utopías indígenas: El Caso huilliche». - In: *La Época*, Santiago de Chile, 13 octubre 1996. - Temas de La Época.
- Frachon, Alain & Daniel Vernet 2001. - «La Difficile définition d'une stratégie conciliant le militaire, l'humanitaire et le politique». - In: *Le Monde*, Paris, 7 octubre 2001.
- Guevara, Tomás 1912. - *Las Últimas familias y costumbres araucanas*. - Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1913, vol. VII de la serie, 327 p.
- Haddad, Gérard 1987. - «Eliezer Ben Yehouda ou la psychose inversée». - In: Eliezer Ben Yehouda. - *Le Rêve traversé*. - Paris: Le Scribe, 1988, p. 5-34. - Souscrit à Jérusalem, octobre 1987. - Préface.
- Huayquiñir Rain, Carlos 1966. - «Reseñas históricas y nómina de sociedades indígenas de Chile, desde 1910 a 1966». - In: *Arauco de hayer y de hoy*, vol. 1, n° 1, Santiago de Chile, 1966, p. 6-12.
- Hugheney, Diane & Pedro F. Marimán 1995. - «Acerca del desarrollo y la diáspora mapuche». - In: *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*. - Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 1995, p. 187-193.
- Huilcamán, Aucán 1990. - Discurso pronunciado en el Palacio de las Naciones Unidas en Ginebra: 23 de julio de 1990.
- Inalaf Navarro, José 1945. - *Rol económico, social y político del indígena en Chile*. - Memoria de Prueba para optar al grado de Licenciado. - Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, 1945, 136 p.
- Koessler-Ilg, Bertha 1962. - *Tradiciones araucanas*. - La Plata: Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 1962, vol. 1, xxv+339 p.
- Lévi-Strauss, Claude 1950. - «Introduction à l'œuvre de M. Mauss». - In: Marcel Mauss. - *Sociologie et anthropologie*. - Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. ix-lii.
- Lévi-Strauss, Claude 1955. - «La Structure des mythes». - In: *Anthropologie structurale*. - Paris: Plon, 1958, p. 227-255.
- Lévi-Strauss, Claude 1962. - *La Pensée sauvage*. - Paris: Plon, 1962, 398 p.
- Lévi-Strauss, Claude 1963. - «Réponses à quelques questions». - In: *Esprit*, n° 322, Paris, novembre 1963, p. 628-653.
- Liwen 1990. - «Editorial». - In: *Revista Liwen*, n° 3, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, diciembre 1990, p. 2.
- Manquilef, Manuel 1910/11. - «Comentarios del pueblo araucano». - In: *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII, CXXXI, Santiago de Chile, 1er semestre 1911/febrero 1914, p. 395-450 & 257-301, 801-883 + 13 p. con 16 figuras. - Suscritos

- en Temuco, 20 agosto 1910 y 25 julio 1911. - Prefacios por Rudolf Lenz, vol. CXXVIII p. 393-394, vol. CXXXI p. 239-256.
- Marimán, José A. 1990. - «Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional». - In: «Seminario Utopía indígena, colonialismo y evangelización», *Tópicos '90*, n° 1, Santiago de Chile: Centro Ecuménico Diego de Medellín, octubre 1990, p. 137-150. - Ponencia al Seminario del Área de Estudios del Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, 27-29 marzo 1990. • Reed. in: «Sens et non-sens d'une commémoration: Les Amérindiens face au Ve centenaire», *Caravelle*, n° 59, Toulouse: IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992, p. 189-205.
- Marimán, José A. 1997. - Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura. - Ponencia presentada al 49° Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 7 julio 1997. - Suscrita en Denver, abril 1997. - In: Página mapuche, Fundación Rehue, Holanda, URL: www.xs4all.nl/~rehue.
- Marimán, Pablo A. 1999. - «Coñuepán en el Parlamento de 1947: Argumentos y propuestas de la Corporación Araucana». - In: *Liwen*, n° 5, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1999, p. 157-175.
- Marimán, Pedro F. 1995. - «La Diáspora mapuche: Una reflexión política». - In: *Liwen*, n° 4, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, junio 1997, p. 216-223. - Ponencia presentada al II Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 6-10 noviembre 1995.
- Masson, Michel 1980. - «La Renaissance de l'hébreu». - In: István Fodor & Claude Hagège (éds.). - *La Réforme des Langues: Histoire et Avenir*. - Hamburg: Buske, 1983, vol. II, p. 449-478. - Daté 13 mai 1980. • Rééd. in: Eliezer Ben Yehouda. - *Le Rêve traversé*. - Paris: Le Scribe, 1988, p. 117-143. - Postface.
- Morales, Roberto 2000. - *Sonhos: Âncoras do poder, o significado dos sonhos nas políticas dos Mapuche contemporâneos no Chile*. - Tese apresentada para obtenção do título de doutor em antropologia social. - São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras y Ciências Humanas de la Universidade de São Paulo, julho 2000.
- Najenson, José Luis 1979. - «Marxismo y cuestión nacional en el pensamiento de Borojov». - In: Ber Borojov. - *Nacionalismo y lucha de clases: (1905-1917)*. - México: Pasado y Presente, 1979. Col. Cuadernos de Pasado y Presente, n° 83, p. 7-51. - Introducción.
- Palacios, Nicolás 1904. - *Raza Chilena: Libro escrito por un chileno y para los chilenos*. - Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1904. - 2 vols., 339, 376 p.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura 1958. - «L'Influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens». - In: *Archives de Sociologie des Religions*, n° 5, janvier-juin 1958, p. 3 - 30.
- Ricœur, Paul 1963. - «Structure et herméneutique». - In: *Esprit*, n° 322, Paris, novembre 1963, p. 596-627.

- Rodríguez, Gregorio 1952. - «Contra la erradicación de los araucanos». - In: *Boletín Indigenista*, vol. XII, n° 3, México: Instituto Indigenista Interamericano, septiembre 1952, p. 238-242 (pares). - Discurso pronunciado 20 junio 1952. • Engl. trans.: «Against uprooting the Araucanians», p. 239-243 (impares).
- Rossel, Eduardo 2000. - «Empresarios mapuches capacitan a indígenas». - In: *La Tercera*, Santiago de Chile, 9 octubre 2000.
- Saurí, Jorge J. 1979. - «Estudio preliminar». - In: Daniel Paul Schreber. - *Memorias de un enfermo nervioso*. - Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1979, p. i-xxix.
- Schreber, Daniel Paul 1903. - *Memorias de un enfermo nervioso*. - Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1979, xxix+411 p.
- Sironneau, Jean-Pierre 1993. - *Figures de l'imaginaire et dérive idéologique*. - Paris: L'Harmattan, 1993, 1237 p.
- Weber, Max 1914. - *Economía y sociedad*. - México: Fondo de Cultura Económica, 1987, 1237 p.
- Worsley, Peter 1957. - *The Trompet Shall Sound*. - London: MacGibbon & Kee, 1957.

Publication Working Paper Series

Nordbø, Ingeborg (2001) The Destiny of the BiobíoRiver. Hydro Development at Any Cost
Working Paper Series 1 Ñuke Mapuförlaget . ISBN 91-89629-00-0

Ibacache Burgos, Jaime, Sara McFall, José Quidel (2002) Rume Kagenmew Ta Az Mapu, Epidemiología de la Trásgresión en Makewe-Pelale
Working Paper Series 2 Ñuke Mapuförlaget . ISBN 91-89629-01-9

Tamagnini, Marcela.(2002) Cartas de Frontera. Los documentos del conflicto interétnico
Working Paper Series 3 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-02-7

Loncon Antileo Elisa El Mapudungun y Derechos Lingüísticos del Pueblo Mapuche.
Working Paper Series 4 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-04-3

Ibacache Burgos Jaime, Margarita Trangol, Lilian Díaz, Claudia Orellana, Carlos Labraña (2002) Modelo de Atención en Salud Integral Rural Complementaria. Experiencia sectores de Colpanao y Rañintuleufu
Working Paper Series 5 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-05-1

Ancán Jara José, Calfío Montalva Margarita (2002) Retorno al País Mapuche: Reflexiones sobre una utopía por construir.
Working Paper Series 6 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-06-X

Unidad de Salud con Población Mapuche. Servicio de Salud Araucanía Sur. Equipo Mapuche de Cogestión en Salud (2002) Propuesta para una Política de Salud en Territorios Mapuche.
Working Paper Series 7 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-08-6

Unidad de Salud con Población Mapuche. Servicio de Salud Araucanía Sur. Equipo Mapuche de Cogestión en Salud (2002) Relaciones Familiares en el Mundo Mapuche ¿Armonía o Desequilibrio?
Working Paper Series 8 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-09-4

Barrenechea Vergara Paulina (2002) Usos y mecanismos literarios en el discurso mapuche: Desde los "antiguos" a la nueva poesía.
Working Paper Series 9 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-07-8

Centro Cultural Indígena. Area Femenina (2002) Mujer Mapuche: Emigración y Discriminación.
Working Paper Series 10 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-11-6

Ibacache Burgos Jaime, Luis Morros Martel, Margarita Trangol (2002) Salud mental y enfoque socioespiritual-psico-biológico. Una aproximación

ecológica al fenómeno de la salud – enfermedad desde los propios comuneros y especialistas terapéuticos mapuche de salud.
Working Paper Series 11 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-12-4

Menard André (2003) Manuel Aburto Panguilef. De la República Indígena al sionismo mapuche. Working Paper Series 12 Ñuke Mapuförlaget ISBN 91-89629-13-2

Serie Relatos - Testimonios

Loncon Antileo, Ricardo (2002) Rupape Maw, Que pase la lluvia.
Serie Relatos - Testimonios 1 Ñuke Mapuförlaget . ISBN 91-89629-10-8

