

CHRISTIAN MARTÍNEZ NEIRA – MARCO ESTRADA SAAVEDRA

Editores

LAS DISPUTAS POR LA ETNICIDAD
EN AMÉRICA LATINA:

Movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía



usach

Catalonia

LAS RELACIONES CHILENO MAPUCHE A LA LUZ DEL PACTO POLÍTICO¹

Rolf Foerster G.
Departamento de Antropología, Universidad de Chile

INTRODUCCIÓN

Nuestra hipótesis central es que para comprender adecuadamente la situación de las relaciones entre mapuches y sociedad chilena, tanto la del pasado como las del presente, debe introducirse un paradigma histórico-estructural que valore las relaciones políticas contractuales entre ambas "sociedades". Paradigma histórico porque su "origen" se remonta al siglo XVII y, estructural, porque el pacto comporta una lectura quiásmica (contradictoria, opuesta) y se despliega tanto "reflexiva" como "pre reflexivamente".

La relevancia de esta perspectiva radica en que intenta superar la imagen estereotipada de los mapuches como violentos, borrachos y flojos, o como pasivos campesinos, para hacer visible su capacidad histórica de representación y de no ser representados.

EL PACTO "COLONIAL"

Los parlamentos pueden interpretarse como el corazón del pacto colonial, con ellos se definieron no sólo las fronteras sino también las autonomías.² Dicho pacto fue el fruto del convencimiento del fracaso de la guerra (de más de 100 años), también de instituciones que lo promovieron: los caciques, los jesuitas, etc. Pero también de otros sub pactos que lo hicieron posibles: el mestizaje al "revés y al derecho" y la valoración de éste vía la narrativa poética e histórica (*La Araucana*, *El Cautiverio Feliz*, *Historia de Chile Flandes Indiano*, etc.).

¹ Algunas de las reflexiones de este artículo forman parte del proyecto Fondecyt N°1050616 (Poder y liderazgo en la Provincia de Arauco), dirigido por Rolf Foerster.

² Sobre los parlamentos puede consultarse las obras de Leonardo León, Guillaume Boccara y José Bengoa.

No obstante, este pacto tuvo una lectura quiásmica: la parte hispano-criolla lo promovía pero simultáneamente lo desvalorizaba, lo consideraba un mal menor que debía con el tiempo ser superado. Lo miraba, sobre todo las autoridades recién llegadas a Chile, los Gobernadores, como un hecho escandaloso, de cómo la Corona se humillaba frente a una "nación de salvajes". De la parte mapuche también es posible hacer una doble lectura contradictoria, a la manera de Leonardo León: los caciques gobernadores enganchados con los parlamentos lo valorizaban, no así los "konas".

Por último, nos interesa destacar que estos los vínculos entre ambas sociedades generaron una suerte de "Leviatán", un pacto fronterizo, homologable en sus diferencias, con el pacto hacendal de la zona central. Ambos pactos configuran, a nuestro modo de ver, la proto-nación chilena.

EL PACTO REPUBLICANO

¿Es posible hablar de un pacto republicano? Pienso que sí. El informe de Antonio Varas de 1849 puede ser la mejor pista para la comprensión de la ley de 1852 (creación de la provincia de Arauco), de la ley de 1853 (fija los procedimientos de enajenación) y de la ley de 1866 (crea el dispositivo reduccional). A través de este corpus legal se reconoce a los mapuches como dueños de las tierras al sur del Bío Bío y establece los procedimientos que van a constituir la propiedad indígena.

No es aventurado sostener que entre 1840 y 1880 un grupo significativo de caciques negociaron con las autoridades no sólo el reconocimiento de sus tierras sino también su estatuto como autoridad, sobre todo después de la "revolución de 1859", donde es derrotado aquel sector de caciques que estaban convencidos de que era posible restablecer el "pacto colonial" (el Bío Bío como frontera).

El punto no es menor, porque será ese grupo de caciques "negociadores", sus hijos o descendientes, los que desde las primeras décadas del siglo XX, insistirán en ese pacto y, para los cuales, no se trataba de un pacto de subordinación sino de un pacto de sociedad. Esto mismo se observa en el mundo huilliche en la valoración que hacen los caciques del tratado de paz de 1793.³ Sin duda que esta tensión estuvo presente en el último tercio del siglo XIX y a lo largo del siglo XX al comprobar los mapuches, una y mil veces, de cómo el Estado negaba lo pactado. Posiblemente fue Vicuña Mackenna el único intelectual que destacó la ambigüedad de ese pacto, quejándose amargamente de cómo nuestra sensibilidad mestiza, influida por la gesta ercillesca y la prédica jesuita, imposibilitaba el establecimiento de un "Far West" en la Araucanía (es decir, un pacto).

Los efectos esperados de las leyes indígenas fueron las reducciones (un medio para poner fin al "problema" indígena), el efecto no esperado fueron la formación

de las comunidades, con lo cual la macro-soberanía colonial se transformó en una suerte de "archipiélago" autonómico. Esta autonomía se liga, sin duda, a la valoración del *admapu*, su conexión con las "virtudes de la raza" (Abumfo) y sobre todo a la larga tradición fragmentaria del poder.

Y es justamente este doble quiasmo el que gatillará la cuestión mapuche y su conflictividad en el siglo XX. Consciente de esta situación, desde fines de la década de 1920, un segmento de la sociedad chilena y también mapuche (Manquilef, entre otros) bregará, sin éxito, por poner fin al sistema reduccional.

EL PACTO EN TORNO DE LA DIRECCIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS, DASIN (1953)

La gracia del pacto, que da origen a la DASIN en 1953 –posibilitado por una negociación entre los dirigentes de la Corporación Araucana (Cofuepán, entre otros) y la candidatura del general Ibáñez en las elecciones de 1952– no radica sólo en la defensa de la "comunidad reduccional", sino en que retoma una dimensión del pacto colonial: éste no puede limitarse al corpus legal sino que debe tener expresión institucional, los *lonkos* deben formar parte del Estado y éste debe velar por el desarrollo de la comunidad (cuestión al parecer no tematizada por el pacto reduccional). Permítasenos leer el decreto de su formación:

Art. 1. Créase la Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente del Ministerio de Tierras y Colonización, la que tendrá a su cargo el cumplimiento de la Ley sobre División de Comunidades, Liquidación de Créditos y Radicación de Indígenas, cuyo texto definitivo fue fijado por decretos N°4.111, de 12 de junio de 1931.

Art. 3. Además de las atribuciones referidas, la Dirección de Asuntos Indígenas tendrá a su cargo la debida organización de las Comunidades Indígenas existentes o que se establezcan en el futuro, la constitución legal de las familias indígenas y de sus derechos patrimoniales. Asimismo tendrá la supervigilancia de la explotación económica racional de los predios...

Como se comprenderá dicho pacto no contó con el apoyo de las elites locales (que deseaban fervientemente poner fin al "cordón suicida" reduccional en torno a las ciudades de la Araucanía) ni tampoco con los sectores liberales-conservadores, de allí la relevancia del vínculo de la Corporación con el Ibañismo. Por otro lado, es un pacto de la elite mapuche, que expresa el anhelo de muchas las necesidades de las comunidades pero que podía entrar en contradicción con la autonomía de las comunidades y de sus *lonko*.

Abramos un breve paréntesis para mostrar la relevancia de la ley reduccional y su conexión con el tema identitario y patrimonial. Un conflicto en los años 40-50 grafica estos nexos. La familia Melita de la provincia de Arauco (comuna de Lebu) estaba a punto de perder sus tierras –varios miles de hectáreas– a manos de un ex arrendatario de apellido González. El recurso de última instancia, presentado por el abogado de los Melita, fue la ley indígena, gracias a ellas podían

3 Una lectura de las fotos de la Sociedad Caupolicán y de la Corporación Araucana evidencia con toda la fuerza esta realidad.

conservarlas. La apelación de González fue que los Melita no eran mapuches, la respuesta no se hizo esperar y numerosos testigos demostraron que los Melita eran mapuches porque “ellos y sus antecesores indígenas... eran considerados como tales ante sus costumbres, sus trajes, su fiesta, sus juegos, su idioma y demás hechos característicos”.⁴

La ley parece ser así una suerte de garantía de lo mapuche (como también permite que aquellos que no se “concebían” como mapuche ahora lo sean), de allí la obsesión por parte de las organizaciones en torno a la necesidad de una “ley indígena”, de cómo ese “pacto” posibilita a los “otros pactos” sobre la tierra, la identidad, etc.

Cerremos el paréntesis y demos un paso más en el tiempo.

EL PACTO DE IMPERIAL

El pacto de Imperial de diciembre de 1989, que movilizó a miles de comunidades, está en relación directa con lo acordado en 1953, incluso se fortaleció la idea institucional estatal-mapuche con la creación de la Corporación de Desarrollo Indígena, que debe velar ahora por el desarrollo de las comunidades, por el fortalecimiento de la identidad de los “pueblos originarios” y por la defensa y ampliación de sus espacios territoriales.

Empero lo interesante y nuevo es que el “pacto de Imperial” es un principio de interpretación por el cual se cuestiona el pacto del siglo XIX, al poner en entredicho los límites territoriales del sistema reduccional (al observar el grado de empobrecimiento a que los había conducido) como también un horizonte utópico asociado, por un lado, a la valoración positiva del pacto colonial (recordemos al Consejo de Todas las Tierras y a Liwen reivindicando los parlamentos) y, por otro, a la búsqueda del reconocimiento constitucional (e internacional) de los mapuche como pueblo.

Existe por tanto una separación entre el pacto de Imperial y la ley indígena de 1993, donde esta última puede ser entendida como una aproximación a él.

Crítica al sistema reduccional y horizonte utópico, que enfrentados hermenéuticamente a la realidad de pobreza de los mapuches, son el marco para la conflictiva relación que se juega en el torno a cómo comprender ese pacto y a las instituciones que deben realizarlo. La respuesta de un conjunto de instituciones del gobierno ha sido tratar de contener el pacto en los límites campesinos y étnico-folklorico. Algunas instituciones del Estado que han tratado, en determinados momentos, de ir más allá —como la CONADI— han sido seriamente cuestionadas y sus directores exonerados (Namuncura). Por otro lado, el sector empresarial y los partidos de derecha han criticado duramente la política indígena de gobierno,

4 Sentencia del Juzgado de Indios de Temuco, libro 9 (el documento nos fue facilitado por el actual alcalde de Los Álamos Lautaro Melita.

no sólo por no responder “acertadamente a las demandas indígenas actuales que se refieren mayoritariamente a temas socioeconómicos y no a la restitución de tierras”, sino también por promover una legislación “que plantea que sólo en la medida en que se separen las culturas étnicas del resto de la nación será posible preservar las primeras”.⁵ De este modo organizaciones indígenas, gobierno, partidos políticos y sectores empresariales se enfrentan y pugnan por hegemonizar cómo debe ser entendida la demanda indígena y cuál es su horizonte histórico de pasado y de futuro.

Quisiéramos para terminar relacionar esta brevísima exposición con los resultados de la encuesta del CEP realizada recientemente (mayo del 2006) en la Araucanía y en la Región Metropolitana.

En primer lugar, la encuesta pone en evidencia de cómo el “archipiélago” autonómico mantiene su vigencia al considerar que el uso de la fuerza, por la parte mapuche, es un recurso legítimo para recuperar las tierras. Esto es sin duda escandaloso para el Estado chileno (el que se ha vanagloriado históricamente por el control de la violencia) y una pesadilla para los empresarios forestales de la zona. Pero este “derecho al uso de la fuerza” se contradice, aparentemente, con la valoración que hacen los mapuches de las instituciones “huincas” que monopolizan la fuerza, así las instituciones huincas de mayor confianza son los carabineros (un 48%) y las fuerzas armadas (46%). ¿Es realmente una contradicción? Sí, si se piensa en términos del control de la violencia (en la misma encuesta los mapuches consideran que después del empleo y la pobreza la delincuencia es uno de los mayores problemas del país); no, si la violencia se liga a los asuntos de tierra: la legitimidad del uso de la fuerza es uno de rasgos de “los señores de la tierra” (mapuches o no), sean pequeños o grandes propietarios.

En segundo lugar, los resultados de la encuesta señalan que los mapuches consideran que el Estado tiene una deuda histórica con ellos, lo que está en concordancia con la crítica a cómo el pacto del siglo XIX no fue respetado por las autoridades del Estado, de que a pesar de que se le reconocían sus tierras jurídicamente, en los hechos solo se los radicó en 500 mil hectáreas (un dato de comparación: forestal Arauco tiene actualmente un patrimonio territorial de más 687 mil hectáreas⁶). La memoria de esa traición y despojo en las comunidades es la fuente de la actual deuda. De allí también la conciencia que el país debe reparar a los mapuches (87% de los rurales; 93% de los urbanos) y que la forma de hacerlo es con tierras (un 60%, frente a empleo un 25% y “reconocimiento constitucional” un 1%).

En tercer lugar, contra todo vaticinio, las organizaciones mapuches más criticadas por el gobierno, los empresarios y sus partidos cuentan con un reconocimiento

5 Ena Von Baer (2004) “A diez años de la ley indígena: ¿qué piensan los mapuches de las comunidades rurales?”, *Serie Informe Político*, N°82, Santiago, Instituto Libertad y Desarrollo. Las citas corresponden al “Resumen Ejecutivo”.

6 “Quiénes son los dueños de la tierra: los 16 nombres claves en todo el país”, *El Mercurio*, Santiago, 29 de septiembre, B:6.

significativo, como el Consejo de Todas las Tierras (un 42%) y la Coordinadora Arauco Malleco (33%).⁷ Pero, ¿cómo entender ese reconocimiento, cuando sabemos que esas organizaciones tienen una muy baja capacidad de convocatoria? Nos parece que debería ser entendido como una instancia equivalente a la de una minoría “lúcida” y “crítica” (que es la propuesta por el ex diputado Francisco Huenchumilla, en relación a los dirigentes que estaban dispuestos a llevar al extremo una huelga de hambre en aras de cuestionar la acusación de terroristas. Huenchumilla incluso homologó a dichos dirigentes con la elite chilena que llevó adelante el proceso de la Independencia).

Y en cuarto lugar, y lo más sorprendente, es que los vecinos de los mapuches están de acuerdo en todos los puntos anteriores, con lo cual hay un pacto “prepolítico”, un consenso vecinal, por decirlo así, que potencia la “problemática mapuche” como una cuestión no sólo regional, sino nacional.

Por último, tanto esta encuesta como la realizada por *Libertad y Desarrollo* en el 2004 apuntan a tratar de clarificar la relación de la identidad cultural mapuche –asociada a la lengua, a las prácticas religiosas (*nguillatún*, *machitún*) y a sus autoridades (lonkos)– con el apego que tienen los mapuches a la institucionalidad e identidad nacional. Los resultados de la encuesta de Libertad y Desarrollo, analizados por Ena Von Baer, mostrarían que la política de la concertación está equivocada:

“Para los mapuches que viven en las comunidades rurales de la IX Región es importante mantener su cultura. Sin embargo, no ven una contradicción entre la cultura mapuche y el hecho de ser chileno. Por lo tanto, las políticas separatistas como camino de preservación de las culturas indígenas, basada en el derecho indígena internacional, están alejadas de la realidad de las etnias chilenas, incluso de aquellas que aún viven en comunidades rurales. La orientación de las políticas debiera dirigirse, por lo tanto, a lograr que las culturas indígenas se desarrollen como parte integrante de la cultura chilena general”.⁸

Permítasenos algunos comentarios:

En primer lugar, por lo menos hasta los 80 los mapuches se consideraron no sólo como chilenos, sino como los “únicos verdaderos chilenos” o, como “los más chilenos de los chilenos”. Y justamente de ese lugar del pacto cuestionaban las leyes de colonización del siglo XIX, la ley Austral del primer tercio del siglo XX y la ley de Reforma Agraria. Lo que ha sucedido, entonces, a lo largo del siglo XX en que los mapuches han tenido al menos un doble discurso para legitimar sus demandas: en determinadas coyunturas se han apoyado en el horizonte “campesino pobre y/o explotado”, en otras en el horizonte indígena. La vigencia de este

último, Ena Von Baer tiene que reconocerlo al sostener que “para los mapuches de las comunidades rurales la existencia de una deuda histórica es un sentimiento real, especialmente en relación a la usurpación de tierras”, algo que no podrían decir los campesinos no mapuches.

En segundo lugar, Ena Von Baer no quiere ver [o aceptar] que la política del gobierno es un compromiso con la dirigencia mapuche. Ella quiere pasarse por alto a esa elite y tratar directamente con chilenos mapuches. Recordemos que en los temas “étnicos” y “nacionales” esto no es conveniente, es como si el gobierno de una nación desconociera a las autoridades de otra nación.

En tercer lugar, Von Baer no quiere ver la historia de cómo el Estado y sus instituciones republicanas (con la excepción de la DASIN y CONADI) han gastado millones en la creación de una comunidad nacional homogénea (haciendo soportables las jerarquías), y de cómo las políticas educacionales desconocieron y discriminaron la historia y la lenguas indígenas, de cómo agravaron a los mapuches considerando que su cultura era inferior, etc. Olvida entonces que la política de la Concertación es un intento por reparar esta situación.

En cuarto lugar Von Baer, respetuosa de la legalidad, no quiere ser respetuosa del derecho internacional sobre los indígenas, pero sí de los tratados internacionales y comerciales con Estados Unidos, Europa, China, etc.

Von Baer quisiera “igualar el derecho de propiedad de los mapuches con el resto de los chilenos, liberándolo de todas las restricciones que tienen hoy”.⁹ Pensamos que esto sería un error, lo fue en el siglo XIX y las consecuencias las hemos estamos pagando a lo largo del siglo XX.

En síntesis y para terminar: nos parece que si ponemos en el centro del análisis la idea del pacto, en la historia de las relaciones entre la sociedad chilena y la mapuche nuestra comprensión de esas relaciones se complejizan, mostrando los límites y alcances de lo que podríamos llamar una “crítica a la razón étnica” como también de los límites étnicos del Leviatán (para utilizar una expresión de mi amigo Jorge Iván Vergara). Posiblemente, la consideración de ambas cuestiones podría ayudarnos en la reformulación de un pacto que encare de forma más adecuada los enormes desafíos que ambas sociedades tienen por delante.

7 La encuesta de Libertad y Desarrollo (2004) arrojó resultados menores: sólo un 9% se siente representado por alguna “organizaciones mapuches”, frente la 50% por el alcalde de la comuna.

8 *Op.cit.*:32.

9 Ena von Baer (2003). “La cuestión mapuche: raíces, situación actual y desafíos futuros”, en Eugenio Guzmán (ed.) *La cuestión mapuche: aportes para el debate*. Santiago, Libertad y Desarrollo. p. 35.