



LA DESUNIÓN COMO PRINCIPIO DE LA UNIDAD MAPUCHE

DISUNITY AS PRINCIPLE OF MAPUCHE UNITY

Cristián Perucci González¹

La propuesta avanzada por Tom Dillehay induce a observar la construcción de orgánicas políticas antiguas, en especial aquellas que conservan algún halo de vitalidad en nuestros días. La tarea es simple en su concepción, pero extremadamente compleja en su ejecución. Antes de la ocupación chileno-argentina la sociedad mapuche se rigió por un orden original específico, propio, en el cual operó un sistema político soberano. Esta situación es, por una parte, la raíz causal de la lucha que hoy por hoy se hace sentir con fuerza. El proceso conocido como la *radicación*, que en palabras simples podría entenderse como el modo de apropiación fiscal del suelo, puso fin a la autonomía, mas no a su conformación en tanto que ideal. Diversas facciones del Movimiento Mapuche han tenido y tienen como preocupación prioritaria el diseño de un modelo que, de alguna manera, restablezca el gobierno propio. Por otra parte, este orden autónomo y soberano es el fundamento histórico en el cual se apoyan las actuales demandas. Allí reposa el derecho a retomar aquello que fue arrebatado.

Viéndolo así, es imposible no notar una resonancia con lo planteado por Pablo Marimán (2006) hace ya una década: las formas de hacer y de concebir la política mapuche no han sido estudiadas considerando la soberanía como su eje. El argumento que en su momento este autor entregó se desprendía de una postura colectiva, expresada por un grupo de intelectuales mapuche, que apuntaba a una disputa por la palabra científica, la cual, tradicionalmente garantizaba el inmovilismo social y económico del oprimido, y neutralizaba su existencia política. Una nota de advertencia incluida en el mismo volumen señalaba que era igualmente necesario ejecutar una renovación epistemológica, que observara la división *mapuche/winka* como saberes apropiados a la comprensión de determinados fenómenos, e inapropiados para otros (Marimán et al. 2006).

Pese a que esta renovación no prosperó en tanto que separación de tipos de saberes, de todas

maneras sirvió para replantearse desde la trayectoria política mapuche algunas de las preguntas más básicas del ejercicio historiográfico: qué conocer, y cómo conocerlo. Fue ahí donde ese orden original específico –que Dillehay denomina *Araucanian polity*– se consagró como un tema de estudio, dentro del cual podemos inscribir el artículo que comentamos. Lo que su autor pretende es comprender las estructuras, funciones o prácticas propiamente mapuches que nos permitan reflexionar en torno a la soberanía. Si bien su mirada se concentra en los siglos XVI y XVII, pues allí es donde se jugarían las definiciones elementales², su motivación se explica por el rastro que la experiencia soberana deja sentir hasta hoy. Es decir, partiendo de una observación contingente, lanza una interrogante al pasado intentando descifrar las posibilidades de su surgimiento en tanto que evidencia reivindicatoria. No se trata meramente de una estrategia de desarrollo y empoderamiento regional, sino de un problema histórico que es necesario puntualizar. A continuación nos detendremos a examinar dos puntos que merecen ser discutidos, uno de índole teórico, el otro enfocado en criticar los temas de historia mapuche que se examinan en el texto.

Insistamos en que el hecho de expresar con claridad el propósito –determinar las bases del concepto de soberanía mapuche en el largo plazo– no resuelve en absoluto el trámite metodológico. El objeto puesto sobre la mesa es complejo, accidentado, de composición heterogénea, por lo cual es posible diseccionarlo en varios niveles. Para descubrir –o redescubrir– las condiciones del poder que llevan a repeler la presión hispana y a conservar al interior de la sociedad mapuche la toma de decisiones políticas, es necesario reconocer y precisar preliminarmente los elementos que deben examinarse. Dillehay opta por conducir su análisis hacia el concepto de *Araucanian polity*, entendiendo que la soberanía es fundamental para entender su configuración. No está pensando en la noción

¹ Escuela de Historia, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile. cristianperucci@gmail.com

moderna nacionalista de la soberanía, sino en lo que la intelectualidad anglosajona ha definido como “soberanía indígena”. Tampoco se trata de relanzar el desafío de la división epistemológica *mapuche/winka* en su variable genérica *indígena/occidental*, sino de plantear la necesidad de un cuestionamiento abstracto en torno al hecho soberano, que en sus manifestaciones concretas puede lógicamente adoptar distintas modalidades.

Una definición rápida de su forma particular *westphaliana* puede concebirse como el pleno derecho de una autoridad ejercido sobre una zona geográfica que es su territorio. Naturalmente existen otras variables que la determinan, pero el sustento básico de la soberanía occidental estaría en su vocación jerárquica amparada en la fuerza. Para entender la “soberanía indígena”, afirma Dillehay, es necesario dirigir la atención hacia nociones de índole social y cultural. Es decir, esta se conformaría necesariamente por la acción conjunta de mecanismos socioculturales como la religión, la economía y las relaciones políticas (Dillehay 2016:603 en este número), las cuales se articularían en aras de consolidar un espacio demarcado por la paz, el respeto y el equilibrio³.

Sin embargo, esta matriz de “soberanía indígena” pareciera relegar a un plano de menor importancia la relación del poder político con el territorio, o con los procesos de *territorialización*. De ser así, su sentido sería el opuesto al de la soberanía *westphaliana*, la que se constituye en dicha relación. De esta manera, la importancia que se le asigna al territorio en la conformación de una soberanía serviría para comprender la especificidad cultural (ontológica diría Dillehay) del ente que la produce. Dicho en términos más sencillos, se debe observar las vías que conducen al control del territorio para conocer las cualidades del sujeto soberano. Entendido de esta manera, el caso mapuche sería un prototipo incontestable de “soberanía indígena”, pues como lo plantea Dillehay, no es posible asociar su organización política a una “frontera geográfica estricta”. La soberanía mapuche estaría asentada en ámbitos como las relaciones de parentesco, el intercambio, o las redes religiosas.

Esta entrada al problema nos permite hacer una lectura de la discusión temática que Dillehay propone, y que nos parece más significativa para analizar el caso mapuche. La primera impresión que nos dejan estas afirmaciones preliminares es que, por más eficaces que sean por sí solas, la forma

en que Dillehay las combina puede prestarse para confusiones. En efecto, antiguamente los límites soberanos entre las unidades políticas mapuche eran variables, estaban sujetos a los cambios que registraban los escenarios en que se desenvolvían. Sin embargo, aquello no inhibía la existencia de una territorialidad, la que, a su vez, se articulaba en un plano interno y otro externo⁴. Convengamos que en la época del Gulumapu independiente la autoridad política se estructuraba por medio de nexos familiares entre individuos. Pese a ello, al formarse una nueva familia, al desprenderse una rama del tronco principal, o al sellarse una nueva alianza entre familias, este orden político naciente simultáneamente se asociaba con un determinado territorio (Kolümañ 1912). Por tanto, además de las relaciones de parentesco, del intercambio y de las redes religiosas, la soberanía mapuche también se producía en su relación con la territorialidad⁵.

Para armonizar los conceptos de Dillehay –ausencia de una frontera geográfica estricta y construcción de la soberanía en pilares socioculturales– es necesario apuntar a un discurso que se ha ido consolidando desde su aparición a principios del siglo XVIII. Un discurso que se erige precisamente escondiendo la maleabilidad de las fronteras, y cuya fuerza radica en articular una suerte de nexo social mapuche. Nos referimos concretamente a la idea que el río Biobío es la separación vertical entre dos soberanías. Poco importa si lo que se desea representar es o no verídico, lo cierto es que funde las diferencias en una línea que divide el territorio en dos partes. Así, más que reconstruir la historia de la frontera del Biobío, debiéramos reconstruir la historia de la idea que el Biobío es la frontera. Aclarar este punto es un requisito para dimensionar el significado de la defensa del país –tomando este último como una entidad geográfica y humana–, que es un principio alojado en el seno de la resistencia mapuche. En esta perspectiva, el empleo del inglés por Dillehay resulta ser bastante preciso para el análisis, pues el término *homeland* mezcla en sí mismo el “hogar” con el “suelo”. Es decir, se encuentra más próximo a la confluencia del *küpalme* con el *tuwün*, esbozando una suerte de acomodo entre la colectividad general imaginada y la práctica local de la soberanía.

Sería importante entender cómo la defensa del *homeland* se vuelve uno de los fundamentos desde donde deriva el poder mapuche, y que termina

por adaptarse a los contextos que atraviesa. Para Dillehay el motivo se articuló originalmente como un efecto de la Guerra de Arauco y la presión hispana. Su prolongación en el tiempo se explicaría por el desarrollo de unidades administrativas en distintos niveles, que irían desde la gestión de las relaciones de parentesco (*lof, rewe*) hasta la conformación de distritos regionales mayores (*butanmapu*) avalados por sus respectivas instituciones. Esta tesis es esencialmente la misma que ha sostenido Boccara (1998).

Aquí nos acercamos al punto que nos parece más llamativo de los entregados por Dillehay, a saber, que la *Araucanian polity* alcanzó un grado de unidad política estratégica por medio de una desunión y descentralización funcional (Dillehay 2016:697 en este número). Expresado en términos teleológicos, si la defensa del *homeland* fuese la finalidad de tal estructura de gobierno, la falta de una entidad centralizadora sería el medio más eficiente para alcanzarla. Ahí estaría el factor aglutinante de tanta diversidad y de tanta disgregación. Hacia allá apuntaría el ánimo colectivo. La dispersión y la heterogeneidad mapuche cobrarían coherencia en la medida que resguardan la independencia, la integridad étnica y su sistema de gobierno (Dillehay 2016:696 en este número). Incluso si integramos la variable de los “indios amigos”, como muy bien hace Dillehay, aún así este elemento se acopla para generar una ecuación que garantiza la unidad mapuche en su autonomía política.

No es fácil plantear la existencia de una unidad mapuche cuando los datos apuntan en sentido contrario. El problema es que, pese a las diferencias, de igual forma existió una soberanía que conservó su vigencia durante siglos. Soberanía que, según Dillehay, tuvo a esta desunión funcional como condición de su eficacia. E incluso después de la ocupación chilena, las bases de la *Araucanian polity* no se derrumbaron. Pues, tal como lo piensa el autor, esta última se define en las rutinas cotidianas, los rituales, actividades, decisiones, costumbres y políticas (Dillehay 2016:696 en este número). Puede ser que las costumbres cambien, o que varíen en el espacio y en el tiempo, pero lo que conserva la unidad es la certeza que la soberanía mapuche se erige sobre ellas. En ese sentido, la defensa del *homeland* sigue dándole significación a la colectividad política mapuche. Si bien recoge el lenguaje de la guerra, la defensa no siempre ha tenido una manifestación militar. En algunos

contextos, defender al *homeland* significó educar a la población en escuelas (Donoso Romo 2008). En otros, significó el acceso a asistencia crediticia y técnica en el ámbito agrícola (Marimán 2012). Hoy quizás su valor principal radique en el deseo de combatir las nuevas formas de racismo, de robustecer la trascendencia de la lengua, de reconfigurar el control de los recursos.

Lo esbozado por Dillehay congenia con la lectura nacionalista de la historia mapuche, al entender la existencia de un sujeto activo y politizado (Marimán et al. 2006). La discontinuidad es precisamente aquello que pone en evidencia la continuidad, que la problematiza, que la comprueba. Esta idea de unidad de alguna manera se opone a la eterna dispersión, a la “mestizofilia”, a la inconsistencia mapuche que presentan los estudios fronterizos en Chile⁶. Al entender la diversidad como desorganización, como desorden, y por tanto como debilidad, esta perspectiva rechaza la presencia de una entidad unida políticamente. De seguro el estudio de la soberanía puede hacernos visibilizar aquello que los estudios fronterizos esconden. Especialmente si, además de observar la realidad sociocultural, exploramos con mayor rigor la orgánica del territorio (la lengua igualmente es un factor ineludible). La imagen de un espacio de mediación, de una zona de sincretismo, en ningún caso corrompe la distinción de la diferencia.

A la luz del esquema en torno a la soberanía entregado por Dillehay, podríamos examinar bajo un nuevo signo el alcance de los procesos que atraviesan la historia mapuche y los hitos que la regulan. Así, por ejemplo, ¿cómo entender la victoria de Kuralaf y la destrucción de las siete ciudades, donde las diferencias dan paso a una acción concertada y unificada en contra del colono español? Y saltándonos varios siglos, ¿Qué carácter tendrían las disputas entre *nagches* y *wenteches*—expresión máxima de la diversidad de posiciones—si justamente terminan por facilitar el fin de la autonomía territorial? O bien, contemplando el cambio entre estos dos contextos ¿Es posible pensar que la descentralización funcionó como un mecanismo exitoso de defensa en el siglo XVII, pero que en el siglo XIX fue el factor de la derrota? Este tipo de preguntas deben plantearse si queremos esclarecer las bases de la autodeterminación. Su formulación contribuye a problematizar la construcción de la nación mapuche, y estimula a aprehender la historia no

solo como un instrumento de liberación, sino como el medio en el que se mueven y se inscriben los

sujetos. Bien puede ser la soberanía el punto de partida de tal interrogatorio.

Referencias Citadas

- Boccaro, G. 1998. *Guerre et Ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial: L'Invention du soi*. L'Harmattan, Paris y Montréal.
- Dillehay, T.D. 2016. Reflections on Araucanian/Mapuche resilience, independence, and ethnomorphosis in Colonial (and present-day) Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 48:691-702.
- Donoso Romo, A. 2008. *Educación y Nación al sur de la Frontera. Organizaciones Mapuche en el Umbral de Nuestra Contemporaneidad, 1880-1930*. Pehuén, Santiago.
- Kolümañ, L. 2002 [1912]. Kolümañ ñi che - La Familia Kolümañ. En *Kiñe Mufü Trokiñche ñi piel: Historias de Familias, Siglo XIX*, editado por M. Mañkelef y T. Guevara, pp. 43-46. Colibris-Liwen, Santiago y Temuko.
- Marimán, J. 2012. *Autodeterminación. Ideas Políticas Mapuche en el Albor del Siglo XXI*. LOM, Colección Ciencias Humanas, Santiago.
- Marimán, P. 2006. Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En *¡...Escucha Winka...! Cuatro Ensayos Sobre Historia Nacional Mapuche, y un Epílogo Para el Futuro*, editado por P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levi, pp. 53-127. LOM Ediciones, Santiago.
- Marimán, P., S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levi (eds.) 2006. *¡...Escucha Winka...! Cuatro Ensayos Sobre Historia Nacional Mapuche, y un Epílogo Para el Futuro*. LOM Ediciones, Santiago.
- Vezeb, J. 2011. *Valentín Saygüequ y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y Etnicidad en la Patagonia Septentrional (1860-1881)*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Villalobos, S. 1982. Tres siglos y medio de vida fronteriza. En *Relaciones Fronterizas en La Araucanía*, editado por S. Villalobos, pp. 9-64. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.

Notas

- ¹ Comentario al artículo de Tom Dillehay intitulado "Reflections on Araucanian/Mapuche resilience, independence, and ethnomorphosis in colonial (and present-day) Chile".
- ² En este punto Dillehay coincide con la tesis de Boccaro (1998), aunque plantea una modificación asaz significativa: incluso antes del encuentro con el español, ya existe una forma de etnicidad mapuche. Pese a los cambios que experimenta con los siglos, y específicamente ante el imperativo militar, existen elementos de dicha etnicidad que no cambian. Es por ello que en lugar de hablar de *etnogenesis*, Dillehay prefiere hablar de *etnomorfosis*.
- ³ Es notoria la conexión entre el pensamiento de Dillehay y lo afirmado por Pablo Marimán cuando señala que el gobierno mapuche "política, social y culturalmente estaba más vinculado a los principios de la igualdad, la reciprocidad, la redistribución y la horizontalidad, lo que impedía prácticas vinculadas a la verticalidad del poder y su jerarquización" (Marimán 2006:65). Ambas nociones encajan en las representaciones del mapuche como "buen salvaje".
- ⁴ El mismo autor entrega un antecedente concreto al reconocer "regiones de operaciones militares primarias" (p. 3), o zonas de conflicto que normalmente se asocian a las fronteras, y donde la territorialidad se vuelve más estricta.
- ⁵ En este punto, las condiciones del Gulumapu eran diferentes a las del Pwelmapu (Vezeb 2011), especialmente por la disparidad proyectada entre un espacio sedentario y otro trashumante.
- ⁶ En su texto tantas veces comentado y discutido, Villalobos incorpora algunos párrafos en que, pese a reconocer el mismo fenómeno observado por Dillehay, entrega una interpretación contrapuesta: "Factor importante en la prolongación de la lucha fue la desorganización social en que vivían los araucanos, que los españoles calificaron como 'gente de behetría'. Efectivamente, carecían tanto de una autoridad central como de autoridades locales que tuviesen real poder. Cada *rehue* o *levo* era una unidad territorial y social separada, de modo que los araucanos no tenían más cohesión que su cultura. Solamente la necesidad bélica les hacía colocarse bajo las órdenes de un *toqui*, pero no todas las parcialidades solían concurrir y la autoridad de aquel jefe duraba lo que una campaña o hasta una batalla, ganada o perdida, marcaba el desbande de los guerreros. La existencia de los *butalmapus* o congregaciones regionales de *rehues*, más que un elemento de organización, parece haber sido una falsa percepción de los españoles ante la actuación conjunta y más o menos constante de reducciones vecinas. Fue la necesidad de autoridades hispanocriollas de tratar con agrupaciones mayores a lo largo de la Colonia lo que contribuyó a diseñar con cierta nitidez los *butalmapus*" (Villalobos 1982:24).