

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

Cuando se Necesitan Representantes pero no se Admite la Representación. Notas para la Comprensión del Liderazgo en las Comunidades Rurales Mapuches.

Marcelo González Gálvez.

Cita:

Marcelo González Gálvez (2007). *Cuando se Necesitan Representantes pero no se Admite la Representación. Notas para la Comprensión del Liderazgo en las Comunidades Rurales Mapuches. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/92>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/Stz>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

brero. Organización de Estados Americanos, <http://www.campusoei.org/pensariberoamerica/ric00a03.htm> [visitada el 12/05/2003]
MARTÍNEZ, S. 2004. «Heavies ¿Una Cultura de Transgresión? Madrid, Revista de Estudios de Juventud N° 64, pp. 75-86.
MUÑOZ, G. 1998. «Identidades culturales e imaginarios colectivos. Las culturas juveniles urbanas vistas desde la cultura del rock». En Martín-Barbero, J. y López de la Roche, F. (Eds.) *Culturas, Medios y Sociedad*. Bogotá, Universidad Mayor de Colombia.
REGUILLO, R. 2003. «El lloc des dels marges. Música i identitats juvenils». En *Música i ideologies*, Feixa, C. Saura, J. De castro, J. (eds). Barcelona, Secretaria General de Joventut/Universitat de Lleida. pp. 251-268.

SALAS, F. 1998. *El Grito del Amor*. Santiago, Ed. LOM.
SALAS, F. 2003. *La Primavera Terrestre. Cartografía del rock chileno y la Nueva Canción Chilena*. Santiago, Ed. Cuarto Propio.
SATUÉ, F. J. 1992. *Heavy Metal*. Madrid, Cátedra.
VILA, P. 1995. «Identidades narrativas y música. Una primera propuesta para entender sus relaciones». En *Transcultural Music Review*, N° 2. <http://www.sibe-trans.com/trans/trans2/vila.htm> [visitada el 3/4/2003]
WILLIS, P. 1998. *Cultural Viva. Una recerca sobre les activitats culturals dels joves*. Barcelona, Diputació de Barcelona, Oficina del pla jove.
WILLIS, P.; Jones, S. Et. al. 1990. *Common Culture: Symbolic work at play in the everyday cultures of the young*. Buckingham, Open University Press.

Quando se Necesitan Representantes pero no se Admite la Representación.

Notas para la Comprensión del Liderazgo en las Comunidades Rurales Mapuches

When Representatives are Needed but Representation is not Admitted. Notes for the Understanding of Leadership in Mapuche Rural Communities

Marcelo González Gálvez*

Resumen

El presente trabajo aborda el problema del liderazgo en las comunidades rurales mapuches. A partir de tres variables interrelacionadas –ethos segmental, conflictos derivados de la representación y distinción mapuche/huinka– se intenta aprehender la conceptualización mapuche con respecto al poder. Se concluye intentando explicitar las respuestas que entregan las comunidades ante la presión *huinka* por el liderazgo, mostrando cómo las mismas permiten –y pugnan por– la mantención de la inhibición de las jerarquías.

Palabras Claves: Ethos segmental, liderazgo, poder, autoridad, distinción mapuche/huinka.

Abstract

The present work is an approach to the problem of leadership in mapuche rural communities. From three interrelated variables –segmental ethos, conflicts derived from representation and mapuche/huinka distinction– we try to apprehend the mapuche conceptualization about power. This paper concludes trying to specify the answers that communities give under *huinka* pressure for leadership, showing how the same answers allow –and fight for– upkeep the inhibition of hierarchies.

Keywords: Segmental ethos, leadership, power, authority, mapuche/huinka distinction.

* Antropólogo social, U. de Chile. E-mail: mgonzalezgalvez@gmail.com

I. Introducción

«Son extravagantes los de esta nación en el modo de portarse; pero la circunstancia mas perjudicial a nuestros designios, es no tener cabeza ni hallársele cuerpo. Es un monstruo fantástico, una yedra de impiedad y de rebelión»¹.

Este trabajo se inicia en una constante de las descripciones acerca de los mapuches desde que se tiene registros escritos de ellos. Se trata simplemente de la ausencia de autoridad² en su interior social, y su aparición sólo en determinados contextos asociados fundamentalmente a la guerra. Desde ahí, consideramos relevante situar la comprensión de esta inhibición de las jerarquías en base a tres variables. En primer lugar sobre la constatación histórica de este «ethos segmental»³, entendiendo este concepto simplemente como el rasgo de inhibición de la autoridad, fuera de toda referencia a la estructura social que sustenta tal rasgo. En segundo término, acerca de cómo, a partir de la constatación de esta característica en la actualidad, la comunidad genera diferentes dinámicas para cumplir el fin de limitar la subordinación. Se trata de los mecanismos que crea la comunidad contra el germen de la diferenciación. Finalmente, sobre cómo la distinción mapuche-huinka permite dar algunos pasos hacia la comprensión de la lógica de la segmentalidad. Se trata de intentar observar cómo los mapuches ven el mundo, y cómo comprenden que debe estar organizado –con sendas lógicas– ese mundo.

El presente trabajo es fruto de una investigación etnográfica. Por ello, gran parte de su reflexión fue generada por datos extraídos de manera directa. No obstante, no es indispensable recoger y emplear parte de otras investigaciones sobre los mapuches, que tienden a mostrar que los rasgos por nosotros visualizados están presentes también en diferentes períodos históricos, dando pie a una suerte de «larga duración segmental» (Foerster, 2004). Comenzaremos justamente por esto.

II. La larga duración segmental de la sociedad mapuche

Más allá de las primeras reflexiones de los cronistas, nos interesan perspectivas mas bien contemporáneas, que desde la realidad mapuche rural y/o histórica, hacen emerger una imagen social –sincrónica o diacrónica– a la que le es ajena la autoridad. Entre las perspectivas diacrónicas contamos con dos visiones

algo opuestas. En principio tenemos una que asume la presencia de la segmentalidad en la sociedad mapuche, mas propone que ella se ve quebrantada durante la parte final de la colonia debido al fortalecimiento de las nuevas estructuras organizacionales que generan los mapuches en su relación con el mundo *huinka* (Bocara, 1998), y/o a la cristalización definitiva de una economía ganadera durante los primeros años de la república (Bengoia, 2000). Pero, no obstante esta apreciación, lo cierto es que estos «señoríos» colapsarían con el proceso de radicación, el que propiciaría hacia el interior una dinámica de *retorno a la igualdad*.

En segundo término, y en oposición a esta visión *autoritaria* embrionaria del siglo XIX, hay quienes ven el mismo contexto con otros ojos. Se trata de una comprensión de la estructura de poder ajena a las jerarquías, donde lo relevante era el *trawun*, y la manera cómo este tomaba sus determinaciones:

...su modo de hacer política, social y culturalmente estaba más vinculado a los principios de la igualdad, la reciprocidad, la redistribución y la horizontalidad, lo que impedía las prácticas vinculadas a la verticalidad del poder (Marimán, 2006: 65).

Tal propuesta encuentra eco en la «larga duración segmental» que marcaría el devenir histórico de la sociedad mapuche para Foerster, y cómo ésta no admitiría la vinculación social en la verticalidad, mas si en la simetría:

...es patente que el contrato social de la sociedad *reche-mapuche* se limita al 'pacto de sociedad' (unión de común acuerdo para regular la seguridad y a conservación), pero no al 'pacto de sumisión' (sólo en este contrato los 'hombres colocan el poder en las manos del soberano') (2004: 61).

Además, en esta línea tenemos quizás el primer intento por aprehender la ausencia de autoridad desde la conquista a la actualidad, como un rasgo inherente a los mapuches. Melville (1976) trata de mostrar como la sociedad mapuche costeña colonial y pre-reduccional presenta un modo productivo diversificado (y no sólo ganadero) que correlaciona a la perfección con un superestructura individualista y libertaria. Y, además, como aunque este modo productivo deviene campesino al momento de la entrada en escena de las reducciones, la superestructura se mantiene como antaño. Ante esto, concluye que existe un rasgo de la personalidad mapuche –búsqueda de libertad e independencia– que está incrustado en esta sociedad desde que se la co-

noce y que se mantiene inmutable hasta la actualidad, transmitiéndose a través de la socialización temprana. En nuestros términos, el *ethos segmental*⁴.

Por otra parte, si pasamos ahora a los estudios sincrónicos, veremos algo bastante similar. En primer lugar tenemos a Stuchlik (1999), quien comienza de la base de rearticulación que supuso la radicación para llegar a conclusiones totalmente afines a las de Melville. Los Títulos de Merced promoverían un marco de restricción de la movilidad, que restringen el marco de acción social (lo que él entiende como Zona vital). Dentro de este marco, las posibilidades de asociación recaerían completamente sobre el individuo, por lo que la única comprensión posible de la sociedad mapuche vendría dada por la adición de un conjunto de redes egocentradas, que en singular se conformarían en base a relaciones de confianza entre dos o más sujetos⁵. De tal manera, los «liderazgos» responderían a la extensión y manejo individual de la propia red, y tendrían una imposibilidad de institucionalización autoritaria, pues su poder es igual al que los seguidores, coyunturalmente, desean otorgar al líder (por lo que su estado natural es 0)⁶. Esta perspectiva, junto a la de Melville, muestra una sociedad de vínculos débiles y moldeables, donde es imposible el establecimiento de lazos fuertes, tanto simétricos como asimétricos.

En segundo término contamos con la investigación de Kellner (1994), cuya tesis se puede resumir en que si bien la autonomía individual entre los mapuches es «natural», ella alcanza su clímax durante el gobierno militar a partir del D.L. N° 2.568 de división de las comunidades. Ello colige en un aminoramiento del poder ejercido por las autoridades tradicionales, en función de la independencia que alcanzan las unidades familiares, y además debido a la aparición de líderes funcionales de acuerdo a las relaciones que establecen con diferentes instancias del aparato estatal, los que, sin embargo, no contarían con un respaldo sólido en las bases comunitarias, por lo que sólo conformarían asociaciones con otros sujetos en su misma posición:

Para muchos dentro de la escena política nacional estas asociaciones son o pueden ser los representantes legítimos de todos los mapuches, aunque en la actualidad se puede decir que tienen contacto y representan a un porcentaje menor que el 5% del total de la población reduccional (Kellner, 1994: 15)⁷.

En tercer lugar tenemos la investigación de Course (2005), cuya constatación de la segmentalidad se entronca en la manera en que él propone emerge la

persona mapuche. Ésta encontraría su raíz en una «sociabilidad del intercambio», que otorga al individuo autonomía total de relación más allá de los lazos otorgados por el *kupalme* (o *kūpal*, 'descendencia'), y que implica una constante tensión entre relacionarse –para ser *che-*, y limitar la relación por los riesgos que ella misma implica (es, por ejemplo, el caso del *wekufe*). Así las cosas, implícitamente la sociedad mapuche bosquejada por Course privilegia una conformación egocentrada, por sobre las agrupaciones jerárquicas. Privilegia un actuar autónomo, por sobre uno constreñido centralmente.

Para finalizar esta breve revisión de algunas de las descripciones sobre los mapuches, hemos dejado la única perspectiva que se aparece en principio como contradictoria al *ethos segmental*. Nos referimos a la propuesta de Faron (1977), quien afirma que el impacto de la reducción es asumido por las nuevas comunidades en una recompreensión «tradicional» del nuevo escenario. Esta recompreensión haría emerger patrilinajes corporados al interior de cada reducción (los que en general estarían en una relación de identidad con ellas). La aparición de esta estructura, por lo demás novedosa en la organización social mapuche, sometería determinadamente a toda acción social. De tal manera, la estructura de poder en la sociedad mapuche sería homologable a la estructura de parentesco⁸, comportándose la mapuche como una sociedad de linajes segmentarios⁹, todo esto infundido por la desarticulación de la frontera geográfica y su rearticulación en un sinnúmero de cercos a lo largo y ancho de la Araucanía. La sociedad mapuche en Faron está conformada por múltiples segmentos iguales, pero que en su interior logran articular una incipiente subordinación¹⁰.

Con este breve bosquejo general, nos parece más bien clara y consistente la opción de sostener una ausencia generalizada de patrones autoritarios entre los mapuches¹¹. Sólo encontramos excepciones muy circunscritas temporal y especialmente que podrían discutir esta ausencia, y en algunos casos posiblemente se deban a malos entendidos¹². De tal manera, es patente la recreación de una sociedad que se niega a la subordinación. Una sociedad que presenta fragilidad y no institucionalización, equidad y no desigualdad, individualismo y no corporativismo. Y tales rasgos parecen inherentes a todo su devenir histórico, incluso en la actualidad. Se posicionan, en otra palabras, como su *ethos*.

Nos parece que este rasgo se encuentra presente con bastante claridad contemporáneamente dentro de las

comunidades. A fin de exponer esto trataremos de bosquejar su funcionamiento a partir de nuestra propia experiencia de campo en el sector de Huentelolén, en la Provincia de Arauco. Habiendo tratado su permanencia histórica, es tiempo de referirnos a la preponderancia actual, y más aún, a la manera en que funciona.

III. ¿Por qué tener representantes?

Si es posible constatar históricamente la presencia entre los mapuches de este rasgo que niega la autoridad, cabría preguntarse: ¿por qué la sociedad mapuche genera o acepta un tipo de status tendiente a la diferenciación (el representante de la comunidad), con la consecuente apertura a la posible generación de un principio autoritario? En principio, la respuesta puede ser sumamente sencilla. Podría tratarse simplemente de adaptar el papel que Clastres ve en el jefe de la «sociedad contra el Estado»:

Que el jefe salvaje no detente poder de mandar no significa que no sirva para nada: por el contrario [...] se podría ver en él a una especie de funcionario (no remunerado) de la sociedad. ¿Qué hace un jefe sin poder? Se le ha encargado, en última instancia, de ocuparse y asumir la voluntad de la sociedad de aparecer como una *totalidad única* [...] el líder primitivo es principalmente el hombre que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades (Clastres, 2001: 113, paréntesis y cursivas en el original).

Si este es el caso, las comunidades mapuches aceptarían un status diferenciado, el lugar del «presidente de la comunidad», en función de la necesidad de mediación, esto es de generar un nexo que es también exigido por una sociedad como la *huinka*, acostumbrada al empleo de representantes. En este sentido, y por las características de este «jefe», es esperable también que el vínculo que emerge en el seno de la comunidad entre su «líder» y sus «representados» se mueva en coordenadas diferentes a las que caracterizan al «don estatal», de la autoridad en términos *weberianos*, donde se genera una deuda simbólica hacia el «líder» en función del lugar diferenciado que este ocupa y de un aparataje estructural que lo sustenta. Por el contrario, en el caso de las comunidades mapuche pareciera que es el «líder» quien «está en situación de deuda con la sociedad justamente porque es el líder» (Clastres, 2001: 147). Lo que sucede puede resumirse en los siguientes

términos. En una sociedad donde la representación política aparece como sumamente dificultosa¹³, la misma es necesaria para la articulación de una relación con un *otro* —específicamente con la sociedad *huinka*—, que tiene como fin el resarcimiento de un daño generado por la misma sociedad a la cual es necesario relacionarse, y que se vincula con la canalización de beneficios a fin de cuentas individuales. Con este objetivo, la comunidad acepta el lugar del «representante», para lo cual asume un severo riesgo implicado en donar parte de la representación. Este don implica un riesgo en cuanto la representación para los mapuches es inalienable, y se la entiende como un «bien limitado»¹⁴. Mas, como en efecto el acto de donarla es necesario, el sujeto en el cual recae la donación es concebido como un funcionario, y por tanto simbólicamente en un lugar 'inferior'. Su función es la canalización de los «proyectos», la introducción de beneficios a la comunidad, los que si en el «mandato» suceden, no requieren gratitud, pues sólo son contradones al don primigenio otorgado, el de la representación. Pero, falta algo. El problema se suscita en el mismo acto de donar lo 'no donable'. Al ubicarse un individuo en el status de representante, para la comunidad es perfectamente factible que él deje de desempeñar su función y pase a ocuparse simplemente de su propio beneficio, aprovechándose de algo que no le pertenece¹⁵. O también es posible que el sujeto no se ocupe del bien personal, pero tampoco como es debido del «bien comunitario», y sea considerado por esta razón un «mal funcionario». A continuación trataremos de ilustrar nuestra propuesta a partir de un ejemplo etnográfico.

En una de las comunidades de Huentelolén hay una mujer que ocupó durante largos años el lugar de presidente de su comunidad. Mientras ella desempeñaba su cargo, la comunidad comenzó a experimentar una serie de mejoras que se manifestaban en la vida cotidiana: entre otras, la canalización de agua hacia los sitios y la electrificación de los mismos; también se recuperó un retazo de terreno gracias al Fondo de tierras de CONADI, y se trajeron una serie de insumos para apoyar la pequeña producción. Tal situación, similar a la acaecida en otros sectores de la Araucanía, presenta dos lecturas discordantes en relación al liderazgo, que nos permiten adentrarnos en la comprensión mapuche de ese status. En primer término tenemos la lectura efectuada por la líder comunitaria a que hacemos mención y sus parientes más cercanos, quienes asumen todo lo bueno que ha ocurrido a la comunidad como fruto del esfuerzo personal, como consecución

de su gestión, y por tanto, en última instancia, como obra propia. En la vereda contraria encontramos la perspectiva encarnada por el resto de la comunidad: todo lo bueno que le ha pasado a la comunidad no tiene relación mayor con quien ocupe el lugar del presidente. Se trata de pagos que la sociedad *huinka* efectúa debido a una deuda generada en la ocupación de la Araucanía, y que existirían independientes del sujeto en el lugar de la mediación. ¿Qué sucede en una situación como ésta, de evidente tensión?

Cuando la líder habla, fundamenta sus argumentos en su propia capacidad por establecer redes con el mundo *huinka*. En cierto sentido, ella es la responsable de las mejoras porque ha sabido ocupar el lugar de la mediación cumpliendo de gran manera la función encomendada. Mas, cuando la comunidad visualiza esta situación, no encuentra mérito alguno en el desempeño de la líder. Para ella, cualquiera que hubiese ocupado aquél lugar pudo desempeñar de igual manera el mandato comunitario. La tensión entre los argumentos continúa hasta que en determinado momento alcanza un punto de no retorno. En el caso citado se trata de la acusación de *mala labor* (aunque, como ocurre en otros casos, también podría ser dejar de lado a la comunidad y ocuparse del propio beneficio). Aunque se reconoce que la persona en el cargo de presidente ha hecho cumplimiento honesto de su trabajo, se asume que esta labor no ha sido lo fructífera que habría sido en caso de que se hubiesen realizado las funciones de mediación de mejor manera¹⁶.

En la pugna argumental *líder-comunidad* hay, como es obvio, una parte que tiene todas las de ganar. Se trata de la parte que posee el poder en la relación, y que es capaz de hacer regresar al individuo diferenciado a la masa, sencillamente a partir de la negación del don de la representación. La comunidad buscará otro sujeto para ejecutar tal rol. Y, con posterioridad, seguramente, este nuevo sujeto se verá sometido a la misma dinámica de doble discurso, como sucede en la misma comunidad en la actualidad.

Como vemos, el problema radica en la posibilidad de que el líder comprenda las implicancias de su función bajo una lógica invertida a como lo hace la comunidad. Se trata de la diferencia simbólica que asume el don. Para el líder, él es un filántropo que otorga dones a la comunidad. Para la comunidad, esos dones son contradones efectuados en el cumplimiento de una función, que en su generación tienen el primer don de la representación.

Mas allá de estos asuntos, y a partir de lo planteado, resulta posible cuestionarse ¿qué diferencia tendría el comportamiento hacia la representación de los mapuches con el de otros grupos campesinos *huinka*? En principio, podría sostenerse que aparentemente ninguna. Si bien, como hemos visto, los mapuches en un pasado se comportaban de manera similar a como lo hacen actualmente (en su comprensión del poder), es posible asumir que su manera de actuar en el presente se debe de hecho a un fuerte proceso de campesinización. Mas, estamos muy lejos de estar de acuerdo con un planteamiento como éste. En nuestra impresión, el argumento de la historicidad no puede comprenderse a cabalidad sin entender lo que significó y significa aún para los mapuches. Como veremos a continuación, en cierto sentido, su proceso de campesinización no es pasivo, sino reflexivo.

IV. La distinción mapuche-huinka y el marco de sustentación de la limitación

Una característica interesante de los mapuches, resalada de cuando en vez en distintas investigaciones, es la creencia de que existen mapuches en todo el mundo¹⁷. Nos parece, en principio, que esta creencia pone en relieve la dificultad de comprender la distinción mapuche/*huinka* meramente bajo caracteres étnicos. En nuestra experiencia, el vocablo mapuche sirve para identificar a un sinnúmero de pueblos con dos características centrales: la autoctonía y el haber sufrido un proceso colonialista. En este sentido, mapuche serían los mapuche, los aymaras, y también los guaraníes (entre muchos otros). Y en efecto, como una de sus características centrales, otro aspecto relevante sería la presencia de un *otro* que ejecuta la opresión: el *huinka* (por ende, esta es también una categoría universal). Debido a lo anterior, nos parece que la distinción requiere de un trato distinto al que se le ha dado. Para nosotros, la distinción mapuche/*huinka* se trata de una comprensión que más allá de considerar caracteres culturales para su definición, se mueve principalmente en coordenadas raciales y éticas. Por tales motivos creemos que en sí es una clasificación dualista de otra naturaleza, en la que es posible establecer diferencias, pero donde también es posible transitar¹⁸.

Esta situación —el tránsito— resulta particularmente interesante en el contexto de este trabajo, pues en él

podemos encontrar un argumento determinante en la limitación de la autoridad. En principio, nos parece que la distinción mapuche/huinka se establece en un plano de distinción diametral en base a caracteres raciales y de origen. En un lado del 'mundo' está la gente de piel oscura, la gente originaria del lugar en donde vive; del otro los blancos, los vagabundos, los foráneos. Además, ambas esferas de la distinción poseen caracteres éticos definitorios. De un lado los mapuches se asumen como honestos, rectos, leales; del otro asumen a los *huinkas* como ladrones, deshonestos y seres en los que no hay que confiar. No obstante, estas características son de un tipo diferente a las primeras, pues aunque se relacionan con un comportamiento esperado *a priori*, los sujetos dentro de las categorías pueden variar su manera de actuar, pasando a comportarse de una manera propia al otro grupo. Esta situación implica un tránsito entre una y otra categoría, permitiendo que un mapuche de hecho comience a comportarse como *huinka*, y viceversa. A partir de esta situación podemos entender conceptos como *ahuinkado* y *mapuchizado*, comúnmente empleados por los mapuche. El actuar de los sujetos puede involucrar un cambio de ética, y ese cambio de ética es siempre leído por terceros, quienes son los que lo califican dentro del continuo.

De esta manera, podemos entender, por ejemplo, el vínculo generalizado que las comunidades hacen entre «los políticos» y lo *huinka*. En este sentido, en muchas ocasiones el vocablo política funciona incluido en lo *huinka*. Para los mapuches pareciera como si la política se relacionara con el robo, con el engaño, con el tratar de quedarse con lo que no es propio, y por tanto, la política es propia al mundo *huinka*. Cuando las comunidades mapuches asumen, entonces, que uno de sus líderes ha dejado de realizar el mandato comunitario para ocuparse de su propio e individual beneficio (cuestión que de hecho no debe ser verídica y que en la mayoría de los casos que, al menos, presenciamos era ficticia), leerán esta modificación como un tipo de actuar político, y como tal *huinka*. Cabe hacer notar que en este sentido la figura del líder resulta fructífera en cuanto a estas presunciones comunitarias, pues su misma posición de intermediario lo sitúa entre las esferas *huinka* y la mapuche. Su posición es ambigua, se trata de sujetos que, como la CONADI, comparten características de ambos lados, y que en su posición intermedia pueden quebrar los límites impuestos, las «buenas distancias» con que debe conducirse todo mapuche en su vida (Course, 2005; Foerster, 2004).

El problema del lugar del líder se relaciona con aquella ambigüedad. Cuando en su posición, y debido a ella, sufra la tentación de aprovecharse de lo que no es propio —la representación— aparecerán las voces que sostengan su *ahuinkamiento*. Por supuesto, esta lectura puede no tener un sustento real, y emerger sólo de comprensiones comunitarias en base a aspectos que se consideran sospechosos en el actuar de los líderes. Mas, a fin de cuentas, gracias a esta comprensión se cumple el objetivo de sujetar al líder, evitar que gane autoridad y hacerlo regresar a la horizontalidad comunitaria.

V. Representantes por obligación, pero jefes ni por negación

De acuerdo a los aspectos que hemos revisado, nos parece posible bosquejar una imagen del liderazgo mapuche en la tensión propia que implica, en esta sociedad, tal posición. El «líder» mapuche —si es posible denominarle así— es un individuo sujeto a la voluntad de su comunidad, al que se le ha encargado la función de la representación. Pero, como hemos dicho, esta función entre los mapuche no implica ningún beneficio directo, y más aún, conlleva una serie de perjuicios. Se trata de la tensión argumental que implica el lazo entre la comunidad y su funcionario (desde la óptica comunitaria), que es leído por éste último como el vínculo entre el líder y sus representados.

Ahora bien, si a fin de cuentas la sociedad posee los medios para limitar la diferenciación, ¿qué lleva a los sujetos a ocupar el lugar del líder, que entre los mapuches es una suerte de 'sacrificado'? Hemos sostenido que un punto clave para la comprensión de esto radica en el deseo de diferenciación (González, 2007). Lo que sucede es que los mapuche asumen su propia 'sociedad' como totalmente igualitaria, y en ese sentido articulan una comprensión de ellos mismos en base a un estatus que hemos denominado como «señorial» totalmente extendido, sustentado en el hecho de que todos y cada uno de ellos son dueños de las tierras donde viven, aún cuando estas se encuentren usurpadas coyunturalmente. Y, a la vez, esto se ve reafirmado por el hecho de la experimentación vívida de una sociedad donde no todos son *señores*: la sociedad *huinka*, compuesta por latifundistas y por quienes no lo son. Al visualizar la equidad al interior, la única posibilidad de diferenciación vendría dada por el reconocimiento que se haga desde el exterior: que la sociedad *huinka* com-

prenda a ciertos sujetos mapuches como diferentes, para lo cual hay varios mecanismos históricos: desde los bastones de mando coloniales, al reconocimiento legal en estatus de presidente comunitario realizado por la CONADI, pasando por conferir los Títulos de Merced a nombre de determinados sujetos. Así, el líder aceptaría el problemático puesto por prestigio, en el intento por ser un *señor* reconocido externamente¹⁹.

En síntesis, podríamos decir que los mapuche generan instancias de representación a partir de la necesidad de canalizar los beneficios provenientes del exterior, y que sujetan a los individuos situados en el lugar de la mediación a partir de una serie de dinámicas. En base a éstas, el líder comunitario está lejos el estatus de jefe, y mucho más cerca del de funcionario. En ello juegan un rol importante las concepciones del poder y la representación como «bienes limitados». Más allá de esto, el líder acepta su rol en el deseo de diferenciación. Ocupando el rol de presidente de la comunidad, u otro afín, logrará vincularse al mundo *huinka*, y alcanzar coyunturalmente diferenciación, aunque, por cierto, sometiéndose a posibles acusaciones de *ahuinkamiento*.

Notas

¹ Santiago de Tesillo (1647), citado por Foerster, 2004: 35.

² Entendemos ésta en su distinción del poder, es decir como la posibilidad institucionalizada de encontrar obediencia, y no en la misma posibilidad en la contingencia (véase Weber, 2001).

³ Sobre este concepto véase Foerster, 2004; Bascopé, 2005 y González, 2007.

⁴ Luego, el *ethos segmental* refiere a este rasgo del carácter que Melville describe para los mapuches, y no a la sociedad de linajes segmentarios que bosqueja Faron para mediados del siglo XX. Sobre la distinción entre segmental y segmentario véase Bechis, 1989.

⁵ Esto supone una superación del parentesco como único medio de reclutamiento (por tanto una tensión con la tesis de Faron, véase más abajo).

⁶ Para la comprensión de esto es interesante observar la distinción entre el prestigio y el poder propiamente tal (Véase Clastres, 2001: 112-114; 146-147).

⁷ La traducción es nuestra. Martínez (2006), en una postura similar a ésta, va más allá y plantea la existencia de una doble contingencia entre la dirigencia organizacional (caracterizada por el vínculo vertical) y la realidad comunitaria (de la democracia más plenamente horizontal), que tiende aún más a la fragmentación del movimiento. No obstante, para él, el proceso de individualización se inicia antes de la división final

de las comunidades y tiene que ver con la igualación interna que provoca la radicación y se ve reforzada por la Reforma Agraria.

⁸ Este esquema, donde el parentesco asume un esquema plurifuncional, sería generalizable a toda sociedad primitiva (véase Godelier, 1989), más aún cuando consideramos la definición de éstas en oposición a las sociedades con Estado, en función de que las primeras «carecen de un órgano de poder separado, el poder no está separado de la sociedad» (Clastres, 2001: 112), es decir, se trata de *sociedades indiferenciadas institucionalmente*. Creemos que todo esto tiene en mente Stuchlik cuando arguye a que «el problema obedece a que Faron considera a los mapuches una 'sociedad primitiva' clásica integrada por grupos de descendencia patrilineal que viven en un territorio compacto» (Stuchlik, 1999: 78).

⁹ El modelo organizacional de la sociedad mapuche en términos formales, según lo plantea Faron, se asemeja en demasía al Clan cónico (Cf. Faron, 1977: 29 y Sahlins, 1984: 45). No obstante, tal modelo implica un fuerte reconocimiento al derecho de primogenitura, lo que no queda suficientemente claro en la exposición de Faron. Por esta razón, aceptamos que la afinidad de su esquema es mucho más próxima al Sistema de linajes segmentarios (¿o quizás intermedia entre ambos modelos?) (acerca del Clan cónico y del Sistema de linajes segmentarios, véase Sahlins, 1984: 44-46, 80-81 y 81-84 respectivamente).

¹⁰ Nos parece que la postura de Faron es ampliamente criticable. Sólo nos referiremos a dos puntos relevantes de su argumentación que nos parecen débiles. En primer lugar, aparentemente los únicos indicios de patrón Omaha —que implica la aparición de linajes corporados— se encontraron en una época precisa y en un lugar determinado (justamente donde Faron realizó sus indagaciones). Por otra parte, la comprensión del linaje como corporado establece de plano una cadena jerárquica que siempre tiene a un sujeto vivo en su cúspide: el *lonko*. Mas, el mismo Faron expone que la autoridad del *lonko* con la radicación deviene en una figura que pasa a ocupar un rol cercano al de un mero 'maestro de ceremonias'. ¿El linaje regula la acción individual, pero su cabeza no tiene potestad sobre las otras partes?

¹¹ Por problemas de espacio no son aquí tratados otros trabajos que tienden a reafirmar una imagen en la misma línea. Véase, por ejemplo, Bascopé, 2005; Bechis, 1989; González, 2007 e Isla, s/f, entre otros.

¹² Fundamentalmente para el caso de Faron, por las paradojas que implica su propuesta (véase nuestra nota más arriba), y en el caso de Bengoa, pues su lectura al pie de la letra de Guevara no es lo suficientemente sensible para percibir el papel del *trawun* en la sociedad mapuche del siglo XIX (Sobre el papel de éste, véase Foerster et al, 2005).

¹³ Sobre este tópico, véase Foerster, 2004; Bascopé, 2005; Course, 2005 y González, 2007.

¹⁴ Sobre el concepto de «bien limitado», véase Foster, 1987.

¹⁵ Esto es perfectamente vinculable a la razón que le entregaban los mapuche de Budi a Melville (1976) para el corto tiempo en que se sostienen relaciones de mediería con un mismo socio. Se trata del temor a que un socio «engorde a costa suya».

¹⁶ Mención aparte merecen otros casos de liderazgo en el área, que a menudo son objeto de acusaciones de grueso calibre, tendientes a aseverar una serie de pactos secretos con personeros *huinka*, en la búsqueda de, como hemos dicho, beneficio personal.

¹⁷ Véase, por ejemplo, Course, 2005; Foerster, 2004 e Isla, s/f.

¹⁸ Para una profundización al respecto, véase González, 2007: 105: 117.

¹⁹ Por cierto, pueden haber otras razones, como por ejemplo el simple deseo de servir a la comunidad. Pero, al observar las implicancias nefastas que tiene el cargo para quienes lo ocupan, nos parece que principalmente la aceptación proviene del deseo de diferenciación.

Bibliografía

BASCOPE, Joaquín. 2005. *¿Representantes o líderes? Organización política y conflicto entre los lafkenche del ADI Lleu-Lleu, VIIIª región*. Memoria de titulación. Santiago, Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

BECHIS, Martha. 1989. «Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder?». Ponencia presentada al 1º Congreso de Etnohistoria, Buenos Aires.

BENGOA, José. 2000. *Historia del pueblo mapuche*. 6ª ed., Santiago, LOM.

BOCCARA, Guillaume. 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*. Paris, L'Harmattan.

CLASTRES, Pierre. 2001. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa.

COURSE, Magnus. 2005. *Mapuche person, Mapuche people. Individual and Society in Indigenous Southern Chile*. Tesis doctoral. Londres, London School of Economics and Political Science.

FARON, Louis. 1977. *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago, Ediciones Nuevo Mundo.

FOERSTER, Rolf. 2004. *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco, Chile*. Tesis doctoral. Universidad de Leiden. Editado en Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, FONDECYT.

FOERSTER, Rolf, CLAVERÍA, Alejandro, MENARD, Andrés. 2005. «Los caciques gobernadores y la misión

de Santa Rosa de Tucapel, en la década de 1840». *Cuadernos de Historia* 24: 237-265.

FOSTER, George. 1987 [1972]. *Tzin Tzun Tzan*. Ciudad de México, FCE.

GODELIER, Maurice. 1989. *Lo ideal y lo material*. Madrid, Taurus.

GONZÁLEZ, Marcelo. 2007. *Entre el don y el bien limitado: hacia el desentrañamiento del ethos segmental. Poder social entre los mapuches de Huentelolén, Provincia de Arauco*. Memoria de titulación. Santiago, Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

ISLA, José. S/f. *Un lugar en el mundo. Notas pewenche para una sociología de la distancia*. [Manuscrito inédito].

KELLNER, Roger. 1994. *The mapuche during the Pinochet dictatorship (1973-1990)*. Tesis doctoral. Cambridge, University of Cambridge.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1972b [1964]. *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México, FCE.

MARIMAN, Pablo. 2006. «Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina». En: Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalen, J. y Levil R. *¡...Escucha, winka...!*. Santiago, LOM, pp: 53-127.

MARTINEZ, Christian. 2006. «Nuevos actores colectivos, redes y agenda étnica. Algunos desafíos desde las comunidades mapuche». Ponencia presentada en el Seminario internacional de investigadores sobre Chiapas y Araucanía. IDEA, USACH, Santiago.

MELVILLE, Thomas. 1976. *The nature of mapuche social power*. Tesis doctoral. Washington, The American University.

SAHLINS, Marshall. 1984 [1972]. *Las sociedades tribales*. Barcelona, Labor.

STUHLIK, Milan. 1999 [1976]. *La vida en mediería*. Santiago, Soles Ediciones.

WEBER, Max. 2001 [1992]. *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid, Espasa Calpe.