

El influjo anglicano en el mundo mapuche (1895-1960). Charles Sadleir en los albores del liderazgo mapuche post-reduccional*

*A influência anglicana no mundo mapuche (1895-1960).
Richard Sadleir no início do pós-reduccional
liderança mapuche*

*The Anglican influence on the Mapuche ethnicity.
Charles Sadleir in the dawn of Mapuche's
post-reductional leadership*

Miguel Ángel Mansilla**
Nanette Liberona***
Carlos Piñones****

Resumen: El artículo presenta la significatividad histórica del pastor protestante Charles Sadleir en el desarrollo inicial de movimientos mapuches políticos integracionistas de la primera mitad del siglo XX. Se expone su influencia en el despertar de la conciencia étnica mapuche, en el desarrollo de los liderazgos políticos, en la coyuntura de la lucha de clases, en el desarrollo de algunas legislaciones indigenistas y muestra finalmente el ocaso político de la Misión Araucana. De esta manera contrarresta la escasez de estudios actuales referidos al protestantismo indígena. Concluye reflexionando sobre la necesidad de estudios que documenten el protestantismo indígena y que lo enfoquen desde la perspectiva de su influencia en la política.

Palabras claves: mapuche; protestantismo; política; conciencia étnica; Misión Araucana; Charles Sadleir

* Este artículo es parte del proyecto FONDECYT de Iniciación n° 11140698.

** Sociólogo. Doctor en Antropología. Investigador INTE/Arturo Prat University, Iquique, Chile. <mansilla.miguel@gmail.com>

*** Doctora en Antropología y Sociología, Arturo Prat University, Iquique, Chile. <nliberonac@gmail.com>

**** Doctor en Antropología Médica de la Universitat Rovira i Virgili. <carlospinonesphd@gmail.com>

Resumo: O artigo apresenta a importância histórica do pastor protestante Charles Sadleir no desenvolvimento inicial dos movimentos políticos assimilacionistas mapuche, meia do século XX. Sua influência é exposta no despertar da consciência étnica mapuche, no desenvolvimento de liderança política, na presente conjuntura da luta de classes, no desenvolvimento de algumas leis indígenas e, finalmente, mostra o declínio político da Missão Araucana. Assim, contrariando a atual deficiência de estudos sobre o Protestantismo indígena. E, essa pesquisa reflete sobre a necessidade de estudos sobre] o protestantismo indígena, que o aborde em sua influência política.

Palavras-chave: mapuches; protestantismo; política; consciência étnica; Missão Araucana; Charles Sadleir

Abstract: The article presents the historical significance of the Protestant preacher Charles Sadleir in the initial development of Mapuche political integration movements of the first half of the twentieth century. Their influence is exposed in the wake of the Mapuche ethnic consciousness in the development of political leadership, at the juncture of the class struggle in the development of some indigenous laws and finally showing the political decline of the Araucana Mission. Thus counteracting the current shortage of studies on the indigenous Protestantism. It concludes by reflecting on the need for studies to document the indigenous Protestantism and the focus from the perspective of their influence in politics.

Keywords: Mapuches; protestantism; politic; ethnic consciousness; Araucana Mission; Richard Sadleir

Introducción

En Chile están bastante desarrolladas las investigaciones referidas al pentecostalismo indígena (MANSILLA, MUÑOZ, ORELLANA, 2014; MUÑOZ; MANSILLA, 2015). Sin embargo en relación al protestantismo indígena éstas son escasas, exceptuando algunas investigaciones referidas al trabajo de la Misión Anglicana entre los mapuches (FOERSTER, 1986; MÉNARD, PAVÉZ, 2007; ZAVALA CEPEDA, 2008). Cada una de éstas significa un aporte en sí mismo al realizar un abordaje especializado sobre el rol de las misiones anglicanas en el plano cultural, político y educacional. Sin embargo falta abordar la importancia que tuvo Charles Sadleir en la formación e influencia, tanto de líderes como de asociaciones mapuches.

Charles Sadleir fue una figura histórica muy significativa del protestantismo indígena en Chile. Él influyó al menos en tres generaciones de liderazgo mapuche. No obstante su centralidad en el ámbito político, las investigaciones que tratan sobre su obra se han preocupado más bien de su labor religiosa (BAZLEY, 1995) y no política. Dado el espacio, no nos adentraremos en la biografía de Sadleir ni en la Misión Anglicana, que algo de ello se puede encontrar en las

referencias bibliográficas aludidas. Sin embargo es necesario destacar que pese a la importancia que tuvo Sadleir entre los mapuches es muy difícil encontrar una biografía centrada en su persona en donde uno pudiera preguntarse: ¿Porque Sadleir tuvo un interés más político que evangelizador en su apoyo a los mapuches? – algo que regularmente hicieron los misioneros protestantes. Quizás porque el valor de la lucha o estrategia política lo aprendió en Toronto. Al respecto Bárbara Bazley informa: “Sadleir trabajaba como secretario privado de un miembro del Parlamento, y secretario del Consejo Ejecutivo de Legislatura del estado de Manitoba” (BAZLEY, 1995, p. 95) Otra pregunta que nos podemos hacer es sobre el interés de Sadleir de enseñar – e incluso traducir – la Biblia y el himnario en Mapudungun; ¿por qué mantuvo en un lugar secundario el español? Bazley también nos ayuda a deducir una respuesta al destacar: “Sadleir se graduó de teología del seminario Wycliffe en 1890 con el primer lugar en griego y latín, mostrando así los dones lingüísticos que iban a servir a la iglesia más tarde en Araucanía” (BAZLEY, 1995, p. 95). Es decir Sadleir logró comprender la lengua como un importante elemento transmisor de la cultura y los mapuches lograrían entender el valor de la Biblia, porque se percató de cuánto valoraban – pese a sentirse derrotados – los mapuches su lengua.

De esta manera, al valorar el aprendizaje del idioma y al aprender el mapudungun pudo darse cuenta de la importancia que los mapuches le asignaban sus tierras. Por ello, llama mucho la atención que un misionero protestante haya apoyado la defensa de los litigios de las tierras, los inicios de asociaciones mapuches y la formación de líderes mapuches. Sin el ánimo de sobrevalorar al misionero y menoscabar las capacidades de resistencia y de liderazgo político, social y cultural de los mapuches, se puede ver que tuvo una importancia crucial. Podríamos decir que es un sabio honorable¹, ya que establece una relación con los mapuches derrotados, humillados y desintegrados por el Estado chileno, ayudándolos en la defensa de sus tierras y promoción de su cultura a través de las organizaciones sociales. Sadleir ayuda a los hijos de los viejos caciques con la alfabetización, el acompañamiento y la orientación frente a los litigios de tierras y asociaciones

¹ Goffman, Irving. (1998). Sabio honorable es el concepto que utiliza Goffman para referirse a aquellas personas que se relacionan con los estigmatizados, para ayudarlos en su defensa y promoción. Los sabios honorables establecen una relación de valoración de los estigmatizados, pero además de vínculos e integración con la sociedad estigmatizadora.

indígenas². Esto, junto a otros aspectos, dará lugar a una nueva conciencia mapuche durante el siglo XX.

En este artículo abordaremos específicamente esa dimensión política de su labor, analizando la influencia de su persona entre los líderes mapuches de la primera mitad del siglo XX, desde la Misión Araucana, de la cual formó parte. Es muy difícil demostrar el impacto real, sólo podemos demostrar su influencia inicial. Para ello recurrimos a la bibliografía especializada de autores que abordan la temática mapuche en vínculo con el protestantismo y, más específicamente, con la Misión Anglicana. En segundo lugar, recurrimos a fuentes literarias y periódicos de la época, para abordar nuestro objetivo.

Charles Sadleir: El Mapuche Rubio

En 1895 llegan los primeros cuatro misioneros de la *South America Missionary Society* (SAMS) a la Araucanía, conocida como Misión Araucana (MA). Se estacionan en Quino, ubicándose definitivamente en Quepe, y en 1896 en Chol Chol. Cumplíase una década de haber ocurrido la vejación y derrota de los mapuches por parte del Estado chileno³. Al llegar Sadleir, “los viejos caciques estaban derrotados y vejados” (BENGOA, 2000, p. 383). Pronto Sadleir aprendería el idioma mapudungun y comenzaría a ayudar a los mapuches en sus litigios por sus tierras.

Los mismos informes que enviaba Sadleir a la SAMS destacan la usurpación de tierras de los colonizadores y la ausencia de respeto por los límites y fronteras mapuches establecidas por el Estado chileno (SAMS, Report 1905/6). Estas historias han quedado grabadas en la memoria histórica mapuche, lo que se hace manifiesto en un cuento publicado en 1951:

² Siendo Sadleir un misionero outsider, la relación que establece con la cultura mapuche llama mucho la atención. Esto se puede contrastar con un misionero insider como fue Braulio Mamani, quien llevó la religión evangélica, pero pentecostal, a su propia gente aymara, en los territorios del altiplano chileno. Ambos se contrastan notablemente. Dado que Mamani fue un iconoclasta de su propia cultura.

³ Tras la derrota militar de 1881, la sociedad mapuche cambió internamente, como también su relación con el Estado y la sociedad chilena. La refundación de Villarrica en 1883 fue el hecho que consolidó la ocupación de La Araucanía. Años más tarde, esta dinámica de cambios finalizó con la creación de las provincias de Malleco y Cautín, en 1887, las cuales fueron subdivididas en departamentos para su mejor administración. A partir de entonces, se dio inicio a un proceso de ocupación de tierras y a un importante plan de obras públicas consistente en la construcción de caminos, líneas férreas y telegráficas, fundación de ciudades y creación de escuelas, así como la instalación de nuevas denominaciones afectando la vieja toponimia del territorio mapuche (LLANCAVIL, et. al. 2015, p. 121).

por el año 1880 pude oír a mis padres contar que ese Kart Kolzenich recientemente había llegado a Chile y el Gobierno le concedió cien hectáreas para colonizar... al cabo de algunos años, se adjudicó un verdadero latifundio a pura bala: era despiadado hasta la temeridad. Desalojó a los indios que tenía a su alrededor (MANSOULET, 1951, p. 54).

Con el tiempo, Sadleir “se ganó la confianza de los mapuches y llegó a ser conocido como el mapuche rubio” (KESSLER, 1967, p. 134). La “evangelización lo hacía en *mapudungun* lo que implicó un intenso trabajo de traducción de la Biblia, catecismo e himnario a la lengua vernácula. En esta labor, fue central la colaboración del cacique Ambrosio Paillalef” (MÉNARD, PAVÉZ, 2007, p. 22)

Sadleir participó en diversos parlamentos mapuche desde 1906, junto a otros destacados caciques como Ambrosio Payllalef, Domingo Paynefilu, Bernardo Namunkura y Gerónimo Melilla. La estructura de estos parlamentos se trataba “de una reunión con círculo sin centro y donde todos los participantes están a caballo” (FOERSTER, 2007, p. 109).

Uno de los mayores y más destacados legados de la MA, fue “la formación de muchos de los dirigentes indigenistas integracionistas” (BENGOA, 2000, p. 381). Aunque esta formación no fue accidental, ya que el “proyecto protestante era alcanzar a los hijos de los caciques” (FONSECA ARIZA, 2002, p. 189). La MA implicaba “una ideología modernizante e integracionista, pero con fuerte respeto y admiración por las costumbres, tradiciones y cultura de los mapuches” (BENGOA, 2000, p. 381).

Llegaron incluso a ganarse la crítica de los misioneros católicos, por permitir ciertas prácticas. El hecho que Sadleir haya tolerado la bigamia y el consumo de alcohol en algunos caciques, contrario a las enseñanzas protestantes, era más bien parte de la negociación simbólica, ya que la conversión y apoyo de los caciques brindaban al protestantismo legitimidad social y cultural frente a los mapuches.

Paralela a esta negociación, no obstante, se mantienen otras fronteras infranqueables, como es el caso del matrimonio entre misioneros y misionados, entre protestantes y católicos o entre anglos e indígenas, siendo ésta una postura compartida por los líderes misioneros protestantes (DUFÉY, 2000, p. 102). Para ellos las fronteras de sangre se tornan infranqueables: ni la conversión ni la civilización pueden cambiar la sangre. El ser anglo y el ser indígena (incluso chileno) se esencializa, constituyendo fronteras raciales de hierro.

Ante esto, Sadleir “será el líder religioso más influyente y pro-mapuche que todos los otros líderes protestantes y curas católicos que competían por participar e influir en la hegemonía del movimiento en defensa de la ‘raza’” (MÉNARD, PAVÉZ, 2007, p. 24). Su participación da cuenta de la particular relación que establece Sadleir con los mapuches, avanzada para su época, pues se trataría, según García, de considerar al otro como un igual o un análogo; en palabras de Beuchot: “la analogía impide ver al otro como meramente conquistable y destruible” (GARCÍA, 2004, p. 231).

Sadleir “participará en numerosas comisiones para negociar las leyes indígenas con el gobierno, así como numerosos Congresos o Parlamentos Araucanos organizados por la Federación Araucana. Está presente también en las asambleas que dieron origen a esta organización entre 1921 y 1922” (MÉNARD, PAVÉZ, 2007, p. 25).

Su participación política es destacada también por Ambrosio Paillalef: “un ejemplo ha sido el misionero Sadleir. Él está ayudando con las tierras. Del mismo modo, con nuestra Sociedad Caupolicán, por tal razón está organizando este congreso con el mejor propósito de estar mejor” (FOERSTER G., PAINEMAL 1983, p. 201). De igual forma, Manuel Aburto Panguilef recalca que “Sadleir era el único que tenía privilegio de estar con nosotros” (*El Mercurio*, 20 de enero de 1923, p. 14-15).

Por otra parte, los líderes mapuches *Sadleirianos* eran acusados de comunistas por los misioneros católicos capuchinos (*Diario Austral*, 22 de abril de 1927. p. 7). Esto no era del todo cierto, ya que hubo líderes como Coñuepan que era derechistas o como Aburto, que estando originalmente vinculado a la izquierda política, durante los años 40 se tornó anti-izquierdista (FOERSTER, MONTECINO, 1988; MENARD, 2001). De igual forma, Sadleir desconfiaba del comunismo, pero lo interesante es que existió un vínculo en más de un caso. Este “acercamiento mapuche-comunista, involucró a dirigentes formados por la Misión Araucana. Es el caso de Manuel Aburto Panguilef y Andrés Huichalaf. Este último en 1936 fue candidato a diputado por el PC” (MÉNARD, PAVÉZ, 2007, p. 27). Posteriormente, Martín Painemal llegará a ser un líder comunista. Sadleir justifica el vínculo: “el comunismo está muy activo; llevándose a cabo la unión de los trabajadores con los campesinos, debido a sus deplorables condiciones económicas” (MÉNARD, PAVÉZ, 2007, p. 27).

Esto obedeció especialmente al estilo personal de Sadleir, quien “asumió tareas que desbordan su ámbito de competencia religiosa,

comprometiéndose hasta en las reivindicaciones del movimiento mapuche de su época” (ANCÁN, 2007, p. 75). Por ejemplo, el año 1921 la Sociedad Caupolicán

propuso la conformación de una comisión que viajó a Santiago a demandar a las autoridades la liberación de las Contribuciones Municipales. En esta comisión se encontraba Sadleir [...] cuya gestión fue coronada por el éxito, lográndose la exención anhelada (FOERSTER G., MONTECINO, 1988, p. 35).

En el año 1924 todavía se discutía la violencia y la apropiación de las tierras mapuches por parte de los colonos. Los planteamientos de esta comisión fueron

exigir la suspensión de los remates de los terrenos fiscales para destinarlos a los mapuches; recomendar la subdivisión de la propiedad indígena y la fundación de un internado, de carácter agrícola e industrial para mapuches en Temuco (*Diario Austral*, 21 de Noviembre de 1924, p. 7).

En los últimos años de su vida, Sadleir muestra su frustración y desencanto por la situación mapuche, al señalar: “la población indígena sigue creciendo en sus ya saturadas comunidades y en muchos casos carece de medios de subsistencia. Los robos se vuelven más frecuentes, la falta de esperanzas y de trabajo favorece la criminalidad” (MÉNARD, PAVÉZ, 2007, p. 182). Sadleir finalmente termina enojado con Manquilef por proponer la famosa ley de la repartición individual de las tierras. Al respecto Ambrosio Paillalef dice: “Sadleir se ha enojado con nosotros por hacernos un favor [...] A todos los del territorio los ha apadrinado como hijos y como hijas...es un *ülmen*⁴ que nos está ayudando” (MÉNARD, PAVÉZ, 2007, p. 201).

El Despertar de la Consciencia Étnica Mapuche

En este contexto de dominación, algunos líderes mapuches, como Manuel Neculmán, Manuel Manquilef, Vicente Kollio, Juan Katrilew, deciden fundar la *Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía*

⁴Ulmen en mapudungun significa una persona digna de respeto e influyente, una persona honorable.

en 1910, en Temuco⁵. Su programa “tenía dos aspectos: defensa de la raza y educación para los mapuches. Era la expresión de un programa indigenista de fuerte contenido integracionista” (BENGOA, 2000, p. 41). En 1911 “se celebra su primer aniversario, en el cual participa Sadleir” (FOERSTER G., MONTECINO, 1988, p. 17), quien ya era parte de la sociedad. Uno de los cercanos colaboradores de Sadleir fue Ambrosio Payllalef, quien ayudó a Sadleir a traducir la Biblia al Mapudungun y, también, uno de los fundadores de la *Sociedad de Protección Mutua de Loncoche* (1916) junto a Manuel Aburto Panguilef. Esta sociedad será la futura *Federación Araucana* (1920).

Uno de los más grandes problemas de entonces era la usurpación de las tierras. Ambrosio Paillalef destaca en uno de sus discursos: “todas nuestras tierras han sido ocupadas, han usurpado nuestros territorios. Todos los días estamos frente a la justicia (*sic*) por nuestras tierras” (PAILLALEF, 2007, p. 200). La transgresión de los límites fronterizos por parte del Estado y de los colonos no era denunciada sólo por los líderes políticos y culturales, sino también por los mapuches comunes, que reclamaban sus derechos en la misma capital. Esto es importante destacar, porque no era sólo una presión del cacicazgo, de líderes influidos por las misiones anglicanas o bien por el comunismo, sino una necesidad sentida y experimentada por toda la nueva generación de mapuches, nacida en las reducciones.

En enero de 1916 el periódico evangélico *El Heraldo Cristiano*, publicó un artículo llamado *El clamor de Arauco*. El periódico expone que los mapuches aprovechan la asunción del nuevo Presidente de la República (Juan Luis Fuente, el 23 de diciembre de 1915) para exponer sus demandas. Evidenciándose un claro contraste entre el espectáculo de la asunción y la miseria de los desheredados de la tierra:

era una súplica conmovedora de los restos de aquella legión de héroes ... que escribieron con sus vidas la más grande epopeya de todo un continente. Esa súplica aureolada por una esperanza, implora justicia al Gobierno, en la creencia de que al iniciarse una nueva administración no quede muerta como tantas otras peticiones (*El Heraldo...*, 1916, p. 31).

⁵ La importancia de la SCDA ha sido subrayada por José Ancán: “La SCDA, junto a las otras organizaciones mapuche surgidas años posteriores, no sólo inaugura el discurso público mapuche contemporáneo y su relación con el Estado chileno, sino que –sin proponérselo– incorpora una interesante y persistente solución de continuidad entre la tradición mapuche independiente, personificada en la figura de las jefaturas tradicionales de los longko y las nuevas formas de detentar el poder en la sociedad mapuche. Este proceso es encabezado precisamente por aquellos a los que la historia oficial había condenado a esa especie de interdicto eterno: ‘civilizados a medias’, como Neculman, Mañkelef, Huenchullan, Coñuepan, Aburto Panguilef y por extensión, la mayoría de los dirigentes sociales mapuche contemporáneos” (ANCÁN, 2014, p. 27).

El clamor de Arauco nos permite entender la dicotomía que hay entre el mito del mapuche guerrero y la miseria del mapuche de carne y hueso. El primero es admirado y glorificado, en cambio el segundo es despreciado y estigmatizado. Al primero se le admira por defender sus fronteras, al segundo se le expropian sus tierras. La imagen del mapuche se desplaza entre el mito y la realidad, según los intereses del Estado y de los grupos dominantes. Como destacaba Manquilef “la inferioridad de nuestra raza está sólo en la mente del usurpador, seremos un pueblo atrasado; pero no somos raza inferior, sino desgraciada” (*Diario Austral*, 23 de Diciembre de 1916, p. 3). El periódico protestante, en relación a la tierra que les fue quitada, comunica: “nuestra civilización le llevó el alcohol en vez del silabario...el indio vejeta abandonado, soportando toda clase de abusos y humillaciones...Oprimidos por sus implacables opresores” (*El Heraldo...*, 1916, p. 31).

Un artículo publicado por un colono llamado Otto Berg expone el pensar de los colonos y el porqué de la transgresión de la frontera del territorio mapuche. Al respecto decía: “¿Cómo es posible que se permita que los terrenos más fértiles de estas provincias, que son el granero de Chile, permanezcan en manos de indios que no produzcan absolutamente nada, por cuanto están en el mismo estado en que los encontró Pedro de Valdivia?” (*Diario Austral*, 18 de Noviembre de 1946, p. 3) Casi a mediados del siglo XX todavía los hijos de colonos deseaban y envidiaban la tierra de los mapuches. Desde la perspectiva del progreso y la civilización, los mapuches aparecían como retrógrados e improductivos que se les debía expropiar las tierras. Tal como señalaba el periódico protestante: “el sueño de la tierra se ha transformado en una pesadilla... un fantasma horrible; la boca de la carabina criminal... la marca candente del colono que quiere estamparlo en su carne cual si fuere un animal: el can veloz del huinca...” (*El Heraldo...*, 1916, p. 32).

Los que más sufrían eran los indígenas que estaba en la frontera urbana: eran las tierras más deseadas y los mapuches más despreciados. Como destacan Foerster y Montecino, “el blanco se iba auto-aniquilando al contemplar cotidianamente al mapuche que moraría imperecederamente en los territorios que circundan la urbe y el obstáculo que presentaban en su idea de civilización y progreso” (FOERSTER G., MONTECINO, 1988, p. 278). Las injusticias, la marginalización y la segregación del pueblo mapuche se observa con mayor claridad en este espacio de linde, donde los colonos se apropian cada vez más de la tierra de los ancestros. Para los mapuches, el reclamar justicia era pedir protección sobre las tierras entregadas por el mismo Estado a los mapuches, para no ser

estafados por los colonos. Sin embargo, el Estado estaba de acuerdo con la expropiación. No obstante, siguen apelando al gobierno, “sino nos salvan, del arrebato de nuestras tierras, pequeñísimas propiedades: mañana será tarde” (*El Heraldo...*, 1916, p. 32). Al respecto, el mismo periódico protestante destaca:

no piden recuperar las tierras expropiadas; no piden los animales que les fueron arrebatados: piden sólo el pequeño girón de tierra que les queda, un asiento para su ruca y un sitio en donde sus huesos puedan reposar en paz después de la dolorosa jornada que les deparó el destino (*El Heraldo...*, 1916, p. 32).

Es posible entender el surgimiento de una nueva identidad étnica a partir del permanente clamor por la tierra, que se va a extender a la defensa de la “raza” y de la cultura mapuche. Así, aparece uno de los líderes mapuches más importante del siglo XX: Manuel Aburto Panguilef, también alumno de la Misión Araucana y Presidente de la *Federación Araucana*. Esta última, caracterizada por “un sello de reivindicación y resistencia cultural que impregnó todo su desarrollo y que quedó fijo en la memoria de su pueblo durante mucho tiempo” (FOERSTER G., MONTECINO, 1988, p. 33). En Aburto, “se fue articulando un discurso indigenista más radical que el de sus antecesores... Él está centrado en el tema de la tierra, la radicación, las usurpaciones, los atropellos que ocurrían diariamente en el campo” (BENGOA, 2000, p. 389). Este líder también organizó en 1917 un teatro político-cultural llamado *La Campaña Araucana*, realizado según ritualidades mapuches. Se trata de un marco relacional y de lucha de poder, en el cual surge esta nueva identidad étnica, “un producto de contextos sociales e históricamente estructurados” (MALDONADO, 2004, p. 32).

Aburto no sólo será un líder social, político y cultural, también será un intelectual mapuche. En el año 1920 comienza una serie de congresos mapuches que se extenderá anualmente hasta el año 1939. Estos 20 congresos serán de tremenda relevancia en todos los ámbitos, pero fundamentalmente simbólico, ya que le asignará sentido político al cacicazgo y logrará introducir aspectos relevantes de la cultura mapuche como los parlamentos, discursos, sueños, danzas y espacios rituales importantes: “era el maravilloso mundo de los *pneumas*, la explicación de las cosas que les ocurría con sus tierras” (BENGOA, 2000, p. 390). De esta manera, Aburto imprime en *La Federación Araucana* un accionar simbólico, político y religioso. Aburto hará renacer un

movimiento indigenista radical: preservación de la cultura mapuche, defensa de las tierras, no permitir los atropellos, representación directa frente a las autoridades, etc. Él es “quien estructura el discurso mapuche posreduccional, el discurso cultural de los campesinos mapuches” (BENGOA, 2000, p. 391). Él, de alguna manera, se presentaba como el cacique de caciques, “vestido con poncho de cacique y *tarilonco*, aconsejaba a la acción política, la participación de los mapuches en la política chilena” (BENGOA, 2000, p. 392). Ante el oprobio de la derrota y la humillación “muchos pueblos, han recurrido a prácticas mágico-religiosas, ensoñaciones mesiánicas e incluso la locura colectiva” (BENGOA, 2000, p. 394). En ese sentido, Aburto indujo a “los mapuches a la recuperación de su identidad con un movimiento de fuerte resonancia religioso-nativista, pero de fuerte raíz política” (BENGOA, 2000, p. 394).

En 1919 la agrupación denunció los atropellos de los cuales eran víctimas los mapuches, las flagelaciones e injusticias por parte de los “huincas” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 34). Sólo la insistencia, perseverancia y esperanza de los líderes mapuches lograban resistir a la indiferencia de los gobiernos de turno. Es por ello que “la organización apoyó en 1924 a Francisco Melivilu como diputado por el Partido Demócrata, formando parte del comité que propuso su candidatura” (*Diario Austral*, 2 de Febrero de 1924, p. 4). El esfuerzo fructificó: “Melivilu salió elegido diputado en ese mismo año, convirtiéndose en el primer parlamentario indígena de Chile” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 34).

El 12 de septiembre de 1924 se lleva a cabo un golpe militar en Chile, presidido por Luis Altamirano. En ese contexto, se reúne la Federación Araucana, liderada por Manuel Manquilef, Sadleir, Aburto, entre otros. Piden al Todopoderoso que ilumine el criterio del pueblo en bien del Gobierno Militar (*Diario Austral*, 21 de Noviembre de 1924, p. 5). Posteriormente redactan una solicitud a la Junta Militar con respecto a la miseria que vivía una comunidad Mapuche en la Cordillera de Nahuelbuta, terrenos prometidos por la misma Junta – según relata la solicitud (*Diario Austral*, 15 de Diciembre de 1924, p. 3). Luego, el Ministro del Interior del General Carlos Ibáñez del Campo envió un telegrama a la Intendencia de Temuco para “... reprimir la campaña sediciosa entre los indígenas, acusando a Manuel Cheuque, Manuel Aburto, Arturo Huenchullán de llevar a cabo un alzamiento y debían ser detenidos inmediatamente” (*Diario Austral*, 19 de Abril de 1927, p. 3). De igual forma, el Obispo Capuchino Guido

de Ramberga “condenó al comunismo que se acerca al indígena y le propone engañosamente el cielo y la tierra” (*Diario Austral*, 19 de Abril de 1927, p. 3). Finalmente, Aburto es puesto en la cárcel. Sin embargo, el Padre Ramberga, no conforme con su queja elaboró una carta pastoral dedicada exclusivamente a denostar a Aburto, donde lo trata de “hombre sin conciencia que trata de sembrar la irreligiosidad, la vuelta al paganismo y predica el odio... es un espíritu malo, un seductor para su pueblo... trayendo al campo araucano la cizaña del comunismo” (*Diario Austral*, 22 de Abril de 1927, p. 2).

A pesar de esto, Aburto no se desalentó. Por el contrario, fue más atrevido, ya que en 1932 llega al punto máximo de su reivindicación proclamando la República Indígena (MENARD, 2001; MENARD, PAVEZ, 2005). De igual forma, continúa haciendo congresos y revitalizando las antiguas costumbres mapuches, hasta su último congreso en 1939. Así fue como “el indigenismo radical de Aburto se constituyó en el principal movimiento cultural mapuche de este siglo; supo combinar la fuerza del grito racial mesiánico, con la cuestión social y popular chilena” (BENGOA, 2000, p. 398). La fuerza de su mensaje fue “la defensa de la lengua mapuche, que se transformó en un elemento central de su discurso: era la base para preservar la cultura” (BENGOA, 2000, p. 391). Y “es por ello que hoy día se lo recuerda y define como un hombre religioso, un “místico”, que recorrió los campos de la Araucanía, predicando la defensa de la raza, de la tierra, de la lengua, de las tradiciones; fue el primer predicador de la resistencia étnica radical” (BENGOA, 2000, p. 391).

Estamos frente a un proceso de etnicidad, en el que se trata de resaltar una parte de la historicidad mapuche, como una forma de contrarrestar a su imagen deteriorada. Aburto “visualizó de otra forma las tierras mapuches. Las concibió no sólo como propiedad o tierra de producción, sino también como sitio de memoria histórica y reproducción cultural. La tierra no puede separarse de la cultura ni de la identidad étnica” (MALLON, 2004).

El Liderazgo Político

Manuel Mañkelef “fue uno de los primeros alumnos de la Misión de Kepe... educado y evangelizado por los misioneros anglicanos, quizás el propio Sadleir” (ANCÁN, 2007, p. 75). Manquilef estableció una relación cercana con Sadleir y a la vez será profesor en la SAMS, enseñando el idioma mapuche en 1908 en el Internado Araucano en

Quepe. Escribió el libro *Las Tierras de Arauco*, “en la que defendía al mapuche de la estigmatización” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 82). Destaca que el propósito del libro era “demostrar el raciocinio de la raza: su fantasía imaginativa y creadora, demostrando su característica sentimental y hombres previstos de un alma con conocimiento, sentimientos y pensamiento análogos a las razas más cultas y poderosas de la tierra” (MANQUILEF, 1911, p. 14). Fue uno de los primeros representantes mapuches, que ocupó un escaño en el Parlamento junto a Francisco Melivilu, del partido Liberal Democrático. Fue elegido diputado entre 1926 a 1930. Fue parte en la Comisión Permanente de Educación Pública e integró la Comisión Permanente de Agricultura y Colonización. Reelecto diputado por el periodo 1930 a 1934 y luego Gobernador de Lautaro de 1936 a 1937. Continuó integrando la Comisión Permanente de Agricultura y Colonización. Murió en 1952 (ANCAN, 2014) asumió la presidencia de la Sociedad Caupolicán en 1916, quien le imprimió un nuevo matiz: “no sólo demandará educación para el mapuche, sino que le dará cuerpo a las exigencias indígenas para superar sus problemas de la constitución de la propiedad” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 22). Sus discursos deconstruyen esa imagen negativa del bárbaro sin alma, para situarlos al mismo nivel de “lo occidental”. La Sociedad Caupolicán tuvo su mayor periodo de actividad en los años veinte, en que se transformó en la expresión del indigenismo integracionista. Manquilef, como presidente de esta asociación, presiona por la dictación de una ley indígena que, entre otras cosas, contemple la división de las comunidades; esta ley se dicta en 1927. “Manquilef, al igual que muchas personas en esa época, consideraba que este era el medio más adecuado para lograr la rápida integración del indígena a la sociedad chilena” (BENGOA, 2000, p. 385). Con este fin Manquilef defiende a su pueblo, sin embargo, no tiene una buena concepción del mismo: “seremos un pueblo atrasado; pero no somos raza inferior... pero algunos malos gobernantes de la República debilitaron nuestra raza alcoholizándola, y nos sumió en la miseria arrebatándonos nuestras tierras” (Diario Austral, 23 de Diciembre de 1916, p. 3).

Manquilef concibe y critica al Estado desde una metáfora paternalista: “fue un padre que se transformó y se convirtió en corruptor para arrebatarse a su pupilo, sus inmensos campal e innumerable ganado... lo pervirtió con toda clases de vicios” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 88). Al considerar al Estado como “un padre”, se está haciendo una analogía, en el sentido de que el pueblo mapuche es una alteración de “lo Mismo”, como lo expresa García, ya que la representación

generalizada de los indígenas es la de una alteridad, cuya cultura es esencializada y asociada a valores negativos. Esta representación del otro es privativa de la alteridad y “pone de manifiesto la violencia implícita en la representación del otro como alteración de lo Mismo” (GARCÍA, 2004, p. 223).

Uno de los políticos indígenas más brillantes de esta época fue Venancio Coñuepan. Recibió educación formal de la MA instalada en Chol Chol, “acceder a este tipo de educación a comienzo del siglo XX, que en lo substancial significaba dominio hablado y escrito del castellano, era un privilegio que muy pocas personas mapuches podían acceder” (ANCÁN, 2007, p. 209). En el año 1938, en el contexto de la campaña política del candidato y posterior presidente de Chile Pedro Aguirre Cerda, Coñuepan creó y fue presidente de la Sociedad Caupolicán. Fue electo diputado por Temuco, en 1945-1949, 1949-1953 y 1965-1968. Durante el Gobierno de Carlos Ibáñez del Campo integró las Comisiones Permanentes de Agricultura y Colonización (1947-1952), de Economía y Comercio (1949-1952) y de Agricultura (1965-1968), aunque el último periodo no lo alcanzó a terminar, ya que muere en 1967. También fue parte de la Comisión Especial Investigadora del Ministerio de Tierras y Colonización, en 1950 de la Cámara de Diputados (MARIMÁN, 2007). La problemática mapuche es asumida e incluida en los proyectos políticos, pero únicamente a condición de ser integrada a la sociedad chilena. Vemos entonces cómo los líderes mapuches se hacen parte de esa sociedad, aunque se evidencia a su vez una frontera de clase, en la que ellos, letrados e hijos de caciques, se relacionan con los de su clase, traspasando las fronteras étnicas y participando en el aparato de poder. En contra parte, los indígenas campesinos, permanecen al margen de las decisiones, confinados en la clase empobrecida, al otro lado de la frontera social.

Coñuepán pertenece a la segunda generación de líderes mapuches postreduccional. Estos líderes “fueron mapuches que no clamaron una dádiva del huinca, sino que, desde una situación de independencia y de éxito económico, interpelaron por la igualdad de su pueblo dentro de la sociedad chilena” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 30). Ellos inauguran un tipo de indigenismo integracionista moderno. Una vez que aparece la figura carismática y pragmática de Coñuepán, los líderes anteriores como Aburto y Painemal se eclipsan, “porque Venancio Coñuepán superó a todos los dirigentes, como una especie de Lautaro de la época” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 30). A fines de 1944 Coñuepán se presentó por tercera vez como diputado, pero “su estrategia

política fue diferente: ya no como independiente sino con el movimiento Ibañista, donde siempre participó activamente como máximo dirigente zonal. Su programa era una mezcla de indigenismo y campesino” (*Diario Austral*, 2 de Marzo de 1945, p. 15). Aunque el contenido indigenista es más fuerte (*Diario Austral*, 4 de Marzo de 1945, p. 11). Lo llamativo es que fue uno de los pocos líderes mapuches, formado en la MA y que se definía protestante, que no pidió el apoyo de los evangélicos de la zona⁶. En las elecciones para diputados de 1965, Coñuepan salió nuevamente electo. Su campaña no hizo referencia al problema indígena, sino más bien a su trayectoria pública. Específicamente la campaña decía “enviemos al Parlamento hombres experimentados y con fuerte arraigo en la tierra”. Se profundiza la brecha entre una elite mapuche y el pueblo mapuche, que seguía siendo vapuleado y explotado.

Líderes como Coñuepan

eran atractivos, para la mayoría de los mapuches, porque representaba al arquetipo del cacique. Por ello no es de extrañar los numerosos votos que podía obtener de ellos, ya que era muy difícil que en la zona tuviera apoyo electoral de los *huincas* de la zona, imbuido por toda clase de prejuicio contra el mapuche (FOERSTER, 1988, p. 18).

La gente percibía a “Coñuepan como portador de tres atributos importantes según los preceptos ancestrales: era descendiente directo de (jefe principal); un *ülmen* (prestigioso y acaudalado) y un *wewpife* (buen orador)” (ANCÁN, 2007, p. 209). Otro aspecto que pone en evidencia el arrastre de Coñuepan como figura carismática (más que política) “son los escasos votos que obtienen los otros mapuches en el partido conservador” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 18). Los hijos de caciques fueron puentes, primero abrieron las fronteras para la invasión armada, legitimándola bajo el pretexto de la integración (BENGOA, 2000; FOERSTER G., MONTECINO, 1988) y luego negociaron la integración cultural y política, cuyo beneficio directo recibieron sólo ellos, mientras que el pueblo mapuche es segregado en los confines del otro lado de la frontera.

⁶ De los pocos grupos evangélicos, de línea Pentecostal, con activa y declarada participación política partidista, como el Ejército Evangélico Chileno decide apoyar Jaime Larrain, otro derechista, quien finalmente sale elegido (*Diario Austral*, 03 de abril de 1945, p. 7 e *Diario Austral*, 04 de abril de 1945, p. 11).

Entre la Etnicidad y la Lucha de Clases

Martín Painemal, alumno de la Misión Araucana, dirigente del Partido Comunista, fue uno de los creadores de *La Asociación Nacional de Indígenas* (ANI), primera agrupación mapuche de definida orientación política partidista. La organización se fundó en 1952 con la realización del Primer Congreso Nacional Mapuche, en Temuco. Su líder fue Martín Painemal” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 250). Será uno de los últimos líderes influenciado por Sadleir y la MA, que se enfocará principalmente en las fronteras de clase, vinculando la etnicidad con la lucha de clases.

Las organizaciones mapuches abandonarán a Coñuepán, quien no consiguió el prometido apoyo oficial para su pueblo, perdiendo protagonismo la Corporación Araucana. La ANI se aliará con la CUT (Central Unitaria de Trabajadores), que aspiraba a organizar en una sola Central a todos los mapuches, por la reconquista de las tierras y otras consignas, produciéndose un vínculo entre organizaciones mapuches y el Partido Comunista. Así se estrechan relaciones entre mapuche y campesinado, mapuches y obreros o mapuches y sectores populares. Pero la cuestión mapuche se confunde con los problemas del campesinado y continúa extendiéndose la frontera interna entre el Estado chileno y el Pueblo mapuche. Con el gobierno derechista de Jorge Alessandri, el 29 de diciembre de 1960 se autorizaba la división de las comunidades y una vez más la expropiación legal de unas 100.000 hectáreas de tierras mapuches. Los minifundios “sólo multiplicaba la eterna pobreza y desaparecimiento de la raza mapuche” (FOERSTER, MONTECINO, 1988, p. 285).

En diciembre de 1953, se efectuó en el local del Ateneo Popular la primera plenaria del Congreso de la CUT, en donde participa la ANI, allí:

fueron reconocidos los héroes mapuches: Caupolicán, Lautaro y Colo-Colo, los recientes líderes Aburto Panguilef y Jacinto Cayuqueo, junto al líder obrero Luis Emilio Recabarren y los mártires indígenas y campesinos de Ranquil⁷, Segundo Leiva Tapia y Bascuñán Zurita, para que integraran el presidium de honor del torneo (*El Siglo*, 21 de diciembre de 1953, p. 6).

⁷ Se refiere a la Masacre de Ranquil donde el 6 de julio de 1934 son acribilladas entre 150 y 200 campesinos e indígenas por la policía de la ciudad de Temuco.

Las principales demandas de la ANI eran “abolir toda discriminación racial, la conservación de la cultura mapuche y la reconquista de las tierras” (SAAVEDRA, 2002, p. 72). El traspaso de la frontera simbólica que practican los líderes mapuches es producto de la movilidad identitaria que puede darse “en la medida en que los sujetos comparten y viven otros niveles de identidad (la identidad individual, de clase, de género, y otras)” (MALDONADO, 2004, p. 32). Es así como los líderes que luchan por la emancipación y los derechos del pueblo mapuche, actúan en un terreno (el del poder político) del que también son parte.

Martín Painemal “vivió siempre en lucha, luchó en el Frente Único Araucano, en la ANI, y en los Congresos en las Asambleas” (FOERSTER, PAINEMAL, 1983, p. 84). “En 1961 la ANI participó en un congreso de organización campesina en Santiago resolviendo crear una sola organización refundida en la Federación Nacional Campesina e Indígena (FCI)” (SAAVEDRA, 2002, p. 72). Las alianzas generadas por Painemal ilustran las identidades móviles de estos líderes. La etnicidad va a ayudar a fortalecer las ideas reivindicativas y promover la participación política, pero también va a hacer más flexibles las fronteras sociales y culturales.

En la década de 1960 se producen organizaciones campesinas en torno a la Reforma Agraria. En ese contexto se formó la Confederación Nacional Mapuche, que reunió a 48 asociaciones regionales mapuches. Esto se realizó en el Congreso Mapuche en 1960 en la ciudad de Ercilla. Las movilizaciones y corrida de cerco de fines de 1960 y los años del Gobierno de la Unidad Popular (UP) permitieron a los mapuches la recuperación de tierras, aunque transitoriamente. Durante el gobierno de la UP “se creó la ley indígena n° 17.729 y con ella el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) para apoyar el desarrollo social, educacional y cultural del pueblo mapuche. El año 1973 con el golpe militar quedan prohibidas todas las organizaciones mapuches” (SAAVEDRA, 2002, p. 72). Esto reafirma la existencia de las múltiples fronteras y la idea de que el pueblo mapuche permanece en la posición desfavorable dada por las relaciones asimétricas de poder. La prohibición de las organizaciones será un manto negro para este pueblo que es cada vez más arrinconado y despojado.

El Ocaso Político de la Misión Araucana

El abandono de la MA no se debió sólo a los efectos de la segunda guerra mundial, sino al enfoque político y cultural que le dieron Sadleir

y Wilson, que nunca gustó a la SAMS. En la práctica, la Misión “imbricó lo religioso con lo económico; por lo visto el paso esperable era que los sujetos operaran en una sociedad moderna, civilizada en los nuevos contextos republicanos y moralmente cristiana” (MARIMÁN, 2007, p. 142). Se puede destacar el respeto que la MA tuvo hacia la cultura mapuche. Sin embargo, no se puede desconocer la frontera de hierro de las “razas” expresada en el ámbito conyugal: “los lazos conyugales al interior de la misión, consta que estos responden a una estricta endogamia racial” (MENARD, 2009, p. 131).

La “raza” como frontera fue impenetrable, la comunidad religiosa estaba separada por una comunidad de sangre, que nada, ni siquiera un plan divino, lo alteró. La conversión religiosa, la educación, la movilidad social: nada transgredió la frontera racial. Hubo dos conceptos de “raza” bien notorios: la “raza” anglosajona representada en los misioneros y la “raza” mapuche en los misionados. Al respecto, Sadleir contribuye a su manera:

presenta una raza (mapuche) representada por los dirigentes aristocráticos, vestidos con urbana elegancia y convencidos de la vigencia de su autoridad, así como de una autonomía racial y política frente al Estado chileno, los caciques encontrarán en el proyecto anglicano una alternativa de negociación más atractiva que la ofrecida por el proyecto mestizo (MÉNARD, PAVÉZ, 2007, p. 28).

Así, la “raza” mapuche está representada oficialmente por estos agentes, pero la frontera “racial” existe con los que están más allá de la zona fronteriza adyacente. Es más, se perpetúa la figura dicotómica, instrumental al poder colonial, de una frontera entre civilizado y bárbaro, al evitar las uniones interraciales en instituciones como el matrimonio o la escuela.

La MA sufrió de la escasez de pastores y predicadores debido al nulo reconocimiento del liderazgo religioso mapuche⁸ y la escasez de templos anglicanos en tierras mapuches. Quizás ese fue uno de los motivos por los que los líderes mapuches, pese a la influencia misional protestante, nunca se presentaron como protestantes desde el discurso político y cultural. Esto se puede apreciar en uno de los líderes que más cerca estuvo de ser misionero protestante: Manuel Aburto Panguilef. Así lo afirma él mismo:

⁸ Recién en el año 1994 fue ordenado el primer obispo auxiliar anglicano mapuche al pastor Abelino Peleo. Y en 1998 fue ordenado, por primera vez como obispo anglicano para Chile, el Pastor Héctor Zavala (BAZLEY, 1995)

soy fruto de la Misión Araucana dirigida por el reverendo Sadleir, actual presidente honorario del Federación Araucana, después fui enviado a Valdivia a trabajar con el misionero H.I. Weiss, en donde Alberto Dawson me dio instrucciones sobre teología, en donde ayudé en la prédica del Evangelio en Río Bueno y Osorno... me retiré en 1905 (*El Mercurio*, 20 de enero de 1923, p. 14-15).

Pero también tiene que ver con el carácter intelectualista y abstracto de las enseñanzas de la Biblia, estableciéndose una frontera simbólica (Bíblica) que separa la cultura anglosajona de la mapuche. Es decir, la Biblia nunca tuvo un énfasis cultural, político ni económico aplicado a la realidad “brutal” que vivían los mapuches. Así lo expone Eusebio Painemal, otro aprendiz de predicador, a quien también incentivaban para ser pastor, que se percató de las críticas que aparecían en la Biblia con respecto a los ricos, opresores y terratenientes y como los misioneros obviaban estas enseñanzas⁹.

Pese a la particularidad de Sadleir en su relación con los mapuches, está la vigilancia de los poderosos para que estos misioneros no se constituyan en profetas de la revolución indígena. En este escenario aparece Agustín Edward, quien ayuda a Sadleir a comprar un fundo de 250 hectáreas para la MA, dado que ninguna religión fuera de la católica podía adquirir bienes, entonces lo adquirió Sadleir, con la ayuda de Edward a su nombre (BAZLEY, 1995, p. 105). Es en aquel fundo donde Sadleir se retira en 1916 para volcarse a la traducción de la Biblia e himnarios al Mapudungun y donde finalmente muere en 1935. La figura de Sadleir es polémica respecto de la propiedad de la tierra. Sergio Caniuqueo señala que existió una estrecha relación entre la “Sociedad Araucana” y la “Comisión Radicadora de Indígenas” y denuncia que

los dirigentes, acusan a estos funcionarios de la pérdida territorial que sufrieron y de la cual se benefició la Iglesia Anglicana; La iglesia anglicana recibió las tierras, pero no podía legalizarlas sin caer directamente en un fraude, así que buscaron una estrategia para salir lo más limpio de la usurpación. Para ella confabularon con Manuel Concha, funcionario, protector de indígena, el señor Sangler (sic), representante de la misión, le compró las tierras al señor Concha, tierras que la misión más adelante vendió a Dancan Ford. La comunidad afectada, directamente, fue la Fernando Hueche (CANIUQUEO, 2006, p. 164).

⁹ Al respecto se puede ver con más detalle un testimonio detallado en FOERSTER (1986, p.20-23).

Esta visión contradictoria de Sadleir también la tiene la historiadora anglicana al decir:

es la paradoja más extraña de nuestra obra que mientras Sadleir sentía profundamente las injusticias relacionadas con las tierras indígenas, y trabajaba incansablemente para defender sus derechos contra los huincas, sin embargo aceptó este suelo inicialmente en su nombre. Y este fundo sería causa de dificultades y resentimientos durante todo el periodo en que la Misión Araucana lo administraba (BAZLEY, 1995, p. 105).

De igual forma, el hecho de que sólo en las iglesias rurales los mapuches anglicanos pudiesen ser pastores, demuestra otra paradoja. La migración a la ciudad va a evidenciar que las fronteras de este sistema interétnico siempre fueron desiguales. De esta manera, en la ciudad, los pastores sólo son ingleses, porque las fronteras coloniales construidas durante siglos son más rígidas. Pese al respeto que la MA mostró a la cultura mapuche, la civilización estaba presente y se manifestaba: “por vestirse de terno, convertirse al cristianismo, manejar tractores o escribir a máquina, los sujetos no dejan de pertenecer a su raza. Se trata de una raza que moderniza y no de una modernidad que se racializa” (MENARD, 2009, p. 132). La misión, en consecuencia, “seguía unida a la mentalidad colonial. Incluso aunque no se concibiera como ejercicio imperialista, estaba impregnada de un paternalismo teñido de etnocentrismo” (DE LA FUENTE, 2010, p. 9). Y “considerando a los mapuches siempre con desprecio y distancias... primitivos y flojos... e indios salvajes” (DUFEY, 2000, p. 107).

Si pudiéramos sintetizar la influencia del discurso anglicano en la cotidianidad, la construcción identitaria post-reduccional en el seno del pueblo mapuche de fines del siglo XIX y principios del XX, serían: la valoración del mapudungun; el reforzamiento cultural y, su redefinición, política del cacique; la centralidad y significación de la tierra desde el discurso bíblico; la lectura bíblica y la centralidad del rol del profeta en el contexto revolucionario y, contradictoriamente, el reforzamiento de la raza. Paradojalmente, la concepción de raza influyó en el renacimiento del discurso político y cultura mapuche de forma notoria, al redefinirse la concepción de raza, y posteriormente, la de nación mapuche.

Conclusiones

Como hemos podido mostrar, la presencia de Charles Sadleir, a través de la Misión Araucana, tuvo un influjo significativo en la vida

política mapuche al contribuir con el despertar de su conciencia étnica, con el desarrollo de los liderazgos políticos y el establecimiento de alianzas más o menos perdurables con entidades políticas del mundo no indígena.

Al documentar este episodio de la historia religiosa desde el prisma de su participación en la vida política del pueblo mapuche chileno, pretendemos contrarrestar la escasez de estudios sobre el protestantismo indígena y a la vez, descentrar la mirada del ámbito de la religiosidad, los paternalismos y la vida misionera y educativa en que mayoritariamente se centran. A pesar de aquello, constatamos que no se escapa del arquetipo misionero que se auto-concibe como superior y los otros como inferiores esencialmente. No obstante el valor de la formación e influencia del liderazgo es significativo.

En efecto, mientras las retóricas de la etnicidad tienden a hacer referencia a un sujeto purificado de los influjos foráneos, aquí se puede observar cómo el movimiento mismo del rescate de los orígenes, en la producción de la identidad étnica, está empapado también por el influjo de sujetos, que siendo externos, han sabido contribuir en el fortalecimiento interno de la identidad cultural, hasta en los momentos más difíciles.

Referencias

ANCAN, José. De kúme mollfüñche a “civilizados a medias”: liderazgos étnicos e intelectuales mapuche en la Araucanía fronteriza (1883-1930). *Polis*, Santiago, v. 13, n. 38, 19-44, set. 2014. Disponible em: <<http://polis.revues.org/10013>>. Acceso em: 15 mar 2016.

_____. Misiones, máquinas y memorias. Algunos apuntes sobre el álbum fotográfico de la Misión Anglicana de Kepe. In: MÉNARD, André; PAVÉZ, Jorge (Orgs.). *Mapuches y Anglicanos*. Vestigios fotográfico de La Misión Araucana de Kepe, 1896-1908. Santiago: Ocho Editores, 2007. p. 69-76.

BAZLEY, Bárbara. *Somos Anglicanos*. Santiago: Imprenta Editorial Interamericana, 1995.

BENGOA, José. *Historia Del Pueblo Mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago: Lom Ediciones, 2000.

CANIUQUEO, Sergio. Siglo XX en Gulumapu: De la fragmentación del wallmapu a la unidad nacional Mapuche. 1880 A 1978. In: MARIMAN, Pablo; CANIUQUEO, Sergio; MILLALÉN, José; LEVIL, Rodrigo (Orgs.). *Escucha Winka*. Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM, 2006.

DUFÉY, Alberto. *La Emigración Suiza en la Araucanía*. Un Caso de Integración Acelerada. Aspectos Socioeconómicos. Victoria: Impresos Regional, 2000.

FOERSTER, Rolf. La Misión Anglicana, Primera Iglesia Protestante Entre Los Mapuches. *Nüttram*, Temuco, v. II, n. 1, p. 14-28, 1986.

_____. Las organizaciones mapuches bajo el gobierno de Frei. *Nütram*, Temuco, v. III, n. 3, p. 14-45, 1988.

_____. ¿Último longko o cacique malonero? Contra-imaginarios de Manuel Olasxoaga y Ambrosio Payllalef. In: MÉNARD, André; PAVÉZ, Jorge (Orgs.). *Mapuches y Anglicanos*. Vestigios fotográfico de La Misión Araucana de Kepe, 1896-1908. Santiago: Ocho Editores, 2007. p. 107-114.

FOERSTER, G. Rolf; MONTECINO, Sonia. *Organizaciones, líderes y contendas Mapuches: 1900-1970*. Santiago: Ediciones CEM. 1988.

FOERSTER, G. Rolf; PAINEMAL, Martín. *Martín Segundo Painemal: Vida de un dirigente Mapuche*. Santiago: GIA. 1983.

ONSECAARIZA, Juan. *Misioneros y Civilizadores: Protestantismo y modernización en el Perú, 1915-1930*. Santiago: Fondo Editorial PUCP, 2002.

GARCÍA, Pedro Enrique. La representación del otro: Figuras de la alteridad en la conquista de América, una propuesta fenomenológica. Trabajo presentado en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, “Interculturalidad y Conflicto”, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), 2004.

GOFFMAN, Irving. *Estigma, la identidad deteriorada*. Argentina: Amorrortu Ediciones, 1998.

KESSLER, Juan. *A Study of the older protestant missions and churches in Peru and Chile*. Oosterbaan & Le Cointre, 1967.

DE LA FUENTE, Eloy. Edimburgo 1910: La Misión Llama a La Unidad. Misiones Extranjeras. *Revista de misionología*, v. 239, p. 591-608, 2010.

LLANOAVIL LLANCAVIL, Daniel; MANSILLA SEPULVEDA, Juan; MIERES CHACALTANA, Manuel et al. La función reproductora de la escuela en la Araucanía, 1883-1910. *Rev. Austral de Ciencias Sociales*, Valdivia, n. 28, p. 117-135, 2015.

MALDONADO, Bello. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los Pueblos Indígenas*. Santiago: United Nations Publications, 2004.

MALLON, Florencia. *La sangre del copihue: la comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado Chileno 1906-2001*. Santiago: Lom Ediciones, 2004.

MANQUILEF, Manuel. Comentario del Pueblo Araucano (La Faz Social). *Revista Folklore Chileno*, Santiago, v. II, n. 14, 1911.

MANSILLA, Miguel; MUÑOZ, Wilson; ORELLANA, Luis. Los dilemas comunitarios y étnicos y religiosos: Las investigaciones antropológicas del pentecostalismo Aymara y Mapuche en Chile (1967-2012). *Estudios atacameños*, Antofagasta, v. 49, n. 1, p. 153-75, enero 2014.

MANSOULET, J. El Hombre de las serpientes (Cuento). *Travesía*, v. 17-18, n. 1, p. 54-62, 1951.

MARIMÁN, Pablo. La Misión Kepe. Conquista y evangelización. In: MÉNARD, André; PAVÉZ, Jorge (Orgs.). *Mapuches y Anglicanos*. Vestigios fotográfico de La Misión Araucana de Kepe, 1896-1908. Santiago: Ocho Editores, 2007. p. 137-44.

MENARD, André. Manuel Aburto Panguilef De la República Indígena al sionismo mapuche. *Working Paper*, Series 12, 2003. Disponible em: <http://www.mapuche.info/wps_pdf/Menard030200.pdf>. Acceso em: 15 de mar. 2016.

_____. Una raza, dos imaginarios: Los problemas de la verdad racial. *Archivos: Revista de Filosofía*, v. 4, 127-136, 2009.

MENARD, André; PAVÉZ, Jorge. El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche. *Política*, n. 44, p. 211-232, otoño, 2005.

_____. (Orgs.). *Mapuche y Anglicanos: Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*. Santiago: Ocho Libros Editores, 2007.

MARIMÁN, Pablo. La Corporación Araucana (1946-1950): En el Quehacer del Diputado Venancio Coñuepán [en línea]. Santiago, Chile: Universidad de Chile – Facultad de Filosofía y Humanidades, 2007. Disponible em: <<http://www.repositorio.uchile.cl/handle/2250/108972>>. Acceso em: 15 de mar. 2016.

MUÑOZ, Wilson; MANSILLA, Miguel. Conflacionismo Epistemológico: Los estudios sobre el Pentecostalismo Aymara en Chile (1975-1998). *Cinta de Moebio*, Santiago, v. 52, p. 1-16, 2015.

PAILLALEF, Ambrosio. ‘Mensaje de un cacique’. La Aurora Araucana. In: MÉNARD, André; PAVÉZ, Jorge (Orgs.). *Mapuches y Anglicanos*. Vestigios fotográfico de La Misión Araucana de Kepe, 1896-1908. Santiago: Ocho Editores, 2007. p. 200-202.

SAAVEDRA, Alejandro. *Los Mapuche en la Sociedad Chilena Actual*. Santiago: Lom Ediciones, 2002.

SAMS, Report 1905/6. Apud KESSLER, Juan. *A Study of the older protestant missions and churches in Peru and Chile*. Oosterbaan & Le Cointre, 1967. p. 77.

ZAVALA CEPEDA, José Manuel. Los colonos y la escuela en la Araucanía: Los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada laica y protestante en la Región de La Araucanía (1887-1915). *Universum*, Talca, v. 23, n. 1, p. 268-286, 2008.

Periódicos:

Diario Austral, Temuco, 2 de feb. 1924, 4.

Diario Austral, Temuco, 18 de nov. 1946, 3.

Alianza Popular Libertadora. Venancio Coñuepan. *Diario Austral*, Temuco, 2 de mar. 1945, 15.

Candidato de la Raza. Venancio Coñuepan. *Diario Austral*, Temuco, 4 de mar. 1945, 11.

Ecos del Congreso Araucanista. Discurso de don Manuel Manquilef. *Diario Austral*, Temuco, 23 de dic. 1916, 3.

El clamor de Arauco. *El Heraldo Cristiano*, enero 1916, p. 31-2.

Evangélicos apoyan a candidatura senatorial de D. Jaime Larraín. *Diario Austral*, Temuco, 3 de mar. 1945, 7.

La Asamblea Araucana de Metrenco fue todo un éxito. *Diario Austral*, Temuco, 22 de abr. 1927, 7.

La Cizaña cunde en el campo de Arauco. *Diario Austral*, Temuco, 16 de feb. 1927, 3.

La Federación Araucana, pide al Gobierno una mejor atención de los intereses de sus afiliados. *Diario Austral*, Temuco, 21 de nov. 1924, 7.

Mapuches y campesinos conquistaron férrea unidad en Congreso de Temuco. In: *El Siglo*, Santiago, 1953, 6-7.

Nuestros Araucanos los mayores productores de Cautín. In: *Diario Austral*, Temuco, 19 de abr. 1927, 3.

Sobre la situación de los ocupantes de Pellahuen. In: *Diario Austral*, Temuco, 15 de dic. 1924, 3.

Una entrevista con el presidente don Manuel Aburto Panguilef. Su origen, los fines que persigue la Federación Araucana de Loncoche. In: *Diario El Mercurio*, Santiago, 20 de enero 1923, 14-15.

Recibido: 08 de enero de 2016

Aprovado: 01 de marzo de 2016

Authors/Autores:

MIGUEL ÁNGEL MANSILLA <mansilla.miguel@gmail.com>

- Sociólogo. Doctor en Antropología por la Universidad de Tarapacá (UTA) y la Universidad Católica del Norte, en 2012. Estudiante post-doctoral e investigador FONDECYT N° 3120162. Investigador Asociado del Anillo-CONICYT, Proyecto N° 10179, del Instituto de Investigación de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat. Profesor visitante en la Universidade Metodista de São Paulo (Agosto-Diciembre 2013). Práctica post-doctoral en el *Centre for Pentecostal and Charismatic Studies*, en la *University of Birmingham*, Inglaterra (2012). Investigación doctoral en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (México, 2008). Investigador del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
- Sociólogo. Doutor em Antropologia pela Universidad de Tarapacá (UTA) e pela Universidad Católica del Norte, em 2012. Pós-doutorando e pesquisador de FONDECYT N° 3120162. Pesquisador Associado do Projeto Anillo-CONICYT N° 10179, do Instituto de Pesquisa de Estudos Internacionais (INTE) da Universidad Arturo Prat. Professor Visitante na Universidade Metodista de São Paulo (agosto-dezembro de 2013). Estágio de Pós-Doutoramento no *Centre for Pentecostal and Charismatic Studies*, na *University of Birmingham*, Inglaterra (2012). Estágio de doutorado no Instituto Nacional de Antropologia e História (México, 2008). Pesquisador do Instituto de Estudos Internacionais (INTE) da Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
- Sociologist, Arturo Prat University. Dr. in Anthropology, University of Tarapacá (UTA) and Catholic University of the North. 2012. Postdoctoral researcher for FONDECYT N° 3120162. Associate Researcher for Anillo-CONICYT Project N° 10179. Researcher at the International Studies Institute (INTE by its Spanish name) of the Universidad Arturo Prat. Guest Professor in the Universidade Metodista de São Paulo, August to December of 2013. Postdoctoral Internship in the Centre for Pentecostal and Charismatic Studies. University of Birmingham, England (2012). Doctoral Internship, National Institute of Anthropology and History. (2008). Researcher Instituto de Estudios Internacionales INTE, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.

NANETTE LIBERONA <nliberonac@gmail.com>

- Doctora en Antropología y Sociología. Investigadora del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. Las áreas de estudio: La movilidad, las relaciones interétnicas y Fronteras.
- Doutora em Antropologia e Sociologia. Pesquisadora do Instituto de Estudos Internacionais (INTE) da Universidade Arturo Prat, Iquique, Chile. Áreas de estudo: Mobilidade, Relações Interétnicas e Fronteiras.
- PhD in Anthropology and Sociology. Researcher Instituto de Estudios Internacionales INTE, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. Fields of study: Mobility, Ethnic Relations and Borders.

CARLOS PIÑONES <carlospinonesphd@gmail.com>

- Doctor en Antropología Médica de la Universitat Rovira i Virgili. Psicólogo de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Diplomado en etnopsicología en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Becario en Chile (Convocatoria 2010).
- Doutor em Antropologia médica pela Universitat Rovira i Virgili. Psicólogo pela Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Diplomado em Etnopsicología na Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Bolsista no Chile (Convocatoria 2010).
- PhD Medical Anthropology, Universitat Rovira i Virgili, Catalunya. 2010 Conicyt Doctorate Scholarship Abroad, Chile Certificate in Ethnopsychology, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile Psychologist, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.