

INTRODUCCIÓN

1. Recorridos de las representaciones de *la indianidad*¹

Las representaciones mentales acerca de la *indianidad* que los dominadores fueron construyendo, han dado cuenta de la interacción entre teologías, ideologías y políticas del poder.

1494: la Iglesia Católica otorga a los «indios» la calidad de seres humanos, descendientes de Adán. Las razones son teológicas y políticas. La tradición heredada de Santo Tomás llevaba a considerar los criterios de Aristóteles: por sus formas corporales y su capacidad de razonar, los «salvajes» eran parte de la humanidad.

El Nuevo Mundo, sus almas y recursos naturales debían reemplazar lo que la Cristiandad había perdido a manos del imperio turco. La religiosidad de los «indios» plantearía un dilema de más larga definición; pero, finalmente –se dijo– ellos no habían escuchado la verdad revelada: no eran, por tanto, infieles ni herejes *a priori*. Entonces, la evangelización tenía que ser la gran empresa a cumplir y así se justificaba la conquista de un mundo al que no se le conocían límites y que –desde 1493– el Tratado de Tordesillas puso en manos de España.

La distinción moral entre el Bien (la cristiandad romana) y el Mal (el Islam y, además, los herejes judíos o paganos), había quedado relativamente resuelta. No obstante, la visión de *la indianidad* permanecería abierta a complejas y prolongadas interpretaciones, las cuales pondrán al indio bajo la influencia de Satán; o bien, como almas no contaminadas por el Mal y, por lo tanto, aptas para recibir la Fe, salvables mediante la persuasión.

Los Franciscanos, en México, portadores de la visión milenarista que los impulsaba a usar métodos amables para convertir a los últimos ignoran-

¹ Ver BEAUCAGE, Pierre: *Parcours de l'indianité: théologie, politique, anthropologie.*; en Cahiers des Imaginaires, vol. 3, janvier 2005, n° 3, Éditions GRIPAL. Université de Québec á Montreal. Este trabajo nos ha proporcionado elementos principales de lo aquí expuesto y es una importante referencia.

tes del Evangelio –antes del fin del mundo–, pasan prontamente a admitir la conversión por la violencia, puesto que han llegado a estimar que en esos nuevos cristianos perdura la indisciplina, los vicios e, incluso, la idolatría.

En contraposición, los Dominicos dicen que la colonización pervierte la naturaleza buena del indio. Francisco de Vitoria deslegitima las formas de la conquista, arguyendo que los indios no rechazaron la evangelización y merecían un trato bondadoso. Bartolomé de las Casas, enfrentando a Juan Ginés de Sepúlveda (*Controversia de Valladolid*, 1550), da por un hecho la conquista, pero acusa a los encomenderos y a la institución del trabajo forzado de ser la raíz de toda corrupción y amenaza de exterminio de «los naturales». Mediante las Nuevas Leyes de Indias (1542), la Corona quiso resguardar derechos de los indios bajo la tutela del poder político. Con ello, la denuncia de Las Casas perdió fuerza en el imaginario colonial. En Chile, sin embargo, el dominico Gil González de Ávila (también llamado de San Nicolás) efectuó una tenaz defensa de los indios². El jesuita Diego de Rosales, hacia 1630, se refirió con conmiseración a los mapuche³ y Luis de Valdivia, también de la Compañía de Jesús, propuso la «guerra defensiva», como expediente para aminorar la violencia de la «guerra de Arauco» en que se empecinaba la Corona⁴.

Pero, los Jesuitas crearán otro proyecto de defensa y salvación, al sur, en el área guaraní. Para ellos el «salvaje» llega a ser bueno cuando la evangelización y el sistema de vida y trabajo en Misiones lo saca del «estado natural» y del error idólatra. Un siglo después, en la Nueva Francia, al extremo norte del continente, los jesuitas franceses llevaron una empresa similar a la de sus correligionarios del Paraguay, pero esta vez constreñidos por los avatares de la lucha entre ingleses y franceses y sus respectivas alianzas con distintas etnias o tribus.

El concepto teológico sustentado en que una ley natural mueve a todos los hombres a aceptar y requerir a Dios y su Verdad se vio gravemente cuestionado por el pensamiento de «las luces». Los *Ensayos* de Montaigne, por ejemplo, perfilan un ateísmo, o al menos, una interpretación laica del humanismo. A propósito de la reflexión maravillada sobre las costumbres y creación de aquellos pueblos exóticos (narrados por viajeros cronistas) varios filósofos posteriores, durante el siglo XVIII expresaron que la sensibilidad y la racionalidad de aquellos «salvajes» imaginados debía ser muy diferente a la que se derivaba de los preceptos del Occidente y, sin embargo, sus hábitos «primitivos» podían resultar tanto o más sanos y adecuados a la conviven-

² Ver THAYER OJEDA, Tomás: *Formación de la Sociedad Chilena*, t. 2, Santiago, 1941, pp. 73-87.

³ Utilizaremos la palabra *mapuche* sin distinción de número singular o plural, aplicando el criterio (cada vez más aceptado) de que en su lengua de origen no se hace esta diferencia y que el sufijo -che, pluraliza.

⁴ Ver Horacio Zapater, *El Precio de la Paz. El Padre Luis de Valdivia y la Guerra Defensiva*. Santiago, Ed. Andrés Bello, 1994.

cia social que las normas que la religión quería imponerles. Esas ideas ilustradas agredían la «teología natural» y el jesuita Lafitau extrajo de la Biblia su respuesta: los indios paganos, hijos de Caín y obligados a vagar hasta asentarse en América, tenían costumbres comparables a las de otros pueblos de la Antigüedad. En consecuencia, reafirmó que los indios se hallaban en la ignorancia y el salvajismo, de donde cabía intentar salvarlos.

El Buen Salvaje de la visión jesuita interlocutará con La Ilustración, inspirando a J.J. Rousseau; sirvió también, más tarde, de base a los ideólogos de la expansión colonialista de la Europa burguesa del siglo XIX.

El liberalismo se hace hegemónico en la construcción de los Estados nacionales latinoamericanos. Positivismo, cientificismo, provenían de la idea «ilustrada» del progreso y engarzarían con las nuevas fases modernizadoras durante el siglo XX. Industrialismo, populismos, «desarrollismo» (post segunda guerra mundial), el acercamiento a las masas y los proyectos anti-imperialistas o socialistas, definieron la necesidad de un *aggiornamento* de la Iglesia católica bajo el pontificado de Juan XXIII: la nueva liturgia marcharía a la par con el compromiso social y la opción por los pobres. Las reuniones episcopales de Medellín (1968) y de Puebla (ésta bajo Juan Pablo II en 1979) marcaron el contexto en que nació y se afirmó —durante los '60 y '70— la Teología de la Liberación. Con las dictaduras, represiones, frustración de los programas revolucionarios y el giro a la derecha y al neo-liberalismo, sectores del catolicismo desarrollarán la Teología India. En los '80 y '90, esa experiencia teológica puso énfasis en el diálogo con los «enclaves indios», rechazando la represión de las llamadas «conductas paganas»; buscó integrar la religiosidad indígena-mestiza a los significados que se consideran esenciales a la Fe. La traducción del evangelio y la liturgia a las lenguas originarias realizada por esos grupos católicos ocurría cuando otras iglesias o denominaciones evangélicas ya lo venían haciendo desde hacía décadas. En casos como el de Chiapas, obispos y grupos católicos vieron en el Cristo indio una razón para oponerse a la opresión social y política, respaldando las resistencias indígenas. Por su parte, grupos fundamentalistas del protestantismo evidencian su eficacia, llegando directa y sistemáticamente a comunidades indígenas con métodos menos constreñidos por formas y controles propios de la centralización católica, pero muchas veces portando una visión teológica rígida: la misión de rescatar de la idolatría al indio, antes del advenimiento fin de los tiempos.

El recorrido teológico parece, así, un movimiento pendular entre dos polos: por un lado el Noble salvaje, fácil de convertir o ya convertido a un cristianismo auténtico que occidente desestima y, en el lado opuesto, la imagen del bárbaro, cuyo paganismo e inmoralidad resurge día a día bajo el barniz de la conversión y que es necesario «reevangélizar» constantemente⁵.

⁵ BEAUCAGE, Pierre, op. cit, p. 28.

El itinerario desde Las Casas, las experiencias jesuitas, y las Teologías de la Liberación e India ilustran el primer polo. La iglesia católica mayoritaria, evangélicos y pentecostales adhieren, en general, a la representación y las prácticas opuestas.

El discurso político de la conquista se adecuó a la teología del «mal indio»; Hernán Cortés ya dejaba de lado la visión compasiva o salvífica que reivindicó al «salvaje bueno». En el dominio sobre hombres y tierras predominó la idea de la reconquista española sobre «los moros». La mano de obra campesina, artesana, indígena, debía aportar riquezas a la Corona, los colonos y la Iglesia. De la Controversia de Valladolid (1550), resultaba la aparente supresión de la Encomienda, pero la explotación minera y de las haciendas llevó a otros métodos de trabajo forzado. La ideología e instituciones de la sociedad de «castas» afirmarían la separación de roles y la naturaleza diferente de «los naturales». Así, la identidad y autoconciencia de «ser indio» fue y es el producto de saberse derrotado, oprimido, abusado. El colonizador vio al Otro como indio, por estar subordinado. Los individuos y pueblos originarios adquieren la identidad india por la explotación, por las palabras y actos del «blanco» y sus poderes.

En otro contexto, a partir del siglo XVII, los franceses (en el actual Québec) debieron supeditar su evangelización a la necesidad económica, la cual allí demandó que las tribus mantuviesen una existencia autónoma en hábitats dispersos y, de ese modo, proveyeran de pieles a los comerciantes europeos. Así, la visión de los indígenas tuvo mayores dificultades para asociarse a la subordinación y total dominio sobre ellos; prevaleció una relación de «alianzas» políticas para el comercio y, también, en la lucha contra el enemigo inglés.

Las interrogantes y desafíos de orden teológico no existieron, prácticamente, para las empresas coloniales llevadas a cabo por ingleses y portugueses. Inglaterra había asentado colonos en América del norte, intentando resolver las luchas religiosas y sociales (*enclosures*) internas. Pero, aquellos colonos no buscaron hombres para someterlos al trabajo de construir la sociedad por ellos soñada en el nuevo mundo. Las epidemias despoblaron de indígenas, muy prontamente, la costa atlántica. Los *Peregrinos* –con mentalidad post feudal– celebraron el don que les hacía posible ocupar tierras vacías.

Navegantes portugueses iniciaron la ocupación del nord-este brasileiro sin un plan pensado de establecimiento. Dado que el Papa había otorgado esas tierras a la Corona de Lisboa, los flujos de colonos llegaron a generar plantaciones para exportar (azúcar, tabaco). Reducir masas de indios a la esclavitud para esos fines fue imposible y se abrió con bríos la trata de negros. En consecuencia, para los portugueses, como había ocurrido por una vía distinta a los ingleses, la visión del indígena que no lograron explotar masivamente pasó a ser la del indio indeseado, que más valía arrinconar o eliminar.

La ideología del progreso presidió la marcha de las repúblicas (s. XIX). La conquista del oeste en los Estados Unidos (del norte), si bien no supuso

preponderantemente la mentalidad de que «el mejor indio debía ser el muerto», exigía la plena incorporación de los territorios a la productividad moderna. El general Custer dijo a los *lakota*: «No podemos dejarles la mitad de un continente como territorio de caza»⁶ (argumento contundente que resuena hoy cuando el gran capital «globalizado» penetra y destruye ecosistemas americanos como la Amazonia o los bosques del sur e interviene a su paso los territorios en que han subsistido culturas y pueblos originarios). La realización del «destino manifiesto» proclamada por el poder estadounidense, optó por «reducir» a los sobrevivientes indígenas y por aplicar planes para su aculturación. Ese modelo sería imitado en el extremo sur (Chile, Argentina) en la segunda mitad del XIX. No obstante, durante la conformación de las corrientes independentistas hispanoamericanas habían surgido elementos potentes de una valoración de la indianidad con el fin de fortalecer el futuro autónomo para las «patrias criollas».

El jesuita Clavijero (en la *Historia Antigua de México*, de 1780) se enorgulleció de la Cultura Azteca, comparándola a la griega, romana o faraónica. Argumentaba que los españoles, entonces, no habían dado civilización a los antiguos mexicanos, sino desgarrado y explotado aquella cultura pre-colombina. Esa imagen de la indianidad convocaba a los patriotas americanos, descendientes de peninsulares a crear unas naciones originales y de relevante futuro. La elite criolla valoró la exitosa lucha de los «araucaños» (pueblo Mapuche) contra el coloniaje e incorporó esa épica a la simbología «patriota». Las *logias* (de inspiración masónica) que articularon ideas independentistas enaltecieron al dirigente mapuche: la *Logia Lautarina* jugó un gran rol en Santiago y Buenos Aires. Símbolos indígenas fueron lucidos en los emblemas republicanos. Damas del patriciado criollo, en Santiago, acudían a celebraciones con atuendos de las bravías aborígenes.

Muy pronto, lograda ya la independencia, las políticas para enfrentar el ahora «problema del indio» a lo largo de la construcción de los Estados nacionales, darían cuenta de radicales cambios de las visiones que fueron elaborando viejos y nuevos grupos sociales en sus luchas por el poder. Hasta mediados del s. XIX, los indígenas fueron mayoritarios en la población de extendidas regiones (Mesoamérica, Los Andes). El liberalismo envolvió las revoluciones y luchas intestinas de muchas Repúblicas durante sus procesos convulsos de definición de los Estados-naciones y terminó por generar un vuelco de las representaciones, discursos y políticas: los nuevos poderes pasaron desde el enaltecimiento de la «herencia indígena» a la desconfianza y discriminación del indio calificado de montaraz, rebelde (autónomo), vicioso, flojo, en fin, renuente a ser integrado al progreso que el Estado asumía como meta de la Nación. Guerras civiles, autoritarismos, fraguaron proyectos liberales de «civilización o barbarie». Los mestizos conforman mino-

⁶ Citado por BEAUCAGE, P., op. cit.

rías que crecen, masas que pueblan ciudades, faenas mineras y –en algunos países– áreas agrícola-ganaderas. En ocasiones relevantes, asumieron protagonismo llevando al triunfo a movimientos liberales.

Esas transformaciones sociales llevaron al cuestionamiento y desplazaron varias veces a las oligarquías tradicionales «conservadoras-liberales». Adentrándose en el s. xx abrieron el desenvolvimiento del discurso indigenista. Éste beberá en la filosofía del progreso y alentará políticas indígenas desde el poder. La guerra abierta o soterrada contra el indio en el sur buscó su sometimiento vía militar a las «reducciones». La meta fue imponerles la «integración» y la «asimilación», la negación de su identidad y anhelo de reproducir cualquier rasgo de existencia autónoma.; disolverlos en la masa común de la fuerza de trabajo campesina o minera. En México, Centro América o Los Andes se trataba de afirmar el latifundio y la supeditación de las comunidades indígenas a él; la expropiación de tierras comunales, ejidales. A veces, acompañada de la «desamortización» en pro –se decía– de una moderna producción y mejor uso de la fuerza de trabajo.

El nuevo paradigma reemplazará la imagen valorativa de «las antiguas culturas» por la calificación positiva de los atributos de las masas de mestizos. Por ejemplo, el discurso de Vasconcelos enalteciendo «*la raza cósmica*»: el México mestizo emergido de la revolución agrarista a inicios del s. xx. Aquella será una base del «integracionismo». Paralelamente, el mismo Secretario de la Educación y la Cultura invitaba a México a Gabriela Mistral, la mestiza notable y despreciada en su país.

Los indios serán minorías aritméticas para el Estado, se les hará desaparecer estadísticamente por el hecho de ser bilingües o tener hijos considerados mestizos. Todo debía empujar al indio a someterse al mercado, a las instituciones de la sociedad mayoritaria. Muchas veces ellos optaron por disimular su identidad, a mostrarse mestizos, «cholos», a cambiar sus apellidos, a «olvidar» el uso de sus lenguas. No por eso dejarán de ser requeridos como mano de obra por el capitalismo.

Entonces, se redescubrirá al indio cuando luchas de clase, movimientos campesinos reivindiquen «la tierra para el que la trabaja». Reivindicaciones clasistas, luchas por la subsistencia harán emerger solidaridades, acciones comunes de auto-defensa de campesinos no indígenas y comunidades indias, durante diversas fases y escenarios de luchas por la Reforma Agraria. Algunas son revoluciones: la boliviana, la guatemalteca; o procesos teñidos de anti-imperialismo y demandas de cambio por la «justicia social». Partidos de las izquierdas se reencontrarán con demandas de derechos indígenas que asedian y complejizan sus propuestas de «unidad obrera-campesina» (¿e indígena?). En momentos relevantes, el pensamiento y la acción por el socialismo, logrará vigorizar su crítica al liberalismo, remeciendo sus propios legados de «universalismo». Se perfiló un giro ideológico ante «el problema del indio». José Carlos Mariátegui –a fines de los 20– consideró a la sociedad y los movimientos de identidad étnica precisamente como una

«fuerza motriz», vital, del proyecto revolucionario en el Perú; fuerza «mítica» y social imprescindible para realizar un socialismo propio y plasmar el ideal emancipatorio que —a escala mundial bajo el capitalismo— encarnaba el marxismo y los sujetos de la revolución proletaria. En Chile (desde 1927) los comunistas entendieron al «pueblo mapuche» como «minoría nacional». Alejandro Lipschutz profundizó en la concepción de los derechos de autonomía indígena como la base «del renacimiento de los valores culturales indios» y del futuro, más allá del capitalismo, de América Latina.

Las luchas y el cambio de la tenencia de la tierra, produjeron efectos distintos. Con las revoluciones y rebeliones (México, Bolivia, Ecuador), las comunidades indígenas obtuvieron tierras. Pero, en procesos de cambio socio-económico derrotados (Guatemala o Chile), también la movilización y auto-conciencia indígena creció; fue atrocemente reprimida y revivió. La dimensión social de los indígenas-campesinos y sus experiencias en luchas de clase por la tierra y el cambio, se proyectó y está presente en los procesos contemporáneos. En nuevos contextos, interactúa con las luchas por la identidad cultural, los derechos colectivos y autonomías.

Mesoamérica y Los Andes vivieron la experiencia del indigenismo estatal y múltiples políticas para hacer desaparecer mediante la mestización, homogenización —imaginaria o no— el «problema» reivindicado por aquellos Otros. El último tercio del s. xx muestra una disminución relativa (porcentual) de los auto-identificados o catalogados como indígenas. Sin embargo, los datos demográficos absolutos respecto de los pueblos originarios indican que los indígenas son muchos y continúa creciendo su número en el interior de las sociedades latinoamericanas. Millones de indígenas constituyen mayorías en ciertas regiones. A la vez, —como en la Araucanía chilena— son minoría, pero imposible de ser desestimados por el Estado y la sociedad. Y esa realidad se prolonga en las grandes ciudades, como Santiago, sus vastos y populosos municipios y «poblaciones» que concentran sectores populares, pobreza y reivindicaciones urgentes; donde cientos de miles de mapuche viven y actúan. No es realista creer —una vez más— que serán «asimilados» por las modernizaciones; desarraigados de su identidad (en pujante reformulación) por el peso aculturizador de la «aldea global». En síntesis, hambre de tierras, salir de la pobreza; reelaboración de las identidades étnicas, reclamo de sus derechos colectivos para obtener —también— el derecho de gestión sobre territorios «ancestrales», recursos naturales y bienes culturales que les son propios: todo ello conforma el horizonte de la «nueva relación» a construir entre el Estado, la sociedad civil y los pueblos originarios.

2. Identidad Mapuche. La construcción del sujeto social

Los sentimientos e ideas de autonomía que animan a diversas organizaciones mapuche apelan, por cierto, a una *identidad histórica*. Es claro que la

construcción de una política de identidad sólo puede estar situada en la historia. La historia de las relaciones del Estado de Chile y los mapuche es una secuencia compleja de políticas de opresión.

Esta historia se inició con un «igualamiento» entre criollos e indígenas bajo la categoría de chilenos (1818), que significó la pérdida de la protección que la nación mapuche había tenido de acuerdo a las leyes españolas y ratificada en diversos tratados o *Parlamentos*, se expresó en la «Guerra a Muerte» mediante la cual los *patriotas* o criollos actores de la independencia respecto de España irrumpieron en los territorios de los mapuche rebeldes, se manifestó a través de otras acciones de «conquista jurídica y misional» y siguió en 1861 con la guerra declarada por el Estado contra ese pueblo-nación con el fin de someterlos militarmente —lo que no logró la colonización española— y poder, así, consolidar la idea de «nación chilena» surgida desde los intereses de las clases dirigentes y estructurada desde su poder estatal.

El primer paso fue «reducir» a las comunidades indígenas a espacios de mínimo valor para el «desarrollo», en la época de la *Pacificación*. Luego, vinieron las políticas de «asimilación», principalmente mediante la legislación «radicadora», los títulos de propiedad individual de parcelas, la «chilenización» educativa-ideológica⁷. Paralelamente, las políticas de «integración» que buscaban canalizar los reclamos y las propuestas mapuche casi exclusivamente por la vía de los partidos políticos (nacionales chilenos) y la institucionalidad.

Las clases dominantes han difundido un cierto «sentido común» que consiste en creer que los mapuche no quieren ser mapuche; en creer que el «ser mapuche» está condenado a desaparecer paulatinamente bajo el impacto de la migración campo-ciudad, del desarrollo e integración a las modernizaciones. El discurso homogenizador nos dice que —aun reconociendo que la sociedad chilena discrimina al «indio»—, lo mejor o «lo necesario» sería que aquel *otro* (el indígena) camuflara, su «ser diferente» para hacerse aceptar en la *chilenidad*. Esa realidad ha afectado particularmente a la mayoría mapuche que habita grandes ciudades; familias e individuos migrantes que llevan, al menos, un apellido mapuche. No es extraño, entonces, que una noticia de prensa nos cuente que casi 32 mil indígenas se empeñaran en procesos legales para cambiar sus apellidos que los visibilizan como tales⁸. Lo significativo es, al contrario, el incremento de las acciones identitarias colectivas, «comunitarias», porque la emergencia del problema mapuche tiene como base la resistencia y la reivindicación del derecho a recuperar tierras arrebatadas a los linajes, *lof* o *comunidades*.

Las reivindicaciones se articulan, las luchas se entrelazan: luchas por la *tierra*; luchas por condiciones para desarrollar la *propia cultura*; y las nue-

⁷ Ver PINTO, Jorge: *De la Inclusión a la Exclusión: la Formación del Estado, la Nación y el Pueblo Mapuche*. Instituto de Estudios Avanzados, UACH, Santiago, 2000.

⁸ *La Nación*, 4 de febrero de 2002.

vas demandas de *reconocimiento político* por parte del poder estatal chileno. Esos tres elementos pasan a ser los más vitales para reconstruir y fortalecer la identidad mapuche.

La *comunidad agraria mapuche actual* –a pesar de que la mayoría de los mapuche habita ciudades y que buena parte de las tierras antes pertenecientes a *las comunidades* han sido formalmente distribuidas en propiedad individual, aunque no enajenable a no indígenas– es el sustento más inmediato y vivaz de las experiencias que pudieran conducir a *un proyecto relativo a formas de autonomía en tanto pueblo-nación*.

Ante el Estado de Chile, en el Censo nacional de 1992 se auto-reconoció mapuche cerca de un 10% de la población total del país. Debido a la sorpresa que produjo tal porcentaje, se adujo un grave error en la pregunta censal que consultaba si las personas se «identificaban» con algún pueblo originario y no si «pertenecían» a él. Hecha la corrección, en el Censo del 2002 cerca de un 4% se autoidentifica claramente mapuche.

Del Censo de 1992, cabe destacar dos hechos: una gran mayoría de quienes se autodeclaran mapuche viven en Santiago y algunas otras ciudades mayores; los mapuche son minoría en la región «histórica» y con más comunidades –La Araucanía–, donde representan cerca del 26% de la población total.

¿Qué hace hoy que una parte considerable la población se «sienta» mapuche? ¿Cuáles pueden ser elementos significativos de esos procesos individuales y colectivos de construcción de una identidad? Las acciones identitarias, ¿llevarán al movimiento mapuche a entender los objetivos de lograr «autonomías» como el eje de sus aspiraciones en este periodo de sus luchas?

Desde la perspectiva del cambio social, *lo nuevo* que aporta el movimiento social mapuche consiste en ensanchar las posibilidades de construir el *sujeto social*, mediante sus luchas por reproducir su identidad. Serán sujetos indígenas portadores de identidad y formas de luchar diferentes a las de periodos pasados. Un rasgo relevante es que ahora saben más acerca de su propia desconfianza en el Estado, sus rodajes y «la clase política», así como de los actores «tradicionales» de la sociedad civil chilena (sean partidos, iglesias, organizaciones no gubernamentales –ONG–, etc.). Dichos organismos de la sociedad civil –propios de la modernidad– actuaron seguros de que estaban «llamados» por sus ideologías a conducir o «vanguardizar» a los mapuche proporcionándoles «desde fuera» una teoría y un proyecto «totalizador» para el cambio social. Era (y tal vez sigue siendo) la convicción de los partidos, iglesias o estructuras de tipo sindical con sus «visiones de mundo» y empeñados en «representar» a las categorías, estratos o clases sociales para obtener el control ideológico y político del Estado.

El movimiento social mapuche, mediante las acciones de creación de identidad, está ensanchando las posibilidades de «producir» sujetos sociales. Se trata de otros sujetos, distintos a los actores de periodos históricos pasados. Ahora, en «la era de la información» y del «ascenso de la sociedad red»,

las organizaciones clásicas de la sociedad civil serían –según Manuel Castells– incapaces de convocar a los actores marginalizados, alienados, oprimidos bajo los efectos de la globalización y de ofrecerles prácticas que den *sentido* a sus acciones.

Esa hipótesis relaciona directamente la «resistencia» comunitaria (o «comunal») y con la desarticulación de la «sociedad civil» que hemos vivido, entendida en su configuración tradicional.

«La constitución de sujetos, toma un camino diferente al que conocíamos durante la modernidad (...), a saber: los sujetos, cuando se constituyen, ya no lo hacen en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino como una prolongación de la resistencia comunal»⁹.

Ahora bien, la resistencia comunitaria puede ser un primer peldaño; los sujetos sociales fuertes pasarán desde la resistencia a impulsar un proyecto que –siendo propio– esta llamado a cambiar las relaciones sociales, el «sistema» prevaleciente.

Si aceptamos que la identidad es, antes que todo, «la fuente de sentido y experiencia para la gente» y que aquella experiencia/sentido arranca de la comunidad («no conocemos gente sin nombre, ni lenguas o culturas... (sin) distinciones entre el *yo* y el *otro*, *nosotros* y *ellos*...»)¹⁰, eso no quiere decir que la identidad sea una esencia inmanente e inmutable.

Los individuos que en una comunidad comparten diversos atributos/experiencias culturales (heredadas, en el caso de grupos étnico-culturales), de todas maneras optan por reconstruir socialmente su identidad. Aceptan o rechazan el núcleo histórico identitario recibido e intentan desarrollarlo de acuerdo a las co-relaciones sociales de fuerzas, marco en el cual opera su creatividad y se plasman sus posturas críticas ante los valores y prácticas de las sociedades (o civilizaciones) existentes en los planos mundial/global, nacional o plurinacional, según sean los ámbitos en los cuales se les niegan derechos, reconocimiento y se van ampliando las contradicciones políticas.

Al impulsar una identidad, el individuo choca con las instituciones y coerciones del Estado. Pero, al mismo tiempo, respecto de sus propios roles recibidos o adoptados (por ejemplo, miembro de una iglesia, asalariado, sindicalista, militante, hombre, mujer, etc.). El individuo negociando –desde su experiencia y pensamiento– entre sus roles e identidad, puede o no hacerlos compatibles¹¹.

La identidad sólo puede realizarse socialmente. Es el *yo* entendido reflexivamente por la persona en virtud de su biografía; entender cómo y por

⁹ CASTELLS, Manuel: *La Era de la Información. Vol II: El poder de la identidad*, Siglo XXI ed., 1997.

¹⁰ ZARETSKY, Eli: «Identity theory, identity politics: psychoanalysis, marxism, post-structuralism», en Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the politics of identity*, Oxford, Blackwell, 1994.

¹¹ GIDDENS, Anthony: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Ed. 62, 1991.

qué actuamos comunitariamente con nuestras aspiraciones. El *yo* acogido por las organizaciones sociales de la modernidad se convierte en un proyecto reflexivo que mira críticamente las intersecciones entre la mundialización de la vida y los anhelos individuales y grupales. Mientras decaía el peso de la sociedad tradicional, crecía la dialéctica entre lo local y lo global. Durante la modernidad anterior a la era de la información, de ese modo, las opciones para planificar «mi vida» exigieron mayor reflexión y experiencia crítica socialmente adquirida.

El individuo se hace sujeto social conformando una práctica colectiva crítica: conforma, así, un movimiento social.

Cabe, así, destacar dos tendencias:

- a) las sociedades civiles se reducen y se desarticulan; los ciudadanos-trabajadores desconfían de que las asociaciones tradicionales en que ellos participaban, logren mantener *poder* para ser eficaces defendiendo sus intereses ante el ubicuo y oculto poder empresarial y político (que navega en «la red global»);
- b) la noción de *autonomías* asume, en una primera fase, un significado primario-defensivo: si no puedo confiar en otras organizaciones/instituciones, me repliego a una identidad básica que yo elijo. Esa identidad debe reforzar mi autonomía. ¿Respecto de qué? De muchas «organizaciones tradicionales», empezando por los partidos. Se intuye el «peligro» de ser presa de la lógica con que los poderes globales llegan a cooptar y hacer funcionales a sus intereses a esas organizaciones.

Se abre, así, la posibilidad de una segunda fase: desde *mi/nuestra* diferencia, afirmamos nuestros derechos; tal vez –dependiendo del interlocutor que representa al real poder denegador– lograremos concordar nuestro «reconocimiento» (reivindicaciones como sujetos distintos) conquistando derechos económicos, políticos y de identidad cultural. Construir, entonces, un camino de convivencia más democrática, justa.

A lo largo de la transición a la democracia el movimiento social mapuche ha protagonizado impactantes movilizaciones por la recuperación de tierras ancestrales y usurpadas en el marco «legal» desde la mal llamada «pacificación de la Araucanía». Ha impulsado, además, diversas otras reivindicaciones en tanto comunidad étnica y social.

No obstante, la novedad más significativa desde 1990 es el desarrollo del debate *sobre el derecho de la sociedad mapuche a contar con autonomía política relativa*. Grados de autogobierno; autonomías referidas a la gestión territorial, cultural, social y económica que sirvan de base para su existencia como *sociedad distinta* que propende a concordar una «nueva relación» con la sociedad mayoritaria. Reconocer la existencia de un Pueblo Mapuche en tanto realidad étnica, histórico-social, debiera ser la base realista y democrática para un «nuevo trato» entre ambas sociedades.