

IDENTIDAD Y POLÍTICA EN EL NUEVO MOVIMIENTO MAPUCHE

Tito Tricot

Centro de Estudios Interculturales ILWEN, Chile. E-mail: tricot@ilwen.cl

Recibido: 2 Octubre 2007 / Revisado: 31 Octubre 2007 / Aceptado: 7 Noviembre 2007 / Publicación Online: 15 Febrero 2008

Resumen: La relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche es determinada por el poder, y es precisamente dicho poder –detentado por el Estado y toda su institucionalidad– el que da forma a una relación histórica asimétrica caracterizada por la dominación y la resistencia: dos caras de la misma moneda. En las últimas tres décadas, el modelo de desarrollo neoliberal dominante ha acentuado la exclusión, la discriminación y la marginalización del pueblo mapuche. Asimismo, la “democracia” actual ha recurrido a legislación de la época dictatorial para reprimir y criminalizar al nuevo movimiento mapuche que reivindica sus derechos colectivos como pueblo. Dicho movimiento plantea la reconstrucción del Mundo y País Mapuche donde el componente identitario posee una clara centralidad, no solo de afirmación individual y colectiva, sino que también política. Es en este marco que intentaremos explorar la relación entre identidad mapuche y política. Para ello se hace necesario examinar algunos elementos contextuales, así como también conceptuales, que puedan contribuir a entender la situación actual del movimiento mapuche y, particularmente, el componente identitario de sus demandas. Desde allí, podemos abordar la relación histórica entre el Estado chileno y el pueblo mapuche y, finalmente, el movimiento mapuche y la identidad.

Palabras Clave: Pueblo mapuche, movimiento mapuche, movimiento social, identidad, política Estado-nación

El mapuche antes moría como quería y cuando quería. Era la tierna muerte, la muerte mapuche, muy distinta a aquella que sobrevendría después entre ramalazos de odio y condenas divinas desde la esperma hispana que violó el alma de un pueblo. Y

desde esa esperma urgente fue germinando, a tropezones, lo chileno, aquel híbrido cultural que parece negar a su madre desde el embrión de país que también nació a borbotones, abrumado y angustiado por aires de independencia y lealtades monárquicas simultáneamente. Así, eventualmente, desde el vientre de la violencia emergió el Estado que jugó un papel crucial en la imposición de la nueva identidad chilena. Aunque en los albores del Chile independiente se verificó una actitud ambigua –e incluso paternalista– quizás precursora del indigenismo que surgiría posteriormente y que, en esencia, buscaba la asimilación del indígena a la nación dominante, otorgándole ciertos derechos y respetando ciertos rasgos culturales. En otras palabras, más allá de discursos y propuestas legislativas, los indígenas continuaban siendo asimilados a la cultura y sociedad dominantes, pues la incipiente chilenidad actuaba como un denso manto identitario que cubría las diferencias, la diversidad y, por cierto, la historia ancestral de los pueblos originarios.

Poco o nada ha cambiado, y es posible argumentar que existe un claro continuum histórico e ideológico que ha reproducido y perpetuado el carácter unicultural y uninacional del Estado-nación chileno. La identidad y cultura chilenas son, no solo dominantes, sino que excluyentes en lo concerniente a los pueblos originarios. Y, si bien es cierto que en el marco del proceso democratizador limitado que se ha verificado en el país en las últimas dos décadas se han logrado algunos avances menores en materia de políticas indígenas, lo cierto es que no ha habido cambio estructural alguno. Por el contrario, la relación Estado-pueblo mapuche sigue siendo determinada por el poder, y es precisamente dicho poder –detentado por el Estado y toda su

institucionalidad – el que da forma a una relación asimétrica caracterizada por la dominación y la resistencia: dos caras de la misma moneda que configuran una relación tensional que, históricamente, ha transitado por distintos momentos, pero siempre delimitada por el conflicto permanente entre dos identidades, dos culturas, dos pueblos-naciones, dos historias que, por cierto, han interpelado a la política, a la economía y a la sociedad en su conjunto. Más específicamente, en lo que respecta a las últimas tres décadas, el modelo de desarrollo dominante ha acentuado la exclusión, la discriminación y la marginalización del pueblo mapuche. Asimismo, se ha cuestionado el carácter democrático de la democracia actual que recurre a legislación de la época dictatorial para reprimir y criminalizar la demanda indígena. Entonces, el mapuche se organiza y reorganiza, retrocede y avanza, cae y vuelve a erguirse una y otra vez. Como antes, como siempre, pero con más fuerza, pues está bregando por su supervivencia como pueblo. Sin embargo, no es solo la desesperación de no poder respirar por el arreducciónamiento forzado y la carencia de tierra, la pobreza, la emigración y la represión estatal, porque el nuevo movimiento mapuche ha trascendido las fronteras de la mera pervivencia para construir un conjunto de demandas que, en lo substancial, posee un carácter político, toda vez que reivindican sus derechos colectivos y la autodeterminación en cualesquiera de sus manifestaciones.

Pero, además, se plantea la reconstrucción del Mundo Mapuche, con toda su complejidad y riqueza, esfuerzo concertado donde el componente identitario posee una clara centralidad, no solo de afirmación individual y colectiva, sino que también política. Es en este marco que intentaremos explorar la relación entre identidad mapuche y política en el contexto del nuevo movimiento mapuche. Para ello se hace necesario examinar algunos elementos contextuales, así como también conceptuales, que puedan contribuir a entender la situación actual del movimiento mapuche y, particularmente, el componente identitario de sus demandas. Desde allí, podemos abordar la relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche y, más específicamente, el movimiento mapuche y la identidad. Quizás fragmentada, acaso intervenida, pero indiscutiblemente viva y, sin duda, parte integral de la demanda indígena actual.

Para una mejor comprensión, el trabajo se estructurará de manera tal que incluya una aproximación conceptual general entre identidad y movimiento social, una breve contextualización histórica en lo referido a la construcción identitaria en el marco del nuevo Estado-Nación chileno; la economía de mercado y su penetración en territorio mapuche y, finalmente, el nuevo movimiento mapuche, identidad y política.

1. IDENTIDAD Y MOVIMIENTO SOCIAL

Entendemos al movimiento social, y en particular al movimiento indígena, como un sistema de acciones colectivas y de redes que se articulan en condiciones históricas determinadas. Sistema que produce y reproduce un mundo simbólico que cumple un importante rol movilizador, de adscripción y autoadscripción de pertenencia étnica, así como importante vehículo de construcción identitaria. Lo anterior conlleva la idea de una agencia activa con capacidad instrumental y de dominio relativo de los elementos e, incluso, de las condiciones de producción identitaria. Es decir, el actor, en este caso concreto el movimiento indígena, puede incorporar el componente identitario a su discurso y acción colectiva. Touraine sostenía que un movimiento social es “la acción, a la vez culturalmente orientada y socialmente conflictiva, de una clase social definida por su oposición dominante o dependiente en el modo de apropiación de la historicidad, de los modelos culturales de inversión, de conocimiento y moralidad, hacia las cuales él mismo reorienta”¹. Se enfatiza aquí la centralidad del poder y la ineludible definición de objetivos de transformación estructural y, por ende, los límites del movimiento social, pues tendrían un carácter transitorio que solo sería trascendido con la emergencia del actor político capaz de llevar a cabo las tareas transformadoras de índole estructural. Entonces, es posible argüir que los movimientos indígenas constituyen “un movimiento social que es el producto de los intercambios, conflictos y negociaciones que los sujetos establecen a través de redes de solidaridad y producción de significados culturales, cuestión esta última que, en definitiva, los diferencia de los actores políticos e institucionales”². Pero ello no significa que dicho movimiento no posea una dimensión política o, incluso, que en un momento determinado sus principales demandas –las que harán posible la materialización de

reivindicaciones secundarias– sean claramente políticas. La demanda indígena se expresa en acción colectiva de múltiples formas siendo, por lo demás, heterogéneo el movimiento y el interlocutor de dichas demandas, aunque el interpelado principal continúa siendo el Estado. Lo que es claro es que “los movimientos indígenas focalizan gran parte de sus discursos y acción colectiva con arreglo a códigos o símbolos culturales. Asimismo, la cultura juega un papel central en los movimientos indígenas, porque por medio de ella se establece un conjunto de elementos que operan como “emblemas de identidad”, es decir, criterios objetivos de autodefinition colectiva. Entrelazados con sus demandas, los movimientos indígenas definen “emblemas de identidad”, íconos tales como la tierra y el territorio, la cosmovisión, la lengua o su apego a la naturaleza, y los utilizan como medios de contraste y diferenciación con respecto a sus antagonistas”³. En este sentido, la comunidad mapuche, por ejemplo, pasa a constituirse de manera simbólica y real en el receptáculo cultural más importante y en el escenario concreto donde se reproducen tradiciones ancestrales y, también, donde se expresa la identidad, no obstante que la mayoría de los mapuche no viven en el campo. Aquí se imbrican la cotidianidad de la vida del comunero con los discursos más articulados de los dirigentes del movimiento social, es un espacio de afirmación cultural e identitaria, es decir, de reafirmación simultánea de la mismidad y de la otredad. Es la identificación étnica a través de la diferencia, pero también, de la subjetivización y naturalización de elementos ancestrales, aunque estos hayan experimentado profundas modificaciones. En suma, a atributos de carácter objetivo – como el idioma – se adicionan e internalizan componentes subjetivos que refieren a un pasado común, a una memoria ancestral, pero, al mismo tiempo, a una realidad de dominación donde la identidad indígena es marginada y humillada desde el poder representado por el Estado nacional y el modelo de desarrollo prevaleciente. Y, se puede sostener, para cambiar esta realidad surge el nuevo movimiento mapuche que cuestiona su pertenencia a una sociedad nacional que no lo representa. Entonces, para la comprensión de este movimiento, entre otros elementos, es dable utilizar el concepto de estructura de oportunidades políticas para analizar, interpretar y explicar el surgimiento, desarrollo y, eventualmente, la declinación de los

movimientos sociales. Ello hace referencia a la “aparición de factores del contexto político, externos a un movimiento, que actúan como incentivos en la cristalización de la acción colectiva. Más precisamente, la apertura del sistema político, la división que se genera en la elite, el contar con aliados entre esa elite, y la disminución de la capacidad represiva del Estado, son las cuatro dimensiones principales de estas oportunidades políticas y que permiten la aparición de la acción colectiva y la puesta en marcha del movimiento”⁴. Lo anterior debe entenderse como aplicable a los procesos democratizadores verificados en Chile a partir de la década de los noventa con posterioridad a la negociación inter-elites políticas y económicas que dio origen a un sistema político postdictatorial democráticamente limitado, pero que aún así amplió en algunas esferas las posibilidades de maniobra del movimiento indígena. Es precisamente por estas grietas sociales y políticas por donde penetraron las organizaciones mapuche que buscaban posicionar un conjunto de reivindicaciones que ya superaban los límites economicistas o culturalistas para situarse en el ámbito de lo político, pues –acorde a sus planteamientos– solo a través del respeto a los derechos colectivos como pueblo y el respeto a la autodeterminación podía saldarse la deuda histórica del Estado chileno con los mapuche, deuda contraída a partir de la independencia de Chile del imperio español.

Sin embargo, la idea de estructura de oportunidades política adolece de una limitante intrínseca que, por definición, no da cuenta del aporte del propio movimiento a la generación de condiciones favorables para su accionar y desarrollo. Es decir, no lo considera como un actor político colectivo con la capacidad de modificar las condiciones sociales estructurales de poder desde la esfera no-convencional y donde el elemento identitario desempeña un rol crucial, pues “el reconocimiento del otro es indispensable para la creación de un espacio de libertad, pero, al mismo tiempo, el poder y la violencia no pueden mantenerse nunca completamente al margen de nuestra experiencia de vida. De manera que el sujeto debe siempre, para sobrevivir, combatir o apartar la dominación que sufre”⁵. Y si la dominación está basada en el poder de la chilenidad por sobre la mapuchidad, parece evidente que la otredad no es respetada, sino que excluida y reprimida. Además, para los mapuche, no se trata de asumir aquella otredad,

pues para ellos la otredad es lo chileno. En cualquier caso, las identidades no son esencias eternas ni hay un referente fijo, genético o divino. Sin embargo, subsiste la nebulosa relación entre lo subjetivo y lo objetivo, ambos planos entre los cuales se movería la identidad en el mundo social, toda vez que esta dicotomía parcela y divide. Para Bourdieu los factores subjetivos y objetivos se hallan indisolublemente relacionados en la forma de “estructuras sociales internalizadas. Incorporadas en los agentes como esquemas de percepción, pensamiento y acción, estructuradas y estructurantes”⁶ que denomina *habitus*. Las prácticas, por su parte, son producto de la interrelación dialéctica entre acción y estructura. Lo anterior es importante para desmitificar el fenómeno identitario y su referencia a esencias inmutables, toda vez que la relación entre acción y estructura y la internalización de estructuras son procesos y hechos sociales explicables con referencia a las prácticas concretas de los sujetos. En consecuencia, los procesos de constitución de culturas y de identidad están inexorablemente vinculados al poder. Por lo tanto, la producción simbólica, la adscripción de sentido y de pertenencia a grupos sociales es claramente social. La identidad étnica es una construcción social que se materializa en contextos históricos determinados y que, por definición, es dinámica, cambiante y voluble, aunque retenga y reproduzca rasgos estables significativos que se relacionan y remiten a su propia cultura. Las identidades colectivas, al reproducirse, reproducen simultáneamente los contextos donde se expresan. Esto puede dar origen a la subjetivización de lo identitario y, eventualmente, la “naturalización” de la identidad, al menos en el sentido de que los sujetos admiten, sienten o piensan la identidad como algo natural. Esto es particularmente relevante y significativo en el caso de la problemática mapuche, pero no es equivalente al proceso de esencialización de las identidades que remite a un origen único e inmutable. Asimismo, Habermas plantea que la identidad no es algo ya dado, sino que también y simultáneamente, nuestro propio proyecto, es decir, refiere a la acción humana como un factor fundamental en la construcción de la identidad.

2. BREVE CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA Y CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

El proceso emancipador en América Latina en general, y por cierto en Chile, tuvo carácter elitista y una intencionalidad liberal con claros visos eurocéntricos. No obstante, en algún momento, al menos en el discurso, la nueva elite se planteaba proclive a resolver parcialmente la situación de los indígenas. Ello, sin duda, nutrido por una visión mitificada de la guerra entre los conquistadores hispanos y el pueblo mapuche que recogía y reproducía en el imaginario colectivo - o al menos de grupos elitarios - el coraje, el espíritu guerrero y la enconada resistencia del mapuche. Un conjunto de poderosos símbolos que se vio reflejado en otro símbolo, como lo fue el primer escudo del país. Este “se componía de una columna dominada por un globo y cruzaban sobre este una palma y una lanza; un guerrero indígena a la izquierda y una india a la derecha, él con una lanza y una maza y ella con un arco, servían de soporte. Dominaba el todo una estrella. Tenía como lemas: ‘Post tenebras lux’ (después de las tinieblas, la luz), en su parte superior y en la inferior: ‘Aut concilius aut ense’ (el consejo o bien la espada, o sea: ‘Por la razón y la fuerza’), lemas alusivos al cambio de gobierno. Es indudable que cada detalle de esta combinación llevaba en sí el sello de alguna de las ideas dominantes de libertad o independencia que ya empezaban con fuerza irresistible...”⁷. Y, por supuesto, la mitificación del mapuche y su reivindicación como parte fundamental de la raíz del nuevo Chile, formaba parte de este sello. En este sentido, es posible establecer una analogía con lo acaecido posteriormente con la idea del “roto chileno” el cual, como señala Salazar, “llegó a ser el personaje típico del país. El sello identitario de la nación. El verdadero depositario del ‘temple nacional’. Y el actor mítico de todas sus leyendas”⁸. En este marco, tanto el indígena como el roto pasaron a ser símbolos de una incipiente identidad chilena, sin embargo solo a nivel de discurso, pues los tempranos procesos de unidad nacional, impuestos desde arriba por las elites dominantes, excluían la diversidad. O, al menos, eran claramente selectivos en cuanto a qué tipo de diversidad se aceptaba y cual se desechaba o simplemente se reprimía. Lo anterior no significa que no existiera la diferenciación social, por el contrario, “lo que se liberó en 1810 fueron, principalmente, las presiones de diferenciación violenta, más que las presiones de unificación y desarrollo”⁹. Chile nació por la violencia, se nutrió de la violencia, y los grupos conservadores

impusieron su proyecto de país en 1830 por medio también de la violencia.

En el ámbito de las relaciones con el indígena, como señalamos anteriormente, se verificó una política biforme que, en lo substancial, no ha variado hasta hoy. Por un lado, se elaboró legislación para su supuesta protección y, por el otro, se le reprimió por intermedio de la fuerza armada. En ambos casos, el objetivo fue la sistemática asimilación del indígena y el menosprecio o desvalorización de su cultura e identidad, aunque dichos objetivos no se explicitaran. En 1813, por ejemplo, la Junta de Gobierno decretó que “todos los indios verdaderamente tales y que hoy residen en lo que se nombran Pueblos de Indios, pasaran a residir en villas formales, que se erigirán en dos, tres, o más de los mismos pueblos designados por una comisión, gozando de los mismos derechos sociales de ciudadanía que corresponde al resto de los chilenos”. ¿Paternalismo, implementación de los ideales liberales de la igualdad y la justicia o simple desintegración de la diversidad cultural a partir de la imposición de una identidad única: la chilena? La respuesta a tales interrogantes ha de hallarse en los hechos históricos y no a nivel de discurso, pero lo concreto es que esta actitud fue cambiando, por hechos políticos y militares específicos y, además, informados por una visión etnocéntrica del naciente país. En la denominada, por algunos historiadores, como “Guerra a muerte”¹⁰, un número importante de mapuche se alineó contra Chile. Dicha confrontación se dio entre el nuevo gobierno, por un lado, y el remanente de tropas hispanas dispersas y bandidos, por el otro. Los mapuche, por su parte, pensaban que no solo se quería acabar con los realistas, sino que, también, anexas el territorio mapuche, como efectivamente ocurrió después. Lo importante de resaltar, en todo caso, es el hecho que los mapuche no adoptaron una posición homogénea, sino que divergente: unos apoyaron a los realistas y otros a la incipiente república, quizás una expresión de aquel pragmatismo político que parece ser, hasta hoy, un rasgo característico de los dirigentes mapuche. Pero, más allá del accionar mapuche, la elite chilena imponía a sangre y fuego su visión de país la cual, por cierto, excluía al pueblo en general y al indígena en particular. La constitución del Estado-nación fue un proyecto autoritario, represivo, no democrático, políticamente centralista, unicultural y uninacional. Fueron la modernidad y las ideas de razón, orden y

progreso del positivismo los que configuraron un Chile para los chilenos, aunque, en rigor, no lo era para todos por igual. De hecho, quizás no es posible hablar de un proyecto nacional conservador que autores como Bernardino Bravo y Gabriel Salazar sostienen que jamás existió¹¹. Bravo habla solo de gobiernos conservadores y Salazar, por su parte, cuestiona el concepto mismo de proyecto nacional, pues nunca hubo un proyecto que representara a toda la nación. Nunca la nación en pleno elaboró un proyecto de país por el cual todos los chilenos, de consenso, se jugaran después. Por lo tanto, lo que se presenta como nación es una ficción discursiva, sin embargo, sí es posible argumentar que las políticas implementadas por sucesivos gobiernos conservadores estructuraron el Estado-Nación y marginaron, de paso, a los pueblos originarios.

Para lograr tal propósito era importante instalar en el imaginario colectivo, y por cierto, en el proyecto oligárquico y en el discurso de dominación que se imponían, una imagen negativa de los indígenas y, simultáneamente, una imagen positiva de lo chileno. Era el arbitrario conflicto entre la barbarie y la civilización, la cultura y la incultura, por lo que el proceso de construcción identitaria se realizó negando múltiples identidades, lo cual era congruente con la intención Portaliana de transformar Chile en la “Inglaterra del Pacífico”.¹² Y los ingleses de aquella soñada Inglaterra eran los chilenos, “gente de espíritu invencible, raza privilegiada en Hispanoamérica”.¹³ Incluso, un indigenista como Alejandro Lipschutz compartió alguna vez la idea de los “hombres cultos del siglo XIX que soñaban que alguna vez desaparecerían las minorías étnicas... de que muy pronto todo el mundo sería igual en sus costumbres y en su idioma”. La realidad – subsistencia de estas minorías étnicas – le hizo cambiar de parecer y reformuló sus planteamientos, sosteniendo que no veía “ninguna necesidad de orden cultural para que un chileno de habla araucana se transforme en chileno de habla castellana exclusivamente... pueden transformarse en buenos chilenos bilingües”.¹⁴ Es decir, no obstante su reconocimiento de la existencia y persistencia de las que califica como minorías étnicas, propone su asimilación a la cultura chilena en el marco del Estado que, como señala Habermas, creó un nuevo modo de legitimación social impuesto por la fuerza, pero legitimado al fin y al cabo, a pesar de que en éste no había nada de normal o ideológicamente

imparcial, por el contrario constituyó un proceso de naturalización inducido por las elites a fin de reafirmar su propio poder y proyecto de desarrollo. Era la identidad única propugnada y fortalecida desde arriba que negaba la diversidad y que se debatía en las turbulentas aguas de un pasado colonial y un presente incierto de un continente en búsqueda de su identidad donde se hacía indispensable la proyección y consolidación de un mito original y fundante de la nación. Simón Bolívar expresó en una oportunidad: “no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”.¹⁵ Ello fue refrendado por Alfredo Palacios quien manifestó que “el cruzamiento de razas nos ha dado un alma nueva. Dentro de nuestras fronteras acampa la humanidad. Nosotros y nuestros hijos somos síntesis de razas”¹⁶. Esa síntesis cultural era lo latinoamericano, ese bastardo de la modernidad que negaba parte substancial de sus raíces y donde pagaban culpas ajenas los indígenas y los negros al sufrir el racismo de las clases dominantes. El argentino Domingo Faustino Sarmiento manifestaba que la verdadera lucha en América Latina era entre civilización y barbarie y que “los latinoamericanos nacieron de una mezcla de tres razas: la española, la india y la negra, que por su propia naturaleza se oponían al espíritu que había hecho posible la civilización”.¹⁷ Entonces, se hacía necesario destruir los obstáculos objetivos y subjetivos del progreso y del nuevo orden de la razón de esta peculiar modernidad que excluía a los excluidos de siempre en esta guerra civilizadora. Es que, como indica Pareto, “la teoría de Aristóteles sobre la esclavitud natural es también la de los pueblos civiles modernos para justificar sus conquistas y su dominio sobre pueblos llamados por ellos de raza inferior...”¹⁸ y que, siempre, buscan la forma de legitimar sus atrocidades en nombre de un bien superior. Claro, “el gato atrapa al ratón y se lo come, pero no dice que hace esto por el bien del ratón, no proclama el dogma de la igualdad de todos los animales y no alza hipócritamente los ojos al cielo para adorar al Padre Común”¹⁹. En cualquier caso, había que admitir, irremediablemente, “en unas razas aptitudes privilegiadas para la civilización y capacidad menor en otras”.²⁰ Y la solución al problema radicaba – como planteó inequívocamente Prado – en “renovar nuestra sangre y nuestra herencia por el cruzamiento con otras razas que proporcionen nuevos elementos y sustancias benéficas”²¹. Y, por supuesto, dichas

substancias benéficas no provenían ni del indio ni del negro, sino que del europeo, por lo tanto era necesario promover la inmigración para viabilizar la modernidad y, sin duda, replicar en nuestro continente el modelo de Europa.

La latinoamericanidad fue una construcción híbrida y altamente ideologizada, una síntesis cultural del positivismo y el racismo donde solo había cabida para el indígena en calidad de objeto menor y dispensable. Por lo mismo, no puede sorprender que sucesivos gobiernos republicanos impulsaran políticas destinadas a la asimilación de los mapuche a la cultura y sociedad dominantes. Dicho proceso asimilacionista comenzó temprano, plasmándose en legislación atinente, pero no fue hasta mediados del siglo 19 que adquirió ribetes de política de Estado al iniciarse la fase expansionista del Estado chileno, tanto hacia el norte como hacia el sur del territorio enclavado entre cordillera y mar.

La anexión de territorio mapuche era justificada desde el poder por las necesidades del modelo de desarrollo imperante y sustentada en la estigmatización del indígena. Asimismo, tales políticas eran respaldadas y nutridas por la prensa de la época que jugó un papel preponderante, particularmente en la zona de la frontera, en la condena cultural de un pueblo argumentando, por ejemplo, que “la política, la industria, la colonización, todos los grandes intereses demandan la anexión de Arauco. La dignidad del país ofendida por los salvajes, la necesidad de ensanchar el territorio, la inmigración, las industrias que deben explotarse allí, todo eso pide la reducción de Arauco. La prensa, las Cámaras, el Comercio y la opinión de toda la nación entera están conformes con el proyecto de anexión de Arauco”²². Entonces, por una parte se intenta legitimar la ocupación militar y definitiva del territorio mapuche esgrimiendo razones económicas y, al mismo tiempo, se aduce el apoyo de la nación toda. En el discurso oligárquico dominante es la nación chilena en su conjunto, no grupos específicos, la que asume el proyecto expansionista. Es el Estado nacional que integra, a la fuerza y sin consulta, a otros grupos sociales a la primera modernidad y, por supuesto, jamás lo hizo con el pueblo mapuche, porque “los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los pampas o los araucanos, no es más que una horda de fieras que es urgente encadenar o

destruir en el interés de la humanidad y en bien de la civilización”²³. Aquella humanidad que deshumanizaba al indígena y aquella civilización que torturaba, asesinaba, ocultaba la diversidad e imponía la ética de la modernidad, porque - como decía Mariategui - la explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas”²⁴. Entonces, en el contexto de una concepción y praxis de un Estado uninacional, se ocupa militarmente territorio mapuche en 1881 como punto cúlmine del proceso de anexión iniciado tres décadas antes.

En la esfera económica, se resolvió integrar las tierras agrícolas del sur a la estructura productiva del país como parte fundamental de la estrategia de desarrollo, especialmente en lo concerniente a la producción de trigo y harina. Además, comienza la explotación carbonífera en el área de Arauco; todo ello implicó el despojo de tierra indígena y la creación de condiciones para el establecimiento de colonos europeos y chilenos, así como para la expansión y operación del capital inglés ahora en el sur, puesto que ya se había instalado en la zona central y norte del país. La anexión de tierras mapuche se da, asimismo, en el contexto de la crisis de la industria minera de la plata que había agenciado el desarrollo económico exportador en el norte. A las causales económicas que explican la expansión del Estado nacional chileno es importante adicionar el componente geopolítico, pues la ocupación militar de territorio mapuche fue, en parte, la respuesta armada de la elite dominante al supuesto peligro a la soberanía nacional que significó la ocupación militar de territorio mapuche al oriente de Los Andes por parte del Estado argentino donde el general Julio Roca declaraba: “allí están ahora a disposición de los argentinos las benditas tierras argentinas, desperdiciadas durante tanto tiempo, que ahora aparecen como el gran recurso más a mano e inmediato. Tierras libres de indios que podían cercarse a voluntad”²⁵. Así, a ambos lados de la cordillera, es decir en todo el Wallmapu –país mapuche– fueron los ejércitos nacionales los que implementaron las campañas político-militares de la “Pacificación de la Araucanía” y “La Conquista del Desierto” que viabilizaron la expansión de los Estados y el desarrollo del capitalismo. En este sentido, no es diferente a lo acaecido una centuria más tarde cuando el ejército chileno lleva a cabo un golpe de Estado

e instaura una dictadura que facilitaría y potenciaría la penetración capitalista en territorio mapuche.

3. MODELO NEOLIBERAL: DICTADURA Y DEMOCRACIA

La penetración capitalista en territorio mapuche se dio a través de diversos mecanismos, siendo lo fundamental el hecho de responder a las lógicas de guerra y de mercado. En primer lugar, como consecuencia del golpe militar y antes que comenzara plenamente la implantación del modelo neoliberal, se produjo una generalizada represión en zonas rurales que significó muerte, prisión y desaparición de mapuche. Por lo tanto, es posible argumentar que las políticas represivas implementadas contra el pueblo mapuche fueron pre-condición para la posterior implementación de las políticas económicas neoliberales. Es decir, la conjunción dictadura política y libertad económica, fue fundamental para viabilizar la penetración de las compañías forestales en territorio indígena, puesto que la represión desarticuló a las organizaciones campesinas y mapuche, y a todo el tejido social, de manera que el proceso de expansión de la industria forestal se realizó impunemente. Pero, además, se llevó a cabo, no solo con el beneplácito de la dictadura, sino que con pleno apoyo de ésta a través de la represión, la desarticulación social y legislación destinada a subsidiar la inversión y desarrollo de la Industria forestal. El decreto-ley 701 de 1974 en la práctica financió, casi totalmente, la inversión forestal en la zona sur y fue crucial en el desarrollo acelerado de la industria forestal. Dicho decreto garantizaba, entre otras cosas, la exención de impuestos, el no pago de contribuciones y eliminaba la posibilidad de expropiación de tierras forestales. La resultante de tales facilidades de operación es ilustrada por el hecho que en la década del setenta las plantaciones forestales ascendían a tan solo 320 mil hectáreas, sin embargo en la actualidad cubren una superficie de 2,1 millones de hectáreas de pino y eucalipto, fundamentalmente. Durante el año 2005 las exportaciones forestales chilenas totalizaron US\$ 3.495,4 millones, US\$ 3.890.0 millones en 2006. y el valor total proyectado para el año 2007 asciende a los US\$ 4.800 millones. Todo lo cual ubica a la industria forestal como la segunda más importante del país después de la cuprífera. Pero, tal expansión forestal se ha materializado en directa relación con la ocupación y depredación del territorio

mapuche, proceso que no se ha detenido con el término de la dictadura militar, por el contrario, la Corporación de la Madera proyecta crecer a 2,6 millones de hectáreas de plantaciones forestales para el año 2010. Con la penetración forestal se ha configurado un proceso ideológico concomitante que busca la desideologización del desarrollo capitalista, por un lado, y la estigmatización del mapuche por el otro. De allí proviene la idea-fuerza, ampliamente difundida desde el poder, de un supuesto “conflicto mapuche” que traslada la problemática hacia los mapuche, desligándose el Estado y las empresas privadas de su responsabilidad histórica y política. La manipulación mediática, política e ideológica ha intentado posicionar la idea de un conflicto generado desde lo mapuche, criminalizando el movimiento y la demanda mapuche. Es la reedición contemporánea de la dicotomía decimonónica entre civilización y barbarie que adquiere la forma de una tensión irresoluble entre Estado de derecho chileno (la civilización) y supuesto terrorismo mapuche (la barbarie). Ante tal disyuntiva artificial e ideologizada, solo cabe la represión para garantizar la legalidad la cual, sin duda, está directamente vinculada al aseguramiento de la reproducción del modelo neoliberal. Esto no se refiere solo a la operación de la industria forestal en territorio mapuche, sino que también a la imposición de una ideología neoliberal –con la propiedad privada, el individualismo y el mercado como pilares– que ha impregnado toda la fábrica societal. Ello se ha expresado, por ejemplo, en la imposición de legislación cuyo objetivo declarado y aparente fue la regularización de la propiedad indígena, pero que, en los hechos, implicó la liquidación de la propiedad comunitaria de la tierra indígena. Los decretos leyes 2.568 y 2.750 de 1979 propiciaron la división de la tierra y, en consecuencia, alrededor de 2 mil comunidades fueron atomizadas y jibarizadas en 72 mil hijuelas individuales lo cual impactó el corazón de la cultura mapuche, su sentido comunitario y relación cósmica con la naturaleza. El mapuche sin tierra es un cuerpo sin alma o un alma sin cuerpo, de la misma manera que la democracia sin participación, sin justicia y sin igualdad constituye una mera carcaza postmoderna. Y fue precisamente el advenimiento de la democracia limitada lo que hizo renacer la esperanza entre los pueblos indígenas de que sus derechos serían respetados. Efectivamente, en 1993 se promulga una nueva ley indígena que reconoce una serie de derechos

económicos, culturales, a la tierra y el agua, al desarrollo, pero, lo fundamental – se puede argumentar – es la negación de su carácter de pueblo. Más aún, al definir la calidad de indígena, se señala explícitamente que “se considerará indígenas para los efectos de esta ley, a todas las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos...”²⁶. En otras palabras, se le niega su identidad, subsumiendo el componente identitario indígena en el concepto y praxis de la nación chilena.

En este sentido, se observa aquí un continuum histórico, una forma de visualizar a los pueblos indígenas por parte del Estado y de las elites dominantes que parte desde el poder y que, en lo substancial, no varía de la mirada y la praxis decimonónica cuando recién comenzaba a constituirse el Estado-Nación.

4. NUEVO MOVIMIENTO MAPUCHE: IDENTIDAD Y POLÍTICA

Lo anterior derivó en el creciente desencantamiento de los mapuche con la nueva legislación e institucionalidad indígenas y, en consecuencia, buscaron, diseñaron e implementaron otras formas de expresión que, eventualmente, conformarían el nuevo movimiento mapuche donde el elemento identitario pasaría a desempeñar un rol significativo en el repertorio de demandas y, además, como elemento aglutinador y movilizador en la lucha por el reconocimiento como pueblo distinto. El reconocimiento del otro pasa por el reconocimiento de las propias fronteras identitarias y esto, simultáneamente, pasa por el fortalecimiento de la identidad y sus componentes constitutivos. Es el carácter dialógico de la construcción de la identidad, pero no es un diálogo simétrico, pues remite al poder y la dominación donde coexisten en desigualdad de condiciones culturas y naciones en un contenedor territorial denominado Chile por los chilenos y Wallmapu por los mapuche. Este solo hecho refiere una contradicción insoslayable, pero no insuperable, ya que “el conflicto no es una esencia, sino el resultado de las interacciones de un grupo con otro y de las condiciones en que esta interacción se produce. La naturaleza de los conflictos y la posición de los actores guardan directa relación con las condiciones en que se genera la acción colectiva del grupo o las redes sociales en que éste se encuentra inserto”.²⁷ Y estas condiciones estructurales permanecen, en lo substancial,

relativamente intactas desde la formación del Estado y de la nación chilena, al menos en lo atingente a la invisibilización del mapuche por medio de la asimilación sistemática y sostenida. Por lo mismo, el nuevo movimiento indígena se mueve entre la memoria y el futuro, la retrospectiva y la perspectiva, la invaginación y el alumbramiento para visibilizar o revisibilizar al mapuche, su cultura y sus demandas.

Este movimiento entre pasado, presente y futuro agenciado por los mapuche organizados no adolece de cierta teluridad que asusta al poder, y ello explica en parte la criminalización del mal denominado conflicto mapuche y la represión de la cual han sido objeto por parte de los gobiernos civiles en la última década²⁸. Es que el mapuche, cansado, decepcionado y, hasta cierto punto desconcertado por la Concertación, se refugió en su acervo e historia para reorientar su estrategia de lucha que, en definitiva, remitía a una estrategia de supervivencia. Porque, más allá del discurso, lo concreto es que ni la Ley indígena ni la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena creada por aquel cuerpo legal, respondieron a las expectativas mapuche de un nuevo tipo de relación con el Estado chileno. Por el contrario, dicha relación continuó siendo entre dominador y dominado, vencedor y vencido, centro y periferia. Y es precisamente desde la periferia que el movimiento mapuche reorganiza su discurso, marcos cognitivos, repertorio de demandas y accionar para, a partir de Lumako en 1997, signar el inicio, simbólicamente y de hecho, de una etapa cualitativamente distinta a la reivindicación indígena. En Lumako, se recuperaron dos predios en manos de empresas forestales y, además, se quemaron camiones de la misma empresa y, desde ese momento todo cambió en la confrontación, a veces soterrada, a veces abierta, entre el Estado y los mapuche. Pero también cambió la dinámica y estructura interna del movimiento que ahora se caracterizaba por los siguientes elementos²⁹: una nueva dirigencia, participación colectiva en el proceso de toma de decisiones y en las acciones llevadas a cabo, recuperación de tierras usurpadas, control territorial, autodefensa activa contra represión policial y confrontación directa con empresas forestales, distanciamiento de partidos políticos chilenos y surgimiento de nuevas organizaciones y demandas por derechos colectivos y autonomía como expresión específica de la autodeterminación.

El Estado respondió con la militarización del territorio mapuche, la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado y la Ley anti-terrorista. No obstante, a pesar de la represión y los diferentes momentos por los cuales se ha desplazado el nuevo movimiento mapuche - ofensiva y repliegue - se ha logrado posicionar en el imaginario colectivo, mapuche y no mapuche, la problemática indígena y sus demandas.³⁰ En este marco, es indudable que un elemento cualitativo fundamental lo constituye el tránsito desde la demanda culturalista y economicista a la demanda política por la autodeterminación y derechos colectivos como pueblo. La reivindicación nacionalitaria, dentro de la cual la identidad es un componente esencial, se ha instalado en el discurso y accionar del movimiento mapuche y constituye el quiebre paradigmático más importante. Es decir, identidad y política se han transformado en construcciones sociales que deben entenderse como esferas de conflicto interrelacionadas y no aisladas arbitrariamente, toda vez que la identidad no se construye en un vacío, sino que en un espacio concreto de relaciones de poder. Aquel espacio es el territorio geográfico, pero también cultural donde se subjetivizan valores y normas, prácticas e ideas que internalizan los individuos y las hacen suyas reafirmando su identidad *vis a vis* otras identidades. Como se constituye, además, la identidad colectiva mapuche, en la interrelación entre *prácticas* y *hábitus*, que intenta dar cuenta de una identidad en movimiento y no fosilizada en el tiempo y en el espacio. Para Larraín, el problema de la identidad surge con mayor fuerza en períodos de crisis y es evidente que el pueblo mapuche ha vivido en crisis permanente desde la conquista hispana hace ya cinco siglos, por lo tanto, el elemento identitario ha estado siempre presente en las expresiones de resistencia de este pueblo originario. Pero, es ahora que ha adquirido una nueva dimensión. Mariman, señala que “el reforzamiento de la identidad mapuche es un fenómeno de nuestros tiempos y es saludable ver que ello ocurra a despecho de lo que piensen los nacionalistas chilenos. Sin embargo, es conveniente no perder de vista en el presente, que sólo la identidad mapuche o la identidad de pueblo o de nación representa una fuerza social potencial a favor de presionar por cambios al interior de la sociedad chilena, y en favor de la tolerancia y el pluralismo étnico nacional...”³¹ Su crítica es hacia lo que denomina la fragmentación de las identidades que solo contribuirían a la fragmentación

política, a la división y al debilitamiento del movimiento mapuche, además, hace alusión a un fenómeno reciente de fortalecimiento de identidades territoriales en el seno del movimiento mapuche. Para algunos dirigentes, “el concepto de identidad territorial interpreta al pueblo mapuche, porque son diversas las identidades que hay en los espacios territoriales...por eso es importante trabajar de esta forma, porque somos diferentes identidades, pero un solo pueblo-nación con miles de años de existencia en este Wallmapu”³². Y estos miles de años refieren a un pasado, a un mundo que debe ser pensado, sentido y reconstruido, como lo señalan algunos sectores del movimiento mapuche al considerar que en el proyecto estratégico coexisten dos elementos centrales: la resistencia mapuche y la reconstrucción del pueblo mapuche, porque “lo que está claro es que sin presencia de forestales hay respeto por la biodiversidad, por la cosmovisión mapuche, por lo tanto la lucha contra las forestales es fundamental para reconstruirnos como pueblo nación. La cultura va incorporándose al proyecto político, así nosotros mismos hemos ido reconstruyéndonos, entendiendo que la lucha trasciende el proyecto político, es lucha por la vida misma. Al reencontrarnos con nuestra esencia y origen, hemos ido reconstruyendo el pensamiento mapuche, porque por mucho tiempo nos invadió el pensamiento no mapuche, occidental, y en muchos sentidos hay un alma no mapuche, un alma atormentada, porque no tiene que ver con nuestra espiritualidad, porque, a pesar de todo, nunca hemos renegado de ella. Necesitamos los elementos para reconstruirnos como mapuche... elementos identitarios importantes en el proceso de reconstrucción y del proceso de acumulación de fuerzas para construir la nación mapuche”³³.

Evidentemente, no es lo mismo construir que reconstruir, pero lo importante es que al verse amenazada la identidad mapuche, también se ve amenazada su posibilidad de construcción de la realidad, es decir, su concepción del mundo. Y esta cosmovisión no se relaciona solo con meta relatos o un mito fundador, sino que remite también a los seres concretos, a sus vivencias, a su cotidianidad. En cualquier caso, se hurga en la memoria para proyectarse al futuro, asumiéndose que “el pueblo mapuche tuvo su creación, su cultura, su espacio territorial, su idioma, su sistema educativo, de salud y económico; como sociedad fue un pueblo-nación autónomo. La llegada de los

colonizadores interviene violentamente esta sociedad para desarmar la estructura mapuche, por lo tanto lo que queremos es re-estructurar, reconstruir lo que eso significaba. Para reconstruir sociedad hay que plantearse como éramos antes, aunque haya diferencias con los antiguos, y para eso debemos tener el derecho a la autodeterminación. El Estado y la sociedad civil chilena deben entender que el desarrollo debe estar en manos de los mapuche”³⁴. Es decir, existe una clara relación entre identidad y política, puesto que ni la cultura ni la sociedad mapuche pueden reconstruirse en el marco del actual sistema de dominación y poder, el cual debe ser interpelado y transformado.

Para Aníbal Quijano el actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; el capitalismo, como patrón universal de explotación social; el Estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno Estado-nación como su variante hegemónica; el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento.³⁵ Mucho de esto acaece en Chile en el caso del pueblo mapuche y, por lo mismo, el propio pueblo mapuche y sus organizaciones han intentado enfrentar esto con recurso a lo identitario: Algunos lo llaman reconstrucción del mundo mapuche, otros fortalecimiento de la identidad, otros más retorno a las raíces, rescate de una esencia subyacente o de un alma atormentada y una identidad fragmentada. Es interesante aquí que la idea posmoderna de nación está estrechamente vinculada a la crítica postmoderna del concepto de identidad, si está en desintegración o se postula la fragmentación del sujeto, del mismo modo se postula la superación de la nación como un todo homogéneo. Pero, en el caso del pueblo mapuche, precisamente de lo que se trata es el fortalecimiento de una identidad étnica y también nacional en la perspectiva de la construcción de una nación, aunque puede no estar del todo claro que significa en la práctica. Como tampoco puede estar claro qué significa el Mundo Mapuche en su esencia, después de todo “la cultura y sociedad mapuche siempre se mostraron permeables a los préstamos culturales” y “lo mapuche es más complejo hoy de lo que fue alguna vez en el pasado, y se expresa tanto bajo la forma de una minoría

campesina, como por sobre todo, una mayoría urbana. Los mapuche son la suma de todo eso y la suma de todo eso es lo mapuche"³⁶. De hecho, hay diferencias en el seno del movimiento mapuche con respecto al tema de la interpretación del mundo mapuche, diferencias que poseen una dimensión teórica o al menos conceptual, y una política, directamente vinculada a la anterior. Para algunos, la identidad se ha politizado o ideologizado, porque el mapuche en las comunidades no se cuestiona la misma, simplemente es mapuche y sabe que es mapuche, aunque puede ser "comprensible la apelación a lo identitario en un ámbito más simbólico, especialmente para enfrentar el rol de los medios de comunicación que estigmatizan al mapuche"³⁷. Lo anterior no significa que la identidad no sea importante, por el contrario, solo significa que no se puede reducir a un discurso político y debe entenderse como "el reconocimiento en el otro, en sentimiento, en contradicciones, en disputas territoriales, en lenguaje, experiencias, en la diversidad"³⁸. Entender que "culturalmente existe un tipo de relación con el entorno en los espacios que se fueron dando en el tiempo y que se mantienen hasta el día de hoy, pero que han sufrido cambios constantes por desplazamientos producto de la guerra, por emigraciones económicas, entre otras razones"³⁹. La referencia a los cambios experimentados constituye una clara crítica a las culturas e identidades sempiternas que, en el caso de los pueblos indígenas es particularmente relevante, toda vez que su situación de marginalidad y despojo tienden a despertar una simpatía que, a veces, tiene más que ver con la ideología que con la sociología. Aún así, "las fronteras de la cultura parecen más permeables que las fronteras de la identidad"⁴⁰, aunque ésta se construye y desconstruye, se formula y reformula, acaso se reinventa. De hecho, Hobsbawm habla de la invención de las tradiciones como una práctica habitual y sistemática que nutriría la exigua memoria colectiva. Entonces se elaboran símbolos y ritos que cohesionan, socializan y fortalecen el sentido de pertenencia.

¿Es aplicable esto a los mapuche y a los esfuerzos del movimiento mapuche por reconstruir su mundo, su cultura, su identidad? O, dicho de otra manera: ¿Es posible evitar caer en el esencialismo o en un proceso de criogenización que apunte a la resurrección asistida de una entidad colectiva ya fenecida? ¿Puede haber una respuesta única a la

interrogante: ¿Qué es ser mapuche? Para algunos autores, desde una perspectiva autoproclamada como de compromiso total con el pueblo mapuche, "lo mapuche no debería considerarse en función de factores subjetivos (considerarse "pertener"), sino objetivos, por lo tanto los mapuche "son aquellas personas que viven o que nacieron en comunidades mapuche, así como sus hijos, nietos y otros descendientes directos".⁴¹ Sin embargo, es preciso aclarar que las actuales comunidades son producto del proceso de arreducciónamiento llevado a cabo por el Estado chileno con posterioridad a la ocupación militar del territorio mapuche, por lo tanto no son los espacios culturales "naturales" de los mapuche. Aquellos espacios fueron violentamente intervenidos por colonizadores de distinto signo, intervención de tal magnitud que hoy los mapuche se encontrarían plenamente insertos en la estructura de clases de la sociedad chilena. Entonces, la identidad mapuche sería tan solo una de las múltiples identidades a las cuales adscriben los descendientes de los mapuche que fueron desplazados y ubicados forzosamente en reducciones a fines del siglo XIX y, lo más relevante, es que ninguna de ellas sobredetermina a la otra. De acuerdo a la lógica de este argumento, el postular la centralidad de la identidad étnica tendría un sentido ideológico y estaría vinculado más a la política que a la realidad. Asimismo, la conclusión de este razonamiento es que no existe el "otro" mapuche, pues el proceso de chilenización vincula al mapuche a "una historia mayor que los sobredetermina" y "transforma objetivamente".⁴² No habría cultura mapuche, tan solo identidad y ésta, por cierto, transformada profundamente al ser articulada a una historia mayor, como lo es la historia chilena.

No obstante, es irredargüible que al interior del movimiento mapuche se ha dado un lato proceso de debate en torno a los temas de la identidad, la cultura y el mundo mapuche en el contexto de un modelo económico, ideológico y político que cercena sus raíces. Aunque, según Mariman, existe una fuerte dosis de esencialismo cósmico en dichos debates, sin embargo, muchas veces, las críticas anti-esencialistas derivan también en un absolutismo conceptual que exacerba las diferencias hasta la disolución identitaria total. Una especie de solipsismo que no solo fragmenta al sujeto, sino que lo reduce a su realidad singular y única. Pero, como señala la postura histórica -

estructural⁴³, es posible argumentar que la identidad se halla en constante construcción y, por lo mismo, en el caso mapuche, “se trata de la reconstrucción de la cultura en general y también de reconstruir comunidades, identidades, carácter de la tierra y naturaleza del espacio territorial”.⁴⁴ Es la interacción entre distintos elementos en un proceso crítico de articulación que asume la naturalidad del componente identitario en cuanto reconocimiento de sí mismo como mapuche en relación a otros que no lo son, pero que no debe confundirse con la eternización de esencias anquilosadas, aunque se hable de comunidades de origen y de comunidad de sangre. Esto último es aún significativo en la construcción de identidad entre los mapuche, los conceptos – asociados a prácticas culturales específicas– de *küpan* y *tuwün* ilustran la relevancia de la consanguinidad en la adscripción de pertenencia étnica. “Bajo estos términos, las fronteras identitarias se estructurarían sobre la base de la pertenencia consanguínea a una ‘gran familia’, subjetivada como realidad verdadera y objetivada como evidencia de autenticidad”.⁴⁵ Es en este contexto que deben entenderse las ideas de *küpan*, es decir, el ascendente sanguíneo, y de *tuwün*, la característica territorial de la identidad, dos elementos distintos, pero interrelacionados. No obstante, es claro que el tiempo y las acciones desde el poder chileno, han transformado dicha relación, pues –originalmente– se refería al vínculo que se establecía en las zonas rurales, pero los constantes flujos migratorios cuyo resultante demográfico es la presencia del 80% de la población mapuche en áreas urbanas, han alterado profundamente esta relación. Ello ha significado, sino un traslado, al menos una ampliación de la comunidad de sangre hacia otros espacios, antes inexplorados, pero hoy predominantes en la vivencia de lo mapuche. Esto es de vital importancia, toda vez que la identidad se relaciona, no solo con lo discursivo, sino que con seres concretos, y esos seres concretos han mutado - muchas veces a la fuerza - sus previas condiciones de vida. Esto no significa que los mapuche desaparezcan, porque “somos un pueblo, pero característica en la actualidad es la diversidad, diversidad de identidades, y esto se basa en realidad donde vive la gente, vinculada a comunidad o hijuelas o espacios urbanos”.⁴⁶

Pero, si “la vinculación con la tierra es lo central de la cultura mapuche. De ésta procede la identidad de nuestro pueblo que es diferente a

la del criollo o del extranjero que ha llegado a trabajar en este país”,⁴⁷ surge la pregunta acerca de los elementos constitutivos actuales de la identidad mapuche y, más específicamente, del rol que esta juega como parte integral de la demanda mapuche, especialmente, porque “a través del movimiento social mapuche y sus acciones de creación de identidad se están ‘produciendo’ sujetos sociales. Otros sujetos, distintos a los actores de periodos históricos pasados”.⁴⁸ Por ende, el movimiento mapuche desempeña un papel decisivo en la articulación de un discurso identitario público que, de alguna manera, “vuelve” estructurado a las comunidades y a todos los espacios donde viven los mapuche y desde donde se originan en primera instancia. Es el movimiento circular al cual ha aludido Larraín, pero, al mismo tiempo, da cuenta del hecho de que “una narrativa identitaria puede asumir al menos dos formas. Por un lado puede constituirse como discurso articulado y riguroso de carácter reflexivo. Por otro lado, puede limitarse a una expresión lingüística más incoherente e impresionista, sin mayor reflexión y por lo tanto más de sentido común e incluso contradictoria”.⁴⁹ Además, en el caso concreto de la identidad mapuche, es necesario relevar el hecho de que tales versiones son cruzadas inexorablemente por otras versiones públicas: las chilenas, que se articulan desde el poder, cerrando espacios a las diversas expresiones mapuche, públicas o privadas, individuales y colectivas. Entonces, el movimiento mapuche debe desplazarse en un entorno conflictivo en relación a la sociedad chilena y, también, al propio interior del Mundo Mapuche, pues no existen formas únicas de abordar el tema de la identidad, ni tampoco posiciones políticas únicas que, muchas veces, están directamente relacionadas con el modo de aproximación al tema identitario. Por ello es que se asumen posturas más cercanas al esencialismo étnico, por un lado, y más cercanas a la construcción histórica por el otro.

El cuestionamiento de Salazar a la idea de nación o de proyecto nacional en el caso de Chile podría ser extrapolado al caso mapuche y habría, por ende, un cuestionamiento del proyecto nacional mapuche. Sin embargo, como plantea Anderson, para el surgimiento de la nación fue menester que se conjugaran ciertas condiciones y, por sobre todo, que fuera posible “pensar la nación”. Y los mapuche están pensando la nación, aunque desde distintas posturas: algunos ven la necesidad de retornar a la práctica de las identidades territoriales como

un primer paso hacia la construcción nacionalitaria, mientras otros, en cambio, postulan la necesidad de pensarse como nación ahora, sin circunvalaciones de índole táctica. Para estos últimos, “los intentos de formular una utopía nacional mapuche de comienzos de los 1990s, comienzan a ser erosionados por los intentos de construir una utopía cacical”⁵⁰ sustentada en identidades individuales. Acorde a esta línea argumental, lo anterior solo puede conducir a la atomización de las identidades, a la división y debilitamiento del movimiento mapuche y no, como sostienen los primeros, a la eventual convergencia de las identidades locales en un proyecto nacional mapuche. Dichas críticas, en todo caso, parecieran apuntar a la eficiencia política y, por ende, no se circunscriben solamente a la descalificación de posiciones esencialistas, aunque José Mariman rechaza el “esencialismo nostálgico” de algunos dirigentes. Y la eficiencia política para él se cimenta en una concepción vanguardista de la misma, en consecuencia, plantea que “la intelligentsia mapuche debe saltar al poder y tomar la representación y conducción del pueblo mapuche. Ella debe plantearse la construcción de la fuerza nacionalitaria, empresa en la que hay también espacio para los campesinos mapuche”,⁵¹ porque “todo pueblo o nación que se plantee sería y exitosamente una lucha nacional, posee una fuerza política que dirige el proceso (no sindicatos campesinos), conformada por sus mejores cuadros. Esos cuadros deben provenir de sus diversas expresiones sociales y representar la suma de su heterogeneidad social (antes que encarnar una clase o casta mesiánica), si el objetivo es movilizar a toda la nación”.⁵²

Empero, otras expresiones organizadas del movimiento mapuche plantean lo contrario, porque “el pueblo mapuche ha sido obligado, por los españoles primero y por el Estado chileno después, a vivir en territorios divididos artificialmente y, por supuesto, nada se le preguntó a los mapuche. Por eso las comunas corresponden a divisiones administrativas *huinka*, pero nuestro territorio *nagche* limita con territorio *wenteche*, *lafkenche*, *pehuenche*. Es difícil hablar de números, de hectáreas, de extensiones, porque eso es lógica occidental, no mapuche. En cualquier caso, lo que importa es que en cada uno de estos territorios se reconstruya la organización social y política de nuestro pueblo. Las organizaciones de carácter territorial son aquellas que culturalmente el pueblo mapuche ha tenido. Mucha importancia

le damos a esto. La experiencia nos dice que las organizaciones de carácter nacional no tienen futuro, nunca han funcionado como instrumento eficiente para nuestras comunidades”.⁵³ La apelación es, entonces, a la reconstrucción identitaria, ya no solo en las comunidades, sino que en el espacio más amplio de las identidades territoriales que corresponderían a construcciones culturales ancestrales. Por lo tanto, lo que para algunos constituyen solo “pequeños chovinismos identitarios”, para otros son espacios vitales de definición y redefinición como pueblo y de defensa y proyección de la otredad. “Se trata pues, ya no del derecho a ser como los otros, sino a ser otro. Los derechos culturales no se dirigen solo a la protección de una herencia o a la diversidad de las prácticas sociales; obligan a reconocer, contra el universalismo abstracto de la ilustración y de la democracia política, que cada uno, individual y colectivamente, puede construir condiciones de vida y transformar la vida social en función de su manera de combinar los principios generales de la modernización y las identidades particulares”.⁵⁴ En otras palabras, uno de los objetivos centrales del movimiento dice relación con la transformación de las condiciones estructurales que impiden o limitan su propio desarrollo como pueblo. Pero, simultáneamente, se verifica un proceso de realización como actor con la capacidad para agenciar dicha transformación y en este marco, el componente identitario puede desempeñar un doble propósito: hacia el interior y hacia el exterior del movimiento. En la esfera interna opera como elemento cohesionador por sobre diferencias políticas y, en el ámbito externo, funciona como elemento movilizador y de defensa de la identidad agredida desde el Estado y desde el modelo neoliberal que excluye al mapuche y que postula su reciclaje cual basura o desperdicio cultural⁵⁵.

No obstante, “al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano”,⁵⁶ de ahí la necesidad de superar posturas esencialistas, aunque dejando en claro que no se puede hablar de la “Pacificación de la Araucanía” como si hubiese sido un diálogo, un encuentro amistoso entre los mapuche y el resto del país. No se dice que fue una matanza, una ‘limpieza étnica’ como hoy sucede en Kosovo. Aquí, en aquella época, se hizo eso mismo. Pero este país olvida su historia, niega su memoria.

Si se lograra hablar de estas cosas a los niños, tendríamos un país mucho más preocupado y sensibilizado sobre el problema mapuche. Se ha producido una enajenación masiva, muy bien pensada por la estructura de poder de este país, destinada a ocultar y deformar el problema mapuche para desconocer así los derechos de nuestro pueblo”⁵⁷.

Es precisamente esa estructura de poder la cual fue levemente modificada con el proceso transicional chileno desde dictadura a democracia formal, siendo visualizada por el movimiento mapuche como un conjunto de factores externos que abrían una ventana de oportunidades para la demanda indígena. Específicamente, se establecían acuerdos con sectores de la elite política chilena dirigidos a establecer condiciones para el reconocimiento de los pueblos originarios en su condición de tales, pero – como ya se ha mencionado – dichos acuerdos no fueron respetados por las cúpulas dominantes del país. Quizás, porque se impuso aquel razonamiento de que “el otro debe ser reconocido como tal, como diferente, pero solamente si ese otro acepta, como yo mismo, los principios universales que definen la modernidad”⁵⁸. El problema es, por supuesto, que en América Latina la modernidad está indisolublemente vinculada al Estado-nación y este, sin duda, nació, se consolidó y se desarrolló negando a los pueblos originarios. El *Wallmapu* fue invadido por el Estado chileno y, por ende, para algunos sectores del movimiento mapuche, su lucha tiene carácter de liberación nacional, incluso, en el presente contexto histórico de dominación neoliberal, posee carácter anti-capitalista y revolucionario y no solo de reivindicación étnica⁵⁹. Ello no implica, en el breve plazo, una declaración de independencia que conlleve la formación de un Estado-nación mapuche, al menos no es lo que plantea la mayoría de las organizaciones mapuche. Por el contrario, el repertorio de demandas del movimiento incorpora más bien elementos autonómicos lo cual, de acuerdo a algunos autores, poco tiene que ver con demandas de orden nacionalitario. Saavedra, por ejemplo, sostiene que bregar por reconocimiento constitucional, por la ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), por territorio, respeto a la identidad y autonomía no es equivalente a una demanda nacionalitaria. Muchas de estas son, por supuesto, reivindicaciones mapuche en la actualidad, pero es oportuno argumentar que, sin bien es cierto no se plantea la constitución

de un Estado, ello no significa que no se esté pensando e imaginando la nación. Además ¿Por qué debe ser el Estado nacional la única y excluyente forma de organización política?

De hecho, el tema de la construcción identitaria y la reconstrucción del Mundo Mapuche atraviesa toda la demanda mapuche que, por ahora, se expresa con mayor fuerza en la idea de autonomía como manifestación concreta de la libre determinación de los pueblos. Y no se piensa solo en las comunidades, sino que también en la ciudad donde habitan la mayoría de los mapuche. “Estas distintas realidades significan, por ejemplo, que la gente ligada a la cultura y trabajo del campo, cuando piensa el futuro, lo piensa y dimensiona en esa misma dirección. Por otra parte, la gente en la ciudad lo piensa distinto, arrebatándole espacios a la ciudad para construir cultura. Un movimiento mapuche tiene que dar cuenta de toda esa realidad, y no es fácil, porque el movimiento mapuche en su proyección construye idea de futuro y a veces se privilegia un tipo de identidad por sobre otras, se da una pugna o dinámica donde algunos pretenden ser más hegemónicos que otros. Por ejemplo, el planteamiento de algunos es que las comunidades mapuche están en el campo y ahí debería estar el centro de la lucha política. Está claro que dentro de la diversidad hay sectores que pueden tener más peso al actuar o tener un papel más preponderante, pero debemos superar este conflicto entre lo diverso y lo uniforme. Desde siempre los mapuche han tenido una diversidad en su interior, pero determinados elementos nos pueden unir, hay elementos diferenciadores y esto es positivo, porque una mirada centrada en un solo elemento puede reducir lectura de la realidad”⁶⁰. Y uno de estos elementos unificadores es la identidad mapuche, irrespectivamente que se piense como identidad nacional o identidades territoriales, pues ninguna niega el ser mapuche. Como sí lo niega la sociedad chilena, o al menos, el discurso dominante que a pesar del paso del tiempo no ha variado substancialmente en los últimos doscientos años. Por lo mismo, como se consigna en la Ley Indígena, solamente “el Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público”⁶¹. Huelga decir que es el propio Estado el que define – desde el poder – la moral, las buenas costumbres y el orden público. Además, en el mismo cuerpo legal se

establece que las culturas indígenas forman parte del patrimonio de la nación chilena. Asimilación y destrucción cultural codificada en leyes y síntesis de una línea de pensamiento supuestamente redentora del indígena que hiciera exclamar a un historiador como Eyzaguirre que “cuando el indio americano, rescatado de la obscuridad de sus ídolos, conoció al Dios del amor y se dirigió a Él con las voces tiernas y confiadas del Padrenuestro, no lo hizo ni en francés ni en italiano, sino en la viril lengua de Castilla”.⁶² Etnocentrismo, asimilación y monoculturalismo que persisten hasta el día de hoy y que han llevado, en los pasados tres lustros, a un fortalecimiento de la estigmatización y el racismo por parte del Estado, los grupos económicos y la mayoría de los medios de comunicación. En este marco, la satanización del mapuche, especialmente de su expresión organizada, se puede entender, como sostiene Touraine, porque “si un grupo social o nacional se identifica con el bien absoluto, con un dios, con el futuro o con el progreso, debe inventar lo contrario de si mismo”.⁶³ Así, por medio de un proceso ideologizador, el Estado chileno se convierte en el dios mortal, el modelo neoliberal en progreso y la nación chilena en futuro. Por su parte, el pueblo mapuche pasa a ser iconoclasta, retrógrado, óbice para el desarrollo y, por lo tanto, peligroso. Es la antigua lid entre civilización y barbarie, entre el bien y el mal. De ahí las aseveraciones del ex presidente de la Corporación de la Madera, José Ignacio Letamendi, para quien los comuneros que luchan por su tierra constituyen una “mafia que actúan con balazos y hachazos contra personal de las empresas y contra carabineros”.⁶⁴ No se menciona, por cierto, que los muertos los han puesto los mapuche, como son los casos del joven comunero Alex Lemun en Ercilla y el estudiante Matías Catrileo en Vilcun, pero “no puede existir sociología de los actores si el mundo está poblado de víctimas unidas en la falsa conciencia”,⁶⁵ por lo mismo, el análisis del movimiento mapuche es el análisis de un actor activo, crítico y autocrítico que ha tenido la capacidad de interpelar al Estado chileno y de posicionar o reposicionar en el imaginario colectivo la demanda indígena, por luengo tiempo invisibilizada, minimizada y reprimida. Para lograr lo anterior se convirtieron en colibrí y así poder volar hacia atrás, hacia las raíces; en cóndor para desplegar las alas de la memoria y reconstruir el canto antiguo, una mirada, una sonrisa; en *pewen* para otear desde el horizonte las fronteras identitarias que se habían movido,

que duda cabe, pero aún pervivían en el ser y hacer mapuche, como práctica de resistencia, como afirmación de la diferencia – pero no reducido a ello – y como germen de un futuro distinto, porque la identidad “pertenece al futuro tanto como al pasado”. Y en el presente, la relación con el Estado chileno es de tensión y subordinación, no hay espacio para el multiculturalismo en el marco del sistema de dominación neoliberal y, por lo mismo, parece ser legítimo y válido que el movimiento mapuche nutra el imaginario colectivo, como dice Rojo, con “la escritura de una narrativa magistral de la nación”, incluso con un mito fundador que congregue y movilice. Es el mito que requiere todo pueblo, y, según Mariategui – escribiendo en la primera mitad del siglo XX – “la burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega, el proletariado afirma”.⁶⁶ Parafraseando a Mariategui, podemos decir que la elite dominante en Chile se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. Niega la posibilidad de cambio, es postmoderna y ha constituido una economía de mercado donde todo se compra y todo se vende; por eso, niega al mapuche y el mapuche no tiene más alternativa que autoafirmarse en su historia, su cultura e identidad.

Y ese proceso de afirmación identitaria trata de agenciarlo el movimiento mapuche intentando fortalecer las fronteras étnicas, explicitando las diferencias con la cultura nacional dominante, evocando un origen común y, al mismo tiempo, rescatando elementos culturales e incorporándolos al discurso y acción política. Se organiza de esta manera la política indígena, pero simultáneamente la identidad étnica, no solo como un conjunto de rasgos culturales, sino que fundamentalmente como un modo relacional que los constituye y establece un puente más sólido entre identidad individual y colectiva. Obviamente, uno puede adscribir a una multiplicidad de identidades, aunque algunas pueden ser más significativas que otras y, en la época moderna, la identidad nacional pareciera ser sobredeterminante o, al menos, la fuente central de las identidades culturales. La identidad mapuche es depositaria y, a la vez, productora y reproductora de significados que apuntan al fortalecimiento del vínculo de pertenencia a una comunidad imaginada: el

pueblo-nación mapuche que habita el *Wallmapu*, es decir, el territorio que comprende la zona sur de Argentina y Chile. La relación entre el pueblo mapuche y la naturaleza es no solamente importante, sino que esencial. Es desde las estrellas y el mar y por entre los árboles y los lagos que beben la vida. Entonces, cuando estos son talados, acorralados y violentados por la acción implacable del *huinka*, se está, al mismo tiempo, vejando el alma del pueblo mapuche, se hollan descarnadamente su territorio, su memoria, sus risas y juegos, su palabra, su universo. El *Ñuke Mapu*, la madre tierra, ha sido vulnerada y devastada por la implementación “de políticas con graves consecuencias ambientales, culturales y económicas. Porque para las empresas privadas invasoras y las políticas públicas del Estado en el territorio mapuche, su visión de desarrollo es solo crecimiento económico que depreda y sobreexplota la naturaleza y los recursos para el beneficio de unos cuantos, sin importar a costa de qué. En cambio para nosotros los mapuche, la visión de desarrollo se centra en los equilibrios, en la sustentabilidad y el respeto a la diversidad, como lo son las fuerzas y las energías vivas de nuestro cosmos. Nuestra cosmovisión y filosofía no se sobrepone a ningún elemento de la naturaleza, por el contrario, se armoniza y se complementa, porque somos parte de ella. Aquí está la gran diferencia y el origen de muchos conflictos territoriales”.⁶⁷ Esto es ratificado por Mariman quien sostiene que “hace tiempo cuando se habla de territorio o Mapu no se habla de tierra material, no está solo ligado al suelo, se comprende que elementos y recursos que están en el territorio le dan identidad junto a la gente. Sería impensable hablar del Alto Bio Bio sin pensar en los pehuenche o el río. Impensable hablar del Lafkenmapu sin pensar en los lafkenche y las actividades de recolección marina, por ejemplo. Esto tiene que ver con un concepto que existe en nuestro idioma, el mapudungun, el concepto de *itrofillmongen* (Todo el sistema de vida), no se separan las cosas, el río de la tierra, la tierra de los animales, el aire de las aves, las napas subterráneas con la actividad humana, a la persona del mundo espiritual, de la naturaleza. Eso es el territorio, es todo, la vida orgánica y espiritual, por lo tanto, la identidad y el territorio son inseparables”⁶⁸.

No hay, entonces, separación entre cultura y territorio y, además, se piensa la nación mapuche más allá de fronteras nacionales

establecidas por la fuerza en el siglo XIX. Sin embargo, no parece haber una definición precisa y consensuada de nación, aunque –en general– se asumen como una entidad colectiva que posee conciencia de un pasado, un presente y un futuro comunes; comparten una lengua, una identidad, valores y prácticas culturales específicas, teniendo una particular relación con la naturaleza sustentada en una cosmovisión propia. Comparten, en suma, características objetivas, pero también subjetivas, es decir, una simbología y entramado de significados que han naturalizado y hecho suyos y que determinan su sentido y prácticas de pertenencia al colectivo. Ello explica en parte el hecho de que, a pesar de haber cambiado dramáticamente sus condiciones de vida, por ejemplo como resultado de la emigración a la ciudad, los mapuche continúan preservando una identidad basal que los identifica, los une y los diferencia de otras identidades. Es, como señalaba Bordieu, la interrelación entre los factores subjetivos y objetivos que, en este caso, construye la realidad mapuche y que, también, evidencia la importancia del poder, porque dicho proceso de construcción de identidad no se da en una especie de oquedad social, sino que en un contexto social donde predominan relaciones asimétricas que buscan el disciplinamiento generalizado y efectivo de todo y todos, como argumentaría Foucault. En este sentido, es claro que la nación chilena – en sí mismo un discurso y praxis oficial – pretende la homogenización cultural, lo cual es equivalente a uniformar y obliterar la diferencias y, en definitiva, asimilar a todos los pueblos originarios y cualesquiera otras identidades culturales

No es, por cierto, una invitación a incorporarse a la cultura dominante, es el ejercicio del poder de una cultura dominante instrumentalizado fundamentalmente, aunque no exclusivamente, por el Estado-nación chileno que se reviste de un barniz intercultural, pero, como manifiestan algunas organizaciones mapuche, ello “no es nada más que la dominación de la cultura occidental sobre la cultura mapuche para destruirla. Es burlarse de nosotros, es facilitar la cosa. La interculturalidad es hacer llegar el veneno *huinka* en mapudungun, nada más”⁶⁹. Por lo mismo, el movimiento mapuche ha elaborado un discurso y desarrollado una práctica destinada a la preservación y reconstrucción del Mundo Mapuche, acosado y violentado por el Estado chileno y por el sistema capitalista, pues para “los mapuche, el

Wallmapu tiene un sentido profundo, por cuanto va ligado a la vida espiritual, filosófica, social, cultural, porque no sólo es la tierra como un elemento natural, sino que además es la vida como un todo que trasciende los espacios puramente geográficos y engloba todo lo que en ella existe, incluyendo el aire, las aguas y el subsuelo”.⁷⁰ En consecuencia, al defender el Mundo Mapuche se está defendiendo la vida y su organización social, el pasado y, por sobre todo, el futuro. En el *Wallmapu* se constituye la identidad colectiva y el pueblo mapuche y es aquí donde se han revitalizado en las dos últimas décadas prácticas culturales y formas de organización ancestrales. “La estructura organizacional del Pueblo Mapuche se expresa en diferentes niveles y categorías territoriales, como por ejemplo *Lof, Rewe, Kiñel Mapu, Aylla Rewe, Fütal Mapu*. Estas categorías integran las Identidades y Organizaciones Territoriales que componen el *Wallmapu*”⁷¹, espacio este último complejo en donde, desde la cosmovisión mapuche, “los antepasados desde sus orígenes construyeron paulatinamente un modo particular de convivencia y de relación con todos y cada uno de los componentes del *Wallmapu* o del *Mapuche Wajontu Mapu*, donde el universo y el cosmos, han establecido un ordenamiento universal a lo que nosotros llamamos *Nor-Felen* y que entendemos como la ley natural o autorregulación de la naturaleza”⁷².

Este ordenamiento universal fue violentamente intervenido por el Estado chileno, por consiguiente, se hace necesario el restablecimiento del equilibrio natural y entre otros componentes, la restauración de la identidad fragmentada, trizada y expuesta a ingentes procesos de chilenización forzada. En este sentido, se ha materializado un retorno a lo esencial, aún cuando dicha esencia o naturaleza no sea claramente definida o se haya desperfilado en el tiempo como producto de distintos procesos de aculturación. El regreso a los orígenes opera como un importante elemento unificador y movilizador y se expresa, como se ha mencionado, en la manifestación de la diferencia con lo no mapuche, especialmente con lo chileno; en el rescate y proyección de la posición y rol de autoridades ancestrales, como *lonko* (cabeza del *lof* o comunidad de pertenencia), *werken* (vocero), *guempin* (guardián de la cosmovisión), *machi* (autoridad religiosa y del ámbito de la salud); de prácticas organizacionales y culturales como los *Trawüin* (encuentro) y *Futa Trawüin* (gran encuentro); las identidades territoriales y los parlamentos.

Pero, también, en el estudio más o menos sistemático de la historia, cosmovisión, cultura y sociedad mapuche De hecho, existe toda una nueva generación de profesionales mapuche, un número importante de ellos abocados a la aprehensión y difusión de su propio mundo, además de participar activamente en el nuevo movimiento mapuche. Anderson ha sostenido que “en todo lo ‘natural’ siempre hay algo no elegido”⁷³, y es indudable que los mapuche no eligieron ni la cultura ni la nación chilenas, pero sí han tenido la opción de resistirse a ella. Y así lo han hecho desde siempre y, aunque es posible – como se ha indicado – que las naciones “no tienen nacimientos identificables, y sus muertes nunca son naturales”, los mapuche se aferran a una narrativa singular que los define como pueblo antiguo. Además, por supuesto, asumen que las muertes de las naciones no son jamás naturales, sino que expresan relaciones de poder, por lo mismo, se reorganizan en un movimiento que apela a la identidad étnica, pero también a un proceso de unificación nacional y a la construcción de una demanda nacionalitaria que es congruente con su autodefinición como pueblo. No obstante, hay críticos – como Saavedra – que argumentan que la demanda mapuche no sería nacionalista, sino indígena o de pueblo indígena, puesto que no involucraría soberanía nacional sobre un territorio. Por su parte, autoridades del Estado han manifestado que, por ejemplo, “la Coordinadora Arauko- Malleko no es un movimiento étnico, al menos a juzgar por quienes la dirigen”⁷⁴. Pero, más allá de aseveraciones que no se condicen con la realidad, toda vez que las organizaciones mapuche las dirigen solo mapuche, el movimiento mapuche ha logrado posicionar la idea de pueblo-nación en el imaginario colectivo, en su discurso, práctica y demanda políticas, porque, de alguna manera, reconstituirse como pueblo es reencontrarse consigo mismo. Y es dable argumentar que en parte importante se han reencontrado a través del componente identitario que los remite a un pasado y una cultura común, aunque no necesariamente, como plantearía Touraine, han “cedido a la obsesión de la identidad”, porque el recurso a la identidad “puede servir a orientaciones liberales o democráticas, pero también a un comunitarismo autoritario o incluso a la búsqueda de la pureza étnica, racial o religiosa que constituye una amenaza real”⁷⁵. Ciertamente, no es ajeno a la actitud y práctica de algunos mapuche una especie de sectarismo cultural que, si bien no es justificable o

adecuado, es perfectamente entendible debido a su histórica relación de tensión con el *huinka*. Es, en definitiva, otra forma de protección, pero ello no implica que el movimiento mapuche esté única y exclusivamente centrado en la identidad como núcleo de sus demandas y como afirmación del ser mapuche. Por el contrario, el movimiento tiene como eje la relación de dominación-subordinación entre el pueblo mapuche y el Estado-nación chileno y la urgente necesidad de cambiarla. De hecho, todas las principales organizaciones mapuche enfatizan dicha relación como la causa basal de la situación actual de discriminación, marginación e irrespeto a sus derechos como pueblo. En este sentido, el acento, más que en la identidad, es en la necesidad de tomar conciencia del derecho que les asiste como pueblo originario, “con una historia, una cultura, un idioma, un territorio, un sistema social, una religión y una conciencia de identidad colectiva vigentes, diferenciados y anteriores a la llegada de los europeos y a la conformación, más tardía, del Estado chileno”⁷⁶. Es decir, no rechazan la alteridad, sino que exigen el respeto a ser distintos.

Y la única manera de lograrlo, plantean, es respetando el derecho a la libre determinación, a decidir por sí mismos, de modo colectivo y soberano, sus formas de organización económica, política y social en su propio territorio. *Wallmapuwen*, el recientemente creado partido mapuche, señala que unidos “por la voluntad de desarrollar una comunidad de destino, es decir una nación... a los mapuche les asiste el inalienable derecho a la autodeterminación. Por medio de su ejercicio, nos corresponde decidir libremente nuestro futuro político, económico, social y cultural. Este derecho, considerado como un derecho humano fundamental, ha sido consagrado en instrumentos internacionales de derechos civiles y políticos. Su reconocimiento es imprescindible para terminar con la división de pueblos de primera y segunda categoría, con opresores y oprimidos”⁷⁷. Pero ¿Es factible el ejercicio de tal derecho en el marco de un Estado nacional hostil como el chileno, que se ha negado sistemáticamente a reconocer la existencia de los mapuche en tanto pueblo y sujeto de derechos colectivos? Asumiendo la inviabilidad de un cambio radical por parte del Estado, *Wallmapuwen* considera que debe confiar en sus propias fuerzas y, específicamente, del impulso de “un proceso de reconstrucción nacional. Ello implica, desde un

punto de vista ideológico, el desarrollo de una conciencia nacional mapuche, que nos permitirá confluir por sobre nuestras diferencias, sean estas originadas en nuestro propio desarrollo histórico o bien como consecuencia de la subordinación que experimentamos por parte de los Estados chileno y argentino.”⁷⁸ En este sentido, parece haber un claro apoyo de parte de entidades internacionales, como la Organización de Naciones Unidas que aprobó - luego de más de una década de debate - una Declaración que señala, en lo medular, que “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Asimismo, “los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas”⁷⁹.

La Declaración constituye un avance cualitativo en la brega por los derechos de los pueblos indígenas, pero, además –según algunos observadores– una expresión concreta de las posibilidades de acción que otorgaría la globalización al movimiento indígena. Es indiscutible que sectores del movimiento mapuche han utilizado foros internacionales para posicionar sus demandas y a ello ha contribuido la ampliación de los flujos de información y medios de comunicación propios del proceso globalizador. Sin embargo, el fenómeno globalizador, multifacético y multidimensional, con su impronta neoliberal en Chile, aunque no sea posible establecer una equivalencia absoluta e intrínseca entre neoliberalismo y globalización, dista mucho de haber tenido efectos positivos para el pueblo mapuche. Las tendencias uniformadoras de la globalización y la supuesta transnacionalización de las identidades, el debilitamiento de los Estados nacionales y la consolidación de las identidades locales, es más aparente que real. La hiperbolización de las diferencias, la defensa a ultranza de minorías e individuos y la noción de fragmentación del sujeto, propias del análisis postmodernista, termina, inevitablemente en la atomización absoluta, en la futilidad de la acción política y, en definitiva, en el fatalismo histórico que niega la posibilidad del cambio social. Aparentemente, lo único que podría unir es el consumo, así, la ideología del consumo con sus componentes de individualismo,

competitividad, agresividad y cuentas de vidrios, divide, debilita y crea un manto de igualdad teórica que no se condice con la realidad de pobreza y marginalidad de las mayorías. Y ciertamente del pueblo mapuche que, además, por extensión lógica de dicho argumento, no podría construir su propia realidad, pues la identidad individual se enfrentaría “a los objetos que derrotaron la capacidad del sujeto para dominarles”⁸⁰. Este objetivismo disocia, como plantea Larraín, la identidad individual de la identidad colectiva, y como la identidad no puede ser entendida, sino en relación a personas concretas, se disocia a la identidad mapuche del mapuche de carne y hueso. Lo general no solo subsume a lo concreto, sino que lo neutraliza, negando la dialéctica de la identidad, la interrelación entre lo subjetivo y lo objetivo. Parafraseando a Larraín, es válido afirmar que no existe la mapuchidad sin actores individuales que la recreen a través de sus prácticas. Los mapuche concretos no son chilenos, la cultura mapuche no es la cultura chilena, la identidad mapuche no es la identidad chilena y la nación mapuche no es la nación chilena. La identidad individual mapuche no es la identidad colectiva mapuche, pero ninguna puede existir sin la otra. Y el movimiento mapuche actual ha rescatado un entramado categorial que responde a su acervo cultural y que apunta en esa dirección expresándose en conceptos significativos como *itrofillmongen*, *Küme Felen* (bienestar en armonía), *Küme Mogen* (calidad de vida) y *Kizugenegun*, “todos estos conceptos se relacionan entre sí y con cada uno de los aspectos de nuestra vida individual y colectiva, revelando la esencia eminentemente integral de nuestra concepción política sobre lo que constituye nuestra situación actual”⁸¹. De esta manera, se sintetiza el vínculo indisoluble entre la identidad, el Mundo Mapuche, el movimiento y la política.

CONCLUSIONES DE LO INCONCLUSO

Hay un hermoso bosque de araucarias argentadas, allá, en las cumbres cordilleranas del valle de Quinquen. Y no las pintaron de plata dioses antiguos cuando jugaban extasiados entre el viento y la nieve, sino que sus inermes ramas fueron cubiertas de un triste manto de ceniza luego de un feroz incendio causado por el forastero una noche cualquiera de otoño. Allá mismo, en el bajo, se halla la laguna Galletue, verde y majestuosa, acariciando con sus aguas las tierras pehuenche. Allí nace el colosal río

Bio-Bio, el mismo que se paseó sin máculas serpenteando cerros y quebradas hasta el día en que un grupo de extraños hombres a lomo de piafantes caballos intentó prenderle fuego a su historia. Pero el pueblo mapuche defendió su frontera natural y combatió con furia hasta que el invasor hubo de respetar a aquel pueblo que tan solo deseaba vivir en paz. Otros pueblos indígenas de América transitaron por otro derrotero, pues el invasor hispano fue implacable cuando se trató de imponer a sangre y fuego otra cultura, otra religión, otro mundo. Porque de allá venían, desde las sombras del mar y de la noche, ocultando sus rostros tras bruñidos yelmos. Quizás por temor, acaso por vergüenza al pensar en la bestial violación de tierra ajena para sembrar la maldita esperma que nos abrumó de espanto, de pestes, tortura y muerte. A ese día de los poderosos, otros poderosos le llaman Día de la Raza y se ríen y congratulan entre banderolas y finas yerbas, mientras los pueblos originarios del continente se esfuerzan simplemente por subsistir en la pobreza, la marginalidad y el abandono.

Pero, no solo perviven, sino que se organizan en movimientos sísmicos que remecen las certezas del Estado nacional, como en Chile, donde el nuevo movimiento mapuche ha incorporado el componente identitario a su discurso y accionar políticos como elemento cohesionador que los remite a un origen común y a una matriz cultural distinta a la chilena. La identidad mapuche se mueve entre sus dimensiones individual y colectiva, subjetiva y objetiva para intentar dar cuenta de una relación conflictual con el Estado chileno, pues el proceso de construcción identitaria en Chile fue impuesto a través de la violencia y negando a los pueblos originarios. Ni la postura etnocéntrica de la cultura dominante ni la relación tensional con el Estado han experimentado modificaciones substantivas desde su configuración original, por el contrario, parecen haberse acentuado con la profunda expansión capitalista originada en la dictadura militar y continuada por todos los gobiernos postdictatoriales. Dicha expansión, llevada a cabo fundamentalmente por intermedio de la penetración forestal y de la división absoluta de las tierras comunales, ha devenido en la destrucción sistemática del *Wallmapu* o territorio mapuche, entendiéndose a éste último como una totalidad de elementos tangibles e intangibles, espacio habitado por la memoria y precondition de la producción cultural futura. Y este es el contexto histórico desde donde emerge el nuevo movimiento

mapuche expresando, sin duda, la frustración por aquella democracia que hablaba de libertad, justicia e igualdad, pero que en su relación con el indígena niega la alteridad, excepto bajo sus propios parámetros de modernidad civilizadora: el reconocimiento del otro podría darse solo en la medida que ese otro acepte mis condiciones. Es decir, se ratifica la relación histórica de asimetría entre el pueblo mapuche y el Estado-nación y, por ende, la arbitrariedad del poder dominante que macula la identidad indígena privilegiando la implantación del modelo neoliberal. Quizás por esto es que se afirma, en alusión al denominado conflicto mapuche, que “detrás de cada acto terrorista se alejan las posibilidades de inversión privada en la región”⁸². En otras palabras, la preocupación radica, obviamente, en la estabilidad social para la adecuada inversión privada y la operación de capitales nacionales o foráneos en territorio mapuche. Y esa estabilidad no pasa, de acuerdo a algunos, “por desarraigar a los mapuche, sino de incorporarlos a la modernidad”⁸³. Pero la modernidad latinoamericana y, por cierto la chilena, está vinculada directamente a la construcción de un Estado-nación unicultural y uninacional. Sin embargo, por los intersticios de estas estructuras ha germinado el nuevo movimiento mapuche, reformulando y rearticulando la relación entre identidad étnica y política a fin de articular y posicionar un repertorio de demandas donde predominan el derecho a la libredeterminación y los derechos colectivos como pueblo. Lo anterior, es posible argüir, se ha transformado, no solo en un obstáculo para los procesos de desidentificación étnica agenciados desde el poder, sino que, por sobre todo, en un factor de fortalecimiento de la identidad mapuche.

La producción simbólica, su articulación y proyección discursiva, así como el rescate de prácticas culturales latentes, y también la consolidación de aquellas mantenidas desde siempre como ritos o prácticas convocantes, ha dado lugar a un proceso multidimensional entre identidades individuales y colectivas, convirtiendo al movimiento mapuche en impulsor y exegeta de tradiciones y acciones reivindicativas que incorporan a la comunidad en su conjunto en un proceso de reconstrucción del Mundo Mapuche. Ya no es una mera identidad de resistencia para asegurar la subsistencia, sino que una forma de asimilar los cambios verificados a través del tiempo a fin de organizar y agenciar un proceso de transformación estructural que incluye como

parte integral un proyecto de nación: el pueblo nación mapuche. Es evidente que al interior del movimiento mapuche coexisten distintas visiones, diferencias y tensiones, pero, en general, parece conformarse una aglutinación en torno al componente identitario, aunque algunos lo visualicen como identidad nacional y otros como identidad territorial. Para Touraine, en el neoliberalismo el sujeto se define en términos de conciencia y de proyecto y el sujeto colectivo mapuche, convertido en actor social con prístinas demandas políticas que interpelan al Estado-nación chileno, se constituye desde la conciencia y se proyecta al futuro al pensarse y repensarse como nación, aquella comunidad imaginada fraguada entre la memoria ancestral, la organización de la mismidad para interpelar a la otredad y, por sobre todo, cuestionar al poder desde el poder de la dignidad.

NOTAS

¹ Touraine, “El regreso del actor”, EUDEBA, Argentina, 1987, .99, citado en Bello, A., *Etnicidad y ciudadanía en América Latina, La acción colectiva de los pueblos indígenas*, CEPAL, 2004, 35

² *Ibid.*, 36

³ Giménez, G., “Paradigmas de identidad”, en Chihu, A. (Coordinador), *Sociología de la identidad*, Porrúa, México, 2002, cit. en Bello A., *Op. Cit.*, 39

⁴ Tarrow, S., “El Poder en movimiento: Los Movimientos sociales, la acción colectiva y la política”, Alianza, 2004, en Naguil, V., *Movilización Étnica y Comportamiento Político y Electoral: El Caso Mapuche en la Región de la Araucanía, Chile, 1988-200*, Tesis de Magíster, Universidad Autónoma de Barcelona, 2005

⁵ Touraine, A., *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005, 158

⁶ Bourdieu, P., *Capital, escuela y espacio social*, Madrid, Siglo XXI, 1997, 33

⁷ Novoa, L., *Historia Naval de Chile*, Imprenta de la Armada, 1944, 262

⁸ Salazar, G. y Pinto, J., *Historia contemporánea de Chile I: Estado, legitimidad, ciudadanía*, LOM Ediciones, 1999, 147

⁹ Salazar, G. y Pinto, J., *Op. Cit.*, 131

¹⁰ Por ejemplo, Benjamín Vicuña Mackenna escribió en 1868: *La guerra a muerte: memoria sobre las últimas campañas de la Independencia de Chile 1819-1824*.

¹¹ Ver, por ejemplo, Grez, S. y Loyola, M., (Compiladores), *Los Proyectos Nacionales en el Pensamiento Político y Social Chileno del Siglo XIX*, Chile, Ediciones UCSH, 2002.

¹² Diego Portales, comerciante y político, es la cara visible del proyecto que constituyó el Estado oligárquico en el país a partir de 1830

¹³ “La Actualidad”, Número 34, 11 de Marzo, 1858, cit. en Collier, S. y Sater, W., *A History of Chile, 1808-1994*, Cambridge, University Press, 1996, 193

- ¹⁴ Lipshutz, A., *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo, Antología 1937-1962*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, 122 y 123
- ¹⁵ Bolívar, S., "Carta de Jamaica", Jamaica, 1815, en Zea, L. (Compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 22
- ¹⁶ Cit. en Mariategui, J., *Textos Básicos*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, 367
- ¹⁷ Larraín, J., *Identidad chilena*, LOM Ediciones, Chile, 2001, 94
- ¹⁸ Pareto, V., cit. en Mariategui, J., Op. Cit., 211
- ¹⁹ Pareto, V., Op. Cit., 212
- ²⁰ Gil, J., "La Raza", en Terán, O., *América Latina: Positivismo y Nación*, México, Editorial Katún, 1984, 104
- ²¹ Prado, J., "Estado Social del Perú, 1894", en Terán, O., Op. Cit., 133
- ²² El Correo del Sur, Concepción, 4 de octubre de 1854, cit. en Herrera, P., "La Cuestión de Arauco. Un problema de dignidad nacional durante el siglo XIX", en Grez, S. y Loyola, M. (Compiladores), *Los Proyectos Nacionales en el Pensamiento Político y Social Chileno del Siglo XIX*, Chile, Ediciones UCSH, 2002, 84
- ²³ "La civilización y la barbarie, El Mercurio, 1859", cit. en Ibid., 86
- ²⁴ Mariategui, J., Op. Cit., 213
- ²⁵ Cit. en *Nación que vuelve*, documental de Pablo García, 2005
- ²⁶ Art. 2, Ley N° 19.253, Ley Indígena, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Chile, 1995, 3
- ²⁷ Bello, A., Op. Cit., 37
- ²⁸ Para un pormenorizado análisis de la criminalización y judicialización del llamado "conflicto mapuche", ver, por ejemplo, "Indebido proceso: los juicios antiterroristas, los tribunales militares y los mapuche en el sur de Chile", Informe conjunto de Human Rights Watch y el Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas, Chile, 2004, y, Mella, E., *Los mapuche ante la justicia*, Chile, LOM Ediciones, 2007.
- ²⁹ Este no es, ni intenta ser, por cierto, un listado exhaustivo de las características del nuevo movimiento mapuche, sino que tan solo de sus principales componentes.
- ³⁰ Para una completa radiografía y análisis del denominado "conflicto mapuche" y del nuevo movimiento mapuche, ver, entre otros, Tricot, T., *La lucha del pueblo mapuche*, Chile, Ediciones Ilwen, 2006.
- ³¹ Mariman, J., "Identidad Fragmentada", *Periódico mapuche Azkintuwe*, Diciembre 2003, www.azkintuwe.org
- ³² Millapi, A., cit. en "Identidades territoriales mapuche: No todos somos chilenos", en Tricot, T., Op. Cit. 393-394
- ³³ Tricot, T., "Por qué lucha la Coordinadora Arauko-Malleko", en Tricot, T., Op. Cit. 312-313.
- ³⁴ Millapi, A., Op. Cit., 395 y 396
- ³⁵ Ver, Quijano, A., *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*, Perú, 2000.
- ³⁶ Mariman, J., Op. Cit.
- ³⁷ Painemal, V., antropólogo mapuche, subdirector del periódico mapuche Azkintuwe, Entrevista personal, Valparaíso, Chile, Enero 2007.
- ³⁸ Ibid.
- ³⁹ Ibid.
- ⁴⁰ Grimson, A., "Las fronteras de la globalización", *Boletín Chileno de Comunicación, Universidad Diego Portales*, Año 4, N° 46 (noviembre 2002), cit. en Larraín, J., *¿América Latina moderna? Globalización e Identidad*, Chile, LOM Ediciones, 2005, 102.
- ⁴¹ Saavedra, A., *Los mapuche en la sociedad chilena actual*, Chile, LOM Ediciones, 2002.
- ⁴² Ibid.
- ⁴³ Enfoque propuesto, por ejemplo, por Jorge Larraín.
- ⁴⁴ Millapi Audiel, Op. Cit. 392.
- ⁴⁵ Bello, A., Op. Cit. 34
- ⁴⁶ Mariman, P., Tricot, T., "Identidades territoriales mapuche: no todos somos chilenos", en Tricot, T., Op. Cit., 393
- ⁴⁷ Millabur, A., "Nuestro Kosovo fue la 'Pacificación de la Araucanía'", en Tricot, T., Op. Cit., 164.
- ⁴⁸ Samaniego A., "Territorio y existencia de la nación mapuche: Derechos políticos autonómicos?", *Historia Actual online*, Núm. 3 (Invierno, 2004), 84
- ⁴⁹ Larraín, J., Op. Cit., 98
- ⁵⁰ Mariman, J., Op. Cit.
- ⁵¹ Ibid.
- ⁵² Ibid.
- ⁵³ Reiman, A., "Lumako, tres años de lucha", en Tricot, T., Op. Cit., 260.
- ⁵⁴ Touraine, A., Op. Cit., 148.
- ⁵⁵ Juan Agustín Figueroa, ex ministro del gobierno de Patricio Aylwin y dueño de fundo en territorio mapuche, ha sostenido la necesidad de reciclar a los mapuche.
- ⁵⁶ Mariategui, J., Op. Cit., 217.
- ⁵⁷ Millabur, A., Op. Cit., 168-169.
- ⁵⁸ Touraine, A., Op. Cit., 203.
- ⁵⁹ Esta es la postura de la Coordinadora Arauko-Malleko (CAM).
- ⁶⁰ Mariman, P., en Tricot, T., Op. Cit., p. 393.
- ⁶¹ Art. 7°, Ley N° 19.253, Ley Indígena, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Chile, 1995, 4.
- ⁶² Eyzaguirre, J., *Hispanoamérica del dolor*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, 30.
- ⁶³ Touraine, A., Op. Cit., 171
- ⁶⁴ Letamendi, J, en "Los mapuche y el circo de La Moneda", en Tricot T, Op. Cit., 202.
- ⁶⁵ Touraine, A., Op. Cit., 148.
- ⁶⁶ Mariategui, J., Op. Cit., 12.
- ⁶⁷ Calfucoy, G., Vocera de la Agrupación Konapewman de Temuko e integrante de Identidad Territorial Lafkenche, citada en Tricot, T., "Racismo ambiental en territorio mapuche", en Tricot, T., Op. Cit., 427.
- ⁶⁸ Mariman, P., Op. Cit., 394.
- ⁶⁹ Tricot, T., Op. Cit. 315.

⁷⁰ Propuesta de Organizaciones Territoriales Mapuche al Estado de Chile, Wall Mapu, Pegun 2006, 21.

⁷¹ Ibid., 20.

⁷² Ibid. 21.

⁷³ Anderson, B., Op. Cit., 143.

⁷⁴ Correa, J., ex subsecretario del interior del gobierno de Chile, citado en Tricot, T., Op. Cit. 350.

⁷⁵ Touraine, A., Op. Cit., 195

⁷⁶ Propuesta de Organizaciones Territoriales Mapuche al Estado de Chile, Wall Mapu, Pegun, 16.

⁷⁷ Declaración de Principios de Wallmapuwen, en www.wallmapuwen.cl

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Septiembre, 2007, artículos 3° y 4°.

⁸⁰ Larraín, J., *¿América Latina Moderna?, Globalización e identidad*, Chile, LOM ediciones, 2005, 153.

⁸¹ Propuesta, Op. Cit. 48.

⁸² Senador Alberto Espina del derechista partido Renovación Nacional, citado en Tricot, T., Op. Cit., 407.

⁸³ Senador Sergio Diez, del derechista partido Renovación Nacional, citado en Tricot, T., Op. Cit., 279-280.