

Movimiento Indígena Mapuche. Desafíos y tensiones en la construcción de la identidad en lucha.

Mag. María Gisela Hadad.

Cita: Mag. María Gisela Hadad (2007). Movimiento Indígena Mapuche. Desafíos y tensiones en la construcción de la identidad en lucha. *VII Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <http://www.aacademica.org/000-106/260>

Título: Movimiento Indígena Mapuche. Desafíos y tensiones en la construcción de la identidad en lucha.*

Autora: Mag. María Gisela Hadad**

Institución: Instituto de Investigaciones Gino Germani / UBA – CONICET

Correo electrónico: giselahadad@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

Las primeras inquietudes respecto del tema que empezamos a desarrollar en esta ponencia surgen a raíz de la lectura de publicaciones periodísticas – mapuches¹ y no mapuches – y unos pocos, pero muy esclarecedores trabajos académicos que comienzan a plantear la emergencia de voces discordantes dentro de lo que genéricamente llamamos organizaciones mapuches. Concretamente, nuevas formas de expresión y difusión de las características y pautas culturales propias – construidas y definidas como tales – y un discurso de nuevo tipo, que no solo se dirige al “otro” cultural, sino que también intenta interpelar a los sujetos que se ubican al interior del propio pueblo mapuche.

Algunas de estas expresiones fueron tomando la forma de programas radiales, *fanzines*², poemas, letras de canciones, entre otras, y comenzaron a trascender desde un nuevo discurso de lo que significa ser y reconocerse como indígena mapuche. Estas manifestaciones colocan en el centro de la discusión aspectos poco formulados hasta el momento, como la posibilidad de reconocerse y afirmarse como indígenas urbanos, o la necesidad misma de discutir y problematizar – al interior de las comunidades y agrupaciones – lo que implica ser indígena hoy.

Esta primera disyuntiva en el marco de la construcción identitaria nos permite abrir el juego a otra contraposición dicotómica, algo más ampliamente trabajada y problematizada, como es la que se refiere a la dimensión campesina del movimiento indígena. Ambas categorías – indígena y campesino – suelen aparecer en forma superpuesta, y hasta en un cierto punto, se diluyen sus especificidades, para dar paso a una caracterización del indígena como sujeto perteneciente exclusivamente al ámbito rural. Sin embargo, las imbrincaciones de estas dimensiones identitarias han comenzado a ser cuestionadas, cuando no lisa y llanamente rechazadas en su carácter de exclusividad, por parte de algunos de los colectivos indígenas, principalmente de jóvenes. En el caso mapuche, esta es otra de las categorías que nos permiten pensar la construcción de la identidad del movimiento social, siempre concebida como un espacio permanente de tensión, construcción y redefinición.

Muchas son las posibilidades que se abren y los desafíos que se plantean a partir de la disputa de estos sectores indígenas por la incorporación de sus propias construcciones identitarias – divergentes y sugestivas – en la misma identidad colectiva mapuche. En este caso, intentaremos pensar estas

disquisiciones en el marco de la visión que nos proponen las distintas teorías sobre movimientos sociales y construcción identitaria, en el contexto de la lucha indígena latinoamericana en los umbrales del siglo XXI.

De esta forma, el presente trabajo intentará ser una primera aproximación teórica y analítica a la problemática, así como también la posibilidad de plantear los interrogantes, relaciones conceptuales y líneas de análisis que guían la indagación en curso y nos ayudan a pensar estos temas.

APROXIMACIONES CONCEPTUALES

Nuestro acercamiento a la cuestión indígena se inscribe en las conceptualizaciones teóricas sobre movimientos sociales que han venido desarrollándose a lo largo de las últimas décadas, con una prolífica producción y abundantes discusiones entre lo que podríamos definir como distintas escuelas o corrientes teóricas de pensamiento sobre la acción colectiva y los movimientos sociales. Una rápida caracterización de las principales posturas nos permite delimitar mejor el enfoque que privilegiamos.

En primer lugar, nos centramos en el concepto de *acción colectiva*³, ampliamente utilizado en la sociología para dar cuenta de las irrupciones de nuevos actores y nuevas luchas en la escena política latinoamericana de los últimos años. Este tipo de acción es definida sobre la base de una identificación de los intereses individuales con los intereses del grupo, y de la conformación de una serie de objetivos y expectativas de logro, que solo cobran real significancia en el entorno colectivo. Eso da paso a la postulación de la necesidad de generación de una *identidad colectiva*, a partir de la cual se interpretan intereses, logros, acciones, etc. Puntualmente, los *movimientos sociales* son un tipo particular de acción colectiva, en tanto requieren de un proceso de construcción identitaria, aunque evidentemente, no toda acción colectiva es un movimiento social: la acción generada por un partido político, por ejemplo, si bien es política y colectiva, no puede equipararse a la de un movimiento social.

Alberto Melucci⁴ señala que una de las condiciones para que una forma de acción colectiva sea considerada un movimiento social es que rompa con los límites establecidos de compatibilidad del sistema en el que están insertos. (Citado en Norma Giarracca, 2002: 255). Es decir, si la acción social puede encauzarse dentro de los parámetros políticos preestablecidos en un determinado contexto histórico – temporal y espacial – o si puede “resolverse” institucionalmente, no constituye un hecho social que desafía la lógica del sistema, por lo tanto, no puede considerarse un movimiento social. Precisamente, si algo es común a la gran mayoría de los movimientos sociales es su objetivo de incorporarse a la arena política desde nuevas formas de hacer y pensar “lo político”, de generar cambios que permitan un nuevo reparto del poder y sus recursos.

Señala Benjamín Tejerina (1998) que existen tres grandes enfoques a tener en cuenta. Cronológicamente, el primero de ellos es el que utiliza el concepto de

“*recursos para la movilización*” como eje central del análisis, y sus principales exponentes son M.N Zald, J.D. McCarthy y J.C. Jenkins. Desde este enfoque, la acción de los movimientos sociales es el resultado de un cálculo de costos / beneficios que llevaría a cabo el individuo. Los principales aspectos que se estudian desde esta perspectiva son los de disponibilidad de recursos, estrategias de acción y organización de los movimientos. El segundo enfoque prioriza la noción de *identidad colectiva*, y tiene como referentes centrales a A. Touraine, C. Offe y A. Melucci. Desde esta postura se apunta a dilucidar el por qué del surgimiento de un movimiento social y las variables explicativas internas del movimiento, que se ubicarían en la construcción identitaria. Por último, la vertiente analítica más reciente, es la que utiliza la noción de “*estructura de oportunidad política*” (EOP), y se materializa en los trabajos de D. McAdam y S. Tarrow, entre otros. Según este último autor, la EOP es “...el conjunto de dimensiones del entorno político que proporciona incentivos para que se produzca una acción colectiva, afectando a sus expectativas de éxito o fracaso.” (Tarrow⁵ citado en Tejerina, 1998: 133).

En nuestro caso particular pondremos el acento en el proceso de construcción de la identidad colectiva que posibilita la existencia y la acción del movimiento social, aunque no por ello dejaremos de prestarle atención a los otros dos enfoques. Adherimos a la afirmación de Melucci según la cual los factores coyunturales pueden favorecer una acción – y nosotros agregaríamos que también la existencia de recursos internos para la acción – pero se necesita que el sujeto los decodifique de ese modo, los perciba como posibilitadores, lo cual no ocurre si no estamos frente a una racionalidad de tipo colectiva que analiza este contexto desde sus propios intereses. (Melucci, 1994: 159).

Podemos ubicar la conceptualización de Melucci en un lugar intermedio entre las posturas claramente estructuralistas, que basan la explicación de la acción social en las condiciones estructurales que deben presentarse para que se lleve a cabo, y las posiciones que priorizan la explicación subjetiva de la acción social, a partir de las motivaciones e intereses individuales que poseen los que forman parte de un movimiento. Evidentemente, ni una ni otra explicación, tomadas de forma excluyente, parecen ser suficientes a la hora de dar cuenta del surgimiento de la acción colectiva de un movimiento social. Esto se debe a que, por un lado, las condiciones estructurales favorables a la acción no vienen interpretadas desde afuera, deben ser dilucidadas por el propio sujeto social, desde su propia racionalidad colectiva. Por el otro, se debe a que los intereses individuales o la voluntad de cambio social, por más dinámica y fuerte que sea, si surge en el ámbito de la individualidad, debe dar el salto hacia lo colectivo, lo cual no acontece de manera simple y automática. Pero además, el autor señala que la construcción de esos intereses y de la voluntad de luchar por una determinada causa, en el caso de la acción colectiva, es el resultado de un proceso colectivo de construcción de identidad. Esa construcción identitaria es la que permite a los individuos que forman parte de ese colectivo, identificarse con los intereses del mismo.

Por lo tanto, Melucci propone analizar la acción social como un proceso en el cual los individuos construyen el significado de la acción, la cual es “...el resultado de intenciones, recursos y límites, una orientación intencional

construida mediante relaciones sociales desarrolladas en un sistema de oportunidades y obligaciones.” (1994: 157). Desde esta perspectiva, la acción social y la construcción de la identidad que la sustenta se van dando en un proceso simultáneo, no exento de luchas y tensiones. En ese mismo proceso, los individuos “...definen en términos cognoscitivos el campo de posibilidades y límites que perciben, mientras que, al mismo tiempo, activan sus relaciones como forma de dotar de sentido a su ‘estar juntos’ y a los objetivos que persiguen.” (Íbidem).

Esta caracterización de la acción social implica tomar como punto de partida la propia definición de un “nosotros”, del sujeto social que lleva adelante la acción. Y en el proceso de construcción de esa identidad de sujeto social es que se va conformando la acción. La definición de un “nosotros” implica posicionarse respecto de los “otros”, de aquellos que lo rodean, de los fines que persigue, etc. Es en la propia construcción identitaria que se van definiendo los alcances del movimiento, sus objetivos, sus medios y su estrategia. A su vez, la identidad del movimiento se va conformando en el transcurso de las negociaciones, discusiones, idas y venidas que caracterizan este tipo de construcciones.

La definición que el sujeto social hace de sí mismo parte de la evaluación que efectúa de sus fines y orientaciones, el por qué de la acción, de los medios que posee o puede alcanzar – y de los que necesitaría y no posee – y del ambiente que lo rodea, del contexto en el que se inserta su accionar. Este reconocimiento es hecho desde su perspectiva particular, desde su subjetividad colectiva, y como bien dice Melucci, no está exenta de tensiones. Evidentemente el movimiento social está constituido por individuos, los cuales tienen su propia subjetividad, su identidad personal, e intereses ligados a estas. A partir de la puesta en común de las individualidades – conflictiva o pacíficamente – se va acordando el carácter del movimiento, se van negociando, discutiendo, las distintas posturas que luego permitirán alcanzar el consenso necesario para la acción.

Dicho esto, tomamos el concepto de identidad colectiva de Melucci, según la cual esta es una “... una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos y que concierne a las orientaciones de acción y al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar la acción: por “interactiva y compartida” entiendo una definición que debe concebirse como un proceso, porque se construye y negocia a través de la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos.” (1994: 172). Los elementos más destacados de este enunciado son la idea de proceso y de construcción interactiva.

Cuando hablamos de proceso estamos contraponiéndonos a la idea de identidad como algo acabado, ahistórico e inmóvil – y para el caso indígena, muchas veces también idealizado –; resuelto de una vez y para siempre. Por lo tanto, cuando nos referimos en concreto a la identidad de un movimiento social o de un movimiento indígena, como en nuestro caso, no debemos caer en una visión fija de algo tan complejo como su identidad grupal. Por el contrario, esta identidad colectiva se construye en la interacción permanente de los

integrantes del grupo entre sí, y claro esta, en relación a los factores externos que lo rodean. Dice Tejerina interpretando a Melucci, que "...como resultado de un continuo proceso de hacerse y rehacerse, o (..) definirse y redefinirse, la identidad colectiva está en constante transformación, lo que rompe la idea de la identidad colectiva como algo que permanece inalterable a lo largo del tiempo." (Tejerina, 1998: 131).

Respecto de algunos tipos de identidad, como la indígena que nos ocupa, muchas veces se tiende a concebir que por el solo hecho de compartir una raíz étnica, una ascendencia común, los miembros de las comunidades forman una identidad colectiva que les permite pasar directamente a la acción, aprovechando, por ejemplo, una coyuntura favorable. Precisamente esta simplificación es la que se intenta refutar a partir del concepto de identidad que Melucci desarrolla. Esto es así porque una de las características de construcción identitaria es la de crear sentido, conferir una significación a la acción y a las posibilidades de llevarla a cabo. Esta creación se produce en forma paralela a la propia constitución de la identidad colectiva. Como venimos diciendo, es un proceso permanente, interactivo, inacabado y no exento de rectificaciones, marchas y contramarchas.

Giarracca se pregunta "¿Son las estructuras de oportunidades políticas independientes de las interpretaciones y definiciones de los sujetos? ¿Son los recursos independientes de las interpretaciones y definiciones de lo que la gente piensa de ellos y de cómo los usarán?" (2001: 30). Precisamente, la identidad construida por el movimiento es la que le permite hacer una lectura de la realidad, y no al revés, la realidad no viene dada, ni decodificada. Situaciones similares son interpretadas por unos como una oportunidad de acción, mientras que para otros no representan ninguna ventaja. En cualquier caso, la identidad no es ni una activación de rasgos comunes de los individuos, ni aspectos moldeables de la conciencia individual, ni una mera construcción discursiva (Tilly, 1998: 33⁶). Con esto queremos señalar la complejidad de esta noción de identidad, que evita cualquier simplificación o concepción inmovilizadora.

Por último, quisiéramos referirnos a las tres dimensiones o elementos que constituyen la identidad colectiva desde la perspectiva teórica que proponemos utilizar: en primer lugar, esta implica una construcción cognoscitiva de los fines, medios y ámbitos de la acción; en segundo lugar, la identidad colectiva se refiere a una relación entre actores que se comunican, interactúan, negocian, deciden; por último, representa una inversión emocional para los individuos, que les permite reconocerse como grupo. (Melucci, 1994 – Tejerina, 1998). De esta forma, nuestro abordaje intenta comprender problematizando y delimitar analizando estas tres dimensiones analíticas en que puede caracterizarse la identidad colectiva del movimiento indígena mapuche.

REDEFINIENDO LA IDENTIDAD EN LUCHA...

Uno de los primeros aspectos que queremos analizar es lo que implica la constitución de una identidad colectiva en el marco de la acción de un

movimiento social. Para el caso indígena tomamos la diferenciación que realiza Álvaro Bello (2004) de dos momentos o dimensiones de la llamada *identidad étnica*: una primera instancia ligada a la existencia y autoadscripción del pueblo indígena como tal, y otra en relación al proceso de construcción de la propia identidad colectiva que da lugar a la acción. Consideramos pertinente plantear la diferenciación, no siempre evidente, entre la mera existencia de los pueblos indígenas y su constitución como sujetos sociales y políticos, es decir, su devenir en movimientos sociales indígenas.

La sola entidad de un grupo de individuos que comparten rasgos culturales, formas de vida, lengua o territorio, no conlleva por sí misma acciones colectivas del tipo de las que caracterizamos como movimientos sociales. Dice Revilla que “La existencia de una condición étnica común a los participantes en el movimiento no explica la constitución de un nosotros que, en la afirmación de su condición compartida y en su reivindicación de demandas, construye un actor social y político que demanda reconocimiento como tal. En otras palabras, (..) la existencia de grupos étnicos diferenciados no explica la existencia de un conflicto político ni la movilización de algunos de esos grupos.” (Revilla, 2005: 52) Lo que debemos consignar es cómo se constituye la identidad colectiva que subyace a los movimientos, es decir, como se resignifica el “ser indígena” para pasar de la connotación negativa y discriminatoria que se ha mantenido durante varios siglos, a lo que, parafraseando el título de un trabajo de D. Juliano, es el “discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria”⁷ y orgullosa.

La condición étnica es el punto de partida para la construcción identitaria de los movimientos indígenas. Como dice M. Castells “...La etnicidad ha sido una fuente fundamental de significado y reconocimiento a lo largo de toda la historia humana. Es una estructura básica de diferenciación...” (Citado en Revilla, 2005: 50)⁸. Pero no estamos frente a la prolongación de las luchas étnicas que han tenido lugar a partir de la irrupción del *blanco* en América. De hecho, postula Revilla, las acciones de las organizaciones indígenas actuales no tienen que ver ni siquiera con las que se han formulado en gran parte del último siglo. Estamos frente a un nuevo tipo de movimientos, que se basan en nuevas pautas de identidad colectiva. No ha habido una evolución identitaria lineal hasta llegar al momento actual, sino una transformación, basada, entre otras cosas, en la apropiación y resignificación del término indígena.

Precisamente, lo que caracterizábamos anteriormente como un segundo momento en la constitución de la identidad étnica, es la condición de posibilidad de la concepción de la identidad como *proceso* de construcción ligado a la acción colectiva. Dice Bello “...la identidad es, por tanto, un producto de contextos sociales e históricamente estructurados. Pero con relación a la acción colectiva y los movimientos sociales, la identidad étnica es también un producto de las regulaciones que ciertos actores, en determinados momentos y bajo ciertas condiciones, hacen de ella (..) son construcciones sociales surgidas (..) dentro de un marco relacional y de lucha por el poder.” (2004: 32). Esto último es el elemento específico de la identidad étnica ligada al proceso de organización y lucha de los movimientos indígenas.

Ahora bien, es en torno a esta identidad étnica⁹ que se van gestando nuevas formas de acción y organización que se basan en la cualidad del ser indígena como diferencia cargada de valores positivos, frente a la tradicional carga negativa del término. “La recuperación del término [indio] se daría al interior del movimiento indígena cuando éste pasó a ser usado para expresar una nueva categoría, forjada ahora por la práctica de una política indígena, es decir, elaborada, por los pueblos indígenas y no por los alienígenas.” (Cardoso de Oliveira, citado en Revilla, 2005: 52)¹⁰. Y como dijimos anteriormente, la construcción identitaria conlleva precisamente eso, cargar de sentido, dotar de significación. En este caso es precisamente un nuevo tipo de significación sobre un término y una realidad antes interpretados – por la sociedad no-indígena pero también al interior de los grupos indígenas, debido al permanente discurso deslegitimador del que fueron objeto – como descalificadora.

Sabido es que la capacidad de nombrar y dotar de sentido es un atributo que denota poder, entendido este desde la perspectiva relacional. El hecho de tener capacidad para generar una resignificación que revierta siglos de ignominia es síntoma de que se está frente a cambios más profundos que un simple avance en el marco de un proceso evolutivo lineal. En tal sentido podemos hablar de un creciente *empoderamiento*¹¹, término que proviene del ámbito del análisis de género, pero que puede darnos una idea del fenómeno que estamos planteando. En el caso del movimiento indígena puede palpase esta capacidad de generar una visión *sui generis* que parte de su interior y que comienza a implantarse, cada vez con más fuerza, en el ámbito social general.

Llegados a este punto nos parece adecuado exponer que entendemos por identidad étnica a “...un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.” (Bello, 2004: 31). Es decir, la identidad étnica es una construcción histórica y relacionada con el contexto estructural en la que está inserta. Es un proceso colectivo de demarcación de fronteras, que Fredrik Barth¹² llama *fronteras étnicas*, en el cual el sujeto social construye una caracterización del nosotros – con la correspondiente línea que divide del ellos – a partir de sus rasgos compartidos, y donde es fundamental la dimensión de la autoadscripción.

La identidad étnica gira en torno a la valorización de la diferencia y al establecimiento de un imaginario propio, en el que el sujeto colectivo ocupa el lugar central, revirtiendo, en cierto sentido, la lógica del imaginario dominante. Si bien implica cierta estabilidad, esta construcción sigue siendo relacional y contextualizada, por lo que está sujeta a redefiniciones y confrontaciones, además de no dejar de estar anclada al contexto histórico social en el que se inserta. Sin embargo, esta construcción identitaria es lo suficientemente constante como para ser aprehendida por los individuos, interiorizándose al punto de subjetivarse y hasta naturalizarse (Bello: 2004)¹³. De allí que muchas veces se cometa el error de considerar a la identidad étnica como una característica fija de los grupos indígenas. Error que termina ocultando el

proceso de construcción, que en sí mismo, como proceso, es lo que da entidad a la identidad étnica, y a la identidad colectiva en general.

“No existen (..) identidades antiguas resurgidas; por el contrario, la identidad está en permanente transmutación”, señala Bello (2004: 33). Y precisamente de ello se trata, de apreciar el carácter de proceso y construcción de la identidad, que es lo que permitirá a las organizaciones el *empoderamiento*. El peso del análisis está puesto en la apropiación subjetiva que implica la construcción identitaria. Es reveladora la frase de Max Weber¹⁴ según la cual se puede pensar la identidad colectiva como “...una *creencia subjetiva* en una procedencia común...”. Lo trascendente es que, más allá de que se trate de individuos que comparten una verdadera ascendencia común, o que se trate de un “consanguinidad imaginaria”¹⁵, la construcción identitaria los identifica como parte de un mismo colectivo.

Llegando ahora al centro de la cuestión, nos interesa diferenciar analíticamente los factores que explican el surgimiento del movimiento social indígena a partir de la constitución de la identidad colectiva, en tanto nos sirven para enmarcar las preguntas que guían nuestra indagación. Seguiremos para ello la propuesta de Revilla (2005), quien señala una serie de factores que se derivan de otros tantos elementos constitutivos: a) organización y liderazgo, a nivel interno; y b) actores externos y c) condiciones estructurales nacionales e internacionales, a nivel externo. A partir de estas tres dimensiones se puede comenzar a explicar el surgimiento del movimiento, siendo los tres necesarios y convergentes para hacerlo posible.

Los factores internos, la organización y el liderazgo, son un elemento casi prioritario, en la medida que sin ellos es difícil llegar a aprovechar ventajas o coyunturas favorables que se puedan establecer en el nivel de los externos. Revilla plantea que las organizaciones indígenas han tenido que salir de su propio modo de organización y aprender las formas foráneas, para poder hacerse entender en el universo del actor con el que quieren interactuar. Un primer paso para ello es tomar formas organizativas inteligibles para los otros actores, lo que implica que su forma de organización debe ser formal, legal y de acuerdo con normas y objetivos¹⁶. Esta primer paradoja nos lleva a plantear una segunda: el sujeto indígena – que para el discurso dominante siempre estuvo ubicado en un lugar de atraso e ignorancia – ha tenido que incorporar las pautas del dominador, aprendiendo y adaptándose a su saber, con lo que se convierte en poseedor de la sabiduría de ambos pueblos, mientras que la sociedad “moderna” sigue firmemente encerrada en su propio universo, perdiendo la oportunidad de enriquecerse en el intercambio. Nos preguntamos entonces, ¿quién es el supuesto ignorante?

El liderazgo indígena constituye la segunda de las dimensiones internas, y reviste una importancia fundamental por permitir a los movimientos alcanzar una relativa autonomía en materia organizativa, respecto de situaciones anteriores donde dependía de líderes externos, generalmente provenientes de partidos políticos o movimientos campesinos, por nombrar algunos de los más frecuentes. Evidentemente, los dirigentes indígenas han podido llegar a

establecer una mejor relación con las comunidades que representan, basada en la identidad compartida.

Continuando con la enumeración de los elementos que explican la constitución de la identidad colectiva de los movimientos indígenas no podemos dejar de mencionar la relación de cooperación y/o disputa que se genera entre los dirigentes indígenas y los intelectuales del movimiento. El avance de la educación formal ha generado el desarrollo de profesionales indígenas en las más diversas ramas, que no dudan en ocupar un lugar saliente como estructuradores del pensamiento y del discurso de los movimientos. Tejerina (1998) señala que los intelectuales del movimiento son actores que articulan la identidad colectiva con la construcción del movimiento. Si bien, comenta Stavenhagen, algunas veces esto genera tensiones a causa de las diferentes maneras de concebir la lucha, esta relación no puede más que enriquecer a las organizaciones. Por lo demás, según el primero de los autores, el propio movimiento genera un espacio de conformación de intelectuales, un proceso de formación para los que no cuentan con un bagaje previo¹⁷.

Respecto de los factores externos que facilitan la formación de los movimientos, los actores representan muchas veces una instancia de motivación que funciona como disparador de posteriores procesos de conformación identitaria. Entre los principales, para el caso de América Latina, se cuentan distintas confesiones religiosas, cientistas sociales e intelectuales, partidos de izquierda y ONG's, entre otros. Aunque con distintos objetivos, estos actores se han acercado a los grupos indígenas generando diálogo, apertura, y en muchos casos, proporcionando herramientas de acción y sumando sus voluntades a la causa de los movimientos indígenas. Cumplen un rol decisivo en la conformación de muchas agrupaciones.

Por último, la cuestión de las condiciones estructurales, que inciden en la medida que los pueblos indígenas están insertos en Estados y sociedades, con sus propias dinámicas y procesos. Hay coyunturas que pueden resultar favorables a la movilización, si son interpretadas de este modo por el propio sujeto colectivo. Por nombrar el ejemplo más recurrente, recordamos la conmemoración del V Centenario de la llegada de los conquistadores europeos a América, que se constituyó como un factor aglutinante de voluntades y realidades, aprovechado por el movimiento indígena para redefinir sus formas de lucha, su discurso y fundamentalmente, su acción política.

Es en este marco que planteamos las disquisiciones que motivan nuestro trabajo. Para ello nos detenemos en los dos ejes de análisis internos, según la explicación de Revilla, del proceso de conformación identitaria del movimiento indígena: la cuestión de la organización del movimiento y características de sus líderes.

En el primer caso, y en tanto elemento constitutivo de la organización en el nivel cognoscitivo, nos referimos al contenido del discurso identitario como definición del "nosotros", siempre en contraposición con un "otro" cultural, social y político. En este sentido, planteamos la imbricación de la caracterización indígena-campesino, intentando pensar sus particularidades para el caso

mapuche. Una de las ideas que nos han resultado muy sugerentes en el orden de esta dicotomía es la que propone José Bengoa (2003), al referirse a uno de los cinco desplazamientos temáticos de la cuestión rural en las últimas décadas. Dice el autor que en este período se vienen dando cambios en el mundo rural que nos permiten pensar este escenario desde nuevas perspectivas, es lo que él llama desplazamientos temáticos¹⁸. Para nuestro caso particular, nos interesa detenernos en el proceso por el cual lo indígena hace su irrupción “de entre las ruinas” de la identidad campesina, arquetípica de América Latina y hasta ese momento bastante indiferenciada.

Dice Bengoa que “los movimientos campesinos sepultaron la etnicidad del indio. Eran movimientos de sujetos que probablemente pertenecían en forma individual a alguna etnia pero que no lo expresaban en su discurso. (...) lo indio estaba oculto, medio oculto podríamos decir, tras lo campesino.” (2003: 84-85). Desde este lugar se produce una emergencia de lo indígena que redefine identidades y genera nuevas estrategias discursivas y de acción, ahora desde una condición de pertenencia étnica. Este sujeto, que hasta ese momento había sido mestizo, criollo, paisano, poblador, era ahora, nuevamente, indio. Lo expresa en su discurso, en su definición de sí mismo, en su demanda y fundamentalmente en su acción política, que aparece ahora redefinida desde los elementos propios de la etnicidad.

Lo interesante del planteo es lo que a continuación dice el autor: “... han sido sin duda 500 años de vivir y aguantar. Se ha resistido con muchas denominaciones, nombres, apelativos, sobrenombres, no siempre como indio.” (2003: 88), pero se ha resistido y hoy la identidad que se creía en franca declinación o medianamente integrada a las sociedades nacionales, y por tanto, indiferenciada, tiene más dinamismo y fuerza que nunca. En una misma línea, es sugestivo el trabajo de Diego Escolar sobre las poblaciones fronterizas de Calingasta, en la provincia argentina de San Juan. En él ha llegado a interpretar de modo semejante los diferentes momentos de adscripción – campesina, chilena, indígena – de los pobladores de la zona, enunciando que “...actualmente se observa entre los actores un rápido proceso de aboriginalidad o articulación de pertenencias indígenas, cuya característica más importante es que argumenta los sentidos de pertenencia mediante un discurso racializado.” (2000: 273). En este trabajo es posible percibir la trayectoria de una construcción identitaria, no exenta de conflictos y contradicciones, que culmina en la actual identificación indígena de quienes hasta hace solo unas décadas se autodenominaban simplemente pobladores o campesinos de la zona.

¿Estamos frente a una “reinención” de lo indígena cuyo fin es solamente legitimar las luchas actuales? (Bengoa, 2000) ¿Es una manifestación de aquello que estaba oculto y a la espera de las condiciones propicias para emerger? ¿Es una construcción de nuevo tipo, con mayor o menor anclaje en el pasado histórico de las comunidades, pero pasible de ser interpretada como *sui generis*? Posiblemente un poco de todo esto, y quizás más, lo que valida nuestro interés por comprender qué rasgos campesinos/rurales hay en la identidad indígena, y hasta que punto ambas categorías identitarias se imbrican y/o se subsumen, y de qué modo.

Sin ánimos de entrar en una crítica directa o refutarlo abiertamente – por lo menos en principio – hay quienes plantean un *a priori* sobre la pertenencia al mundo rural por parte de los indígenas, que oculta y simplifica el complejo entramado de relaciones internas y externas de los pueblos indígenas. Es el caso de Diego Piñeiro quien señala que “... las organizaciones mapuches tienen su base, arraigo y sostén en las comunidades rurales mapuches que están físicamente asentadas en las reducciones. Estas son la unidad básica de organización territorial desde donde se derivan las organizaciones. (...) La célula organizativa básica de la sociedad mapuche son las comunidades...” (2004: 171)¹⁹. Aunque más adelante en su texto suaviza esta afirmación planteando una diferenciación entre quienes estarían más o menos ligados a la comunidad rural de origen, y se permite proponer una tipología sobre la intensidad con que viven su identidad los mapuches, no deja de ser llamativo el hecho de que no se cuestione una identidad netamente conformada por rasgos rurales para un caso, en el que, como el mismo autor señala, casi el 75% de los indígenas mapuches viven en entornos urbanos.

Conjuntamente con esto que venimos mencionando, debemos pensar la problemática del liderazgo de las organizaciones indígenas. En este segundo eje, partimos del planteo de Stavenhagen (1997) según el cual señala que los líderes de las comunidades, que tradicionalmente son los ancianos o miembros de mayor edad, no suelen ser los mismos que lideran las organizaciones, generalmente provenientes de los sectores más jóvenes, con más contacto con la sociedad extracomunitaria. Esto puede generar, en algunos casos, tensiones internas en las organizaciones, cuyas derivaciones estamos interesados en indagar. Aunque estas oposiciones internas probablemente cumplan un rol dinamizador y enriquecedor de la discusión sobre la lucha, lo que nos interesa pensar es en su función disruptiva/constructiva a nivel identitario.

Como mencionábamos en los primeros párrafos, es interesante analizar las tensiones en el proceso de definición de la identidad indígena, y particularmente de la identidad mapuche que nos ocupa, en tanto elementos que nos permiten dar cuenta de la diversidad al interior del movimiento y del propio proceso de construcción de la identidad colectiva en lucha. Precisamente, la irrupción de un fuerte discurso generacional, con una marcada impronta urbana y juvenil, que surge interpelando al propio sujeto colectivo mapuche, es uno de los temas centrales del trabajo de Laura Kropff (2005) que recogemos aquí como elemento disparador. En su artículo “*Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*”, que junto con otras lecturas también estimulantes nos ha permitido empezar a pensar la cuestión de las dicotomías al interior de la identidad mapuche, plantea ciertos aspectos del discurso de las nuevas generaciones que habitan en entornos urbanos, y se presentan como altamente disruptivos y hasta antagónicos con los que tradicionalmente eran considerados los rasgos más salientes de la identidad indígena. Elementos que surgen problematizándose al interior de las organizaciones y comunidades, pero que no tardan en manifestarse externamente – de la mano de las expresiones artísticas que mencionábamos y del discurso que las enmarca, por ejemplo – nos llevan a reflexionar en torno a la reinvencción y redefinición de lo indígena en sus

concepciones más básicas, al mismo tiempo que nos permiten ilustrar las características más salientes de la construcción de identidades colectivas, a saber, la idea de proceso e interacción, que enfatiza Melucci.

En todo caso, las características de los liderazgos al interior del movimiento junto con la discusión sobre el contenido identitario del mismo, son cuestiones presentes en las configuraciones mapuche de hoy. Dice una joven dirigente mapuche:

“...uno de los objetivos del movimiento es pelear con la idea hegemónica que plantean muchos (..) de que la identidad indígena es solo posible de sostener en el espacio rural. El proceso histórico que vivieron los pueblos indígenas en general y particularmente el mapuche lleva a que hoy estén presentes en zonas rurales y también en las zonas urbanas. (..) Y el hecho de vivir en un espacio urbano no significa tener de ninguna manera una identidad más reducida que en las zonas rurales.” (Diario Página 12).

Al mismo tiempo, esta dirigente afirma la necesidad de discutir al interior de las comunidades y organizaciones lo que significa ser mapuche en el contexto actual, promoviendo la inclusión de rasgos antes ausentes en la identidad colectiva. La presencia indígena en las ciudades ha sido una constante a través de los siglos, solo que en los últimos años esta adscripción procura ser resignificada e incorporada a la lucha reivindicatoria. Estas tensiones, junto con lo que hemos venido remarcando a lo largo del relato, son las que motivan nuestro abordaje de la problemática del movimiento indígena mapuche en el contexto actual.

CONSIDERACIONES FINALES

Lo visto hasta aquí nos permite ir trazando un esbozo de algunos de los elementos que actualmente se dirimen en la construcción identitaria de un movimiento indígena. La permanencia en un espacio rural – y su correspondiente construcción territorial – cierta adscripción campesina, el vínculo con las comunidades de origen, son solo formas – ni definitivas ni únicas – de pensar la cuestión indígena hoy. Pero una mirada que pretenda dar cuenta de los procesos de organización y las luchas, de las definiciones y discursos del movimiento indígena, debe también ser capaz de ahondar en las tensiones que incorporan lo urbano y lo joven a la definición identitaria, cuestionando allí donde lo que *a priori* es evidente, no necesariamente es lo auténtico.

Retomando nuestra propuesta inicial, volvemos sobre los interrogantes planteados a lo largo del texto, ahora para pensarlos en forma global y conjunta: ¿Cómo se piensa la identidad mapuche en el contexto urbano? ¿Es posible que la misma incorpore nuevos rasgos y /o rasgos del “otro cultural”, sin dejar de caracterizarse como indígena? ¿Qué ocurre, al interior del movimiento, con la demanda de las generaciones jóvenes acerca de incorporar *otredades*? ¿Qué conflictos internos desata – si es que los desata – esta pretensión de “amplitud cultural” de los jóvenes? ¿Qué margen de posibilidades hay para discutir lo que significa ser mapuche hoy?

Lo dicho hasta aquí nos permite reflexionar y reanudar, en última instancia, a uno de los interrogantes substanciales de nuestro planteo: ¿qué significa ser indígena en pleno siglo XXI? Queda abierta la pregunta y un desafío en el aire, el de pensar lo indígena como una construcción en movimiento, una identidad que se reinventa y redefine, desde la historia, pero también desde la utopía. La utopía de, como dirían los zapatistas, *“luchar por un mundo en donde otros mundos sean posibles.”*

BIBLIORAFÍA CITADA

- Bello, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile, CEPAL.
- Bengoa, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, José (2003) "25 años de estudios rurales." *Revista Sociologías*, N° 10, Porto Alegre: 36-98.
- Escolar, Diego (2000) "Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan." En: Grimson, Alejandro (Comp.) *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro*. Buenos Aires, Ed. CICCUS.
- Giarracca, Norma y colaboradores (2001) *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Giarracca, Norma (2002) "Movimientos sociales y protestas en los mundos rurales latinoamericanos: nuevos escenarios y nuevos enfoques." *Revista Sociologías*, N° 8, Porto Alegre: 246-274.
- Kropff, Laura (2004) "Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos" *KAIRÓS, Revista de Temas Sociales*, Universidad de San Luis. Año 8, N° 14.
- Kropff, Laura (2005) "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas." En: Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires, CLACSO.
- Melucci, Alberto (1994) "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales." *Revista Zona Abierta*, N° 69, Madrid: 153-180.
- Melucci, Alberto (1998) "La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria." En: Ibarra, P. y B. Tejerina (Eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid, Ed. Trotta.
- Piñeiro, Diego (2004) *En busca de la identidad. La acción colectiva en los conflictos agrarios de América Latina*: Cap. IV: "Sin disfraces: el pueblo mapuche lucha por su reconocimiento." Buenos Aires, CLACSO.
- Revilla Blanco, Marisa (1994) "El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido." *Revista Zona Abierta*, N° 69, Madrid: 181-213.
- Revilla Blanco, Marisa (2005) "Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social." *Revista Política y Sociedad*, Vol. 42, N° 2, Madrid: 49-62.
- Stavenhagen, Rodolfo (1997) "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina". *Revista de la CEPAL*, N° 62, Santiago de Chile: 61-73.
- Tejerina, Benjamín (1998) "Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores." En: Ibarra, P. y B. Tejerina (Eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid, Ed. Trotta.
- Tilly, Charles (1998) "Conflicto político y cambio social." En: Ibarra, P. y B. Tejerina (Eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid, Ed. Trotta.

Fuentes citadas:

"Los mapuches punk." Diario Página 12. 24 de abril de 2005.

“La silenciosa revolución de los mapuches urbanos”. Diario Río Negro, 2 de agosto de 2005.

* El presente trabajo forma parte de la investigación “*El proceso de construcción de identidad del Movimiento Indígena Mapuche o ¿cómo se autodefine el conflicto indígena en pleno siglo XXI?*”, en el marco de mis estudios doctorales. El mismo se desarrolla bajo la dirección de la Prof. Norma Giarracca, a quien agradezco enormemente sus constantes sugerencias y valiosos aportes.

** Socióloga. Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Complutense de Madrid. Becaria Doctoral CONICET. Miembro del GER / GEMSAL, Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.

¹ Por cuestiones metodológicas, delimitamos nuestro análisis al caso de las comunidades mapuche situadas en territorio argentino. Estas se ubican principalmente en lo que se conoce geográficamente como la región Patagónica, prioritariamente en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut, y en diversas ciudades de la provincia de Buenos Aires.

² El *fanzine* es una especie de gacetilla temática de tipo *amateur* sobre algún tema en particular, en este caso, sobre cuestiones que hacen la problemática mapuche. Su nombre deriva del inglés (de *fanatic*: fanático o aficionado; y *magazine*, revista). Véase también Kropff, Laura (2004).

³ Para una síntesis de la delimitación del concepto y sus alcances, así como de las distintas corrientes teóricas sobre el mismo, véanse los trabajos de Revilla Blanco (1994), Giarracca (2001) y Tejerina (1998).

⁴ Melucci, Alberto (1980) *Sistema político, partidos e movimientos social*. Milán, Feltrinelli y Melucci, Alberto (1980) “The new social movements: a theoretical approach” En: *Social Science Information*, N. 192, EE.UU.

⁵ Tarrow, Sydney (1994) *Power in Movement. Social Movements, Colective Action and Politics*. CUP, Cambridge.

⁶ C. Tilly utiliza esta caracterización de la identidad refiriéndose en particular a la de tipo político. Nosotros la utilizamos aquí por considerar que es pertinente para el caso de la identidad colectiva al que nos estamos refiriendo.

⁷ Juliano, Dolores (1987) “El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria.” En: Ringuet, Roberto (Comp.) *Procesos de contacto inter-étnico*. Buenos Aires, Búsqueda – Yuchán.

⁸ Castells, Manuel (1997) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid, Alianza Editorial.

⁹ A los fines de este trabajo utilizamos indistintamente los términos de identidad étnica o identidad indígena.

¹⁰ Cardoso de Oliveira, Roberto (1990) “La politización de la identidad y el Movimiento Indígena”, en Alcina, José (Comp.) *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Alianza Editorial.

¹¹ *Empoderamiento* proviene del término inglés “empowerment” y se refiere a “la adquisición de poder por parte de los grupos a los que se dirige”, entendido éste como capacidad de generar acción. Véase Revilla Blanco, Marisa (2002). *Desde los movimientos feministas: acciones, situaciones y políticas*. Mimeo.

¹² Véase F. Barth (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

¹³ Esta dimensión puede también conceptualizarse desde la noción de *habitus* de P. Bourdieu. Este se define como “...sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser producto de obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta.” Bourdieu, P. (1991) *El sentido práctico*. Madrid, Taurus, p. 92.

¹⁴ Weber, Max (1993) *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., p. 317. Citado en Revilla, 2005: 53. El destacado es nuestro.

¹⁵ Término utilizado por Bello, A., 2004: 33.

¹⁶ Al respecto, destaca la lucha indígena por la consecución de la categoría legal que el Estado “exige” para considerarlos como un interlocutor válido, como es el caso del reconocimiento que se hace de la comunidad a partir del otorgamiento de la personería jurídica correspondiente.

¹⁷ B. Tejerina realiza una distinción entre los *established intellectuals* y los *movement intellectuals*; los primeros formados en el ámbito institucional formal y los segundos provenientes de las filas de los mismos movimientos. (1998: 132-133).

¹⁸ El autor propone cinco desplazamientos de la cuestión rural en tanto ejes de análisis: 1) de la hacienda a la empresa moderna exportadora; 2) de campesinos a pobres rurales; 3) de los siervos del campo a los temporeros; 4) de campesinos a indígenas; 5) de campesinos a campesinas.

¹⁹ Si bien Diego Piñeiro, en el citado trabajo, también realiza un análisis sobre la conformación de las organizaciones y la lucha por el reconocimiento de indígenas mapuches, el mismo se centra en las comunidades del actual territorio chileno. Aunque las semejanzas con el caso argentino que nos ocupa puedan ser muchas, múltiples y variadas, no podemos hacer extensivas sus reflexiones para nuestro caso, sin antes haberlas contrastado, mediante un estudio comparativo.