

EL PROYECTO HISTÓRICO DEL PUEBLO MAPUCHE: UNA LECTURA MISIONOLÓGICA DESDE UN HORIZONTE NO SACRIFICIAL¹

José Fernando Díaz Fernández

INTRODUCCIÓN

La persistencia del pueblo indígena mapuche en la demanda de reconocimiento de sus derechos frente a la sociedad chilena, remite a su lucha secular por su tierra y su autonomía. Así mismo, las manifestaciones culturales mediante las cuales articulan actualmente sus demandas están lejos de ser remanentes de un pasado a ser superado. Ellas son más bien la expresión clara del proyecto histórico de un pueblo indígena que enfrenta a la sociedad que, a pesar de compartir el mismo país, lo discrimina por el hecho de ser indígena. La población indígena mapuche de Chile es de aproximadamente 1.250.000 personas, cerca de un 10% de la población total del país. De ese total, un 79% reside en áreas urbanas y un 44,1% en la capital². Son cifras que permiten apreciar que la presencia mapuche es un desafío significativo para una sociedad que diversos modos continua negándose a generar condiciones que permitan vivir relaciones justas en un contexto pluricultural.

Esta investigación surgió de la experiencia concreta del camino recorrido junto a las comunidades indígena mapuche de Chile y del compromiso con su lucha por una sociedad de justicia e igualdad. El objetivo de la tesis fue

¹ Este artículo consiste en una presentación sintética de las ideas principales y la transcripción de la cuarta parte de la tesis doctoral, elaborado pajo la orientación del prof. Dr. Paulo Suess y presentada el 24 de marzo del 2000 en esta Facultad de Teología (Misionología).

² POBLACIÓN MAPUCHE. Tabulaciones Especiales. XVI Censo Nacional de población 1992, Temuco: IEI/Ufro/INE/Conadi/Cepal/Celade, 1998, p. 13.

procurar comprender, desde la perspectiva de la teología de la misión, los alcances de la propuesta de una evangelización inculturada a partir de la realidad concreta del pueblo indígena mapuche. El reconocimiento de la existencia de su proyecto histórico exigía confrontar los datos concretos de su historia y de su cultura, para desde ellos arrojar luces sobre la posibilidad real de evangelizar en ruptura con el modelo colonial que caracterizó históricamente la acción misionera en América Latina. Metodológicamente esto significó entrar en los campos del análisis antropológico y sociológico. Se trataba de comprender las relaciones entre el evangelio, la identidad cultural y el proyecto histórico del pueblo mapuche, considerando la complejidad del contexto actual de modernización y globalización.

El proyecto histórico del pueblo mapuche

A través de una aproximación a los momentos más marcantes de su historia y de un análisis de sus instituciones culturales vigentes, fue posible reconocer la continuidad del proyecto histórico mapuche. Codificado en su cosmovisión, en los ritos y mitos, este proyecto se fue rearticulando continuamente, primero frente a la violencia de la conquista y la dominación colonial, luego frente al proyecto de Estado-nación moderno, y en la actualidad, frente a los procesos de globalización del modelo neoliberal y sus políticas de exclusión. La categoría de "proyecto histórico" permitió explicar como es que el pueblo mapuche consiguió resistir hasta hoy en su identidad cultural, a pesar de haber sufrido profundos cambios, como fueron la pérdida de la autonomía política y territorial a fines del siglo pasado, y el proceso de reducción y la inmigración a los centros urbanos en el presente.

El paso siguiente fue procurar los ejes fundamentales de su cultura, sobre los cuales el pueblo mapuche consigue articular su proyecto histórico y rehacer continuamente las fronteras de su identidad cultural. El dato básico es que la sociedad mapuche se estructura hasta el día de hoy mediante redes de parentesco y de alianzas entre linajes. Mediante la celebración de sus ritos y de los relatos que los explican, los mapuche consiguen generar una estructura

social extremadamente austera. La exigencia fundamental es la de mantener relaciones de carácter simétrico, operadas mediante el ejercicio de la reciprocidad. Esta red de relaciones es la que les permite a los mapuche recrear continuamente su identidad en los nuevos contextos. El carácter sacrificial de los ritos tradicionales y la referencia explícita al sacrificio en el mito de origen, permitieron explorar el fenómeno sacrificial y su capacidad de estructurar lo social en la cultura mapuche.

El proyecto histórico del pueblo mapuche no se estructura sobre un discurso sobre sí mismo, sino sobre una profunda búsqueda de un orden de carácter cósmico. En esta cosmovisión, todo conflicto remite a la solución original, al paso del caos al orden, de una humanidad sin rito, amenazada por la violencia, a una humanidad con rito, protegida por su cultura. En los ritos sacrificiales se reconocen las estrategias de la cultura mapuche para domesticar la violencia y reinstalar continuamente a la comunidad en ese orden mítico fundamental. Ese orden es el de la simetría, que como justicia fundamental, exige que todos sean iguales, que todos se comporten según la norma fundamental de la reciprocidad. Es así que esta reciprocidad, como violencia domesticada, tiene un carácter sagrado y sirve de principio fundamental para estructurar las relaciones de convivencia.

Desde esta perspectiva, el fenómeno de la violencia sacrificial ofrece claves importantes para aproximarse a los movimientos de resistencia cultural y a los conflictos de carácter étnico-religioso, cada vez más presentes en el actual proceso de modernización y globalización. El carácter mimético de la violencia, permite comprender las dimensiones perversas de modelos sociales que no dudan en sacrificar amplios sectores de la población para expandir el poder económico de unos pocos y asegurar la hegemonía ideológica que justifica las víctimas. Ese mismo carácter mimético de la violencia, advierte sobre la necesidad de elaborar un horizonte no-sacrificial, desde el cual sea posible a los sujetos de los distintos proyectos históricos, articular sus luchas por la justicia, sin tornarse violentos absolutizando sus propios proyectos de vida.

Un horizonte no-sacrificial para un proyecto de vida contemporáneo (IV Parte)

La multiplicación escenarios de violencia étnico-religiosa, que vienen caracterizando las relaciones entre comunidades culturales y los Estado-nación, indican la importancia la violencia sacrificial en los procesos de identificación y de constitución de espacios pluriculturales.

El carácter mimético de la violencia sacrificial lleva a preguntar por la posibilidad de una alteridad articulada en un mundo plural, donde el Otro surja como posibilidad de nuevas relaciones y no como enemigo. La facultad mimética no se agota en sus expresiones violentas. También ella es la posibilidad de transformar la realidad a partir de imaginar lo imposible como posible.

Los proyectos históricos particulares están desafiados a articularse a partir de nuevos horizontes comunes, para resistir frente a los efectos fragmentadores de la globalización de modelos monoculturales de carácter neoliberal. Para generar esos nuevos horizontes, se hacen necesarias estrategias de superación del sacrificialismo imperante. El diálogo interreligioso y la solidaridad con las víctimas se ofrecen como perspectivas significativas para la construcción de nuevas relaciones a partir del reconocimiento de los Otros.

1. LA VIOLENCIA SACRIFICIAL EN UN MUNDO VIOLENTO

Las potencialidades de la cuestión étnica en la escena política latinoamericana han despertado un gran número de intereses y conflictos. Es cada vez más claro que no se trata de un problema sólo de los pueblos indígenas, sino del desafío de toda la sociedad latinoamericana. Es la urgencia de construir un nuevo modelo de convivencia que permita superar las condiciones históricas de opresión y exclusión de los pueblos indígenas y de los empobrecidos. Son injusticias sociales que se arrastran secularmente en América Latina, puesto que tiene sus raíces en la conquista, colonización y evangelización de los pueblos indígenas y en la esclavitud de los grupos afroamericanos.

Los caminos para avanzar en este proyecto, pasan necesariamente por la transformación de las relaciones entre los sectores dominantes con los sectores sociales oprimidos y explotados. Nuevas relaciones precisan de nuevos horizontes.

La violencia sacrificial, que se reconoce por sus víctimas y que atraviesa la historia del continente, continua emergiendo en los procesos de exclusión y explotación. Pero las reivindicaciones sociales, políticas y económicas que emergen de proyectos históricos fragmentados, no están exentas de esa violencia mimética a través de la cual las injusticias logran reproducirse históricamente. El desencanto de revoluciones que generan nuevas opresiones y sacrifican nuevas víctimas marcan significativamente este siglo. El desafío es la elaboración de horizontes utópicos no-sacrificiales, abiertos a una justicia siempre mayor y por lo tanto, capaces de indicar los límites de toda realización cultural.

La construcción de espacios de convivencia en un contexto cada vez más global precisa del reconocimiento recíproco en el diálogo entre sujetos de una realidad plural. En este contexto, la religión tiene un lugar significativo y precisa más que nunca repensar sus aportes en la elaboración de una ética colectiva que construya una convivencia basada en la tolerancia y la solidaridad con los más débiles.

1.1 Crisis de las utopías

El creciente predominio del modelo neoliberal junto con el descrédito de los socialismos reales ha dejado a tras de sí un sentimiento de orfandad con relación a las visiones integradoras de la modernidad. Pareciera que solo resta administrar mejor y corregir los errores de un sistema definitivo, que se reproduce y progresa mediante la tecnología, pero que no precisa de utopías. De algún modo está implícita la pretensión de cancelar toda revolución social, mediante las revoluciones tecnológicas³.

³ El entusiasmo de la previsión de un mundo en que todos están bajo un mismo sistema, el del capitalismo democrático en versión neoliberal, llevó a proclamar el fin de la historia. Cf. FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*. Cf. MARDONES, José Maria. *Utopia, sociedade e religião*, p.14ss.

Con la promesa de que todos podrán en algún momento participar de los beneficios del progreso tecnológico, se han desmovilizado fuerzas sociales que otrora se comprometían con transformaciones en busca de una mayor justicia social para todos. Las nuevas generaciones, otrora activamente comprometidas en los cambios, hoy en día aparecen más comprometidas con su realización individual.

Esto puede ser descrito como una crisis de las utopías, que se manifiesta en una renuncia a la posibilidad de justicia social y aproxima a un cinismo frente a la miseria y la exclusión. Se le retira legitimidad a los ideales de justicia que animan los cambios sociales y se induce a conformarse con el bienestar del propio grupo de referencia. Bienestar que tiende a ser sobre todo la paz del consumo regulada por los medios de comunicación⁴.

La tendencia sociopolítica pasa a ser más la de una administración del sistema, como administración crisis mediante ajustes mínimos, sin asumir el compromiso de transformaciones reales. A los excluidos del bienestar se les explica que se trata de ajustes del sistema, de una crisis temporal que no compromete su pronto ingreso al bienestar pleno. Pero por ahora deben conformarse con módicas cuotas de bienestar y amplias parcelas de sacrificios.

Pero esta hegemonía del modelo neoliberal está lejos de ser pacífica. Está siendo cada vez más cuestionado desde el significativo aumento de la miseria, de la violencia urbana, de la destrucción del medio ambiente y de la corrupción administrativa. En la periferia del sistema, los más pobres, que experimentan cotidianamente la violencia y la falsedad de las promesas neoliberales, precisan más que nunca, nuevas alianzas para articular sus luchas. El peligro actual es que los sectores que saben por sí mismos los costos del sistema y que tienen condiciones de implementar cambios sociales, dejen de soñar, pierdan la esperanza, y se dejen conducir masificados hacia el consumo

⁴ No es extraño que los derechos del consumidor o los del inversionista y en general los derechos que defienden el capital, están en la práctica por sobre los derechos humanos.

organizado por los medios de comunicación. La crisis de las utopías es la crisis de las esperanzas, ya que es la condena al realismo de lo que existe, cancelando el futuro de lo posible⁵.

La construcción de alternativas más justas exige estrategias creativas y sobre todo un horizonte utópico que concite el interés de esa pluralidad de sujetos que pueden aportar nuevas fuerzas desde sus proyectos históricos. Un horizonte donde todos y todas tengan derecho a participar dignamente de la construcción de una sociedad más justa. Es en ese contexto que los proyectos históricos de los pueblos indígenas recuperan su dimensión amplia y muestran que no se trata de grupos que corren detrás de sus intereses privados, sino de una lucha que, comprendida y articulada a las de otros sectores oprimidos, apunta hacia un proyecto más amplio de justicia y de solidaridad desde y con los excluidos.

Pero en esta crisis de utopías, la resistencia de los pueblos indígenas precisa ser trabajada. De hecho está fuertemente tensionada: en un extremo está la seducción de una integración mimética. Renuncia a toda militancia utópica para integrarse a la sociedad nacional en la calidad de "bajo pueblo", de "mestizos". Acceder así, ya no como comunidades sino como "privados", a las migajas que la sociedad de consumo libera para los menos afortunados. En el otro extremo están los militantes ofuscados. Exaltando un paraíso perdido, estos sectores no consiguen sino tornar irrelevantes propuestas utópicas que orientadas excesivamente por ese pasado idealizado, desatienden las condiciones reales del presente. Lamentarse sobre los restos de "lo que pudo haber sido y no fue" no libera fuerzas constructivas para el futuro, y suele convertirse en un frustrante callejón sin salida. Es cierto que es importante constatar las pérdidas, pero eso no significa renunciar al proyecto histórico, que si bien fue muchas veces quebrado, a partir de sus pedazos es posible reciclarlo. Es la posibilidad de implementar un nuevo ciclo en el que se articulen los nuevos elementos y se posibiliten nuevas relaciones por medio de un modelo social más justo.

⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teología de la esperanza*, p. 30.

La pregunta de rigor será como reelaborar propuestas que realmente avancen hacia una convivencia más justa y no sean sólo reediciones de las mismas injusticias. Es en estos procesos de refundación de la convivencia social donde la violencia sacrificial se torna más seductora y precisa de mayor atención.

La desilusión pos-moderna de los proyectos de liberación radica en buena parte en la constatación de sus perversiones violentas. Es por eso que un proyecto de vida precisa ser revisado continuamente desde sus propios límites y contradicciones para no volverse totalitario. Toda superación o avance genera nuevas contradicciones que si negadas, tienden a falsificar los proyectos mostrándolos como si fueran absolutos.

1.2 Violencia mimética

Las reivindicaciones étnicas que están marcando las últimas décadas de este siglo, cuestionan radicalmente las políticas discriminatorias de los Estados nacionales sobre las minorías culturales. La presión por relaciones sociales más justas surge de las promesas de libertad y autodeterminación que los mismos procesos de modernización se encargaron de expandir. Se puede decir que son la cobranza de aquellos que aceptaron el reto de participar plenamente de la modernidad. Pero así mismo, la violencia con que estos procesos reivindicativos suelen manifestarse y con la que también son reprimidos merecen especial atención. Parece que la búsqueda de condiciones más humanas de vida choca continuamente con procesos regresivos de violencia represiva y venganza⁶.

⁶ Los conflictos etnoreligiosos proliferaron después de las guerras mundiales, justamente cuando la nueva comunidad internacional organizada estaba procurando un equilibrio entre la defensa de los derechos humanos universales y el principio de Estado soberano. Desde 1945 a 1960, tras la disolución de los imperios inglés, francés, holandés, belga y portugués, intereses etnoreligiosos motivaron más de la mitad de las guerras civiles del mundo. La proporción creció a tres cuartos desde 1960 a 1990 y se aceleró nuevamente con el colapso de la Unión Soviética en 1991. Cf. APPELBY, Scott, *The ambivalence of the sacred. Religion, violence and reconciliation*, p.58 y ss.

El carácter sacrificial de esa violencia se manifiesta en que remite a procesos miméticos, calificados por Girard como "mimesis de antagonismo". Esto es, donde sólo la destrucción del enemigo, o de sus diferencias, parece satisfacer las demandas de los antagonistas⁷.

Razones no faltan para tornar unánime la violencia sobre los otros. Unos porque son salvajes o atrasados, otros porque son tiranos y opresores. De cualquier modo el opositor tiende a ser deformado, hasta el extremo de justificar toda violencia sobre él y así convertirlo en víctima adecuada. Entre vencedores y vencidos se realiza una relación mimética que no es sino violencia recíproca que olvida el objetivo original de la confrontación.

En estos procesos de lucha por la refundación de la convivencia social, la invocación de los orígenes pone a los grupos sociales en una tensa cercanía con sus mitos fundacionales. Esto es, con la violencia original y su solución sacrificial. De allí que los ritos y las tradiciones sean recuperados con religiosa devoción y se procure reafirmar violentamente las diferencias entre aliados y enemigos.

La sanción de las diferencias remite necesariamente a una conciencia mítica y si esta no es confrontada con un horizonte social de convivencia posible, con una reflexión crítica de los fines y los medios, puede reconducir a prácticas sacrificiales que van más allá de su carácter simbólico, llegando a producir verdaderas atrocidades.

Pero si lo que entendemos como cultura remite justamente al esfuerzo de afirmar la vida por sobre todo aquello que la amenaza, se puede decir que toda cultura contiene en sí misma una abertura utópica: la superación de violencia y el deseo de una convivencia más humana. Según Hopenhayn "la utopía es la otra cara del mito fundante: una imagen social que motiva al reconocimiento recíproco entre ciudadanos de un mismo cuerpo social"⁸.

⁷ "(...)o desejo mimético do objeto se transforma em obsessão recíproca de rivais. Quanto mais aumenta o número de rivais, tanto mais o desejo mimético tenderá a tornar-se o que eu chamo um «mimetismo de antagonismo», para além do mimetismo de apropriação." ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação*, p. 51.
⁸ HOPENHAYN, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, p. 278.

0.2 El reconocimiento del otro

Los sujetos de cada cultura interpretan y actúan ante las diversas formas de violencia según el material simbólico que su propia cultura les pone a disposición y el contexto en que se encuentran. No se trata de un círculo cerrado de violencia mimética. Los contextos varían y exigen nuevas respuestas y desafían la creatividad y la imaginación de los sujetos culturales. La acción histórica no responde a puros esquemas estructurales predeterminados o previsibles. Todo sujeto cultural, capaz de relaciones intersubjetivas, abre siempre de nuevo la posibilidad de una superación de los ciclos de violencia mimética.

Cuando los mapuche, en el primer parlamento con los españoles tras décadas de guerra total, en Quilín, 1640, realizaron el rito de paz, lo hicieron sacrificando delante de todos una oveja nativa (llama), de color blanco. El cacique le extrajo el corazón y se lo entregó al gobernador con estas palabras:

“(...) nevada oveja, que criada en esos montes y cordilleras ha bebido a la nieve su blancura y la sinceridad a su candor, te dará a entender a ti y a los españoles con su muerte se acaban y mueren nuestros rencores”.

Luego el cronista explica:

“Y en este sacrificio de ovejas quieren dar a entender estos bárbaros que así como mueren aquellas ovejas, así han de morir y acabarse sus enemistades, y con el corazón de ellas les dan el suyo para que de allí en adelante queden unidos en los corazones”⁹.

Pero al mismo tiempo el rito es observado por otro cronista, el que hace otra lectura del mismo:

⁹ ROSALES, Diego de. *Historia general del reino de Chile*, tomo III, p. 163-164.

“... lo que de esta ceremonia observamos, por más indefectible, es que la hacen porque no se pierda la costumbre bárbara de sacar los corazones de los prisioneros para sus borracheras, que como a carneros los matan y se los sacan palpitando, y divididos en pequeñas piezas las reparten entre los hombres de más importancia que hay en la junta”¹⁰.

Ambas lecturas son correctas y revelan la esencia de los ritos que afirman la vida recordando la muerte. Se trata del uso de la violencia ritual para controlar toda forma de violencia intolerable.

Este ritual violento, realizado por representantes de dos sociedades que venían enfrentándose en una guerra a muerte, era el primer paso formal para superar la violencia de la guerra total. La inocencia de la “nevada oveja” era clara para ambas partes. Su sacrificio reclamaba la inocencia de todas las víctimas de la guerra. Al mismo tiempo les recordaba a todos su destino en caso de continuar la guerra. Parece ser que eso es todo lo que la violencia sacrificial, controlada por el rito, puede hacer en un mundo violento.

Al controlar la violencia generalizada con la violencia del rito, se crea un espacio nuevo para la comunicación. Sin olvidar que la comunicación se realiza en el diálogo, que no es lo mismo que discurso.

De alguna manera, todo grupo humano tiende mantenerse seguro en las soluciones que su propia cultura le ofrece¹¹. La posibilidad de imaginar y construir nuevas soluciones, depende fundamentalmente del encuentro con otros grupos culturales, esto es, con otras soluciones, otros mitos y otros ritos, y como se elabore ese encuentro. Dicho de otro modo, la posibilidad de imaginar algo nuevo depende de la posibilidad de superar el monólogo de cada cultura y abrirse al diálogo entre culturas¹².

¹⁰ QUIROGA, Jerónimo de. *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*, p. 369.

¹¹ En el sentido que la visión corriente de cada sujeto cultural se construye a partir de una “self-contained-conception”, es decir que no precisa del otro. Cf. SAMPSON, Edward. *Celebrating the other*, p. 165.

¹² Se exprime mejor el contraste entre diálogo y monólogo, con la explicación de Heidegger sobre “logos” (reunión: (Sammlung), entendido como “die ständige

Entre una guerra de aniquilación, una guerra ritualizada y un rito de paz, existe un profundo esfuerzo de humanización, una procura de convivencia. Construida mediante el material simbólico disponible en cada cultura, la convivencia es algo siempre nuevo, y entraña un carácter utópico fundamental: la paz.

En la medida que se reconocen los límites de la propia cultura y se percibe su dimensión relacional, se abre la posibilidad de relativizar lo propio en función de articularse frente a lo distinto, a lo novedoso. Es la posibilidad de reconocer a los Otros.

Acoger lo extranjero exige ampliar el propio mundo. Tolerar las diferencias, e incluso llegar a celebrarlas. Eso es un esfuerzo profundo de humanización.

Como Girard muestra de diversos modos, la violencia parece tener siempre un origen en los procesos miméticos, es decir, en la identificación del Otro como obstáculo a la realización del propio deseo. El Otro, en cuanto diferente, es convertido en adversario para poder destruir sus diferencias y realizar la voluntad de ser sin límites. El reconocimiento del Otro, puede entonces ser comprendido un acto de liberación, que permite romper con el círculo vicioso de la violencia del deseo mimético en el sentido girardiano¹³.

Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d.h. das Sein.”, i.e. logos como Ser que se revela y no como palabras, o discurso. Así, dialogo se exprime como apertura a la revelación del “logos”, del Ser que se revela en el otro, sin eliminar la diferencia, ya que, así Heidegger, “La reunión nunca es una simple acumulación y amontonamiento. Ella retiene en una correspondencia, lo que tiende a separarse y contraponerse. Entendido como retención, el logos tiene el carácter del que domina penetrando(Durchwalten), la *physis*.” El logos, como reunión, “...no disuelve lo que domina en una vacía inercia de contraposiciones (Gegensatzlosigkeit) sino que retiene a partir de la unión de lo que tiende a oponerse en el máximo rigor de su tensión.” HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*, p. 100 y 102. Traducción propia.
¹³ Julio Santa Ana, comentando a Girard explica este punto: “O ponto chave do que vou dizer se relaciona com aquilo que resulta da libertação e que é a reconciliação, o reconhecimento mútuo, a possibilidade de entender-se. A ação de graças consiste no reconhecimento da diferença. Romper, precisamente, o círculo vicioso do desejo mimético.” ASSMANN, Hugo (org). *René Girard como os teólogos da libertação*, p. 89.

2. ALTERIDAD ARTICULADA EN UN MUNDO PLURAL

Es difícil imaginar un grupo humano totalmente aislado, que no tenga la experiencia de contacto con otros grupos distintos. De hecho se puede afirmar que esa experiencia de alteridad es universal. Aunque cada grupo elabora esa relación de modo diferente, la tendencia al rechazo inicial es común.

2.1 La construcción del Otro

Cada grupo tiene que procurar explicarse el origen o el sentido de las diferencias que percibe en los sujetos de otras culturas. Esas diferencias hacen que la propia “humanidad” quede en cierto modo relativizada. No es extraño por lo mismo que se procure su autoafirmación en un desconocimiento *a priori* de la humanidad de los otros. De hecho cada pueblo se afirma en la legitimidad de su vínculo con lo sagrado, el cual no comparte con otros tan fácilmente. De ahí que los conflictos y las guerras, contengan en general un carácter religioso. El triunfo reafirma siempre la legitimidad de los propios dioses, de la propia trascendencia.

La paz entre pueblos distintos es siempre un esfuerzo complejo de articulación entre la propia visión del mundo y la presencia de lo diferente. Es la exigencia de una abertura, de una nueva síntesis que permita articular la convivencia.

Cuando los mapuche celebraron en Quilín el rito sacrificial con los españoles, el cronista relata:

“Y aunque esta oferta es ceremonia y oferta de unos indios con otros, y nunca ofrecen ovejas de la tierra ni se la matan en su presencia a los españoles sino a los indios, todavía en esta ocasión, por salir de lo ordinario, ofreció el cacique Anteguano, que era el señor de aquella tierra donde se hizo el parlamento, una oveja blanca como la nieve al Marqués...”¹⁴.

¹⁴ ROSALES, Diego de. *Historia del reino de Chile*, tomo III, p. 163-164.

Con ese rito, los mapuche estaban intentando articular una nueva comunidad en torno a la víctima sacrificial. La sangre de la oveja blanca, como en el relato del mito fundacional mapuche, debía calmar la violencia y establecer la nueva convivencia. En la cosmovisión indígena, el Otro, en este caso los hispanos, podían ser acogidos mediante el rito que establecía la vigencia de la ley del *admapu* sobre todos los participantes del rito sacrificial, en este caso el sacrificio del cordero. En otras palabras, la articulación mediante el rito, correspondía a una abertura real al Otro en la cosmovisión mapuche. No así en la cosmovisión de los conquistadores, donde la aceptación del mapuche exigía algo más que la participación en el rito.

En Quilín el Marqués declaró a los caciques:

“Tened lástima a vuestras almas, a vuestras vidas y a vuestra libertad; haceos cristianos y tengamos un corazón una fe: que menos de que lo seáis no podemos tener unión verdadera, porque no hay unión entre las naciones si no es por la religión, y lo que las divide es la diversidad de la creencia y adoración”¹⁵.

Para los mapuche bastaba la participación en el rito para hacer efectiva la comunión. Para los conquistadores ella solo es posible en la asimetría de la sumisión. El indígena no cabe dentro de su cosmovisión sino es como convertido al cristianismo, y obviamente como vasallo. Esto significa que no cabe con sus diferencias ni con su libertad. Cristiano y vasallo significaban concretamente tornarse útil a los fines del imperio y no precisamente un súbdito del Rey, con iguales derechos a sus conquistadores.

Se trata de la cuestión básica de como cabe el Otro, con sus propias costumbres y su propia historia, con su propio proyecto de vida, en la propia visión del mundo, en el propio imaginario. O, invirtiendo la pregunta, como ese Otro es construido en el propio sistema simbólico. Es claro que no se trata de una inocente construcción simbólica del Otro. Como diría Bourdieu, se trata de como el Otro es presentado para conocerlo, para explicarlo, pero también para dominarlo¹⁶.

¹⁵ ROSALES, Diego de. *Historia general del reino de Chile*, tomo III, p. 179.

¹⁶ Cf. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, 1989.

2.2 El dominio del Otro

La expansión del dominio europeo por el mundo puede ser bien caracterizada por la construcción de imágenes de los pueblos sobre los que fue avanzando. Imágenes que permitieron presentar a los otros pueblos delante de sí mismos, de modo que se justificara su dominación. Bárbaros, paganos, herejes y salvajes fueron siendo construidos en buena medida para someter a otros pueblos y servir a los intereses de sus dominadores.

La dominación mediante la fuerza tiene grandes límites y suele ser trágica, por cuanto requiere de un esfuerzo continuo para mantenerse y está siempre sujeta a la posible derrota. Las formas de dominación más efectivas se realizan mediante una construcción del Otro que de diversos modos le retire su legitimidad en el mundo y lo disponga a los fines del dominador¹⁷.

No es extraño que la demanda en los parlamentos entre mapuche y españoles fuera la de aceptación del cristianismo. La experiencia religiosa del grupo dominante, impuesta como la única verdadera, le retira a los Otros toda legitimidad de permanecer en sus tierras como hombres libres y según sus propias costumbres y creencias.

La resistencia indígena a la conversión servía para confirmar la imagen de salvaje necesitado de salvación. Su bautismo y sumisión al trabajo encomendado, reafirmaba la veracidad de los fines de la conquista.

Durante el período colonial en general, las costumbres extrañas de los pueblos indígenas fueron interpretadas por los misioneros jesuitas, fundamentalmente como “engaños del demonio”. Si todos los seres humanos proceden de Adán y Eva, entonces existía una única humanidad y el estado salvaje de los indígenas solo podía ser obra de mal. Sin embargo, siempre se mantuvo a flote y con muchos argumentos e intereses, la idea de la monstruosidad del

¹⁷ Cf. SAMPSON, Edward. *Celebrating the other*, p. 4. Aquí Sampson desenvuelve la idea del “serviceable other”, que es construido por el dominador.

indígena. Es decir, el discurso que hacía del indígena una criatura de naturaleza inferior, nacida para ser dominada¹⁸.

A fines del siglo XVIII, con el desenvolvimiento de las ciencias de la naturaleza y la procura moderna de una ciencia del hombre, los pensadores ilustrados procuraron explicar las diferencias relacionándolas a la naturaleza, al clima, a la geografía. Esa naturalización de las diferencias físicas y sociales, sumado a la resistencia indígena a disolverse en las sociedades coloniales, encontró en la noción de raza una pieza clave en la construcción de nuevas identidades funcionales al sistema colonial. A través de ella se podía establecer lo que un miembro de una determinada raza podía ser o no y más específicamente aún, permitía controlar al mestizo, ese nuevo sujeto cultural producto característico de la colonización.

Es posible sospechar que en la medida que la población, fruto de uniones entre hispanos, indígenas y negros, aumentó, se hizo cada vez más necesario un instrumento que controlara el avance de esa población en su acceso al poder¹⁹.

El mestizaje recibió, además de las sanciones morales, en el sentido jurídico y religioso de fruto de unión espuria, una sanción científica. La explicación del mestizo como mezcla biológica se orientó sobretudo a la idea de herencia de comportamientos atrasados e incapacidades con relación a la raza blanca superior. Como los rasgos físicos asociados a cada "raza" son visibles, su efecto de control social se tornó terriblemente efectivo.

¹⁸ No en vano el sumo pontífice tuvo que manifestarse oficialmente al respecto de la capacidad de los habitantes del Nuevo Mundo, para la fe cristiana. Cf. Bula *SUBLIMINIS DEUS*, de Paulo III, de 1537. Así también, los debates de Las Casas y Sepúlveda en Valladolid en 1550, y el mismo Concilio de Trento (1546-1563), ya trabajan sobre la claridad de la humanidad plena de los indígenas.

¹⁹ Para A. Smedley, ni la idea ni la ideología asociada a raza, existe antes del siglo XVII. Su desenvolvimiento estaría asociado al proceso colonial y a los intereses de manutención de privilegios. Cf. SMEDLEY, Audrey, *Race and the construction of human identity*, p. 694.

En el contexto de la nueva expansión civilizadora de Europa sobre África y Asia en el siglo XIX, surgió la antropología moderna que incorporó la idea de cultura como elemento específicamente humano. Esto trasladó la diferencia del ámbito de la naturaleza para las costumbres y para los procesos de evolución histórica. El indígena pasó a ser "primitivo" y sus sociedades "primitivas". Sus costumbres fueron identificadas con tiempos prehistóricos, con los orígenes de la humanidad y con los lugares exóticos, distantes.

Las "sociedades primitivas" comenzaron a ser estudiadas y o "colonizadas científicamente", haciendo de sus costumbres verdaderos tratados científicos que volvieron a cosificar las diferencias y a establecer jerarquías, ahora evolutivas. La concepción de raza como tipo biológico se reforzó a medida que la antropología física avanzó en sus descripciones. A los fenotipos raciales se le asociaron características que reforzaron el control social y que de diversas formas perdura hasta nuestros días²⁰.

No es extraño que esta racialización de las diferencias y la cualificación de sus costumbres acontecieran en un contexto de expansión colonial y misionera de la Europa occidental que precisaba expandir sus dominios comerciales.

La crisis de estos modelos hegemónicos de elaboración de las diferencias, legitimados ora por la religión, ora por las ciencias, y renovados continuamente por los intereses de los grupos dominantes, se manifiesta claramente desde el momento en que estas "sociedades primitivas", "razas" o "etnias" comenzaron a conquistar espacios sociales y a reivindicar su igualdad de derechos ante los Estados nacionales.

Las cuestiones de las identidades se complicó con la persistencia de las diferencias, o mejor dicho, con las reivindicaciones de grupos supuestamente domesticados bajo la hegemonía de las identidades nacionales.

²⁰ La permanencia de estos argumentos se aprecian en una reciente declaración del presidente de la Universidad Municipal de Nueva York Hernán Badilla, de origen puertorriqueño, refiriéndose a la imposibilidad de aumentar la presencia de latinos en dicha universidad, en la que afirma: "Son simplemente indios, incas y mayas que no miden más de un metro y medio y tienen pelo duro". Diario *La tercera*, 3 de octubre 1999. Breves internacionales. Versión electrónica.

La expresión "minoría étnica", con la cual la antropología procuró explicar las diferencias de un grupo cultural al interior de un Estado-nación, comenzó a ser contestado. La dificultad reside en que muchas de estas minorías presentan grandes diferencias en su interior al mismo tiempo que sus diferencias con las sociedades nacionales, cada vez más plurales, se tornan más relativas.

Esto se ha hecho evidente en el trato que en general se venía dando a los grupos indígenas residentes en sectores urbanos, que por tener mayor acceso a educación y a otros medios en general, su desenvolvimiento los hizo sospechosos de no ser más auténticos indígenas. La antropología llegó en cierto modo a definir lo que "étnicamente" tenía que ser un indígena para seguir siendo indígena.

La calificación de "tradicional" se ha revelado demasiado funcional a los intereses de los gobiernos o grupos de poder que están interesados en reducir la cuestión indígena a un problema de mecanismos de "integración" del mundo rural que se soluciona con subsidios, eludiendo los reales alcances políticos de las reivindicaciones de carácter étnico. Con frecuencia se llega a usar a los líderes "tradicionales" en contraposición a los dirigentes que supuestamente están "infiltrados" por ideología dichas "foráneas".

En la actualidad, lo étnico, parece cada vez menos corresponder a una especie de esencia cultural definible por sus diferencias en sí, y sí mucho más comprensible como una cuestión de relaciones derivadas intencionalmente de las diferencias generadas por los conflictos históricos²¹. Esto queda de manifiesto en el carácter fundamentalmente reivindicativo de estos grupos, que procuran fundamentalmente contestar las relaciones injustas al interior de los Estados nacionales.

En el contexto actual de globalización y de disolución de ciertas fronteras, la identidad cultural se comprende cada vez más en relación con la capacidad de un grupo de mantener simbólicamente sus fronteras de diferenciación y

²¹ "...é pela tomada de consciência das diferenças, e não pelas diferenças em si, que se constrói a identidade étnica." DA CUNHA, Manuela Carneiro, *Negros estrangeiros*, p. 200.

mucho menos en cuanto un conservadurismo de rasgos o costumbres definidos como esenciales o auténticos a una determinada cultura²².

En este sentido, la preocupación por el tema de la identidad cultural ha desplazado su foco de atención de las relaciones internas a cada grupo, hacia las relaciones que se dan en sus fronteras, a las relaciones interculturales. Comprender la lógica de los intereses que dan vida a las representaciones que cada grupo hace de los Otros y de sí mismos, parece más productivo para comprender el mundo actual, que tratar de describir lo que los Otros "son".

Las construcciones simbólicas de los Otros revelan sobre todo los propios intereses sobre ellos, del mismo modo como las reivindicaciones étnicas, entendidas estas como las representaciones que cada grupo hace de sí mismos para los otros, se enraízan en los deseos de un reconocimiento más justo de parte de los otros. Un reconocimiento de la igualdad en las diferencias²³.

2.3 El Otro como posibilidad

Si las identidades son esencialmente relacionales, la articulación con los Otros diferentes, en un mundo cada vez más plural, comienza por un reconocimiento de la liminariedad de cada sujeto cultural. La afirmación de un núcleo identitario superior o más puro, corresponde ciertamente a posiciones de intolerancia ante las diferencias culturales y a intereses de dominio sobre los Otros²⁴.

²² Cf. MONTERO, Paula. *Globalização, identidade e diferença*, p. 63.

²³ Sobre esta relación entre igualdad y diferencia, cabe recoger la siguiente observación de A. Pierucci: "Só posso defender quem é diferente em nome da igualdade; mas a defesa do diferentes passa a se chamar, num modismo pós-moderno, defesa da 'Diferença' com letras maiúsculas, e aí, evidentemente, a igualdade fica falando sozinha." PIERUCCI, Antônio Flavio. *Ciladas da diferença*, p. 27.

²⁴ "No existe pureza original, todas las culturas están hechas de continuidades y discontinuidades y son objeto de reelaboración permanente. Crear fronteras que tienen que ver con un territorio, una lengua y entidades culturales cerradas, son aspiraciones e imposiciones propias del proceso de formación de los estados-naciones...". HOYOS, Maria de. <http://www.etnohistoria.com.ar>

No se trata de afirmar una pluralidad absoluta como disolución de la subjetividad cultural, sino de superación del sujeto cultural como absoluto, que se revela en su ansiedad de dominar y que conduce a la "colonización" del Otro. La perspectiva es la de reconocer el valor de una subjetividad humana que se construye intersubjetivamente²⁵.

Dicho de otro modo, un sujeto que procura su identidad no en su afirmación soberana, sin límites, sino en el reconocimiento de sus límites. Desde ellos se puede autolimitar libremente para abrirse a la existencia de los Otros.

Los límites se manifiestan de modo especial ante el Otro, en su irreductibilidad a lo conocido, a lo mismo. Las diferencias tienen justamente la capacidad de revelar los límites de la propia identidad a la vez que le manifiestan el potencial de su intersubjetividad.

La experiencia muestra a todo sujeto que él existe sólo en su condición limitada. Su corporeidad es la primera en manifestárselo: "El cuerpo le recuerda vigorosamente que no hay humanidad sin diferencias y en primer lugar las diferencias geográficas y físicas"²⁶.

Así mismo, cada individuo no cuenta sino con una racionalidad subjetiva, limitada por las propias experiencias y contexto cultural. Nadie tiene la última palabra ni puede conocerlo o saberlo todo. Esa es una condición esencial de lo humano. En este sentido, uno de los puntos más significativos de la crítica de Adorno y Horkheimer a la ilustración, es justamente este olvido de la razón de sus propios límites. Es la crítica a la construcción del sujeto moderno a partir de una razón que no reconoce límites, que es lo mismo que decir que no reconoce su unidad con la naturaleza²⁷.

²⁵ Para Funke, la división cartesiana sujeto-objeto que persigue al pensamiento occidental, está en la raíz del problema de la identidad. Cf. FUNKE, Dieter, *Psychoanalytische und theologische Gedanken zu einer fragwürdig gewordenen Idee der Moderne*, p.32.

²⁶ AUDINET, Jacques, *Fronteiras do corpo, fronteiras sociais*, p. 52.

²⁷ "En la humildad en la que éste se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza." *Dialéctica de la Ilustración*, p. 92.

La pretensión de la razón sin límites, parte de la idea de límite como negatividad, y de la expansión del dominio de lo racional como progreso sin límite. No es extraño que el rescate del valor de la noción de límite surja justamente en la reflexión crítica a un proceso de extrema violencia como fue el de la Segunda Guerra mundial. Límite no es negatividad si pasa a ser entendido como lugar donde comienza algo y no donde termina²⁸. Los límites son la posibilidad de lo humano, si se acepta que lo humano es esencialmente comunicación y no dominación. En el actual contexto multicultural, relacionarse a partir de los propios límites permite la posibilidad de pensar la propia subjetividad desde la perspectiva del Otro. Se abre con ello la posibilidad de superar la violencia del deseo de afirmarse por sobre los Otros, dejándolos de percibir como amenaza. En el Otro se abre la posibilidad del diálogo, no para encontrarse así mismo en los Otros, sino par iniciar una comunicación con ellos, que, como un viaje, un éxodo hacia tierras nuevas, abre nuevas posibilidades de convivencia. Una realidad social multicultural se torna más humana cuanto más nítidamente logra expresarse y comunicarse en y desde su diversidad.

1. PROYECTO DE VIDA Y CAMBIO SACRIFICIAL

"O em-si do ser persistente-em-ser supera-se na gratuidade do sair-de-si para-o-outro, no sacrificio ou na possibilidade do sacrifício, na perspectiva da santidade." Emanuele Lévinas²⁹.

La globalización tiende a realizarse en una suerte de "desconstrucción" de los universos simbólicos de las sociedades tradicionales y su anexión a la masa consumidora o a la masa excluida. Su fuerza está en que tanto si las diferencias se acentúan como si se minimizan, se produce la desarticulación y la consecuente masificación.

²⁸ Heidegger, en su ensayo *Bâtir, habiter, penser*, introduce esta noción: "El límite no es donde algo termina, sino más bien, como los griegos habían observado, es a partir de donde algo comienza a ser (sein Wessen beginnt). En: *Essais et conférences*, p. 170-193, op. cit. 183. La traducción es mía.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 19.

Un proyecto de vida contemporáneo precisa articularse en una relación dialéctica entre mito, como deseo de identidad, y razón crítica, como experiencia de alteridad. Para eso se hace más necesario que nunca un horizonte utópico que suscite un avance de situaciones injustas a otras de mayor justicia.

3.1 Alteridad y deseo mimético

Si bien el reconocimiento de la alteridad es un momento fundamental en la ruptura con las tendencias violentas del deseo mimético, eso no significa la superación del deseo mimético. El fenómeno de la mimesis consiste, en sus raíces, en un proceso de identificación no necesariamente violenta, puesto que es en este mismo proceso de identificación donde acontece la apertura hacia al otro. En este sentido, la tesis de Girard manifiesta sus límites al vincular exclusivamente el deseo mimético con el circuito mimético de la violencia³⁰.

La mimesis juega un rol significativo en casi todos los ámbitos de la vida del ser humano y es ciertamente una *conditio humana*, es decir, el hombre no sería lo que ha llegado a ser sin su facultad mimética³¹.

En el acto mimético no se hace todavía diferencia entre bien y mal, en el sentido moral. Su carácter positivo o negativo se manifiesta en el proceso de socialización del mismo. La mimesis se refiere a representaciones, pensamientos, conductas y sensibilidades anteriores a su valoración ética³².

³⁰ Girard expone en su obras casi exclusivamente las tendencias negativas del deseo mimético. Pero el deseo mimético manifiesta una facultad humana fundamental, que no produce solo rivalidad mimética. En el diálogo con los teólogos de la liberación, ob. cit., Leonardo Boff y Carlos Susin levantaron este punto, procurando mostrar otros aspectos. Cf. ASSMANN, Hugo. *René Girard com os teólogos da libertação*, p. 49 y 56.

³¹ "A través de la mimesis el ser humano sobrepasa de las demás criaturas. Ella es una *conditio humana*." GEBAUER, Gunther; WULF, Christoph. *Mimesis in der Anthropogenese*, p. 325. Traducción propia del alemán. Demás está decir que el fenómeno de la mimesis, tiene muchas posibilidades de abordaje, desde el filosófico político dado por Platón en *La república* (libro X), los trabajos de J. Lacan sobre psicología y ontogenesis en *La familia*, (Escritos III).

³² Aquí funciona lo que Taussig define como facultad mimética: "the nature that culture uses to create second nature, the faculty to copy, imitate, make models, explore difference, yield into and become Other." TAUSSIG, Michael, *Mimesis and alterity*, p. xiii.

La mimesis no se agota en la idea de "imitación", su especificidad es establecer una similitud con sentido, una correspondencia intencional, construida. De ahí que su posición sea de mediación entre el mundo exterior y el mundo interior de las imágenes³³.

Como el poder de la mimesis radica fundamentalmente en las imágenes que es capaz de producir, su función en la construcción del imaginario propio de cada sujeto y de cada cultura ofrece perspectivas importantes.

En su trabajo sobre la construcción del imaginario, Philippe Malrieu explica como la imaginación es un momento de abertura al Otro mediante el desenvolvimiento de la imitación en representación:

"Com efeito, é na medida em que o sujeito se identifica com o outro que ele é levado a modificar a significação dos estímulos a que reagia no plano da adaptação perceptiva-motora. Nesses estímulos, o sujeito descobre símbolos, aprendendo-os com instrumentos do seu jogo de papéis, sendo assim induzido, no sonho, nos mitos ou na arte, a de-formá-los, a criar um mundo de formas novas: só é possível descobrir transformando, fazendo com que um objeto passe da sua forma habitual para outra, aparentada. A imaginação, alimentada pelo desejo de ser outro, torna-se então um processo de conhecimento. Ela expõe as correspondências virtuais que existem entre os domínios separados onde estavam inscritos o significante e o significado. Ela é o momento da descoberta dos possíveis, momento fundamental para atingir a verdade"³³

La imaginación, como acto de un ser social, obedece a esquemas de reorganización que son comunes a un grupo cultural. Cada sujeto elabora su ideal en relación con el modelo propuesto por aquellos que lo rodean. Ese

³³ "Mimesis contrapone la dura separación sujeto-objeto y la diferenciación unilateral entre ser y deber." GEBAUER, Gunther; WULF, Christoph. *Mimesis in der Anthropogenese*, p. 322.

³⁴ MALRIEU, Philippe, *A construção do imaginário*, p. 225.

trabajo de la imaginación se realiza en continua confrontación con el trabajo de reflexión racional que analiza y critica los modelos imaginados y las contradicciones de los mismos con las experiencias concretas³⁵.

Luego, si bien la imaginación de cada sujeto está íntimamente vinculada al imaginario de cada cultura, no está presa a ella. La participación en el imaginario de los mitos propios de cada cultura es lo que permite a los sujetos de cada cultura sentirse situados en el mundo y parte del mismo. Pero al mismo tiempo, es la imaginación, en cuanto expresión de una insatisfacción con relación a los comportamientos instituidos de la propia cultura, la que abre la posibilidad de superación, de salir de sí mismo a través de la simpatía por Otro. Un Otro que le revela modos de acción o de pensamiento nuevos, que abre perspectivas más amplias que las de la propia cultura³⁶.

Así, en el encuentro con el Otro, con sus diferencias, sujeto de una cultura distinta, se abren siempre nuevas posibilidades. La alteridad puede ser leída como amenaza a la propia identidad, al orden del mundo al que se pertenece, pero también se ofrece como posibilidad de abrirse a nuevas relaciones e incentivar a descubrir un mundo nuevo. Si bien las identidades serán desafiadas a rearticularse en una nueva cosmovisión, se ofrece al mismo tiempo la posibilidad de construir un horizonte más justo, una experiencia de humanidad más densa y la posibilidad de una nueva convivencia en un proyecto vida más adecuado a la realidad pluricultural que es el mundo.

³⁵ "Na verdade, encontramos na imaginação uma interação dialética permanente entre o apelo da sociedade e os projetos do indivíduo." *Ibíd.*, p. 239.

³⁶ "Com a imaginação estamos, pois, perante, em certo sentido, a criação pelo próprio sujeito da representação desse outro que ele queria ser, por oposição à representação que tem daquilo que é. A imaginação apareceria, então como uma superação da imitação passiva, da adesão às regras sociais. Ela constituiria o momento da elaboração, ainda hesitante, como domínio reduzido da suas próprias estratégias, de um ideal do eu inspirado por outrem, o mais exatamente por determinados outros, escolhidos e preferidos graças às experiências e insatisfações do sujeito." MALRIEU, Philippe. *A construção do imaginário*, p. 239.

3.2 Horizonte utópico e imaginario religioso

Participar de un proyecto plural no es simple. Exige una abertura, una relativización de las fronteras, una humanización de las identidades en conflicto. En otras palabras, provoca cierta inseguridad y miedo al Otro. Exige una negociación que garantice las condiciones básicas para todos. Exige ciertas renunciaciones a ventajas particulares. Eso no es automático, se precisa de opciones. De ahí la necesidad de un horizonte regulador que asegure las identidades al mismo tiempo que incentive la responsabilidad del destino de los Otros. Esta responsabilidad es el elemento fundamental de la humanización de la vida³⁷.

El efecto fragmentador de la globalización, amenaza a muchos grupos sociales y culturales y muchas veces no encuentran otra salida que la reivindicación violenta, tiene su contrapartida en la función reguladora de un horizonte utópico.

En la fragmentación cultural, la mayor amenaza es la pérdida de sentido. En la construcción de un proyecto común, se abre un nuevo horizonte de sentido para la acción. Los proyectos particulares pueden articularse y generar una horizonte común que consiga dar un sentido a la convivencia. Eso implica una transformación, un cambio fundamental. El principal es que las diferencias comienzan a valer como tales, dentro del propio imaginario. En otras palabras, se trata de considerar al Otro como igual a partir de sus diferencias. El Otro pasa a ser alguien por el cual me puedo sentir responsable.

El rango de lo aceptable se abre a partir de las diferencias y con ello se comienza a construir un horizonte común. En la medida que esa abertura se mantenga, ese horizonte tendrá carácter utópico.

La construcción del Otro se realiza en el imaginario de cada sujeto a partir de las posibilidades que le otorga la propia cultura. Estas posibilidades están condicionadas principalmente por el horizonte propio de cada cultura.

³⁷ "Na economia geral do ser e de sua tensão sobre si, eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele; uma responsabilidade por outrem". LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 18.

Estos horizontes tienen directa relación con lo que en cada cultura se considera sagrado, es decir con sus nociones límites, relativas a las realidades últimas o trascendentes. Estos son los fundamentos de lo que se comprende como humano.

En este nivel es donde la religión revela toda su capacidad de orientar la acción y la comprensión de una sociedad con relación a los Otros.

Desde la cosmovisión religiosa se puede acceder a revisar las categorías que definen las relaciones con el que es distinto. No en vano las ideas de pagano, infiel o de hereje, remiten justamente a cosmovisiones propias de sistemas religiosos excluyentes. Las imágenes de la divinidad, de lo sagrado, de vida eterna, de la santidad, sirven de justificación a diversas formas de violencia contra otros grupos culturales, sociales o religiosos.

Desde las mismas religiones es de donde se pueden generar propuestas de diálogo, de acogida de los Otros. El servicio a la vida de los más pobres, de la solidaridad con los excluidos, de la defensa de las víctimas, torna a las diversas comunidades creyentes capaces de contribuir fundamentalmente en la superación de conflictos e injusticias en un mundo plural.

El proceso de acercamiento entre sociedades y culturas diversas plantea desafíos fundamentales a todos los sistemas religiosos en cuanto estos precisan revisar sus categorías de exclusión o inclusión de los Otros. De hecho, históricamente han servido para justificar la violencia.

Los horizontes particulares se tornan, en cierto modo, relativos y se expanden a partir de un horizonte utópico. Este horizonte no es otra cosa que la capacidad fundamental de imaginar lo imposible como posible. No es para confundir el uno con el otro, sino para desenmascarar la situación desde la cual se utopiza y para potenciar lo que está reprimido. Como bien muestra Hinkelammert: "Quién no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible"³⁸.

³⁸ HINKELAMMERT, Franz. *El realismo en política como arte de lo posible*, p. 11.

3.3 *Diálogo inter-religioso*

Los procesos de globalización, que por un lado tienden a uniformizar la diversidad cultural y por otro a fragmentar las cosmovisiones locales, están lejos de ser procesos que pongan fin a las religiones. La "crispación fundamentalista" se ha tornado característica de este período, justamente porque las identidades particulares entran con la globalización a jugar un papel cada vez más significativo. Las religiones se tornan decisivas en la reafirmación de esas identidades, no por un apego regresivo sino porque en ellas se encuentran codificadas experiencias de humanización fundamentales. Pero, considerando la relación directa que la violencia sacrificial tiene con los diferentes sistemas religiosos, se hace cada vez más necesario reafirmar la importancia y urgencia de implementar el diálogo inter-religioso³⁹.

La construcción de nuevas relaciones sociales y políticas entre grupos culturales y sociales diferentes implica siempre una confrontación entre diferentes visiones del mundo. Estas cosmovisiones corresponden a sistemas religiosos y a sus prejuicios sobre los que son diferentes. En este contexto, las religiones, en vez de procurar reafirmar sus diferencias a cualquier costo, precisan redescubrir la responsabilidad histórica que tienen en el servicio a sus respectivos grupos de fieles, elaborando perspectivas de convivencia y fraternidad pluricultural. Si bien los escenarios de guerra, violencia, corrupción, pobreza y exclusión no son nuevos, las condiciones para un diálogo entre las religiones sí lo son.

Los diferentes grupos religiosos tienen hoy mayores posibilidades de revisar sus propias responsabilidades en los conflictos actuales y asumir la potencialidad de sus intervenciones para generar condiciones de paz. No se trata de "reencantar" el mundo mediante un resurgimiento religioso o recuperar un terreno perdido frente a las fuerzas seculares. Consiste en poner sus recursos humanos y sus fuerzas morales y espirituales al servicio de una transformación real de las condiciones actuales de una gran parte de la humanidad que sufre violencia e injusticias.

³⁹ Cf. KÜNG, Hans. *Lección de despedida*, p. 100 y ss. Presenta 4 tesis con relación a la paz mundial mediante el diálogo entre las religiones y la ética mundial.

Tampoco se trata de avanzar hacia una religión mundial que extinga las diferencias y acumule las riquezas de cada una. Son justamente las diferencias entre ellas las que permiten que la pluralidad de culturas y la diversidad de las experiencias humanas emerjan y consigan articular sus propuestas de humanización en un contexto de globalización.

A través del dialogo inter-religioso, es posible evitar tanto los extremos de una pseudo-unidad que encubra los deseos de reconducir hacia nuevas formas de uniformidad colonial, como también a una balcanización que conduzca a la multiplicación de las hostilidades y a nuevos ciclos de violencia religiosa.

Si todas las religiones contienen en sí ofertas de felicidad, de paz, de una cierta justicia superior, es porque todas las religiones tienen una experiencia acumulada con relación a las necesidades y esperanzas humanas más profundas. Esto les da autoridad y las compromete a representar esas experiencias y contribuir de este modo con la construcción de los espacios públicos multiculturales justos. Esto es especialmente importante frente a la hegemonía del modelo neoliberal en el actual proceso de globalización de las relaciones entre pueblos y culturas.

Este actual modelo neoliberal, regido por la supremacía ideológica de la economía de mercado, tiende a aparecer como una propuesta secular capaz de regular no solo las relaciones económicas, sino también las relaciones sociales y políticas. Sin referencia a ningún sistema ético o religioso, se presenta como si fuera capaz por sí mismo de reorganizar la sociedad mundial. Su carta de triunfo es el significativo aumento de la producción de riquezas. Sin embargo, esto mismo viene acompañado de una profunda desigualdad en su distribución.

La concentración creciente de bienes y beneficios en un pequeño sector de la población demuestra que la miseria y la creciente exclusión de grandes masas de la humanidad, no son sólo desvíos del sistema, sino consecuencias específicas de sus límites como modelo social total. Detrás de este modelo social, hay grupos de interés y opciones concretas que revelan el claro carácter neocolonial del mismo.

De hecho, Norteamérica, Europa central y Japón, disputan la hegemonía no sólo de los grandes mercados, sino del control y explotación de los recursos naturales de las regiones pobres, en una clara continuidad con la tradición

colonial. Por eso no bastan los llamados formales de las iglesias y líderes religiosos por una economía más justa o la petición de una condonación de la deuda externa de los países pobres. Se hace necesaria una ruptura de la connivencia con esos modelos neocoloniales y sus estructuras injustas, desde un compromiso solidario con las víctimas.

3.4 Desde las víctimas

Si bien el diálogo permite generar nuevos acuerdos, ellos no son garantía de respeto por la vida de todos. Ni consensos políticos, ni económicos, ni religiosos, aseguran la vida de los más débiles. Por eso la importancia del dialogo inter-religioso está en el primado de la comunicación y no en la búsqueda de consensos. La palabra de los pequeños, de los desamparados se torna esencial a un diálogo auténtico, que no pretende ser una estrategia para instalar discursos hegemónicos en el poder. La comunicación en este nivel requiere de una renuncia básica a las parcelas de poder sobre el Otro y una abertura a la verdad que no se ofrece sino es en la pluralidad de lo humano concreto. Es pasar del mero acto del diálogo a una actitud dialógica⁴⁰. Esto es fundamental en relación con las minorías sociales, culturales o religiosas, que en los consensos quedan fácilmente silenciadas por el peso del poder de las grandes religiones mundiales. Un ejemplo claro ha sido la dificultad de las iglesias cristianas para reconocer las religiones tribales y asumir actitudes de respeto frente a sus líderes y a sus creencias⁴¹.

En este sentido, el diálogo inter-religioso no se reduce a los encuentros de líderes de las grandes religiones, a semejanza de acuerdos de poder entre Estados-nación. Remite más bien a una actitud de reconocimiento y valoración de la diversidad religiosa, como expresión de la verdad que existe en la pluralidad

⁴⁰ Cf. BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Lo fundamental es que el dialogo no se agota en el acontecimiento, sino que construya una actitud novedosa frente a los Otros.

⁴¹ En el ámbito cristiano, el dialogo inter-religioso se ha visto principalmente como instancia frente a las "religiones mundiales".

de las culturas y personas. Eso significa concretamente que la voz de los pequeños, de los que están amenazados con los procesos económicos e ideológicos, sea rescatada y sus demandas sean fortalecidas.

Se trata de una opción gratuita por la vida de los más débiles. Por esto el espacio religioso, o mejor dicho, del diálogo inter-religioso, es un espacio privilegiado donde se puede elaborar la utopía del cambio sacrificial. Este cambio consiste en el paso de la violencia unánime, ya sea como agresión o como indiferencia, hacia un compromiso con la vida de todos, especialmente de los más débiles y de las víctimas.

Por el hecho de que las religiones tienen su fundamento en la búsqueda de trascendencia de las personas y de su felicidad, existe en ellas la posibilidad de acoger el reclamo de las víctimas y desde allí establecer la crítica a todo sistema sacrificial, incluyendo el propio.

La defensa radical de la vida de todos sólo es posible si se asume la óptica de las víctimas y de los desamparados. Esto no es algo obvio para todas las religiones. Históricamente cada religión, en cuanto está ligada al fundamento de una cultura, tiende a excluir a los que tienen otro credo, otras costumbres, otra cultura. Por esto la óptica de las víctimas tiene un carácter claramente transgresor y conflictivo con el carácter tradicional, tan propio de toda religión. Como toda religión tiene un vínculo fundamental con una identidad cultural, al menos de origen, siempre tiende a identificar esa cultura con la salvación o la perfección. Por esto, hasta que es posible defender a los que son condenados políticamente o económicamente, pero defender a los que son culpados mediante argumentos de la propia religión es sumamente difícil.

Al defender las víctimas se deja de manifiesto los límites concretos de toda institución cultural y se abre una perspectiva que exige un horizonte novedoso, al que no toda comunidad religiosa está tan dispuesta a acceder. Es el horizonte de la gratuidad.

Los cambios en el ámbito cultural en general son una de las tareas más difíciles para cualquier sociedad. Estos no acontecen sin una fuerza mayor y un contexto específico que los provoque. En la práctica nadie tiene todos los mecanismos en sus manos para realizar esas transformaciones. Un cambio de

una actitud requiere de una convicción, que en verdad sólo puede brotar de una experiencia personal profunda. Por ejemplo, no vengarse de alguien que le ha infringido un grave daño, perdonando, es algo que acontece como experiencia personal, que se trasmite a otros como tal, pero que difícilmente puede ser asumida como un código cultural.

Los mecanismos culturales responden a la dinámica de la mimesis en su forma social de reciprocidad, es decir del ojo por ojo, diente por diente. La dificultad es justamente porque se trata de un cambio en que se supera una dinámica de reciprocidad y se acoge a una de gratuidad. El perdón es un don y no un contra don. Es decir brota de lo gratuito y no de la dinámica mimética de la reciprocidad propia de cada cultura.

Para servir a la vida de los otros, parece que necesariamente se tiene que transgredir los límites de la propia cultura. Eso es algo que no puede ser convertido en ley, puede ser educado como actitud deseada, pero sólo puede ser realizada como opción personal. La solidaridad con las víctimas es un salir de círculo de lo recíproco e irrumpir hacia lo gratuito. Este cambio no pertenece en sentido estricto a lo cultural, por eso mismo que es posible en cualquier cultura y entre miembros de diversas culturas.

Este paso de lo recíproco a lo gratuito nos conduce al centro del mensaje del evangelio. No por acaso las propuestas de Jesús parten de imágenes transgresoras: poner la otra mejilla, perdonar al hermano, amar a los enemigos, saludar a los que no te saludan. Son todas imágenes que orientan a descubrir la gratuidad como actitud fundamental para acoger el Reino de los cielos.

Conclusión

La dimensión étnico-religiosa parece estar omnipresente en los conflictos actuales de la humanidad, tanto a nivel micro como macro-social. Se trata de conflictos que, si bien en su mayoría radican menos en la religión y más en la miseria social, asumen claros rasgos religiosos. Esto no es extraño, puesto que lo que está en juego son las visiones del mundo desde las cuales se defiende la vida de comunidades amenazadas por la injusticia y la desigualdad. Las condiciones para una convivencia más humana en un mundo globalizado

precisan ser elaboradas e implementadas justamente desde los imaginarios propios de los diversos universos culturales y en dirección hacia un *ethos* global, que reafirme los valores y las reglas que permita la defensa de los más débiles y reclame la inocencia de las víctimas. Justamente por su intimidad con esos imaginarios, a las religiones les cabe una grave responsabilidad en la generación de condiciones para un diálogo responsable, que ayude a superar las visiones fundamentalistas que conducen inevitablemente a una exacerbación de los procesos de violencia mimética. Esta violencia mimética se hace evidente en los conflictos étnico-religiosos justamente en que las partes tienden a encontrar su satisfacción sólo en la destrucción de sus enemigos. Y como la violencia sacrificial encuentra siempre caminos para tornarse razonable, todo proyecto histórico requiere de un compromiso con la vida de todos, principalmente de los más débiles, como horizonte fundamental para poder revisar su sacrificialismo. Sólo así se puede evitar negar las propias contradicciones históricas y tornarse totalitario. En un mundo traspasado por las injusticias eso significa estar dispuesto a construir relaciones solidarias con las víctimas. Esto no puede ser exigido, puesto que se trata de una actitud gratuita que revela la incapacidad de la violencia sacrificial para constituir una fraternidad humana universal. Este paso hacia la gratuidad del compromiso con las víctimas, no es para reemplazar las estructuras sociales o demoler sus instituciones, más bien es consecuencia de la imposibilidad de apropiarse de la gratuidad. Ella no sirve para estructurar lo social, es un principio de constante desestructuración que ilumina y libera fuerzas para avanzar hacia un horizonte de fraternidad universal.

Los desafíos a partir de la lectura misionológica

Las cuestiones levantadas a través de esta lectura del proyecto histórico del pueblo mapuche y su núcleo sacrificial permiten finalmente establecer preguntas y ofrecer pistas acerca de la misión de la Iglesia junto a los pueblos indígenas y concretamente junto al pueblo mapuche.

El hecho que el anuncio del evangelio se confundió históricamente con la hazaña occidental de la conquista y la colonización del continente latinoamericano, llevó a la Iglesia, durante siglos, a imponerse como institución

con extrema violencia. El cristianismo sirvió como justificación para el sometimiento y en muchos casos para la destrucción de sinnúmero de naciones indígenas; como soporte ideológico del proyecto de un gran imperio cristiano occidental, fuera del cual no había salvación. Hoy en día, frente al megaproyecto de la globalización que genera miseria y exclusión, la resistencia de los pueblos indígenas obliga a repensar críticamente los compromisos actuales de la misión con ese modelo. No se trata de meros ajustes pastorales. El problema de fondo continúa siendo la comprensión de la misión que identifica el anuncio del Reino con el heroísmo civilizador occidental, el evangelio queda reducido a "cultura cristiana". Lo particular de una cultura no puede ser definido como padrón de la universalidad del Reino de Dios frente a la pluralidad de pueblos y culturas.

El misterio de la salvación no irrumpe al margen de la historia de los pueblos ni de sus culturas como un acto absoluto de un Dios dominador. Así tampoco el evangelio no se impone culturalmente, aún cuando siempre al ser anunciado esté siempre cultural e históricamente determinado. Esto significa que no apaga la fe de los Otros sino que es la respuesta gratuita de Dios a la fe de todos los que esperan una justicia mayor que la de los hombres. El carácter universal de la misión de la Iglesia brota de esa oferta gratuita de amor de Dios a todos los pueblos y para cada uno en particular y no de una hegemonía cultural. Esto apunta a la tensión radical que existe entre toda institución cultural y el mensaje del evangelio, considerando que toda institución existe en la medida que es capaz de establecer sus límites y precisa de la violencia sacrificial que los constituye. El horizonte del Reino, que es su justicia, es el que permite a todo hombre de buena voluntad participar activamente del mismo. No se trata entonces de construir una "cultura cristiana", ni de conseguir adhesión a sus instituciones. Se trata de ofrecer la fuerza liberadora del evangelio desde los diversos proyectos históricos, para la construcción de la fraternidad en la justicia y la libertad. El evangelio no compite con el protagonismo histórico de los pueblos ni con sus culturas. Al contrario, precisa de ellos para tomar carne y entrar en la historia. Cada proyecto histórico se construye sobre los límites de la propia cultura. En su pluralidad, ningún proyecto o cultura está llamado a substituir a los otros y todos están convidados a articularse en la construcción de un mundo mejor. Por eso la evangelización

contesta toda pretensão de hegemonia cultural y convida a cada uno a establecer la proximidad contextual de la gratuidad del servicio desde la universalidad del amor de Dios. La fraternidad universal no puede ser construida en base a la dominación sino en base al servicio. En un mundo atravesado por la injusticia, donde las diferencias naturales entre fuertes y débiles se han convertido en relaciones de opresión, de víctimas y verdugos, la opción gratuita por servir a los pobres y de solidarizarse con las víctimas, es la única posibilidad de anunciar el evangelio a todos.

Esta gratuidad tiene su fundamento en la propia autolimitación divina en la encarnación, que como *kénosis* (Fl. 2,6-8), se ofrece como fundamento para una comprensión nueva de la misión de la Iglesia en un mundo pluricultural atravesado por los conflicto y la violencia mimética. Se trata de recoger la tensión profunda entre el núcleo sacrificial de toda cultura y la gratuidad del amor de Dios manifestado en su despojo de sí mismo para establecer una proximidad misericordiosa, absolutamente nueva, con todos y todas, que rompe con toda violencia sacrificial. Esto significa que el anuncio del evangelio no consiste en la realización de un proyecto histórico "cristiano". Se trata de hacer presente el horizonte del Reino en todos y cada uno de esos proyectos, a partir de los oprimidos y de la víctimas. La misión comprendida como *kénosis* remite a la búsqueda de una Iglesia que, despojada de su poder acumulado en su larga travesía cultural ligada a la expansión cultural de occidente, retoma el anuncio del Reino, con los mismo sentimientos de Cristo, que se hizo huésped y humilde compañero, colocando su tienda en medio de nosotros.

José Fernando Díaz Fernández é doutor em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, Brasil.

ECONOMIA E DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA¹

Pe. Dr. Márcio Anatole da Sousa Romeiro

No contexto deste Seminário que teve como tema Economia e Reino de Deus, gostaria de apresentar uma reflexão sobre a articulação entre Economia e Doutrina Social da Igreja. Em primeiro lugar, gostaria de considerar três atitudes que me parecem fundamentais para compreender um possível significado para esta articulação. Trata-se, pois, de perceber o retorno à Doutrina Social como a) um ato de coragem, b) um ato de comunhão e c) um ato de conversão.

Introduzida a questão na perspectiva da coragem, da comunhão e da conversão, gostaria de discutir brevemente três pontos: 1) A Economia e a Doutrina Social da Igreja são paradigmas que se integram mas que podem ser lidos como experiências que se excluem; 2) A Doutrina Social da Igreja é uma linguagem que exige dicionário e gramática; 3) A Doutrina Social da Igreja é um Serviço dos Cristãos, na Igreja, para a vida do Mundo.

INTRODUÇÃO

A perspectiva adotada nesta intervenção é aquela do pastoralista. Diante da pluralidade de ministérios, de tarefas e de papéis desempenhados no interior da própria Igreja e também na sociedade em geral, pastores e pastoras são chamados a dar testemunho, em comunidade, da vida cristã. A partir da articulação economia e doutrina social da Igreja quer-se evidenciar como a evangelização pode tornar-se fato. Trata-se, portanto, de reconhecer como o

¹ Este texto inicialmente foi uma comunicação pronunciada no Seminário: "Economia e Reino de Deus", organizado pelos padres da Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos) e realizado em Brusque, Santa Catarina de 20 a 23 de setembro de 1999.