

ESTUDIOS INTERCULTURALES DESDE EL SUR

Procesos, debates y propuestas



Mario Samaniego Sastre
Editor



Estudios Interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas.

Estudios Interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas.
Mario Samaniego Sastre
Editor

Estudios Interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas.
Mario Samaniego Sastre
Editor

ISBN: 978-956-6095-26-2
<https://doi.org/10.26448/ae9789566095262.10>
Santiago de Chile, julio 2021
Primera edición

Gestión editorial: Ariadna Ediciones
<http://ariadnaediciones.cl/>

Cubierta: Matías Villa

Este libro fue sometido a evaluación por los siguientes pares:

Dra. Claudia Briones
Dr. Cristóbal Balbontín-Gallo
Dr. Guillaume Boccara
Dr. José Manuel Zavala Cepeda
Dra. Lorena Zuchel
Dr. Matías Silva Rojas
Dra. Paula Alonqueo
Mtra. Sandra Estrada Maldonado

La edición final ha estado a cargo de un Comité Editor compuesto por Claudio Maldonado, Fabien Le Bonniec, Fernando Wittig y Gloria Mora-Guerrero

Patrocinio: Magíster en Estudios Interculturales, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Católica de Temuco

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



Índice

Contemporaneidad y necesidad de los estudios interculturales: A modo de introducción: a modo de introducción.....	9
Mario Samaniego Sastre	

PARTE I

INTERCULTURALIDAD EN CONTEXTO

Filosofía intercultural, contextos asimétricos y experiencias de injusticia.....	21
Ricardo Salas Astrain	

Entender la justicia y las injusticias en Wallmapu a través de los estudios interculturales como propuesta de con-vivir.....	37
Fabien Le Bonniec Gertrudis Payàs Puigarnau	

¡Interculturalidad!, pero ¿sobre qué concepción de cultura?.....	65
Héctor Mora Nawarth	

PARTE II

REFLEXIONES LINGÜÍSTICAS Y COMUNICACIONALES

Dispositivo colonial y comunicación.....	85
Claudio Maldonado Rivera	

Socialización lingüística en contexto mapuche: Un acercamiento desde autobiografías familiares.....	107
Fernando Wittig González	

PARTE III

ANÁLISIS HISTÓRICOS SOBRE INTERCULTURALIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Interculturalidad en la América de los Austrias.....	127
Matthias Gloël	

Rakizuameluwün e historia mapuche.....	151
Pablo Mariman Quemenado	

PARTE IV

DE LAS NUEVAS INTERCULTURALIDADES

Sustentabilidad e interculturalidad: Avanzar hacia un nuevo modo de habitar la tierra.....	165
Jéssica Sepúlveda Pizarro	
Agricultura familiar campesina, género y participación productiva: Entre el feminismo y la interculturalidad.....	183
Gloria Mora-Guerrero, Jorge Constanzo Belmar, Fernanda Herrera González	
Sobre las Autoras/res.....	199

Contemporaneidad y necesidad de los estudios interculturales: a modo de introducción

Mario Samaniego Sastre

Vivimos una época marcada por crisis de distintas naturalezas y contradicciones interpelantes. Un tiempo donde la crisis vital, ambiental, sanitaria, económica y social marcan el ritmo de los acontecimientos, la morfología de los imaginarios y las disposiciones hacia los demás y uno mismo. Un tiempo, donde las asimetrías sociales y culturales están mostrando su hiriente impacto en la cotidianidad de los individuos y grupos. En este estado de situación, se ha agudizado la crisis de la globalización y, con ella, ha resurgido con fuerza, la tendencia a valorizar distintas fortalezas que operarían como refugio frente a la hostilidad de los otros y el otro globales —nacionalismos y comunitarismos excluyentes, intolerancias, dogmatismos y fundamentalismos variados—, que están erosionando con intensidad inusitada el ya deteriorado vínculo social e, incluso, poniendo en entredicho la posibilidad de la existencia de lo público. El pánico y el miedo generados por la situación sanitaria, no hace sino aumentar la predisposición al aislamiento y búsqueda de seguridades que conllevan el alejamiento de los demás. Así las cosas, quedaría en entredicho la posibilidad de afirmar la existencia de condiciones y capacidades para una convivencia articulada desde la relacionalidad entre diversos, instalándose lo común, como contrautopía o, en el mejor de los casos, como un privilegio difícilmente alcanzable. El descontento frente a la globalización, igualmente viene de la mano de la toma de conciencia de lo que supone la dignidad por parte de grupos y sociedades, que hasta hace poco tiempo anclaban sus proyectos de vida en ideales subalternizados y colonizados.

Si el diagnóstico esbozado se considera justificado o al menos razonable, nuestro tiempo debe ser pensado a partir de fuertes contradicciones: tensiones entre retóricas y hechos, entre normativas y prácticas. Por una parte, quizás no sea exagerado afirmar que, nunca en la historia de la humanidad, se ha establecido y normado un conjunto de derechos tan amplio y diverso con el objetivo de proteger la dignidad humana e, incluso, de poder pensar la experiencia de lo humano como una experiencia plural. Por otro lado, lamentablemente, podemos observar cómo, la interacción social entre individuos y grupos está colapsada habida cuenta de que la violencia en sus distintas expresiones —simbólica, económica, ambiental y cultural— aparece como el hecho comunicacional, social y político por excelencia; como la realidad que está relegando la presencia y operación de otros posibles vínculos para entender las

relaciones intersociales e intersubjetivas. El acto de juzgar al diferente se está convirtiendo en no pocas ocasiones en sinónimo de condena.

La situación descrita adquiere particulares ribetes en el Wallmapu¹, territorio en el que surge este libro; en el que están enraizadas directa o indirectamente sus ideas y propuestas, ya que, además de la crisis global señalada, la historia de este territorio está marcada por la injusticia, el menosprecio, la conflictividad y la falta de condiciones y disposiciones para encauzar productivamente la conflictividad como constante que da cuenta de su dinámica. Podemos hablar, así, de un territorio marcado en su pasado y presente por unas relaciones interétnicas e interculturales asimétricas y sin visos, por ahora, de solución. Desde hace más de 500 años, la crispación y el sufrimiento social marcan el tono de sus distintas temporalidades, narrativas y expectativas. Esto es, estamos hablando de un territorio que en la actualidad soporta la superposición de dos crisis, una de larga data y otra de reciente erupción y visibilización, las que se retroalimentan entre sí, pero, también, que podrían poner un manto de invisibilización sobre aquella que empezó con la llegada de los españoles a América.

Circunscribiéndonos a la historia más reciente² observamos a un estado incapaz de estar a la altura de lo que un territorio asimétrico y multicultural demanda, un estado profundamente monocultural, que no ha sido capaz de generar procesos de reconocimiento ni tampoco abrirse a un real diálogo con los actores involucrados en el conflicto, sino que, por el contrario, ha profundizado las tensiones existentes entre los actores. Particularmente, la presencia de los pueblos indígenas en el espacio público como espacio de poder ha estado condicionada por las formas y mecanismos que la misma estructura estatal ha determinado y establecido como legítimas para responder o no a las demandas reivindicativas, tratándolos, de este modo, de forma injusta.

Estas prácticas políticas han restringido epistémica, cultural y socialmente al otro. Así las cosas, las concepciones y prácticas políticas y estatales de la sociedad chilena, han sido incapaces y/o han carecido de voluntad política para crear condiciones suficientes para responder las demandas de todo un conjunto de voces, movimientos sociales y organizaciones políticas mapuche y no mapuche que, a modo de constelación polifónica, han denunciado y han generado propuestas y

1 Por Wallmapu entenderemos todo el territorio habitado históricamente por la sociedad mapuche, un territorio preexistente y no equiparable a la construcción político-administrativa del espacio desarrollada por los Estado-Nación tanto en Argentina como en Chile y que supuso su anexión. En este sentido, este territorio que sigue vigente en la memoria ancestral, no solo se diferencia de las actuales fronteras político-administrativas por relación a su extensión, sino también por un conjunto de rasgos vinculados a ontologías diferentes que implican diferentes formas de habitar y relacionarse.

2 Catalina Riquelme Tapia y Samaniego Mario, "Pueblos indígenas. Reconocimiento y tensiones político-normativas al interior del espacio público en Chile, 1990-2010", *Estudios Políticos*, (59), 2020, 46-73.

formas de resistencia frente a la renovada persistencia de la colonialidad del poder y el impacto del neoliberalismo en territorios y subjetividades. Asimismo, se puede observar cómo, en el marco del Wallmapu, los territorios con mayor población indígena son los menos favorecidos en términos de distribución de riqueza y los que más soportan prácticas extractivistas. Así, la injusticia cultural y distributiva son marcas de identidad del territorio que posibilita y demanda el libro que se presenta. Además, la radicalización de los procesos de alterización con que se viven las narrativas y políticas de identidad en el marco de las dinámicas sociales, unido a una cierta invisibilización de mayorías y minorías (sectores populares y distintos grupos de colonos) que parecieran no tener una presencia gravitante en los conflictos interétnicos e interculturales, habida cuenta de su escasa capacidad de agencia, complejizan aún más la situación.

Estas dificultades, no obstante, deben constituirse en acicate para aspirar al saber “estar juntos siendo otros” del cual habla la antropóloga argentina Claudia Briones (2020)³, para que el “principio de esperanza” enunciado por Ernst Bloch (2004)⁴ imprima su carácter utópico a las prácticas sociales, políticas y académicas empeñadas en interculturalizar vital y contextualmente las dinámicas socioculturales que necesariamente están por venir. Entendemos que tener en cuenta la historia del territorio es fundamental para poder pensar y proyectar formas de relacionarnos que superen los escollos que han impedido que podamos hablar de una convivencia en diversidad, sustentada en el reconocimiento jurídico y social de la misma, y donde el “espacio entre” que nos vincula y desvincula sea la principal preocupación de todas las voces que lo habitan.

Las coordenadas que acabamos de señalar delimitan los objetivos y expectativas de este trabajo, que surge académica y socialmente en el seno del Magíster en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco, unidad académica vinculada al Doctorado en Estudios Interculturales y el Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales de la misma universidad, los que comparten un objetivo principal: dar respuesta a los conflictos históricos, socioculturales y territoriales de Wallmapu, teniendo en cuenta y dialogando con contextos que viven situaciones similares, todos ellos enmarcados y condicionados por los procesos de globalización. Cabe señalar muy brevemente que, las posibilidades de análisis y participación en los procesos interculturales, se han desarrollado desde este programa a partir de cuatro grandes líneas de desarrollo: una primera, denominada *Interculturalidad en Contexto*, centrada en indagar constructos teóricos, ideológicos y epistemológicos que permitan comprender la relacionalidad humana en un contexto de globalización y

3 Claudia Briones, “La interculturalidad y la patrimonialización: la invisibilización de escenificaciones del ser junto siendo otros”, Díaz Crovetto, G. (ed.) *Antropología Contemporánea*, Santiago de Chile: Universidad Católica de Temuco, 2020, 83-104.

4 Ernst Bloch, *El principio de esperanza*, vol. 1, Madrid: Trotta, 2004.

creciente diferenciación. Una segunda, *Historia, memoria y prácticas en contextos de frontera*, orientada al análisis del pasado para comprender el presente y poder anunciar algún futuro, que centra sus intereses en las construcciones intersociales, políticas, territoriales e identitarias en contextos de frontera. La tercera de las líneas, *Diversidad lingüística, mediación y comunicación*, se centra en el lenguaje y los medios de comunicación como constructores y articuladores de y entre mundos, como plataforma desde la que observar y analizar la relación entre diversos. Por último, la línea de *Investigación* explora y desarrolla posibilidades metodológicas de naturaleza interdisciplinaria, intercultural y descolonial.

Así pues, podríamos afirmar que, desde las potencialidades y limitaciones asociadas a estas líneas de investigación, todas ellas pensadas y practicadas de manera interdisciplinaria, se desarrollan los estudios interculturales, cuyo objeto de estudio está constituido por los procesos interculturales. Abordar este *campo* de estudio es del todo necesario y conlleva una notable complejidad. No es un campo que cuente con criterios teóricos, epistemológicos y metodológicos definidos al modo de un paradigma normalizado; por el contrario, va desarrollándose a partir de las tensiones que le son inherentes y que operan como su principal fuerza.

El vínculo con los otros condiciona toda relación de poder y libertad. Así, las posibles y diferentes tematizaciones sobre alteridad y las prácticas asociadas a estas, podrían ofrecer un espacio privilegiado para identificar distintas morfologías relacionales. El vínculo con la alteridad operaría como un pivote que abre horizontes de posibilidad para la relación entre diversos. Varias tipologías se han pensado y practicado en distintos contextos y territorios, partiendo desde la imposición de un determinado modelo *civilizatorio* que construye la diferencia de un otro, pasando por la resistencia y liberación frente a la imposición, entendiendo la alteridad asociada a la exterioridad —que estaría siempre más allá de la mismidad, como lo necesariamente inaprehensible en su diferencia—, hasta concebir la alteridad como al correlato necesario e interpelante presente en otro contexto cultural u horizonte cultural para la construcción del sentido propio, y sobre todo, para configurar una red de vinculaciones que nos instalaría en un universalismo concebido como vocación de comunicación con el otro (Fornet-Betancourt, 2003). Esta perspectiva es la que se relacionaría menos problemáticamente con las denominadas relaciones interculturales. Sea cual sea el tipo de relaciones, se observa que la ética está imbricada en el pensamiento y que, por tanto, la verdad hay que ponerla en relación con la justicia.

Más allá de los *modelos* que acabamos de reseñar, que abren diversas posibilidades a los estudios interculturales, además de inferirles complejidad, ciertas dificultades más específicas incrementan lo desafiante de su desarrollo. Los textos que aquí se van a poder leer en gran medida son resultado de posicionarse o dar respuesta a estas dificultades. En primer

lugar, y no por ser de sobra conocida, no es menos gravitante, la práctica interdisciplinaria conlleva dificultades teóricas, metodológicas y sociales.

Si bien la interdisciplinariedad tiene la capacidad de vislumbrar la complejidad de dimensiones inscrita en todo proceso intercultural, también debe sortear frecuentes obstáculos en la producción de conocimiento y prácticas. Unido a esto, este tipo de estudios, en virtud de sus propios requerimientos —al trabajar necesariamente con las construcciones sociales presentes en los contextos culturales y con las particulares situaciones que los sujetos vivencian en estos—, demanda hacerse cargo no solo de plurales epistemologías disciplinarias, sino también sociales. Más provocador aún resulta el hecho de que quien cultiva estos estudios es parte constitutiva de la misma dinámica conflictual que los anima. No se pueden abordar las temáticas y problemáticas que en estos confluyen al margen de los mismos: la metafísica de la conciencia no tiene cabida; por el contrario, se está obligado a saberse situar en una situación siempre movедiza que exige gestionar la racionalidad científica con la sensibilidad sociocultural y la imaginación política. Por lo mismo, las dimensiones de indagación, resultados y propuestas siempre se dan en plural. Pero serían precisamente las tensiones y los conflictos sobre el conflicto y en el conflicto los que pueden permitir abrir nuevas vías teóricas, éticas y políticas que permitan vehiculizar productivamente la constitutiva e insuperable conflictividad en que se vive la experiencia humana en plural. Toda solución definitiva o estable sea en el ámbito cognitivo o social, hablaría de una artificialización sobre cómo se viven, sienten y se ejecutan las vidas humanas. Son múltiples interculturalidades las que siempre están en jago, las que animan los distintos territorios y en las que se sitúan los diversos grupos e individuos con sus respectivas expectativas. Por último, intensificado aún más la espiral de interpelaciones que estos estudios presentan, se observa un difícil equilibrio entre diagnósticos y proyecciones, entre identificación de problemáticas y elaboración de propuestas que satisfagan o sean capaces de responder satisfactoriamente a los problemas reconocidos. Hay bastante claridad sobre los factores que hacen que las dinámicas socioculturales sean como son. En esto sentido, se sabría sobre los porqués de los sufrimientos sociales y patologías sociales asociados a las dinámicas interculturales en situación de asimetría, e igualmente sobre por qué estas situaciones son de difícil solución; por lo mismo, el reto al que se enfrentan estos estudios caben dentro del ámbito de lo utópico. Esto, no obstante, no paraliza los procesos ni impide que se vayan generando propuestas y respuestas siempre parciales y perfectibles, siempre contextuales y con fecha de caducidad.

Además de referirnos a cómo pensar y practicar los estudios interculturales, pareciera necesario igualmente entregar algunos rasgos que convergen en los estudios que este libro presenta. Más allá de las distintas elaboraciones que tienen que ver con los tipos de trabajos desarrollados

(ensayos, programas de investigación y resultados de investigación) y de las distintas disposiciones que los autores adoptan (que varían según cómo yuxtaponen las fidelidades científicas, sociales y ético-políticas), en el marco de las problemáticas interculturales que desarrollan existen dos elementos que les permiten poder desarrollar un fluido diálogo en relación a objetivos académicos y sociales comunes: por una parte, cómo concebir la interculturalidad (siempre como procesos interculturales) en tanto objeto de indagación de los estudios interculturales y, por otra, la intencionalidad con que esta se aborda.

Partamos por este segundo elemento común. Más que referirse a qué es la interculturalidad, cómo se produce, o cómo se gestiona, la pregunta que tensiona el esfuerzo de los autores se refiere al para qué de la interculturalidad o, dicho de otro modo, a la necesidad de interculturalizar sujetos, grupos, interacciones y políticas, asumiendo como ya se ha insinuado con anterioridad que, la interculturalidad es una condición por venir y que lo que se puede observar en nuestra actualidad en contextos de notoria diversidad sociocultural son situaciones que hablan de asimetría y falta de reconocimiento, producto precisamente de la ausencia de dinámicas interculturales capaces de revertir estas problemáticas. El territorio en el que se arraigan las reflexiones contenidas en este volumen requiere de los necesarios reconocimientos sociales y jurídicos, además de la restauración de los lazos sociales entre grupos y sujetos distanciados por una historia de fricciones, menoscabos y subalternización. Por tanto, hay que hacerse la siguiente pregunta, ya que su respuesta o respuestas son del todo necesarias para dignificar la vida de los sujetos y grupos que en ella habitan: ¿Cómo producir relacionalidad entre individuos y grupos diferentes, desiguales, distanciados y enfrentados? Cualquier tipo de respuesta remite sin lugar a dudas a la problematicidad histórica que permean su presente. Asumiendo, como ya se ha dicho, que el conflicto es inherente e inevitable en toda sociedad constituida desde un pluralismo étnico y sociocultural con cuotas de poder asimétrico, pensar en acuerdos o consensos pareciera indeseable e ingenuo. Tener como primer objetivo la búsqueda de estabilidad y seguridad en el territorio no generaría más que violencia. Dado que los conflictos van a seguir siendo constitutivos de las relaciones que mantengamos, habría que potenciar una cultura del disenso⁵; habría que descubrir el potencial productivo que los conflictos contienen, particularmente la potenciación de las relaciones. Los enfrentamientos entre posiciones antagónicas impiden todo manejo de las situaciones. El conflicto vincula, los distintos tipos de fundamentalismos (economicismos, monoculturalismos, nacionalismos excluyentes, identidades sin vocación de

5 Carlos Gutiérrez, "Pluralismo y hermenéutica", Cortés Roda, F. (coord.), *Tercer congreso Iberoamericano de filosofía*, Medellín: Universidad de Antioquia, 2008, 27-35.

alteridad) sustituyen la relación por la violencia. Como Hannah Arendt (1997)⁶ advierte, la política tiene que ser el medio de la pluralidad.

La otra sintonía que vincula a textos y autores, como ya señalábamos, tiene que ver con cómo conciben la interculturalidad. La polisemia que en el último tiempo ha adquirido el concepto, su uso y abuso conllevan riesgos significativos al extremo de poder llegar a no decir nada con claridad, a convertirse en un referente en el que todo quepa y por lo mismo que nada tenga sentido al no haber algún límite que permita distinguirla de lo que no es, o incluso, peor aún, invisibilice las diferencias y asimetrías de las que debe hacerse cargo y a partir de las cuales debe construirse. Frente a esta situación se torna necesario identificar algunas notas o atributos que permitan, al menos, delinear el campo en que se inscriben las propuestas que se pueden leer en este libro. El poder y su distribución es el trasfondo en que están enraizadas las problemáticas interculturales

En estricto rigor, más que hablar de interculturalidad, se debería hablar de interculturalizar, ya que esta es fundamentalmente una práctica impulsada a partir de una disposición ético-política⁷. Al tratar la interculturalidad como sustantivo se le sustrae gran parte del potencial crítico transformador, de su contextualidad, cosificándola y por tanto anulando su inherente dinámica. No obstante, para efectos de una corrección lingüística, claridad en la comunicación y por la normatividad que le es propia a toda gramática seguiremos hablando de interculturalidad. Anclada en esta precisión lingüístico-ontológica debemos afirmar que la interculturalidad remite a la necesidad de aprender a saber convivir en la diferencia. La naturaleza múltiple de la experiencia cultural interrelacionada, es lo que potencialmente puede generar y animar un espacio *entre* que no haga prevalecer ni el exotismo como exteriorización y artificialización del otro ni la familiarización como su asimilación en la interacción. Por lo tanto, nos puede ayudar a pensar en la generación de un espacio compartido o, dicho con otros términos, un “espacio público” que pueda subsanar al menos la falta de vínculos sociales referida. La interculturalidad podría convertirse en un paradigma de los intercambios y encuentros socioculturales. En estas coordenadas, el valor de la irrupción de los otros es fundamental, ya que pone en marcha la posibilidad de crítica de la cultura dominante que es la que mantiene un estatus quo injusto. Por ello, la capacidad de escandalizarse frente a ciertas situaciones, de sentir malestar ante las deshumanizadoras situaciones por las que pasan o viven algunos otros es condición para la interculturalidad. Ese otro que se presenta con su diferencia no necesariamente amigable, sino con una que puede presentarse

6 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, 1997.

7 Fidel Tubino, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico” *Rostros y Fronteras de La Identidad*. Santiago de Chile, Pehuen, 2004, 151–67.

como hostilidad frente a lo propio, permite la ruptura de las visiones y prácticas de la realidad como totalidad, es decir, romper las estabildades, desnaturalizar las supuestas normalidades de organizar no problemáticamente los imaginarios y expectativas, situarnos y ser capaces de pensar y disponernos más allá de los naturales y necesarios prejuicios en que todos habitamos y, en último término, fisurar la línea de flotación del monoculturalismo que detenta el poder a través de determinados órdenes sociales.

En esta misma línea, la interculturalidad ha de alejarse de las clásicas posturas maniqueistas que construyen y organizan las relaciones entre diversos a partir de una jerarquización binaria donde los otros permiten saber quién es uno y además, mostrar que ese uno es mejor que el resto (los otros). Esto es una cuestión central si no queremos seguir cayendo en el juego y la trampa de la dicotomización entre los unos y los otros como fortalezas homogéneas, inspiradas en una voluntad de frontera no porosa que solo conlleva enfrentamientos y aislacionismo. Subyace a esto como decíamos, la necesidad de la continua ampliación de las distintas perspectivas —particularmente de los que detentan el poder—, sabiendo relativizar los juicios propios, sabiendo entender las razones últimas de los otros aunque parezcan incomprensibles.

Más que preguntarnos por los otros, la interculturalidad tiene que ver con recibir y asumir los impactos y consecuencias (cesión de poder) de las preguntas, sean amigables o no tanto, que los otros formulan. En la interculturalidad se debe desplegar el potencial para el desarrollo de formas de resistencia ético-política frente a formas de vida cada vez más funcionalizadas, organizadas bajo una lógica excluyente y agravante. Por tanto, el derecho a ejercer la diferencia y el disenso desde la alteridad se presentan como fuerzas necesarias que movilicen la imaginación política y procuren aprendizajes y virtudes públicas que ayuden a saber estar juntos y relacionarse sin parámetros comunes. Por consiguiente, la interculturalidad tiene que ver con diálogo, pero no diálogo angelical, sino diálogo entendido como espacio de fricciones abocado a transformar los imaginarios y órdenes sociales que impiden que los distintos contextos culturales, sus metas y particulares antropologías sean, en efecto, opciones viables.

Esperamos que este libro interpele al lector y a la lectora y contribuya a enriquecer un debate y a orientar praxis tendientes a fomentar el reconocimiento social y jurídico de los distintos contextos culturales, a fortalecer los lazos sociales y, en un último término, a tomar conciencia e incluso ser optimistas sobre la posibilidad de aspirar a habitar en sociedades más justas.

BIBLIOGRAFÍA

Carlos Gutiérrez, “Pluralismo y hermenéutica”, Cortés Roda, F. (coor.), *Tercer congreso Iberoamericano de filosofía*, Medellín: Universidad de Antioquía, 2008, 27-35.

Catalina Riquelme Tapia y Samaniego Mario, “Pueblos indígenas. Reconocimiento y tensiones político-normativas al interior del espacio público en Chile, 1990-2010”, *Estudios Políticos*, (59), 2020, 46-73.

Claudia Briones, “La interculturalidad y la patrimonialización: la invisibilización de escenificaciones del ser junto siendo otros”, Díaz Crovetto, G. (ed.) *Antropología Contemporánea*, Santiago de Chile: Universidad Católica de Temuco, 2020, 83-104.

Ernst Bloch, *El principio de esperanza*, vol. 1, Madrid: Trotta, 2004.

Fidel Tubino, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico” *Rostros y Fronteras de La Identidad*. Santiago de Chile, Pehuen, 2004, 151-67.

Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, 1997.

Raúl Fonet-Betancourt, “Supuestos, límites y alcances de la Filosofía Intercultural”, *BROCAR*, 27, 2003, 261-274.

PARTE I
INTERCULTURALIDAD EN CONTEXTO

Filosofía intercultural, contextos asimétricos y experiencias de injusticia

Ricardo Salas Astrain

Resumen

Este trabajo defiende la pertinencia del planteo intercultural/decolonial para dar cuenta de las heterogéneas dinámicas de resistencias y de descolonización epistémica que operan en medio de conflictos ligados a los contextos interétnicos, y que permiten dar cuenta de algunos de los conflictos existentes actualmente en y más allá del Wallmapu. Tales ideas se enmarcan en una línea de investigación interdisciplinaria propuesta en vistas de hacer avances en una epistemología contextualizada basada en la búsqueda de reconocimientos y de justicia entre saberes que son parte de la teoría crítica contemporánea europea y del pensamiento crítico latinoamericano que aparece presente como marco teórico de las tesis dirigidas en estos últimos años en el Programa del Magíster en Estudios Interculturales. Por último, se considera que el sentido ético-político de tales investigaciones interdisciplinarias, generan convergencias con una filosofía social y política cosmopolita, y que despejar los graves problemas de estos territorios interétnicos, marcados por el despojo, la violencia y el racismo en aumento creciente en un mundo global.

Palabras clave: Filosofía intercultural; descolonización epistémica; contextos interétnicos; conflictos.

Introducción

El áspero y largo camino del reconocimiento en el que transitan los pueblos indígenas y las minorías subalternizadas en la América profunda muestran la relevancia y pertinencia de un pensamiento crítico intercultural/decolonial en la actualidad. Es muy significativo que los estudiantes, investigadores, académicos y activistas coincidan en la necesidad de reflexión y crítica que surja en el acompañamiento teórico de estas diferentes búsquedas sociopolíticas y éticas que refieren hasta nuestros días a procesos de emancipación truncados y a múltiples luchas de resistencia en pos del reconocimiento y de la justicia que les ha sido denegado por siglos. Para los científicos sociales y filósofos que trabajamos y pensamos desde territorios interétnicos -el *Wallmapu* (país mapuche) en el caso nuestro- la cuestión del reconocimiento y de la justicia no se plantea

en un sentido academicista y abstracto, sino que son parte de reflexiones propias de los estudios interdisciplinarios ligados a contextos caracterizados por múltiples conflictos y a la necesidad de avanzar en nuevos procesos dialógicos, no solo de agendas políticas, sino epistémicas. En este sentido, las tesis que llevan adelante estudiantes y académicos hacen necesaria una filosofía intercultural crítica que se haga cargo de una ecología de saberes, ya que estas luchas por la identidad, la autodeterminación y la autonomía del territorio son fecundas para pensar en forma contextualizada las luchas por la dignidad y el derecho a la tierra de los pueblos originarios, que representan a más de un 10% de la humanidad y a millones de hombres y mujeres obligados a migrar para escapar de guerras, hambrunas, pandemias, entre muchas situaciones que afectan a la humanidad hoy.

Las políticas de la identidad y de la diversidad empero se vuelven enormemente problemáticas en estos territorios interétnicos no sólo por una larga historia de asimetrías y de negación que cruza completamente el campo sociopolítico y económico de los estados modernos, sino porque obligan a profundizar problemas políticos nuevos. Hasta el día de hoy, empero, este lenguaje de la interculturalidad y del diálogo intercultural se ha expandido a muchos ámbitos y sigue siendo problemática su incorporación en los estudios interdisciplinarios. Hasta el día de hoy tanto para investigadores de las ciencias sociales como para muchos dirigentes de los movimientos sociales y de resistencia étnica e intelectuales indígenas, se consideran que tales categorías no dan suficiente cuenta de las lógicas de violencia constituyentes de las historias locales y regionales de los pueblos originarios y de las minorías subalternizadas. Asimismo, varios trabajos y diversos comentarios propiciados por el movimiento decolonial sospechan que el prisma intercultural no permitiría dar cuenta de los procesos estructurales de negación, violencia y discriminación vividos por más de cinco siglos de toda la América indígena, afro y mestiza.

El principal propósito de este texto es considerar estas observaciones críticas y destacar la mordiente política crítica de una filosofía intercultural para responder a las críticas por su despreocupación de cuestiones ligadas al poder que derivarían de la falta de conciencia de las asimetrías, estableciendo diferentes frentes de cara a la matriz del poder colonial y a sus expresiones contemporáneas. Se trata así de des-instalar una serie de objeciones desde dentro del movimiento de la filosofía intercultural por la que destacaremos un modo de hacer filosofía política que incorpora las cuestiones del reconocimiento y de la justicia como cuestiones que no son asimilables a un modelo instrumental, tal como preconizan los estados liberales y muchas de las organizaciones internacionales. Por ello, junto a destacados colegas como Esterman, Fornet-Betancourt, Olivé, Tubino, Walsh de los que nos sentimos parte, nos alejamos de todas aquellas visiones que reducen tal filosofía a la funcionalización de lo intercultural y

de una interculturalidad *ad hoc* al sistema de gobernanza propiciado tanto por las instituciones internacionales como al ejercicio de los gobiernos, que usan este vocabulario sin modificar sustantiva y plenamente sus prácticas políticas monoculturales. Esta filosofía intercultural, por tanto, no es solo teórica, sino que es eminentemente práctica, ya que es un ejercicio reflexivo que surge desde los propios pueblos y colectivos, lo que significa que parte de un trabajo ‘desde abajo’, que los investigadores y estudiantes tratamos de elucidar conceptualmente.

Precisemos un poco más este uso y abuso del léxico intercultural. Hasta el día de hoy existen muchos programas gubernamentales que abusan de esta inflación del campo semántico intercultural y de la sobreadundancia de los adjetivos interculturales en los que aparece una serie de vacíos y lagunas respecto a su debida fundamentación conceptual. Si se caracteriza un filosofar intercultural en su sentido político, la primera cuestión en elucidar sería el carácter monocultural y colonial del poder, lo que presupone explicitar otras formas diferenciadas de hacer política, y proponer la crítica de la concepción homogenizadora del poder estatal frente a las minorías étnicas y a los movimientos sociales populares. Esta cuestión, asimismo implica repensar nuevas formas de practicar lo diverso por parte de los estados y sus búsquedas por responder a procesos políticos como la plurinacionalidad, la autonomía y la autodeterminación, que aparecen en muchos países. Se trata de bosquejar una propuesta política contextualizada que se basa en partir de las luchas sociales y culturales por la identidad donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida; y así, empezar a delinear propuestas con otros sectores sociales, con el fin de lograr superar los contextos asimétricos del poder, ya que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de todas las sociedades genuinamente democráticas y plurales, que las etnias originarias, los sectores populares no visibilizados y las múltiples oleadas de migrantes logren el inter (re)conocimiento que se merecen⁸.

Esta caracterización contemporánea tiene presupuestos en la filosofía política universalista, inspirada en una tradición teórica de tipo kantiana, ya que una concepción definida por las teorías de la justicia tendría que fundarse sobre principios universales que no pueden definirse por situaciones histórico-culturales, ya que estas, al parecer, no pueden nunca proporcionar criterios para la validez de los principios en que reposan tales teorías, por aludir a cuestiones contingentes, plurales e históricas. Tal concepción expandida en las tradiciones políticas de Occidente ha permitido pensar la cuestión de la universalidad de los derechos –tal como lo expresa el paradigma de los derechos humanos–

8 Ricardo Salas (Ed.), *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, 2020.

como un rechazo a los contextos, y por ello se sigue argumentando que los derechos cabe entenderlos como universales sin más y sin referencias explícitas a su construcción histórica reciente y muchas veces ocultando las tensas negociaciones políticas entre las principales potencias militares respecto de su enunciación y de sus alcances, y que hoy se amplía al lobby de las grandes empresas multinacionales.

Una teoría contextual de la justicia es entonces un modo de comprender las relaciones asimétricas que siguen existiendo en nuestras sociedades. La idea central es que requerimos avanzar en una justificación de las prácticas sociales yendo en el buen camino de entender la justicia en el seno mismo de la problemática sociopolítica y cultural. No es de ningún modo una casualidad que sea justamente nuestra sociedad, hoy ampliamente movilizadora, la que vive la necesidad de repensar el tipo de racionalidad que ha ido hegemonizando los diferentes planos de la sociedad y que nos ha ido incorporado a todos a las consecuencias de dicha forma instrumental de vida. Quisiera partir de algunas reflexiones provocativas para aludir a nuestro mundo universitario, de algún modo, las generaciones que pasamos de los 50 años, hemos aprendido a vivir en medio de esta mentalidad productivista en nuestro quehacer, pero lo que es más delicado es que no hemos incorporado en nuestras vidas y en nuestras comunidades de trabajo las inequidades sociales, las injusticias distributivas y donde nos hemos alejado de los ‘sufrimientos sociales’ para utilizar una expresión destacada por E. Renault⁹.

Considero que la filosofía intercultural por destacar el papel contextual del pensar permite elucidar el sentido emancipador de la injusticia, pero también puede generar formas ideologizadas ligadas al racismo, a la discriminación y a la violencia, como lo señala Renault. Estos planteos de la teoría crítica demuestran que nuevamente la cuestión de los contextos de la justicia vuelve a ser un eje central de plurales formas de pensamiento moral, político y económico de una nueva filosofía política que atenta al cambio civilizatorio. Por ello, precisar la cuestión de la justificación de los derechos, tal como lo plantea el filósofo alemán Forst, es central. La justificación de los derechos empero no va de suyo, y por eso explicitaremos los reproches a esa concepción política de la justicia, y que Allen ya ha hecho conocidos en sus objeciones a la última generación de la teoría crítica alemana.

A diferencia de la interpretación vigente de la modernidad europea, existen otras formas de interpretación que responden a la situación de los países periféricos. No solo existe esa modernidad centralista, sino también una modernidad periférica, o lo que Dussel

⁹ Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Essai sur la Théorie de la reconnaissance*, Éditions La Découverte, Paris, 2017.

denomina “transmodernidad”¹⁰ o las críticas emprendidas por algunos autores en un proyecto modernidad/decolonialidad. Consideramos que todas estas categorías histórico-filosóficas contribuyen a repensar el avance del capitalismo y de la modernidad a la par del genocidio de los pueblos indígenas y africanos traídos a América. Y este es el punto central de una crítica política que no solo es consciente de la interdependencia de las historias locales y globales marcadas por la conquista y la colonización, sino que contribuye a entender cómo se fue construyendo y consolidando un capitalismo moderno europeo marcado por centros financieros, con interdependencias y periferias que sacrificó millones de vida y sigue socavando las riquezas de los pueblos de la Tierra y la vida de millones de personas a través del mantenimiento y legitimación de modelos económicos neoextractivistas.

Esta mirada colectiva acerca de la dialéctica entre lo justo-lo injusto en América Latina requiere especialmente destacar las experiencias de injusticias no para quedarse ahí, sino para relevar que ellas han estado estructuralmente presentes en todas las complejas historias de Nuestra América. El poder oculto y la violencia entronizada, por cierto, requieren ser entendidos específicamente, en su carácter histórico-cultural y precisa no desdeñar sus historias locales ni sus lazos geoculturales ni tampoco el cruce de épocas diferenciadas en pos de transitar hacia otras formas de sociedad postcapitalista. En otras palabras, para profundizar la relación controvertida en la actualidad entre formas legales y procedimentales en la que reposa la economía capitalista hegemónica es preciso auscultar el discurso relativo a la justificación de derechos, y es necesario aludir a las formas de lucha y de resistencia histórico-substantivas de nuestros pueblos, colectivos y movimientos y a las ideas que han sido largamente tematizadas por el pensamiento crítico latinoamericano.

Aunque la teoría contextual de la justicia mentada aquí, reconoce este diálogo de inspiración frankfurtiana y a su crítica decolonial, consideraremos aquí una discusión crítica que se viene levantando en América Latina y el Caribe, a partir de los trabajos realizados durante las dos últimas décadas sobre la relevancia de las memorias de la justicia. Tal enfoque que defenderemos aquí permite reconstruir un ideal normativo de justicia que responda decisivamente a los conflictos que caracterizan el *ethos* histórico entendido siempre a partir de las formas asimétricas en que interactúan sujetos, clases, movimientos sociales y pueblos. Sin embargo, la redefinición filosófica del contexto especialmente en su carácter político ya no es un asunto determinado por las ideas y prácticas recibidas desde los paradigmas teóricos vigentes en los países más poderosos, o por los

10 Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Decolonización y Transmodernidad*, Akal, México, 2017, 257.

universos conceptuales de filósofos europeos o norteamericanos, sino que es una perspectiva teórico-práctica que asume las prácticas vitales de los pueblos y de las luchas de los movimientos sociales, feministas, indigenistas y ambientalistas, que son parte de la complejidad de la vida política latinoamericana misma. Tales exigencias determinan un otro modo de pensar contextual, de carácter *fuerte*, que obliga a repensar los determinantes históricos principales que constituyen las asimetrías del poder ligados al uso de los derechos por los estados y sus implicancias para cada sociedad nacional¹¹.

Este trabajo argumenta que, para lograr avanzar entender una visión del poder que no se reduzca a una perspectiva cognitivista universal (R. Forst) es preciso tener en cuenta la productividad de los contextos, y en particular, detectar los procesos de reconocimiento y búsqueda de justicia de las comunidades de vida en permanente búsqueda de universalización, como sigue aconteciendo en América Latina. Pensar de una manera contextualizada, obliga a proponer niveles y escalas, donde no se requiere renunciar al universalismo ni tampoco asumir el cómodo relativismo. Y aquí está lo esencial del diálogo intercultural en el pensamiento político crítico, a saber, que se requiere propiciar el protagonismo de los sujetos y de las comunidades humanas. Asimismo, cabe reiterar que las propias experiencias de sufrimiento social conllevan esa dialéctica entre lo sufrido y lo que puede ser reparado (Renault), y que justifica los procesos de emancipación. Este texto lo estructuraremos en dos momentos. Primero señalaremos unas referencias generales al pensamiento intercultural a partir de una sucinta lectura de la propuesta contextual de Fernet-Betancourt, y luego demostraremos la sintonía con un enfoque contextualizado del reconocimiento y la justicia que necesitan despejar el sentido universal de la justificación en el marco de una teoría del poder. Por último, reelaboramos ciertas dificultades relativas a este principio de justificación a partir de las experiencias de injusticia. En ambos puntos, hacemos referencias a los marcos filosóficos y políticos actuales que elaboran lo más interesante de la teoría crítica europea actual.

Desafíos interculturales de las luchas de Abya-Yala

Lo que hemos indicado introductoriamente hasta aquí permite cuestionar la asociación habitual de las diversas apelaciones de la interculturalidad con un pensamiento débil y acrítico: lo que enseña tal prisma es la necesidad de ubicarse en un cuestionamiento del mundo capitalista global donde la cuestión intercultural aparece por una particular

11 Ricardo Salas, “Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas” en Revista *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia, N° 55, 2019, 163-181.

crítica de la geopolítica actual por su falta de solidaridad entre los seres humanos. En este sentido, lo que interesa es mostrar la interpretación ideológica predominante, como lo lleva adelante el arrollador proceso globalizador sobre la particular tensión de nuestro tiempo entre universalismo y diversidad, como una propuesta ligada a la diferenciación de la humanidad de las personas¹². Sin lugar a dudas, este momento histórico de la humanidad rompe con una visión occidental de la razón y de la tecnociencia, abriendo nuevas posibilidades para que afloren las diversidades cognitivas y prácticas, pero no se cuestiona del mismo modo, la hegemonía político-cultural de los imperios y de las economías poderosas del Norte por sobre lo que se vive en el Sur. Lo que considero clave en esta dualidad geopolítica es que el pensamiento intercultural latinoamericano necesita ser entendido entonces a partir de una filosofía política que contiene debates propios de una larga historia de luchas arraigadas en sus propios contextos históricos, y que lo que se levanta como horizonte básico de este pensamiento político es una nueva forma de sociabilidad plural, que se quiere crítica, liberadora y auténtica.

Me parece que el aporte de Fornet-Betancourt ha propiciado un vasto proyecto de filosofía intercultural que requiere ser considerado. Su prisma parte de un pensar enraizado que da cuenta de las situaciones y de los propios contextos, donde tal filosofar arraigado no tendría que renunciar a la universalidad y a la comunicación, donde la interculturalidad aparece como una “exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles”¹³. En su libro programático *La transformación de la filosofía* (2001) aparece fuertemente la temática de una filosofía que se hace bajo una forma universal y contextual definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana. “La cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad, como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales”¹⁴. En otras palabras, Fornet-Betancourt quiere abrir la filosofía a la “práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia”¹⁵.

A partir de estas ideas critica la fuerte tendencia de una parte de la filosofía europea occidental en lo relativo a partir de un universalismo

12 Ver los textos de Franz Hinkelammert, *El Nihilismo al desnudo*, Edicions LOM, Santiago, 2001, Raúl Fornet-Betancourt R. (Ed.), *Resistencia y Solidaridad. Globalización capitalista y Liberación*, Trotta, Madrid, 2003 y Alfredo Gómez-Müller, *Nihilismo y Capitalismo*, Ediciones desde Abajo, Bogotá, 2016.

13 Raúl Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Aachen, 2006, 51.

14 Raúl Fornet-Betancourt, *La transformación de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 34.

15 Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Filosofía en América*, Aachen, 2003, 141.

abstracto, que quiere dominar y debilitar el poder operativo de los contextos: “Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad”¹⁶ y, por ello aboga con fuerza en muchos textos, por una des-occidentalización de la misma, donde lo esencial es avanzar hacia una actividad política emancipadora de las epistemes, consecuente con los verdaderos sujetos reales insertos en comunidades de vida. Nos dice: “Reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos”¹⁷.

El valor de la justicia social y cognitiva es, sin lugar a dudas, parte del programa de Fernet-Betancourt en el que se destaca la relevancia de una lucha por el reconocimiento en una sociedad liberal de tipo multicultural, y que considera que estas políticas multiculturales aciertan en cuanto intentan responder al hecho de la pluralidad humana y a la exigencia de buscar mejores formas de convivencia humana, pero tienen serias limitaciones. Cuestiona si esta política del reconocimiento puede separarse del marco político-jurídico de la democracia formal liberal.

En otro sentido, el planteo de un discurso intercultural no se encierra en la defensa de los contextos, sino que requiere mecanismos de universalización como lo propone una práctica del diálogo entre tradiciones filosóficas. En nuestro libro *Ética Intercultural* propiciamos una mirada que daba cuenta de ello entrecruzando hermenéutica y pragmática. Por ello, indicamos que el principal presupuesto de este planteo es una pragmática discursiva; lo que exige acoger la dimensión procedimental de la pragmática, puesto que requerimos un proceso argumentativo y universal que contribuya a precisar las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos.

Esta propuesta que ya postulamos hace dos décadas, nos entregó la indicación pragmática elemental de que los discursos intersubjetivos exigen el planteamiento de razones y argumentos. Por lo tanto, en el terreno de las relaciones humanas se exige un tratamiento razonado en que debemos ponderar e incorporar el máximo número de las razones de los involucrados. No obstante, esto exige que las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad abstracta y hegemónica. Las razones de las que se trata aquí, no son aquéllas inherentes a un sistema monocultural, sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura; por ello, cabe distinguir el auténtico diálogo del diálogo

16 Ibid., 2003, 26.

17 Fernet-Betancourt, 2003, p. 58.

inauténtico, el que se abre a las diversas formas de argumentación y el que las reduce a las validadas hegemónicamente.

La filosofía intercultural, tal como la entendemos, implica la aceptación de la categoría de las ‘razones de los otros’ y supone aceptar entonces, que la reflexividad humana no es algo exterior a los procesos productivos de los contextos, sino que ella se vuelve operante internamente a través de la articulación de las formas discursivas, y exige aceptar acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos. Los nexos entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos no pueden ser puramente localizados de acuerdo a los usos específicos de cada cultura, pues ello no aseguraría el entendimiento de unos con otros, y en forma especial, entre aquéllos que no comparten los mismos mundos de vida.

Una idea como la referida requiere necesariamente de una crítica del contexto en su versión más radical, que se niega a la apertura a las formas discursivas de los otros; como si la interconexión alterativa fuera siempre una mera imposición definida por las culturas más poderosas. Ya hemos indicado que junto a este contextualismo radical, sería preciso cuestionar seriamente una forma anexa de entender la inconmensurabilidad de las culturas, lo que implicaría aceptar, al menos hipotéticamente, la posibilidad de llegar a definir formas procedimentales que sean compartidas por sujetos diferentes y críticos que mantienen raigambres distintas a los contextos valorativos y normativos.

La cuestión del poder y las asimetrías en clave decolonial

En este sentido, lo que nos plantea la perspectiva intercultural nos parece que converge en la elaboración de una teoría contextual de la justicia. En la actual obra del filósofo R. Forst se encuentra una interesante propuesta crítica acerca del derecho de la justificación y la relación universal-contextual de la justicia que vale la pena discutir y tensionar con el pensamiento latinoamericano que reflexiona sobre los dramáticos conflictos de los territorios interétnicos. Forst propone una tesis general bastante convincente por la que pretende religar la cuestión del universalismo propio de la justicia con los contextos de vida y, con ello, la necesaria lucha por la justificación de los derechos de todos los seres humanos y colectividades. Este enfoque es retomado aquí en el sentido que una teoría de la justicia que no sea unilateral debiera tener en cuenta los ‘contextos’ de justicia. Al proponer una noción de justicia que incorpore la contextualidad histórico social y política requerimos recuperar las experiencias de injusticia relativa a los diferentes conflictos, violencias e injusticias que viven los individuos, las clases sociales y los pueblos históricamente subordinados. Empero —sobre todo— argumenta que la primera pregunta de la justicia es aquella acerca del poder. Nos dice Forst:

“...quiere decir que los lugares de la justicia han de buscarse allí donde haya que brindar las justificaciones centrales de una estructura básica social y donde se fijen los lineamientos institucionales que determinan la vida social desde el principio. Todo depende, si se quiere, de las relaciones de justificación en una sociedad. El poder, entendido como ‘poder de justificación’ efectivo de los individuos, es el bien de mayor jerarquía de la justicia: el poder ‘discursivo’ de exigir, de aportar justificaciones y de desafiar las legitimaciones falsas”¹⁸.

En su libro *Crítica y Justificación* señala que: “El poder se desarrolla siempre en un espacio comunicativo, pero esto no quiere decir que esté bien fundamentado. Es siempre de naturaleza discursiva, y la lucha por el poder es la lucha por la posibilidad de estructurar o dominar este presupuesto de justificación de otros. Su modus operandi es de naturaleza cognitiva, pero no necesariamente de naturaleza reflexiva”¹⁹. El elemento central de esta propuesta teórica es que existirían siempre mejores justificaciones del poder, unas más que otras, y que dicho espacio de razones es, de hecho, un espacio social. En esta comprensión, la tesis cognitivista si es plausible en el marco de una teoría crítica de la política, al modo de la crítica frankfurtiana, nos parece que mantiene varias dificultades para visualizar un espacio social desintegrado por conflictos históricos de larga data como el que ocurre en los conflictos territoriales de los pueblos originarios. Por ello, si se pueden llevar las categorías de Forst a lo que acontece en las luchas de resistencia y descolonización en los territorios interétnicos se pueden encontrar analogías convergentes, pero es necesario preguntar cuál es la relación entre el espacio social plural con la construcción política del poder por parte del Estado nación moderno. Si consideramos las reacciones, justificadas desde el aparato estatal como medidas de control y expresiones subyacentes a las causas mismas de las luchas movilizadoras y resistencias sociopolíticas indígenas, se observa con claridad que dicha justificación se enraíza con una violencia configurada desde las múltiples vivencias de dominación y de las resistencias cotidianas al sistema neocolonial.

El espacio social que se va construyendo en los territorios interétnicos no se puede definir únicamente en base a razones, sino que se gesta en la confrontación misma de un orden de justificación de sujetos políticos. Las razones justificatorias del estado moderno aparentemente no pertenecen a un sujeto social específico, ya que se presupone en esta categoría política moderna que el estado representa un orden sociojurídico en representación de todos los sujetos. Donde se observa con mayor claridad esta ambigüedad en el uso de la fuerza, y esta dificultad se grafica

18 Rainer Forst, *Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Katz Editores, Madrid, 2014, 43.

19 *Ibid*, 44.

en las formas de justificación legal de los usos y abusos de la intervención policial y militar extrema en pos de mantener el orden socio-político del estado. Entonces, si nos situamos en los usos sociales de la violencia legítima por parte de los gobiernos, quienes administran los dispositivos públicos para contener agresivamente las protestas indígenas, sociales u otras, desdibujan sus justificaciones con recursos propios de la manipulación retórica. En la forma y en el fondo esta carencia de justificación desdibuja las relaciones sociales modernas basadas en la comunicación, al modo habermasiano y, en muchos casos, manipulan la comprensión social hacia un fondo de irracionalidad operante en el conjunto de la sociedad moderna. Pero la noción de violencia que nos propone Forst, incorpora esta dificultad:

“Finalmente, encontramos la *violencia* pura allí donde una relación de justificación, también asimétrica, que despliega fuerza inteligible, es reemplaza por la acción física. Entonces el poder está contrayéndose, lo que no quiere decir que aparezca la libertad; antes bien, desaparece, puesto que la libertad pertenece al poder en tanto éste afecte a sujetos animados cognitivamente”²⁰.

Estos aspectos señalados por Forst no se relacionan solo con prácticas de justificación, al modo que lo propone el párrafo ya citado, sino con una amplia concepción sociopolítica y cultural internalizada de la violencia, que involucra un modo de aceptarla, de rechazarla y/o simplemente de tolerar una convivencia parcial con sus inevitables causas y consecuencias. En este plano, siguiendo a este filósofo alemán, no identificamos de ningún modo la violencia con el poder, sino que destacamos la dificultad que estos procesos de justificación, entendido en un sentido meramente cognitivo, pueda darnos cuenta de la contraposición en el campo de las justificaciones como un espacio de razones. Aquí se ubicaría nuestra discrepancia de este modelo teórico por no considerar que el poder no puede entenderse únicamente a partir del espacio de las justificaciones²¹.

En síntesis, si la propuesta de Forst puede proponer una reflexión desapasionada y crítica acerca de la compleja multidimensionalidad del poder, donde se instalaría al extremo la violencia como lo no-racional que, tal como lo indica Forst, abarca el conjunto de las no justificaciones de la vida sociocultural, al mismo tiempo que erosiona la presencia de la violencia en el espacio social, no logra asumir un crudo realismo de los conflictos raciales como fenómeno histórico y sociocultural de masas instalado en las profundidades de los territorios interétnicos y que no son visibilizados por las sociedades modernas hegemónicas. Las ideas de

20 *Ibid*, 25.

21 Ricardo Salas, *op. cit.*

Forst nos parecen sugerentes, ya que replantea una tesis general de una teoría crítica de la justicia como crítica de las relaciones de justificación, que presupone la cuestión del desacople del universalismo de la justicia con los contextos de vida, por lo que abre el campo controversial de la justificación en el camino entre lo contextual y lo procedimental.

En otras palabras, cuando nos encontramos con posiciones de poder tenemos que presuponer que refieren no solo al espacio de razones, sino también al espacio de sinrazones que apelan a otros cuadros interpretativos de la dominación. Esto se ve con claridad al considerar las experiencias de injusticias que justifican las luchas y las movilizaciones indígenas / populares. El poder noumenal y los modos de entender la justificación llevan finalmente a Forst, a disociar la violencia y el poder. Esto es lo que opera en la opinión pública de los países donde se quiere justificar, bajo una modalidad racional, la represión gubernamental, y el uso indiscriminado de la fuerza policial y militar. Desde esta última opción, se puede prestar atención y discutir críticamente los usos sociales y políticos de la violencia a la que apelan los diferentes bandos en conflicto. En este sentido, nuestra investigación nos viene acercando a las ideas de Renault²², respecto de la comprensión de los conflictos al interior de la cultura política actual, a partir de este vínculo entre historia, procesos culturales conflictivos y colisión entre Mercado, Ley y Emancipación. Este abordaje teórico, permite entonces situarlo más allá del espacio de las razones y nos introduce al campo de las disputas. En suma, esta rectificación sociológica es la que permite insertar las experiencias de injusticia dentro del campo de disputa sociocultural y política que ha ido instalando la globalización capitalista en nuestros modos de producción, de participación y de convivencia con los otros, en nuestros modos de vivir.

Empero no se trata sólo de una crítica esbozada desde el prisma intercultural. Amy Allen ya ha destacado diversas objeciones a los pensadores frankfurtianos, lo que incluye a Forst, en tanto ella cuestiona el tenor de una teoría crítica que no considera el escenario geopolítico descrito por el postcolonialismo, y que en buena parte los problemas de dependencia y dominación siguen vigentes en los países periféricos. La principal objeción que se puede hacer a tales enfoques inspirados en Kant es que tales argumentaciones, elaborando teorías racionales ‘universales’, continúan apoyándose en hitos y situaciones propias de la historia geopolítica y cultural europea y/o norteamericana. En estos últimos años, esta filósofa norteamericana ha cuestionado la idea de progreso histórico, del procedimentalismo y la normatividad que van en una cierta dirección parecida al pensar latinoamericano. Al respecto nos dice Allen:

22 Véase el trabajo que le dedico a esta noción de “experiencia de injusticia”, en la Revista *Stultijera* 4-1, 2021, 15-38.

El contextualismo metanormativo que he defendido muestra cómo la teoría poscolonial podría basarse en una normatividad completamente immanente que permite su capacidad de crítica, lo que le permite evitar el relativismo, sin apelar a las lecturas evolutivas de la historia, que respaldarían el eurocentrismo, o fuertes concepciones fundacionalistas de la normatividad, que terminarían en autoritarismo o imperialismo informal²³.

En suma, las ideas de Forst, aunque controversiales, nos parecen que pueden ser ampliadas y complementadas con la categoría de las experiencias de injusticia desde los asimétricos mundos de vida, que propicia la obra de Renault. La consecuencia teórica más relevante es que un estudio inter y transdisciplinario de los conflictos interétnicos en un marco de una ampliación de la teoría crítica en territorios en disputa, permite reformular la relación entre conocimiento e interés y sobre todo comprender la abstracción de las teorías normativas.

En la perspectiva contextualizada en que nos movemos, la comprensión de los no-diálogos, de los pseudodiálogos o de los diálogos precipitados nos lleva a una concepción histórica de la justicia en tierras americanas donde ella refiere entonces a una clave donde la dominación y emancipación son decisivas en la vida de nuestros pueblos y de las mayorías subyugadas. Esta memoria histórica detenta un papel central, desde el debate inicial entre Las Casas y Sepúlveda -clave en el surgimiento de un proceso crítico de la Conquista- hasta las diferentes configuraciones sociopolíticas de nuestros países²⁴. Asimismo, estas memorias de resistencia del pasado colonial y republicano neocolonial son ciertamente lo central del ideario nuestro americano, de una justicia que se va logrando histórica y políticamente. Tales memorias de injusticia han sido la motivación central que condujo las luchas antihegemónicas y resistencias palpables de los pueblos latinoamericanos e indígenas hasta el día de hoy. Esta mirada latinoamericanista nos entrega un foco de una historia permanente de negaciones y afirmaciones que siguen permaneciendo hasta el día hoy, pero donde prosiguen igualmente las diversas formas específicas de emancipación anti imperial y antihegemónica. Entre esas historias de lucha se ha configurado entre nosotros una crítica de las formas de justificación de derechos que se opone a las ideas neocoloniales violentas y destructoras de la vida humana y de la naturaleza²⁵.

23 Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Press University of Pittsburg, 2016, 230.

24 Fernet-Betancourt, *La Dinámica del reconocimiento*, Ediciones UCT, Temuco, 2011.

25 Enrique Leff, *El Fuego de la Vida*, Siglo XXI Editores, México, 2018.

Filosofía política y diálogo de saberes situados

Consecuentemente con lo señalado en los acápites anteriores, recapitulamos que se hace evidente que, en el marco de la experiencia acumulada en la investigación intercultural y los principales logros de una línea interdisciplinaria en epistemología contextualizada, formular esta propuesta de un lazo existente entre los procesos reflexivos y críticos del diálogo de saberes con sus implicancias en una filosofía política intercultural. Estos graduales desplazamientos en torno al sentido de injusticia en el terreno de la producción del conocimiento cobran cada vez más fuerza en las luchas de las minorías en contra de los “cercos cognoscitivos” de la modalidad tecnocientífica de las ciencias y de las instituciones del conocimiento en la modernidad.

Hoy en día, en muchos lugares se exploran muchos de estos nuevos caminos para elaborar la crítica intercultural del conocimiento, algunos de ellos son fruto del pensar crítico contemporáneo, y otros refieren a las sensibilidades sociales en que se mueven las nuevas generaciones de investigadores. Este marco político interpretativo cobra sentido en las tesis de muchos investigadores jóvenes y estudiantes que intentan generar cruces basados en estos diálogos de saberes y superación de las injusticias cognitivas. Las preocupaciones de los estudiantes investigadores acerca de las temáticas nuevas vinculadas a la contingencia sociopolítica y sociocultural desafían a generar estas propuestas inter y multidisciplinares. En el caso de las reiteradas movilizaciones indígenas que resisten a la creciente des-regulación normativa y a la pendiente violentista del estado neoliberal, ponen de nuevo en evidencia la reflexión acerca de las experiencias de injusticias sufridas a nivel personal y comunitario. Este nuevo anhelo epistémico da relevancia cognoscitiva a los saberes autóctonos, a las experiencias de dominación y a las diversas memorias del conocimiento ancestral que se va perdiendo por la muerte de los más ancianos. Por ello, resulta muy relevante ver el cuestionamiento que se hacen en esos trabajos acerca del modo como los conocimientos científicos de la modernidad siguen siendo parte de un proyecto colonial que consolida las asimetrías y genera mayores injusticias.

En suma, este diálogo de saberes obliga también a fundamentar otras normas básicas para producir conocimientos pertinentes y ampliar nuevas prácticas para resolver la búsqueda cognoscitiva en una democracia intercultural. En este plano, las antiguas preguntas que se formulaban entre los especialistas de la sociedad y la cultura han derivado lentamente en una filosofía intercultural que se formula cuestiones políticas y jurídicas del contacto intercultural entre pueblos y colectivos, que requiere desarrollar diversos procedimientos para generar diálogos efectivos de saberes y evitar que la violencia epistémica aparezca como el único camino de la resolución de los conflictos. Lo definitivamente nuevo que abre esta

situación de la una epistemología contextualizada y para concluir, es cómo se enfrentan los desafíos de una ecología de saberes en las instituciones de investigaciones que basan sus competencias y prestigios simbólicos en el saber derivado de la racionalidad moderna y en sus lógicas de poder inherentes.

En síntesis, proseguimos recorriendo el camino que ofrece una filosofía inspirada en el diálogo intercultural como una vía larga para resolver las diferencias. Y, por cierto, consideramos que esta noción no es exclusivamente epistémica, sino que es de carácter ético-política y no tiene ninguna relación con la ideología del dialogismo mal entendido. Por ello, lo hemos entendido como aquél que no se precipita, superficial y rápidamente, a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). Este diálogo plantea una modalidad más paciente, para entender a los otros desde las propias articulaciones discursivas, lo que implica sostener que, para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos.

BIBLIOGRAFÍA

Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Press University of Pittsburg, Pittsburg, 2016.

Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Essai sur la Théorie de la reconnaissance*, Éditions La Découverte, Paris, 2017.

Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, México, 2017.

Enrique Leff, *El Fuego de la Vida*, Siglo XXI, Editores, México, 2018.

Rainer Forst, *Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Katz Editores, Madrid, 2014.

Raúl Fornet-Betancourt, *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Concordia Reihe Monographien, Aachen, Band 62, 2014.

Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Filosofía en América*, Concordia Reihe Monographien Aachen, 2003.

Raúl Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien Aachen, 2006.

Raúl Fornet-Betancourt, *La transformación de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

Ricardo Salas, “Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas” en Revista *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia, N° 55, 2019, 163-181.

Ricardo Salas (Ed.), *Luchas Sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, 2020.

Entender la justicia y las injusticias en Wallmapu a través los estudios interculturales como propuesta de con-vivir²⁶

Fabien Le Bonniec Chevalier
Gertrudis Payàs Puigarnau

Resumen

A partir de varias investigaciones interdisciplinarias en el ámbito de la administración de la justicia, se propone aprehender distintos acontecimientos recientes que dan cuenta de un racismo y una conflictividad intercultural en la macrorregión sur de Chile. La exploración de las distintas caras de las interacciones actuales y pasadas de los Mapuche con los tribunales estatales permiten visibilizar no sólo una violencia simbólica sino la formación de vínculos de dependencia y de subjetividad donde la justicia aparece a la vez como un ideal y un nudo crítico para lograr una convivencia equitativa. Planteamos que los estudios interculturales constituyen una herramienta que puede contribuir a generar transformaciones sociales hacia una justicia integral, primicia necesaria a la resolución de los conflictos existentes en nuestros territorios.

Palabras clave: Mapuche; macrorregión Sur; injusticia; justicia integral; conflicto mapuche.

2020

una larga huelga de hambre de varios presos políticos mapuche
sin que la mayoría de ellos lograra ser escuchada.
ocupaciones de municipios realizadas por sus familiares
desalojadas violentamente por grupos de civiles armados y con gritos racistas.
diversas violencias ocurridas al margen de ocupaciones de tierras
manifestaciones con adultos y menores heridos
asesinato de un dirigente mapuche
circunstancias aún no esclarecidas
se multiplicaron los ataques incendiarios sin que hubiera claridad sobre su autoría.
frente a estos hechos
y como respuesta a lo que es un conflicto histórico,

26 Se agradecen los comentarios de los evaluadores como también los aportes del abogado del Centro de Investigación y Defensa Sur (Cidsur), Sebastián Saavedra, sin perjuicio que los errores, aciertos y análisis propuestos en el presente capítulo son de exclusiva responsabilidad de los autores.

se escucharon los llamados a la militarización de las comunidades.
se agilizaron
iniciativas legislativas en materia de seguridad pública
y de lucha contra el robo de madera.
las autoridades políticas, apoyadas por los medios de comunicación,
declararon irracionales e improcedentes
las demandas de los presos políticos mapuche y de sus comunidades.
Eran simples delitos comunes y tráfico de droga.

Lo sucedido en 2020 no es sino intensificación de lo sucedido en los últimos años. Según unos, en los últimos diez, según otros, quince, muchos reconocen en esto la herencia del XIX, que se remonta a la colonia. Se reparten culpas según el bando en el que se esté, mientras que en la sociedad parece profundizarse un *apartheid* que las políticas económicas neoliberales consagran con la fuerza del que puede. El año 2021, apenas iniciado, ya se ha manifestado con diversas situaciones preocupantes de allanamientos y violencias que dan cuenta de la misma tónica. Nadie que viva en la Araucanía, y menos aún nosotros, que enseñamos e investigamos acerca de la historia de la región y sus realidades sociales y culturales diversas, puede ser ajeno a estos hechos y conflictos, que siguen latentes e irresueltos, y a la responsabilidad del presente. Nos interpelan en nuestras vidas, acciones y relaciones, desde nuestras especialidades, situadas en el campo de los estudios interculturales, tratando, con mayor o menor fortuna y tino, y atrapados también en nuestros propios dilemas y contradicciones, a buscar y aportar elementos de comprensión y pistas para salir del laberinto.

En estas breves páginas, y partiendo de distintas investigaciones colectivas e interdisciplinarias, algunas aplicadas e implicadas, en las que hemos participado estos diez últimos años en la macrorregión sur de Chile y que se enmarcan en lo que llamamos ‘estudios interculturales’, queremos enfocar el problema tomando como prisma de observación la justicia, ese ideal que aparece no solo como un nudo problemático, en tanto que requiere considerar también la experiencia de injusticia, sino como un imperativo para un horizonte de convivencia equitativa.

A partir del estudio del presente y de algunos acontecimientos que reconfiguran y racializan las relaciones sociales chileno-mapuche, trataremos de entender los conflictos actuales en torno a la justicia, los distintos procesos que han llevado a la emergencia de la figura de preso político mapuche. Veremos como la cuestión de la criminalización de sus demandas aparece como eje importante de significación de la justicia y de movilización del derecho por parte de organizaciones y comunidades mapuche, en particular en la arena internacional, para revertir algunos fallos judiciales o hacer frente a la impunidad. Es preciso señalar, sin embargo, que entender la relación con la justicia por parte del Pueblo Mapuche

requiere mirar más allá de los casos de connotación pública, relativos a la cuestión de las tierras o del territorio, para explorar sus relaciones cotidianas e históricas con los tribunales, lo que nos permitirá proyectar otros matices sobre esta realidad. Por último, concluiremos sobre el potencial crítico del desarrollo de estudios interculturales situados para entender y explicitar los conflictos actuales, y contribuir a un proyecto de justicia integral y de convivencia en nuestros territorios.

El acontecimiento como revelador de permanencias y transformaciones del racismo en Chile

Como lo explican Bensa y Fassin (2002)²⁷, la fuerza de un acontecimiento consiste en generar una ruptura de inteligibilidad en la sociedad, una incompreensión que obliga a escribir un nuevo relato del pasado y del presente. El acontecimiento o los acontecimientos se vuelven “emblema de todas las cosas pasadas”²⁸. En este sentido son muchas las opiniones y análisis que se han vertido estos últimos meses acerca de los conflictos actuales y pasados con el Pueblo Mapuche, brotando del mismo sentir que produjo la muerte de George Floyd en Estados Unidos, y el consiguiente movimiento *Black Lives Matter*, y mezclándose con el caso de la expresión abierta de racismo durante los desalojos de los municipios de Curacautín y Victoria al inicio del mes de agosto de 2020, o el allanamiento de varias comunidades de la provincia de Malleco por más de 800 efectivos policiales en enero 2021, con el pretexto de la lucha en contra del narcoterrorismo²⁹.

Es así como, en una columna del Centro de Investigación Periodística (CIPER), Verónica Figueroa Huencho (2020)³⁰ a propósito de lo ocurrido en Estados Unidos, y del homicidio, una semana después y en circunstancias que no han sido esclarecidas, de un dirigente, *werken*, de una comunidad de Collipulli, se ha referido a varias expresiones del racismo estructural e institucional que predomina en Chile. Sustentándose en una concepción de Estado nación cerrada a la diversidad cultural, y en un monopolio del ejercicio legítimo de la violencia, física y simbólica como formas de mantener la ‘etnocentricidad y la monoculturalidad’, este racismo se despliega más o menos sutilmente en prácticas burocráticas, judiciales y policiales, aunque es mucho más visible en la brutal y reiterada represión de comunidades consideradas ‘en conflicto’, con muerte de comuneros a

27 Alban Bensa y Eric Fassin “Les sciences sociales face à l'événement”, *Terrain* 38, 2002, 5 20.

28 Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Ed. Seuil, 2000, 218.

29 Gertrudis Payàs, Pablo Marimán y Fabien Le Bonniec, “El abrazo de Temuicui: ¿(im) posibilidades de un diálogo intercultural?”, *Neii Opina*, 2021.

30 Verónica Figueroa Huencho, “Racismo estructural en Chile: expresiones institucionales de la discriminación contra los pueblos indígenas”, *Ciper Academico*, 2000.

manos de la policía o procesamientos y encarcelamientos de dirigentes en juicios por terrorismo. La irrupción, en plena noche, de civiles armados gritando consignas racistas y desalojando las ocupaciones de los municipios de Curacautín y de Victoria, quemando incluso un *rehue* (altar ceremonial) en una plaza pública, y sin que las fuerzas del orden hayan intervenido, ha dejado fuera de dudas que el racismo no solo está instalado en los aparatos del estado, sino que forma parte del imaginario de algunos segmentos de la sociedad. Esa noche del primero de agosto de 2020 se impone como reminiscencia de otra época, la de los ‘comités de contratomas’ durante la Reforma Agraria, pero también como acontecimiento que marca un antes y un después para muchos. El discurso racista, y todo su imaginario, incorporado de forma difusa en relaciones sociales cotidianas, se ha liberado y se hace público, en particular en las redes sociales³¹, buscando un lugar en la normalidad o, al menos, como un objeto más de discusión mediática, como suele ocurrir en otros países.

¿Cuánto importan en realidad las vidas de los presos mapuche y de los comuneros y dirigentes asesinados estos últimos años? Esbozar una reflexión en torno a esta interrogante obliga una vez más a remontarnos a un conflicto secular aun irresuelto, al que se ha respondido de distintas maneras, muchas veces de forma parcial y, por lo general, por medio de la persecución judicial y el encarcelamiento. Los anuncios de políticas indigenistas y la creación de comisiones presidenciales propicias al reconocimiento de las demandas indígenas pero que no han tenido real incidencia en la resolución de la ‘deuda histórica’ han alternado con la aplicación de la ley anti-terrorista y las acciones de militarización. Estas estrategias de desmovilización, sea a través de la cooptación o la represión, han generado un descrédito de las instituciones, tanto las destinadas a apoyar a las comunidades (CONADI), como las encargadas de reprimirlas (Carabineros de Chile). Tal como lo han advertido Nicolás Rojas y Omar Miranda (2015)³² esta “profundización de la cerrazón política en la relación estado de Chile-Pueblo Mapuche”³³ ha contribuido a radicalizar los discursos y reportorios de acciones de un gran número de comunidades, alimentando el círculo vicioso de la violencia. A lo largo de los años, aunque se han descubierto montajes policiales y autoatentados, las

31 Para tomar consciencia de este discurso racista difuso en las redes sociales, se puede consultar la página Facebook de la Asociación Para la Paz y la Reconciliación de la Araucanía conocida como APRA (<https://www.facebook.com/ApraChileAraucania>), como también los comentarios que aparecen debajo de las noticias de sitios de medios de informaciones tales la radio Bio-Bio y el Diario Austral y que contienen a veces contenidos explícitos de odio.

32 Nicolás Rojas Pedemonte y Omar Miranda, “Dinámica Sociopolítica Del Conflicto y La Violencia En Territorio Mapuche. Particularidades Históricas de Un Nuevo Ciclo En Las Relaciones Contenciosas” *Revista de Sociología* 30, 2015, 33-69.

33 Rojas, *op. cit.*, 60.

demandas mapuche han sido estigmatizadas de distintas formas, y se las ha reducido a expresiones de violencia, mientras que, por otra parte, se ha construido el concepto de ‘víctimas de la violencia rural’ como retrato aplicable solo a los no mapuche, únicos y legítimos sujetos que estarían sufriendo en este conflicto histórico, como si ciertas vidas fueran más dignas de empatía que otras. El contexto presente hace aflorar una injusticia de muchos años y un racismo persistente y estructural, que equivale, en palabras de la Comunidad de Historia Mapuche (2020)³⁴, a un “supremacismo que transcurre en Wallmapu” y que “construye la idea de vidas despojables”.

¿Por qué hablar de presos políticos mapuche?

La pandemia del Covid-19 ha sido marcada por diversos acontecimientos, verdaderos reveladores de desigualdades sociales y raciales que han reafirmado un sentimiento de injusticia en numerosas poblaciones del mundo. Chile apenas salido del ‘estallido’ de octubre 2019 no ha estado a salvo de esos movimientos de protestas, una de las mayores expresiones de estos ha sido una huelga de hambre de varias semanas por parte de presos mapuche reclusos en cárceles del sur del país en busca de reconocimiento y beneficios carcelarios que generó diversas movilizaciones. Gran parte de los presos mapuche condenados en la actualidad, lo han sido en juicios caracterizados por irregularidades³⁵, aun dejando de lado los casos Huracán y Catrillanca, que han restado toda confiabilidad a la institución policial. El concepto ‘presos políticos mapuche’ aparece en la arena pública al comienzo de los años 90³⁶, cuando el movimiento mapuche entra en un

34 Comunidad de Historia Mapuche, “La pandemia del racismo: de George Floyd a Alejandro Treukil.” *Comunidad de Historia Mapuche*, 2020.

35 Los casos más conocidos son Luchsinger-Mackay (RUC - 1300701735-3) cuya condena de 3 mapuche se sustenta por ejemplo sobre la declaración de una persona que afirma haber sido torturada y niega haber declarado, o bien el “caso Iglesia” (RUC - 1600553093-1) donde se condena a dos personas pese a que la detención fue ilegal y que el tribunal reconoce con eufemismos el montaje policial de la inteligencia de carabineros. Fabien Le Bonniec y Christopher Corvalán, “Derecho penal chileno e interculturalidad en Wallmapu. ¿Un espacio para nuevas estrategias emancipatorias?”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 26 (93), 2021, 53.

36 Al hacer una arqueología del concepto, en particular en el discurso público, nos podemos percatar que uno de los primeros comunicados públicos donde aparece corresponde a la detención en la comunidad de Cuyinco (Los Alamos - VIII Región) de unas 30 personas integrantes o simpatizantes de la Coordinadora de comunidades en conflicto y encarceladas en Lebu en agosto de 1999. En esta oportunidad la Coordinadora Mapuche Metropolitana junto con Organización Meli Wixan Mapu quienes tenían varios dirigentes presos emiten una declaración pública que indica: “También queremos anunciar que dada la actual situación consideramos esencial la creación de un comité de derechos humanos, cuya tarea esencial será la defensa de todos los presos políticos Mapuche que hoy están encarcelados por el régimen déspota de la Concertación”. Coordinadora Mapuche Metropolitana - Meli Wixan Mapu Santiago 23 de agosto de 1999 (Archivos personales)

nuevo ciclo reivindicativo, con discursos renovados y cambios en los repertorios de acción³⁷, a lo cual el estado responde con la judicialización. Al llegar la reforma procesal penal a la Araucanía, en 2001, se multiplica el número de presos y procesados mapuche por acciones de reivindicación³⁸, acusados principalmente de ocupación de terrenos, ‘maltrato de obra a carabinero’ y ataques incendiarios. Los gobiernos (ya en democracia, hay que advertir), al aplicar la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad Interior y ejecutar persecución judicial contra militantes, dirigentes o autoridades tradicionales de comunidades, han contribuido a transformar los recintos penitenciarios del sur del país, de Lebu, de Concepción, de Angol, de Victoria, de Temuco o de Valdivia en “cárceles de la etnicidad”³⁹. Como consecuencia hemos visto radicalizarse, en el transcurso de los últimos años, tanto la acción del estado como la de las comunidades y organizaciones mapuche.

Para entender esta radicalización, hay que recordar que al principio de los años 2000 diversas organizaciones y comunidades sostenían un conflicto abierto, de naturaleza política, con el estado chileno, y de carácter territorial con las empresas forestales y energéticas, algunos grandes terratenientes, y empresarios turísticos. Sus dirigentes y voceros no temían hacer declaraciones públicas para reivindicar las recuperaciones de tierras y pasar a la acción haciendo barricadas e incendiando maquinaria forestal. Por ello, fueron los primeros en ser procesados por la Ley Antiterrorista o Ley de Seguridad Interior del Estado, como fue el caso de la acusación de asociación ilícita-terrorista en contra de una docena de dirigentes y simpatizantes de la causa mapuche en 2003⁴⁰. Si bien la mayoría de las personas procesadas en esta época fueron absueltas, varias pasaron por detenciones preventivas agravadas por la calificación terrorista de los delitos que se les imputaban, situación que implicó un costo tanto para ellas como

37 Fernando Pairicán, *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*, Santiago, Pehuen Editores, 2014.

38 Solo entre noviembre de 2001 y octubre de 2003, el informe del Programa de Derechos Indígenas de la Universidad de la Frontera contaba más de 200 “imputados mapuche en el marco del conflicto territorial y de la Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía”, incluyendo unas 30 personas procesadas por Ley Antiterrorista N°18.314 Instituto de Estudios Indígenas, *Los Derechos de Los Pueblos Indígenas En Chile. Informe Del Programa de Derechos Indígenas*, Santiago, LOM Ediciones, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, 2003.

39 Fabien Le Bonniec, “Las Cárceles De La Etnicidad: Experiencias Y Prácticas De Resistencia De Los Mapuche Sometidos a La Violencia Política En La Era Del Multiculturalismo (2000-2010)”, *Oñati Socio-Legal Series* 4, (1), 2014.

40 RUC - 0200142499-0 - Eduardo Mella Seguel, “Los Mapuche Ante La Justicia: La Criminalización de La Protesta Indígena En Chile”, 1. ed. *Ciencias Humanas*, Santiago [Chile], LOM Ediciones, Observatorio [de] Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007; Fabien Le Bonniec, “Chronique d’un Procès Antiterroriste Contre Des Dirigeants Mapuches”, Bosa, Bastien y Wittersheim, Eric, *Luttes Autochtones, Trajectoires Postcoloniales*, Paris, Karthala, 2009, 147–186.

para sus familias y comunidades, más preocupadas por su encarcelamiento y enjuiciamiento que por los procesos de recuperación de tierras. Otro efecto de esta judicialización de la dirigencia y la vocería de las comunidades y organizaciones movilizadas en reivindicaciones territoriales, ha sido su silenciamiento y su invisibilización, junto con el desplazamiento de sus movilizaciones fuera de los territorios reivindicados, en lugares como carreteras, caminos públicos, y propiedades privadas, provocando una cierta confusión sobre la autoría de las acciones y la dificultad de generar diálogo⁴¹. Es importante recordar también que durante este mismo periodo de fines de la década de 1990 y comienzo de los 2000, hubo una gran efervescencia social mapuche en el contexto del “renacimiento político y cultural”⁴² de este pueblo, que se ha caracterizado no solo por la multiplicación de las recuperaciones de tierras sino también por el surgimiento en el escenario público de una miríada de referentes organizacionales. Bajo denominaciones diversas, como identidades territoriales, coordinadoras de organizaciones urbanas, *ayllarewe*, etc., han planteado propuestas de resolución integral del conflicto, que en varias oportunidades han llevado hasta el Palacio de la Moneda. Una de las primeras fue la ‘De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales’, en 1999, de la Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco, que organizó una marcha a caballo hasta Santiago. Y una de las últimas fue sin duda la que elaboraron en 2006 las organizaciones territoriales mapuche en el marco del *Fuxa Xawun* de Quepe.

Estas propuestas iban dirigidas no solo hacia temas de justicia o de restitución de tierras, sino también de salud, educación, economía y de defensa de un modelo propio de desarrollo, enfocado a otra concepción de los recursos naturales y del buen vivir, en el marco de una ‘Unificación Nacional Mapuche’ en diálogo con el estado y dentro un proceso de autodeterminación⁴³. Como respuesta, si bien las políticas públicas indigenistas asimilaron parte de estos discursos, lo hicieron restándole su

41 Para llegar a tal constatación, basta hacer una revisión exhaustiva de la prensa de 1997 hasta los años 2010, o solicitar informaciones por transparencia. Ver: Jaime Otazo, *Discours des médias et dynamiques sémio-stratégiques des acteurs sociaux: dans le cadre du conflit ethno-identitaire. Le mouvement des indiens Mapuche vu par la presse au Chili*. Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Sciences de l'Information et de la Communication, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, 2010; Germán Bidegain Ponte, *Autonomización de los movimientos sociales e intensificación de la protesta: Estudiantes y mapuches en Chile (1990-2013)*, Tesis de Doctorado en Ciencia Política, Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2015.

42 Guillaume Boccara, "The Brighter Side of the Indigenous Renaissance: Mapuche Symbolic Politics and Self-Representation in Today's Wallmapu (i.e. Chile and beyond)" (Parts 1,2&3), *Nuevo Mundo - Mundos Nuevos* 6, 2006.

43 Coordinación de Organizaciones Mapuche, *Propuestas de organizaciones territoriales mapuche al Estado de Chile*. Wajmapu, 2006.

dimensión política y a cambio, a veces, de enfatizar los aspectos culturales. Es así como el programa “Orígenes”, al pasar en 2003 de una orientación comunitaria a un enfoque territorial⁴⁴, empezó a reconocer las categorías propias de la territorialidad mapuche tales como los *lof* o *ayllarene*, pero soslayando los derechos asociados a ellas. Más recientemente, se ha creado un ‘Comité *Wallmapu*’ encabezado por la Ministra de Desarrollo Social y Familia, Karla Rubilar, con el propósito de resolver el conflicto histórico en el sur del país, sin dar relevancia a la historia y la dimensión política de este concepto forjado por las organizaciones mapuche autonomistas en los años 90 y que hasta recientemente era impronunciables en la boca de autoridades chilenas⁴⁵. Esta neutralización del potencial político y crítico del discurso público mapuche promovido por estas organizaciones se ha reafirmado con la burocratización de las políticas indígenas y, por ende, de la interculturalidad asociada a la cooptación política de dirigentes y líderes comunitarios⁴⁶. El fomento de una división del mundo social mapuche distribuido entre quienes aceptan estos programas estatales y quienes se oponen a ellos ha contribuido a la fragmentación de un movimiento mapuche cada vez más sometido a discusiones “metaculturales”⁴⁷, luchas de clasificaciones y categorizaciones en torno a la identidad para saber quién tiene legitimidad para identificarse como mapuche, para hablar ‘sobre los mapuche’ o ‘en nombre de los mapuche’. Estas políticas de ‘dividir para reinar’ tuvieron en ocasiones consecuencias dramáticas, cuando, por

44 Eugenio Alcámán, “Movimiento Mapuche y Políticas Públicas: La Intermediación de Los Derechos Indígenas”, Yañez, Nancy y Aylwin, José (eds), *El Gobierno de Lagos, Los Pueblos Indígenas y El Nuevo Trato*, Santiago, LOM Ediciones, 2007, 137–173.

45 Para entender las controversias en torno al uso actual del concepto de Wallmapu, se puede consultar el artículo de prensa independiente publicado en Interferencia acerca de la recepción del “Comité Wallmapu” por parte de las organizaciones mapuche, donde el dirigente historiador mapuche José Millalen explica: “En términos simbólicos podría interpretarse como una ganancia en el sentido que Wallmapu ha sido instalado desde el movimiento mapuche. Sin embargo, hay una clara utilización porque con los interlocutores con los que se conversa no precisamente han estado planteando los derechos asociados al Wallmapu, derechos a libre determinación, al territorio”. Paula Huenchumil, “Piñera intenta reciclar Plan Araucanía pero genera rechazo entre diversos dirigentes mapuche”, *Interferencia*, 10/09/2020.

46 Guillaume Boccara, “La Interculturalidad Como Campo Social”, *Cuadernos Interculturales* 10, (18), 2012, 11–30; Andrés Cuyul, “Salud Intercultural y La Patrimonialización de La Salud Mapuche En Chile”, Comunidad de Historia Mapuche, *Ta Iñ Fijke Xipa Rakizumeluwiiñ. Historia, Colonialismo y Resistencia Desde El País Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012, 263–283.

47 Joaquín Bascope, *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*, Santiago, Colibrís Ediciones, 2009; Claudia Briones, *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad*, Brasilia, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, 1998; Ana Ramos, “Posiciones metaculturales en comunidades mapuches de ambos lados de la cordillera”, *Desacatos* 18, 2005, 113-126.

ejemplo, se entregó a comunidades subsidios de tierras reivindicadas por otras, provocando enfrentamientos fatales⁴⁸.

La radicalización de las demandas mapuche responde también a los efectos de estas políticas, que, abanderadas en una determinada concepción de la interculturalidad, han callado los discursos más críticos y radicales, y han repartido recursos por medio de programas que, si bien, han tenido su relevancia en el ámbito de la salud, la educación e incluso el desarrollo productivo, no han cuestionado las asimetrías y desigualdades existentes y menos aún han respondido a las demandas políticas emergentes que estaban en la raíz de los conflictos. De la misma forma, la aplicación del Convenio 169 de la OIT, ratificado tardíamente por el estado chileno, no se ha dado en un marco de claridad jurídica y de un consenso acerca de su carácter ‘vinculante’ sino que ha generado lo que algunos han caracterizado como una verdadera “ley de la selva”⁴⁹. La ejecución de este instrumento internacional destinado al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas ha consistido en una aplicación selectiva de sus principios respondiendo a los intereses y ámbitos que afectaban, lo que ha generado a la vez expectativas y desconfianzas en el mundo mapuche⁵⁰. La agudización de los antagonismos políticos, sociales y culturales al nivel macrorregional ha implicado conflictos y enfrentamientos no solo con fuerzas policiales, sino también con guardias y trabajadores forestales, con particulares e incluso entre comuneros. La sobreacción penal hacia situaciones delictivas asociadas a las movilizaciones por la recuperación territorial ha convertido en persecución política el actuar de la justicia chilena⁵¹. Ha instalado en numerosas comunidades consideradas ‘en conflicto’ un permanente “estado de excepción no declarado que conlleva, por una parte, allanamientos violentos, persecución de dirigentes e invocación de leyes de excepción; y por otra, una evidente tolerancia de parte del mundo político y

48 Un documento de trabajo de 2007 sobre los efectos de las políticas de compra de tierra y de relocalización de la CONADI ya advertía de los posibles conflictos engendrados entre comunidades o al interior de estas, indicaba el caso de la muerte de cinco mapuche-huilliche en el sector de Rucamañío, en la comuna de San Juan de la Costa, región de Los Lagos. Karina González, Matías Meza-Lopehandía y Rubén Sánchez, *Política de Tierras y Derechos territoriales de los Pueblos Indígenas en Chile: el caso de las Comunidades “Carimán Sánchez y Gonzalo Marín” y “Comunidad Manuel Contreras”*. Paradigmas de la negación estatal de la territorialidad mapuche, Documento de Trabajo n° 6, Temuco, Observatorio de Derechos de Los Pueblos Indígenas, 2007, p.27.

49 Peter Bille Larsen, “La « nouvelle loi de la jungle » : développement, droits des peuples autochtones et Convention 169 de l’OIT en Amérique latine”, *Revue Internationale de Politique de Développement* 7, (1), 2016.

50 Javier Aguas y Héctor Nahuelpan, “Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes Mapuche Williche”, *Revista CUHSO* 29, (1), 2019, 108-130.

51 Myrna Villegas, “Tratamiento jurisprudencial del terrorismo en Chile (1984-2016)”. *Polít. crim.* 13, (25) 2018, 501-547.

judicial hacia la violencia desproporcionada e ilegal de parte de los agentes estatales encargados de ejecutar dicha política criminal”⁵². El proceso de judicialización, en vez de desmovilizar, ha contribuido a radicalizar, y las reacciones se han hecho cada vez más violentas e indiscriminadas. En varios casos se ha podido ver como niños, niñas y adolescentes han sido testigos y víctimas de esta represión, que ha provocado en las comunidades traumas de distinta índole⁵³ pero también rencor por la impunidad en que han quedado estas situaciones de abuso policial. El profundo sentimiento de injusticia que se deriva de ello ha vuelto aún más compleja la posibilidad de llegar a una solución al conflicto.

La reiterada invocación de la Ley Antiterrorista, además de poner de relieve la dimensión política del conflicto, ha tenido, como indica la psicóloga Ruth Vargas (2017)⁵⁴, diversos efectos nocivos sobre los dirigentes acusados de terrorismo, sus familias y comunidades. De las múltiples veces que ha sido invocada, el número de condenas por Ley Antiterrorista es muy escaso⁵⁵; sin embargo, produce estigmatización, y los traumas que genera son persistentes, se proyectan en la colectividad y a través del tiempo. Los estudios recientes sobre historia y memoria de las comunidades revelan que las heridas que dejó la guerra de la ‘Pacificación de la Araucanía’, cuatro generaciones después siguen abiertas⁵⁶, algo que no

52 Centro de Investigación y Defensa Sur (CIDSUR), “La Judicialización de La Protesta Social: Entre Estrategia Represiva y Búsqueda de Un Ámbito de Protección.”, Nicolás Rojas Pedemonte, Constanza Lobos y David Soto, (eds), *La Resistencia Mapuche y El Estallido Social En Chile*, Santiago, Centro Vives UAH - el Observatori del Conflicte Social de la U. de Barcelona, 2020, 114.

53 Un informe presentado en 2014 por la Red de ONGs de Infancia y Juventud Chile ante el Comité de los Derechos del Niño de las Naciones Unidas indicaba su preocupación acerca de la desigualdad, la discriminación y la violencia de las que son víctimas los niños de pueblos originarios en Chile, particularmente del Pueblo Mapuche. Centro de Investigación y Defensa Sur (CIDSUR), “Crímenes y Montaje Como Política. Indígena: El Caso Huracán, El Comando Jungla y Los Efectos En Niños, Niñas y Adolescentes Mapuche” *Anuario del Conflicto Social*, 2020, 68.

54 Ruth Vargas, *Pewmas / Sueños de Justicia*, Santiago, LOM Ediciones, 2017.

55 Como le indica la jurista y experta en esta materia Myrna Villegas (2016) la única persona que ha sido condenada por Ley Antiterrorista en el contexto del “conflicto mapuche”, ha sido un informante que tuvo que reconocer su participación a los delitos en un procedimiento abreviado para poder atestiguar en contra de otros imputados que fueron absueltos. Myrna Villegas Díaz, “El Terrorismo En La Constitución Chilena.” *Revista de Derecho* (Valdivia), 29, (2), 2016, 295–319.

56 Margarita Canio Llanquino y Gabriel Pozo Menares (Eds), *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la “Campaña del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)*, Santiago, LOM Ediciones, 2013; Fernanda Moraga-García, “Poéticas de memoria y lugaridad: aproximaciones a la actual poesía de mujeres chilenas, argentinas y mapuche”, *Taller de Letras* 63, 2018, 33–48; Gabriel Pozo, “Malon: memorias en torno al proceso de pérdida humana, material y territorial que afectó a la sociedad”, Álvaro Bello, Yessica González, Olga Ruiz y Paula Rubilar (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*, Temuco, Ediciones de la Universidad de La Frontera, 2017, 123–145; Ana

ha de extrañar a nadie que siga la historia reciente, pues muchos de los conflictos europeos relativos a autonomías de grupos nacionales minoritarios tienen su origen en un pasado que a ojos ajenos podría parecer superado.

La existencia de presos políticos mapuche estas dos últimas décadas se inscribe, por lo tanto, en los diversos escenarios de violencia que acabamos de describir. Si esta violencia se despliega en distintas escalas: individual, familiar, comunitaria, es porque remite a conflictos provocados por relaciones diferenciadas con el estado y sus políticas, a estigmatizaciones, traumas, frustraciones y a un fuerte sentimiento de injusticia que, en conjunto, dan una dimensión política a delitos considerados del ámbito común por los gobernantes y el poder judicial.

La justicia chilena hacia los mapuche en tela de juicio internacional

En 2014, Chile fue objeto de una condena de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso ‘Norín Catrimán y otros (dirigentes, miembros y activistas del pueblo indígena mapuche)’. El estado chileno ha tenido que asumir esta condena aplicando una política de reparación de los daños ocasionados a las personas que fueron injustamente encarceladas durante cinco años, a sus familias y comunidades, y el poder judicial tuvo que dejar sin efecto las sentencias condenatorias. Cabría pensar que a partir de una condena de esta gravedad se hubiera replanteado la actuación del estado y sus poderes y, sin embargo, no ha sido así. Poco se ha hecho para evitar la repetición de tales injusticias, varios fiscales y jueces involucrados en estos casos siguen en funciones e incluso han sido promovidos. En 2017, para evitar una nueva condena, Chile tuvo que suscribir un ‘acuerdo de cumplimiento’ con la Comisión Interamericana en el caso del asesinato, en 2002, del joven de 17 años Alex Lemun a manos de un agente del estado durante una ocupación de tierra. Lemun, considerado por muchos como el ‘primer mártir mapuche en democracia’, estaba desarmado y huía de la policía cuando fue abatido por el disparo de un arma anti-motines, calibre 12, que le incrustó una posta de perdigones en la cabeza. Ante la decisión de la justicia militar de sobreseer el caso, sus padres acudieron a instancias internacionales para obligar a Chile a llevar a juicio al responsable del disparo. En esta oportunidad el estado chileno también se comprometió a revisar los protocolos de actuaciones policiales y adecuarlos

Ramos, “Etnografía de los fragmentos” Ana Ramos y Mariela Rodríguez (eds.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo, 2020, 43–65.

a los estándares internacionales sobre derechos humanos. Sin embargo, tal como se ha podido observar durante estallido de octubre 2019, con su récord mundial de heridas y traumas oculares considerados como una verdadera “emergencia sanitaria” por el presidente de la Sociedad Chilena de Oftalmología, las adecuaciones que haya realizado Carabineros de Chile en estos procedimientos están lejos de haber impedido el uso desmedido de la fuerza. De hecho, desde 2000 a la fecha, en el marco del ‘conflicto mapuche’ hemos registrado varios casos de comuneros que perdieron un ojo por disparos de la policía, por lo que podemos afirmar que no se ha respetado ningún protocolo⁵⁷. La violencia policial en territorio mapuche ha marcado los cuerpos y ha quitado más vidas: la de Matías Catrileo en 2007 y la de Mendoza Collio en 2009. Estos casos si bien pasaron por la justicia que emitió fallos condenatorios, dejaron un sentimiento de impunidad ya que las condenas a que dieron lugar no fueron proporcionales con los hechos y contemplaron penas sustitutivas. Otros casos podrían llevar a nuevas condenas internacionales tales como las denuncias presentadas también ante la Comisión Interamericana por irregularidades en juicios a dirigentes y autoridades tradicionales, como en el caso del machi Celestino Córdova. El asesinato del joven Camilo Catrillanca por parte de un comando de policía militarizada en su comunidad en noviembre de 2018, hubiera podido seguir el mismo camino de impunidad de no haber sido por la presión que se ejerció a través las redes sociales para que se esclarecieran los hechos y se descartara la versión policial preliminar de un supuesto enfrentamiento.

Otra situación que ha sido puesto en tela en juicio es la desigualdad de trato por parte de los tribunales en sus fallos cuando se trata de imputados mapuche en comparación con los casos de delitos graves en contra de víctimas mapuche, tal como sucedió en los casos de Guido Carihuentro Millaleo y de José Quintriqueo Huaiquimil en 2016. Guido Carihuentro fue condenado a ocho años por el delito de incendio de maquinaria agrícola mientras que José Cañete, acusado por el homicidio de José Quintriqueo, ocurrido en el contexto de una recuperación pacífica de tierra, resultó absuelto por la Corte de Apelaciones de Temuco. Para entender esta diferencia de trato, se observa que, en el primer caso, no se acogió el atenuante de reparar con celo el mal causado, mientras que en el segundo sí se reconoció. De la misma manera, en el caso donde la persona mapuche era la víctima el victimario benefició de un recurso de queja, que nunca se usa por ser parte del antiguo sistema penal, donde la Corte de

57 Sebastián Saavedra Cea, Cristopher Corvalán Rivera y Fabien Le Bonniec, “La Mutilación Ocular Como Crimen de Lesa Humanidad y El Estado de Excepción Permanente En Wallmapu”, *Pléyade*, n°, Número especial Revueltas en Chile, 2020.

Apelación de Temuco con solo mirar la sentencia dio por acreditada la legítima defensa.⁵⁸

La relación cotidiana con la justicia

Sin embargo, estos casos llamados emblemáticos, relacionados con el ‘conflicto mapuche’, son la parte visible de un problema mayor, de rasgos históricos y estructurales, que tiene que ver con la experiencia cotidiana de los usuarios mapuche de los tribunales de justicia y la persistencia de desigualdades en su trato e incluso en las garantías procesales. A pesar de diversos esfuerzos más bien individuales de dar cabida a la interculturalidad en su quehacer cotidiano⁵⁹, los tribunales de justicia no se han podido sustraer al pensamiento histórico y a los rasgos ideológicos dominantes en la sociedad chilena. Como lo ha demostrado el fallo antes mencionado de la CIDH en relación con el caso ‘Norín Catrimán y otros’, respaldado por informes de expertos internacionales, las sentencias condenatorias de estos tribunales están influenciadas por el discurso mediático que vincula y reproduce representaciones y estereotipos que son contrarios a la labor de una justicia imparcial. Los mapuche se encuentran en un segmento de la población nacional más sensible a los estereotipos⁶⁰, ya que no solo se les representa como violentos, terroristas

58 Centro de Investigación y de Defensa Sur (Cid-sur), “Cuando el poder judicial Discrimina”, *www.cid-sur.cl*, Septiembre 2016.

59 Se puede destacar algunas iniciativas como la existencia de una Defensoría Penal mapuche, la elaboración de un Protocolo para población vulnerables de la Corte Suprema (Poder Judicial 2020), y la adhesión por parte de la Asociación Nacional de Magistrados de Chile (ANM) al Protocolo de Atención a usuarios y usuarias de tribunales y juzgados de la Macrorregión Sur (UCT 2019), lamentablemente no son suficientes para resolver los problemas y reducir las desigualdades observadas. Poder Judicial, *Protocolo de acceso a la justicia de grupos vulnerables*, Santiago, 2020.

60 Recordamos que Milan Stuchlik (1974 y 1985) recopiló y dio cuenta de la evolución de estos estereotipos desde la Colonia hasta los años 70. Según el antropólogo checo, estos estereotipos no solo rigen la relación entre sociedades mapuche y chilena, sino que constituyen una forma de integración y asimilación basada sobre el desinterés por los mecanismos de la integración interna de la sociedad Mapuche. Más recientemente varios autores han profundizado estas discusiones, en particular la reproducción y transformación de los estereotipos (Saiz, Rapimán y Mladinic 2008), sus distintas formas de estigmatización (Palma 2014) y de racismo (Richard 2016). Milan Stuchlik, “Las Políticas Indígenas En Chile y Las Imágenes de Los Mapuches”, *Cultura - Hombre - Sociedad CUHSO* 2, (2), 1985, 159-194; Milan Stuchlik, *Rasgos de La Sociedad Mapuche Contemporáneas*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1974; José L. Saiz, M. Eugenia Rapimán y Antonio Mladinic, “Estereotipos Sobre Los Mapuches: Su Reciente Evolución”, *Psyke* 17, (2), 2008, 27-40; Ismali Palma, *Estigmatización: ¿Riif kam koyla illamtuchen?*, Santiago, Ceibo Ediciones, 2014; Patricia Richards, *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación*, Santiago de Chile, Pehuen Editores, 2016.

o, como dicen los que se oponen a la política de entrega de tierras, ‘indios malos en tierras buenas’⁶¹, sino que sobre ellos pesan prejuicios lingüísticos y estigmas acerca de sus capacidades de entendimiento. De ahí el concepto de ‘deprivación sociocultural’ que se usa en algunos fallos judiciales para referirse a las personas indígenas que viven en comunidades, concepto que afirma y reconoce la diferencia cultural pero que implica una mirada condescendiente y etnocéntrica. El sesgo que implican estas distintas representaciones sobre la condición social, cultural y moral de los Mapuche les sitúa en una categoría de la población chilena que no está en igualdad de recursos en caso de litigio.

Un reciente estudio de Jorge Rivera y Nicolás Grau, del Instituto Sistemas Complejos de Ingeniería y académicos de la Universidad de Chile, expone las discriminaciones de orden económico y étnico cuando concluye que la probabilidad para una persona mapuche de quedar en prisión preventiva es mayor de entre 3,3% a 25% respecto a un imputado no mapuche⁶². Otra investigación académica de la Universidad Católica de Temuco y del Centro de Derechos Humanos de la Universidad de Chile, realizada entre 2017 y 2019 en juzgados y tribunales de la macrorregión sur, ha revelado diversas dificultades para el acceso a la justicia de usuarios y usuarias mapuche. El estudio concluye que esta situación se debe a factores como el monoculturalismo estructural, la composición identitaria que caracteriza a los tribunales y juzgados, los estereotipos, la carencia de formación en materia de reconocimiento de la diferencia cultural de sus funcionarios o la ausencia de mecanismos de mediación en estos espacios⁶³. Asimismo, en la elaboración de este estudio, los usuarios y usuarias mapuche de los tribunales entrevistados han manifestado el sentimiento de estar frente a una justicia chilena de doble estándar, que favorece históricamente a los más poderosos en desmedro de ellos. Una participante de un *trawun* en Puerto Saavedra expresaba este doble estándar afirmando:

el otro día fui a la Fiscalía por un robo de un animal (...) se nos pide que tengamos testigos (...) pero cuando nos roban un animal en la comunidad, no hay testigos, los fiscales tampoco están, no se puede

61 Una de las declaraciones más reconocidas que recurre a estos estereotipos se encuentra en la entrevista del agricultor Jorge Luchsinger Villiger en el diario La Nación en 2005 donde afirma “El indio no ha trabajado nunca. El mapuche es un depredador, vive de la naturaleza, no tiene capacidad intelectual, no tiene voluntad, no tiene medios económicos, no tiene insumos, no tiene nada (...)”

62 http://www.dpp.cl/resources/descargas/revista93/2019-05-09/tabla_emplazamiento2-N19.pdf el 10 de septiembre de 2019. Una versión más desarrollada de este estudio ha sido redactada por Nicolás Grau y Damián Vergara. Nicolás Grau y Damián Vergara, “A Simple Test for Prejudice in Decision Processes: The Prediction-Based Outcome Test”, *Working Papers* 493, Santiago, University of Chile, Department of Economics, 2020.

63 Universidad Católica de Temuco, *Protocolo de Atención a Usuarios y Usuarias mapuche en juzgados y tribunales de la Macrorregión Sur*. Temuco, 2019.

hacer justicia (...) cuando se trata de reprimir a las comunidades, pero ellos [los fiscales] están allí, nuestros jóvenes son asesinados, como en el caso de Marcelo Catrillanca , y no hacen nada, el crimen queda impune (...) no hay justicia para los mapuche⁶⁴

Esta percepción articula en particular tres dimensiones de su experiencia a la justicia: una cotidiana, muchas veces como víctimas de delitos comunes irresueltos; una segunda dimensión de experiencia, mediatizada, en relación con los casos más emblemáticos, como, por ejemplo, los de enjuiciamiento a autoridades tradicionales, o de violencias policiales hacia comuneros, que generalmente no son condenadas por las autoridades morales, sean judiciales o políticas, y una tercera dimensión, más bien histórica, que se enmarca en una temporalidad más larga y heterogénea en cuanto a sus razones de ser, pues afecta distintos aspectos de la vida cotidiana, dimensión en la cual el mapuche es un sujeto históricamente discriminado y víctima de injusticia, pero que nunca ha dejado de recurrir a los tribunales para obtener justicia.

La historia de una expectativa, desconfianza y enojo hacia la justicia chilena

Esta relación ambigua con la institución judicial toma la forma de discursos y representaciones sobre la injusticia como una experiencia cotidiana, colectiva e histórica. Al ser puestos bajo la tutela de la administración y al sistema legal chileno, una vez su territorio anexado militarmente, los mapuche han visto sus tierras sometidas a regulaciones ajenas y a menudo saqueadas al amparo de la ley. Las leyes de radicación de fines del XIX significaron para los mapuche de los llamados territorios fronterizos (del Biobío al Toltén), y los del Toltén a Valdivia, entrar en una relación de carácter jurídico-judicial con el estado y las estructuras creadas por este para quitarles su soberanía política y territorial. El despojo al cual fueron sometidos, al igual que muchos pueblos indígenas, ha alimentado la memoria de los ancianos sobre la lucha de sus antepasados por sus tierras, el recuerdo de la confabulación de privados con el aparato estatal, los reiterados viajes a las oficinas en la ciudad, su peregrinación de abogado en abogado, tratando de entender la maraña de procedimientos y el papeleo burocrático para obtener justicia... en vano⁶⁵. Los descendientes de estas

64 *Trawun* de información y validación por un Protocolo de Atención para Usuarios Mapuche en la Administración de Justicia chilena organizado el 5 de diciembre de 2018 en el marco del proyecto FONDEF ID16I10424 “Protocolo de atención con pertinencia cultural a usuarios mapuche en los tribunales de la Araucanía”.

65 Sobre estos distintos episodios de como dirigentes y habitantes de comunidades mapuche han tratado de hacer valer sus derechos y protegerse ante la justicia chilena con escasos resultados, varios casos están documentados en Bengoa 1999; Correa y Mella 2010; Correa,

personas que concurrieron a los tribunales para obtener justicia tienen una relación con el derecho y las instituciones de administración de justicia del estado que sigue marcada por esta historia. De esta experiencia histórica y colectiva proviene una desconfianza, como lo ilustran los informes producidos por las instituciones que se encargaron de su defensa en ese periodo; nos referimos, en particular, al Protectorado de Indígenas, que operó durante las tres primeras décadas del siglo XX, y a la iglesia, en particular, a algunos individuos que hicieron de portavoces y abogados de los mapuche y dejaron testimonio de este periodo de inicios del siglo XX, que en la historiografía escolar u oficial pasa desapercibido pero que ha quedado impreso en la memoria oral del Pueblo Mapuche.

Sobre las fuentes de la iglesia, podemos traer a colación las cartas del fraile capuchino Sigifredo de Frauenhausl, de la Misión de San Sebastián de Panguipulli, conocido como ‘el abogado de los indios’, que se ocupó de diversos pleitos de mapuche en contra de colonos que se habían apropiado de sus tierras en la zona de Panguipulli y que cada año escribía entre 200 y 500 cartas, la mayoría dirigida a jueces, abogando en favor de los indígenas. En una de ellas, fechada en 1905, relata lo que se dice entre los ‘indios’ acerca de los usurpadores de sus tierras y los jueces a cargo de restablecer la justicia:

El peón de Mangedehue (Joaquín Mera) tiene listos algunos miles, —porque el juez se deja pagar y dá sentencia favorable al que ofrezca la suma más gruesa.

El carretero de San José (Clodomiro Cornui), —tiene en sus manos al juez, —como él manda, así tiene que bailar Frias.

El pillo de Panguipulli (Guillermo Angermeyer) mata al juez hablando. A su charla nadie puede resistir.

Los franceses (Camino y Lacoste y Cia) —tiranizan al juez. El les debe 30 000 \$. El juez tiene que obedecer á lo que ellos ordenan.⁶⁶

Las cartas de Fray Sigifredo ayudan a entender lo que vivió una población mapuche derrotada militarmente, expoliada territorialmente, violentada por colonos nacionales y extranjeros (varios de ellos familiares de los actuales propietarios en conflicto con comunidades) y cuyo único recurso era una justicia muchas veces ciega, cuando no cómplice, frente a estas exacciones. Los relatos incluidos en la Breve Relación del Último Parlamento Araucano de Coz-Coz de 1907 publicada por Aurelio Díaz

Molina y Yáñez 2005. José Bengoa, *Historia de Un Conflicto: El Estado y Los Mapuches En El Siglo XX*, Santiago, Planeta/Ariel, 1999.

66 Gabriel Pozo Menares (ed.), *Explotación y Violación de Los Derechos Humanos En Territorio Mapunche. Cartas Del Padre Sigifredo, Misión de Panguipulli, Año 1905*, Santiago, Ocholibro, 2018, 69-70.

Meza⁶⁷ acerca de las numerosas exacciones, flagelaciones y asesinatos en contra de quienes se pretendía radicar con el fin de protegerlos (sic), solo reafirma la brutalidad con la cual se establecieron la propiedad privada y las relaciones sociales en una región que hasta el día de hoy caracterizan desigualdades y violencias.

Desde el bando propiamente del gobierno, el Protectorado de Indígenas denunció muchas veces la lenidad de jueces y agentes judiciales en los juzgados de menor cuantía, que, usando de su cargo, expoliaban a los indígenas, ya sea por interés propio o en connivencia con algunos colonos chilenos o extranjeros. El más notable de los protectores que ocuparon ese cargo fue sin duda Eulogio Robles, que defendió a los mapuche en su jurisdicción del Cautín entre 1900 y 1912. En su primer informe anual, donde ofrece un retrato dramático de la situación que debería figurar en los manuales de historia chilena, se declaraba impotente para hacer valer la ley “a individuos que, ya por arriendos leoninos, ya por el fraude o a viva fuerza se apoderan de tierras de indios... no hay manera de inclinarles al respeto de esta propiedad”⁶⁸ y reclamaba que se constituyera un protectorado en las zonas que aún no lo tenían y donde los mapuche eran víctimas de abusos aún peores: “En las comunas rurales, adonde muy débilmente puede llegar la acción de protectorado, se confabulan el alcalde, el subdelegado y el juez de subdelegación para explotar a los indios arrebatándoseles sus tierras”⁶⁹. A la corrupción de las autoridades se sumaba la indefensión en la que se encontraban, por el hecho de no entender ni poder comunicarse, como lo acusa el magistrado Juan N. Parga en su informe de visita de inspección al juzgado de Temuco:

El indígena ... se halla constituido en un estado más miserable que el de la más dura esclavitud. Se le arrebatan las tierras, se le roban sus demás bienes, se le tortura y se le mata, y cuando se emplean medios menos crueles para arrojarlo y despojarlo, se le inventa un delito o se le promueve un pleito; y porque el indígena no entiende la jerga judicial de los tiempos de don Alfonso el Sabio y no comprende qué cosas son autos de estrados, emplazamientos, rebeldías y

67 Aurelio Díaz, “En la Araucanía. Breve relación del último Parlamento araucano de Coz Coz en 18 de enero de 1907”, Carmen Arellano, Hermann Holzbauer, Roswitha Kramer (eds), *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenbüsl y el parlamento de Coz Coz de 1907*, Madrid, Iberoamericana, 2006, 195-262.

68 “Protectorado de Indígenas”, en Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, *Memoria de la Inspección Jeneral de Tierras i Colonización*, Santiago, Imprenta Moderna, 1903, 29.

69 “Protectorado de Indígenas”, en Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, *Memoria de la Inspección Jeneral de Tierras i Colonización*, Santiago, Imprenta Moderna, 1903, 33.

contumacias, no conociendo el español, se pronuncia en su contra una sentencia...⁷⁰

El conjunto de documentos del Protectorado de Indígenas, que abarca informes de protectores y otros agentes, así como la correspondencia que los protectores sostuvieron con las autoridades, constituye un testimonio veraz y patético no solo del despojo sino también de la insistencia con que los mapuche trataron de encontrar solución a sus reclamos acudiendo a la justicia⁷¹.

Con todo, el Protectorado (1880-1930), que fue sin duda para algunos un estorbo, no dejaba de formar parte del engranaje judicial de la Radicación y, como tal, fue uno más de los espacios burocráticos en los que se toleraron o se ejecutaron arbitrariedades, se fijaron asimetrías de orden lingüístico y político y se consagraron injusticias, como se explica en un reciente trabajo enfocado en las figuras del portero-intérprete y del tinterillo mapuche en ese contexto⁷². El establecimiento de estas instituciones burocráticas chilenas, que tramitaban un gran flujo de casos y denuncias y cuyas lógicas, lenguajes y rutinas eran completamente ajenos al mundo mapuche, generó expectativas entre muchos mapuche, produciendo dependencias y abriendo la puerta al fetichismo legal en las comunidades. Es así como el abogado Carlos Quezada Cid lo justificaba en 1956⁷³:

El indígena tiene una enorme facilidad y gusto por los pleitos; parece que en ellos ha vaciado su espíritu guerrero de antaño y recurre al juzgado por cualquier nimiedad; si la sentencia no le es favorable, hace uso de esa facultad, reabriendo el juicio, adjuntando nuevos antecedentes que el Tribunal está obligado a recibir. Es así como se ha llegado a obtener que los juicios se prolonguen por años y que litigantes y testigos pasen gran parte de su tiempo en las antesalas de los juzgados, con desmedro de la estabilidad de los derechos y del trabajo en la Reducción. Cualquiera puede comprobar la aglomeración de

70 "Protectorado de Indígenas", en Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, *Memoria de la Inspección Jeneral de Tierras i Colonización*, Santiago, Imprenta Moderna, 1903, 37.

71 Jorge Pavez Ojeda y Gertrudis Payàs (eds.) (en prensa), *El Protectorado de Indígenas en Chile. Estudio Introductorio y Fuentes (1898-1923)*.

72 Jorge Pavez Ojeda, Gertrudis Payàs Puigarnau y Fernando Ulloa Valenzuela, "Los Intérpretes Mapuches y El Protectorado de Indígenas (1880-1930): Constitución Jurídica de La Propiedad, Traducción y Castellanzación Del Ngulumapu", *Boletín de Filología* 55, (1), 2020, 161-198.

73 Carlos Quezada Cid, "Legislación indígena", VV. AA., *Seminario de investigación sobre el desarrollo de la provincia de Cautín*, Temuco, Universidad de Chile, 1956, 211-219.

indígenas en las horas de audiencia en tal número que parece un concurrido mitin.⁷⁴

No podemos aquí dilucidar hasta qué punto esta supuesta afición a pleitear fue una realidad o un prejuicio, que no tomaba en cuenta las veces que los indígenas eran llevados por la fuerza al juzgado por dudosos motivos (como se ha visto en las Memorias del Protectorado). Aun así, el peso de las fuentes justifica el interés de estudiar el significado, el alcance y las distintas formas en que se expresó la presencia consuetudinaria de indígenas en los tribunales en los contextos colonial y post-colonial^{75 76}, al igual que el papel que desempeñaron los distintos actores, en especial los intérpretes y agentes paralegales, como los leguleyos o tinterillos. Para el caso que nos ocupa, creemos poder sugerir que los espacios judiciales en el periodo que está todavía presente en la memoria mapuche pueden haberse percibido como de los pocos, y quizás los únicos espacios, en los que se podía tratar y forcejear con el enemigo, tal como se podía hacer en el pasado con los Parlamentos. Los tribunales y los dominios de la justicia pueden haber parecido la única instancia a la que se podía acceder para equilibrar las relaciones de poder, aunque a una escala menor en comparación con los *coyag* hispano-mapuche coloniales, entre ‘señores de la tierra’⁷⁷. El volumen de las carpetas administrativas de comisiones y ministerios, y de los legajos de juzgados conservados en el Archivo General de Asuntos Indígenas y otros archivos de la nación, junto con los relatos, recogidos en distintos documentos, de muchas personas mapuche sobre los constantes viajes que se hacían a la ciudad, cuando no a

74 Quezada, *op. cit.*, 216.

75 Esta presencia indígena en los tribunales aparece como una constante histórica en América Latina, tal como lo muestra el libro colectivo dirigido por Caroline Cunill y Luis Miguel Glave Testino (2019) sobre las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina.

76 Caroline Cunill y Luis Miguel Glave Testino (eds), *Las Lenguas Indígenas En Los Tribunales de América Latina: Interpretación, Mediación y Justicia (Siglos XVI-XXI)*, Bogotá, Instituto Nacional Colombiano de Antropología e Historia, 2019.

77 La expresión “señores de la tierra” está presente en diversas crónicas para nombrar a los jefes mapuche que ejercían poder sobre una jurisdicción territorial, equivalente de *gñenmapu* en la crónica de Ascasubi (1846: 314). Ha sido usada por autores como Rolf Foerster (2004) para dar cuenta de la relación que se dio entre mapuche y latifundista a lo largo del siglo XX, donde cada parte se consideraba como “señores de la tierra” y que impidió que el latifundio se pueda desarrollar en el sur del país como en su zona central. Miguel Ascasubi, “Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile, hasta 1789”, Claudio Gay (ed), *Historia Física y Política de Chile, Documentos*, Tomo I, París, 1846, 300-401; Rolf Foerster, “Territorio, violencia y política. Sus efectos para los mapuches de Chile”, *IV Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura: Regiones y Territorio en América Latina*, Universidad Autónoma Chapingo, México, DF, 2004.

la misma capital⁷⁸, sirven para confirmar que los mapuche recurrieron en forma generalizada a la administración civil y de justicia para proteger y recuperar sus tierras, dedicando energía, tiempo y recursos para tal efecto.

A la vez, los tribunales fueron origen de humillaciones y frustraciones, y se transformaron en el símbolo del despojo legal; como lo indica el historiador Jorge Pinto (2017)⁷⁹, la ‘memoria de la ira’ alimentada por estas experiencias no solo se refiere a “la trágica historia de un territorio colonizado” sino de “un pueblo acosado con el propósito de hacerlo desaparecer”⁸⁰. Y, sin embargo, ante ese cúmulo de experiencias, que constituyen la raíz de lo que Martín Correa y Eduardo Mella (2010)⁸¹ han llamado el ‘razón del Illkun’, los mapuche no fueron, y no han sido pasivos, sino que han insistido en recurrir a la vía legal y a instancias tales como fueron en su tiempo los protectorados, los Juzgados de Indios⁸² y hoy los juzgados nacionales e incluso las instancias de justicia supranacionales. Es este doble sentimiento de desconfianza y de expectativa ante de la justicia chilena, observables hoy en día en muchos usuarios de los tribunales, lo que nos ha llevado a preguntarnos en nuestros trabajos sobre las políticas del ser o no ser mapuche en un tribunal⁸³.

Reflexiones finales: el arma de los estudios interculturales para una justicia integral

Desde la transición democrática chilena se han dado intentos de reconocimiento de esta larga historia de injusticias, a juzgar por la creación de comisiones presidenciales, acuerdos o pactos orientados a

78 Esta práctica de saltarse los intermediarios e ir directamente a Santiago a tener una relación directa de jefe a jefe, como forma de restablecer la lógica del Parlamento, era objeto de quejas de parte de los protectores de indígenas.

79 Jorge Pinto Rodríguez, “¿Un Estado En Deuda Con El Pueblo Mapuche? Del Pacto de Nueva Imperial en 1989 a La Comisión Asesora Presidencial de 2016”, *Anales de La Universidad de Chile* 13, 2017, 59–78.

80 Pinto, *op. cit.*, 67.

81 Martín Correa y Eduardo Mella Seguel, *Las Razones Del “Illkun”/Eñojo. Memoria, Despojo y Criminalización En El Territorio Mapuche de Malleco*, Santiago, LOM Ediciones: Observatorio [de] Derechos de los Pueblos Indígenas, 2010.

82 Como lo explican muy bien Correa, Molina y Yáñez (2005 : 297) al constatar la incapacidad de los juzgados de indios, colapsados por el número de litigios para recuperar sus tierras, varias comunidades participaron durante la Reforma Agraria en tomas de tierras y corridas de cerco, lo que contribuyó a la formación de comisiones estatales de “restitución de tierras usurpadas a comunidades mapuches” y sobre todo a una apropiación de la normativa (Ley 16.640) con el fin de hacer valer sus demandas y lograr la expropiación de predios reivindicados. Martín Correa, Raúl Molina Otárola, Nancy Yáñez Fuenzalida, *La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuches: Chile 1962-1975*, Santiago, LOM Ediciones, 2005.

83 Fabien Le Bonniec, Rosamel Millamán, Wladimir Martínez y Pamela Nahuelcheo. “El lugar de la interculturalidad en la justicia chilena: Experiencia de investigación en torno a la elaboración de un protocolo de atención a usuarios mapuche en el sur de Chile”. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 41, 2021.

contribuir a un proceso de justicia transicional, como fue la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2001-2003) y en menor medida el Pacto Social por la Multiculturalidad: Re-conocer (2008), la Comisión Asesora Presidencial de la Araucanía conocida como “Comisión Vargas” (2016) o el Acuerdo Nacional por el Desarrollo y la Paz en La Araucanía (2018). Si bien estas comisiones e iniciativas tuvieron resultados en cuanto a documentación producida y recomendaciones, al haber sido pensadas y aplicadas ‘desde arriba’, sin la preocupación o sin la capacidad de incluir en las deliberaciones a todas las voces, en particular, las de quienes están tradicionalmente pocos representados en las instancias de poder, no han convencido ni han tenido impacto real más allá del ámbito en que se concibieron. En el caso de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, que fue la comisión que entregó más información y propuestas, sus alcances se vieron limitados al deslizar el objetivo de establecer una ‘verdad histórica’ de la voluntad de ejercer justicia⁸⁴. Es así como, entre sus numerosas recomendaciones, la creación de una Corporación de Reparación destinada a hacer un catastro de las tierras reivindicadas, estudiar su legitimidad y, cuando procediera, obtener su restitución a través de la conciliación y, de ser necesario, la expropiación, no se asoció a “funciones jurisdiccionales ni facultad de imperio”⁸⁵, limitando de esta forma toda posibilidad de establecer formalmente justicia. Además, tal Corporación nunca vio la luz, dejando un número considerable de conflictos territoriales no resueltos hasta hoy en día.

El fracaso de estas distintas políticas y comisiones evidencia no solo los diversos intereses, a veces antagónicos, en juego, sino heridas y desconfianzas que permanecen en el tiempo. La complejidad que entraña resolver en los tiempos actuales de la política un problema de raíces tan profundas y ramificaciones tan extensas pide un tino, unas voluntades y unas competencias singulares. La invocación regular a los Parlamentos coloniales de parte de opinólogos y políticos, independientemente de que muchos de los que los invocan no conozcan de ellos salvo una versión idealizada, cuando es sincera no hace sino evidenciar cuán desarmados estamos ante el problema, y cuando no lo es, es una forma de escabullir el bulto de las responsabilidades políticas concretas.

Para empezar, toda veleidad de justicia transicional tendría que afirmarse sobre el reconocimiento de conflictos y violencias pasados y actuales, de traumas y heridas que deben sanar como base de un camino común. Tal proceso requiere entonces considerar los diversos actores a

84 Bartolomé Clavero, “JUSTICIA TRANSICIONAL, COMISIONES DE VERDAD Y PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA”, *Strengthening Indigenous Rights through Truth Commissions*, July 19-21, New-York, 2011.

85 Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, Santiago, Pehuén, 2009, 518.

nivel local, no solo los referentes del mundo mapuche sino del no mapuche y la sociedad civil en su conjunto, con la preocupación de que el diálogo al que se proceda tenga como objetivo el bien común y no sea supeditado por metas etnocéntricas y productivistas, tal como ha podido ocurrir en el caso de la Comisión Vargas⁸⁶.

Frente a estos contextos e imperativos marcados por la crisis de las políticas multiculturales en América Latina⁸⁷, provocada entre otro por un “naturalismo culturalista”⁸⁸ en tiempos de “capitalismo diferencialista”⁸⁹, cabe interrogarse sobre el rol de una interculturalidad encapsulada en estudios interculturales en la academia e interpelada con justa razón por movimientos sociales y de forma menos apropiada por una letanía decolonial maniquea y ventrílocua⁹⁰. Y preguntarse como este campo de estudios que aún no está completamente definido puede contribuir, desde sus tradiciones epistemológicas multisituadas y una praxis crítica, a proponer una mayor comprensión del pasado y del presente, y así luchar contra diversas expresiones de racismo que se observan diariamente y que son la manifestación de desigualdades y conflictos irresueltos. Visibilizar y entender las injusticias diseminadas en la historia se revela todavía necesario para buscar una justicia que vaya más allá de lo que está pasando en los tribunales. El modelo de responsabilidad moral y jurídica que prima en gran parte de las democracias modernas es inadecuado para responder a injusticias estructurales⁹¹, como son los efectos de un racismo que no es solo institucional o individual sino de carácter interaccional y multidimensional⁹². Tal como lo hemos visto con este recorrido, referirse a la justicia nos obliga no solo a restituir a esta noción su dimensión política, sino también repensarla en una temporalidad más larga a partir de la experiencia de la injusticia, que se presenta como una “experiencia negativa dotada de recursos cognitivos propios”⁹³ asociada a competencias

86 Ricardo Salas Astrain, “Justicia Contextual, Derechos Indígenas y Empresas Multinacionales En Ngulumpapu (Chile)”, *Revista NuestrAmérica* 7, (14), 2019, 315–336.

87 Claudia Zapata Silva, *Crisis Del Multiculturalismo En América Latina*, San Martín, México, Guadalajara: UNSAM Edita, Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados-CALAS, Universidad de Guadalajara, 2019.

88 Magali Bessone, *¿Sin distinción de raza? Un análisis crítico del concepto de raza y de sus efectos prácticos*, Buenos Aires, Prometeo, 2020, 116

89 Guillaume Boccara, “El retorno de los vencidos, o la historia nacional mapuche como ruptura anticolonial”, Juan Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard y Gilles Rivière (eds.), *Au miroir de l’anthropologie historique: Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013, 365–382.

90 Gayan Makaran y Pierre Gaussens (eds.), *Piel blanca, máscaras negras*, México, Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

91 Iris Marion Young, *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Morata, 2011, 110.

92 Bessone, *op. cit.*

93 Emmanuel Renault, *L’expérience de l’injustice*, París, Éditions La Découverte, 2017, 55.

morales⁹⁴, socioculturalmente formadas, que implica entonces no solo lo vivido sino lo sentido y lo transmitido y que, al estar articulada con la experiencia de dominación, está incorporada por los mismos sujetos.

La ‘paz’ a la que aspiran numerosas personas, grupos y autoridades políticas solo se vuelve concebible a través del ejercicio de una ‘justicia integral’ que reúna justicia transicional, redistributiva, moral, colectiva y epistémica. El reconocimiento no solo de los traumas y sufrimientos pasados y presentes sino la “manifestación de bordes ontológicos y epistemológicos activos”⁹⁵ en los conflictos de índoles interculturales contribuirá de esta forma a proyectar una sociedad plural y equitativa. En este sentido, los estudios interculturales se configuran como un proyecto político y utópico (al inscribirse en ruptura con el sistema imperante) que busca traducir manifestaciones ontológicas y reconocer, sin forzar equiparaciones, los sufrimientos y expectativas de todas las colectividades en presencia para transformar jerarquías y ordenes sociales injustos, restablecer las confianzas y pensar un futuro común, respetando las singularidades y derechos a autodeterminación de cada una.

BIBLIOGRAFÍA

Alban Bensa y Eric Fassin, “Les sciences sociales face à l'événement”, *Terrain* 38, 2002, 5-20.

Ana Ramos, “Etnografía de los fragmentos” Ana Ramos y Mariela Rodríguez (eds.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo, 2020, 43–65.

Ana Ramos, “Posiciones metaculturales en comunidades mapuches de ambos lados de la cordillera”, *Desacatos* 18, 2005, 113-126.

Andrés Cuyul, “Salud Intercultural y La Patrimonialización de La Salud Mapuche En Chile”, Comunidad de Historia Mapuche, *Ta In Fijke Xipa Rakizwameluwin. Historia, Colonialismo y Resistencia Desde El País Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012, 263–283.

Aurelio Díaz, “En la Araucanía. Breve relación del último Parlamento araucano de Coz Coz en 18 de enero de 1907”, Carmen Arellano, Hermann Holzbauer, Roswitha Kramer (eds), *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el parlamento de Coz Coz de 1907*, Madrid, Iberoamericana, 2006, 195-262.

Bartolomé Clavero, “JUSTICIA TRANSICIONAL, COMISIONES DE VERDAD Y PUEBLOS INDÍGENAS EN

94 Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

95 Claudia Briones, *Conflictividades Interculturales. Demandas Indígenas Como Crisis Fructíferas*, Bielefeld, Bielefeld University Press, transcript, 81, 2020.

AMÉRICA LATINA”, *Strengthening Indigenous Rights through Truth Commissions*, New-York, July 2011, 19-21.

Carlos Quezada Cid, “Legislación indígena”, VV. AA., *Seminario de investigación sobre el desarrollo de la provincia de Cautín*, Temuco, Universidad de Chile, 1956, 211-219.

Caroline Cunill y Luis Miguel Glave Testino (eds), *Las Lenguas Indígenas En Los Tribunales de América Latina: Interpretación, Mediación y Justicia (Siglos XVI-XXI)*, Bogotá, Instituto Nacional Colombiano de Antropología e Historia, 2019.

Centro de Investigación y Defensa Sur (CIDSUR), “Crímenes y Montaje Como Política. Indígena: El Caso Huracán, El Comando Jungla y Los Efectos En Niños, Niñas y Adolescentes Mapuche”, *Anuario del Conflicto Social*, 2020, 47–84.

Centro de Investigación y Defensa Sur (CIDSUR), “La Judicialización de La Protesta Social: Entre Estrategia Represiva y Búsqueda de Un Ámbito de Protección”, Nicolás Rojas Pedemonte, Constanza Lobos y David Soto, (eds), *La Resistencia Mapuche y El Estallido Social En Chile*, Santiago, Centro Vives UAH - el Observatori del Conflicto Social de la U. de Barcelona, 2020.

Centro de Investigación y de Defensa Sur (CIDSUR), “Cuando el poder judicial Discrimina”, Septiembre, 2016.

Claudia Briones, *Conflictividades Interculturales. Demandas Indígenas Como Crisis Fructíferas*, Bielefeld, Bielefeld University Press, transcript, 81, 2020.

Claudia Zapata Silva, *Crisis Del Multiculturalismo En América Latina*, San Martín, México, Guadalajara: UNSAM Edita, Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados-CALAS, Universidad de Guadalajara, 2019.

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, Santiago, Pehuén, 2009.

Comunidad de Historia Mapuche, “La pandemia del racismo: de George Floyd a Alejandro Treukil” *Comunidad de Historia Mapuche*, 2020.

Coordinación de Organizaciones Mapuche, *Propuestas de organizaciones territoriales mapuche al Estado de Chile*, Wajmapu, 2006.

Eduardo Mella Seguel, “Los Mapuche Ante La Justicia: La Criminalización de La Protesta Indígena En Chile”, 1. ed. *Ciencias Humanas*, Santiago [Chile], LOM Ediciones, Observatorio [de] Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007.

Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice*, Paris, Éditions La Découverte, 2017, 55.

Eugenio Alcamán, “Movimiento Mapuche y Políticas Públicas: La Intermediación de Los Derechos Indígenas”, Yañez, Nancy y Aylwin, José (eds), *El Gobierno de Lagos, Los Pueblos Indígenas y El 'Nuevo Trato'*, Santiago, LOM Ediciones, 2007, 137–173.

Fabien Le Bonniec, “Chronique d’un Procès Antiterroriste Contre Des Dirigeants Mapuches”, Bosa, Bastien y Wittersheim, Eric, *Luttes Autochtones, Trajectoires Postcoloniales*, Paris, Karthala, 2009, 147–186.

Fabien Le Bonniec, “Las Cárceles De La Etnicidad: Experiencias Y Prácticas De Resistencia De Los Mapuche Sometidos a La Violencia Política En La Era Del Multiculturalismo (2000-2010)”, *Oñati Socio-Legal Series* 4, (1), 2014.

Fabien Le Bonniec, Rosamel Millamán, Wladimir Martínez y Pamela Nahuelcheo, “El lugar de la interculturalidad en la justicia chilena: Experiencia de investigación en torno a la elaboración de un protocolo de atención a usuarios mapuche en el sur de Chile”, *Revista Austral de Ciencias Sociales* 41, 2021.

Fabien Le Bonniec y Christopher Corvalán, “Derecho penal chileno e interculturalidad en Wallmapu. ¿Un espacio para nuevas estrategias emancipatorias?”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 26, (93), 2021, 34-64.

Fernanda Moraga-García, “Poéticas de memoria y lugaridad: aproximaciones a la actual poesía de mujeres chilenas, argentinas y mapuche”, *Taller de Letras* 63, 2018, 33–48.

Fernando Pairicán, *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*, Santiago, Pehuen Editores, 2014.

Gabriel Pozo Menares (ed.), *Expoliación y Violación de Los Derechos Humanos En Territorio Mapunche. Cartas Del Padre Sigifredo, Misión de Panguipullí, Año 1905*, Santiago, OchoLibro, 2018.

Gabriel Pozo, “Malón: memorias en torno al proceso de pérdida humana, material y territorial que afectó a la sociedad”, Alvaro Bello, Yessica González, Olga Ruiz y Paula Rubilar (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*, Temuco, Ediciones de la Universidad de La Frontera, 2017, 123–145.

Gayán Makaran y Pierre Gaussens (eds.), *Piel blanca, máscaras negras*, México, Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

Germán Bidegain Ponte, *Autonomización de los movimientos sociales e intensificación de la protesta: Estudiantes y mapuches en Chile (1990-2013)*, Tesis de Doctorado en Ciencia Política, Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2015.

Gertrudis Payàs, Pablo Marimán y Fabien Le Bonniec, “El abrazo de Temucucui: ¿(im) posibilidades de un diálogo intercultural?”, *Neii Opina*, 2021.

Guillaume Boccara, "The Brighter Side of the Indigenous Renaissance: Mapuche Symbolic Politics and Self-Representation in Today's Wallmapu (i.e. Chile and beyond)" (Parts 1,2&3), *Nuevo Mundo - Mundos Nuevos* 6, 2006.

Guillaume Boccara, “El retorno de los vencidos, o la historia nacional mapuche como ruptura anticolonial”, Juan Carlos Garavaglia,

Jacques Poloni-Simard y Gilles Rivière (eds.), *Au miroir de l'anthropologie historique: Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013, 365–382.

Guillaume Boccara, “La Interculturalidad Como Campo Social”, *Cuadernos Interculturales* 10, (18), 2012, 11–30.

Instituto de Estudios Indígenas, *Los Derechos de Los Pueblos Indígenas En Chile. Informe Del Programa de Derechos Indígenas*, Santiago, LOM Ediciones, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, 2003.

Iris Marion Young, *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Morata, 2011.

Ismali Palma, *Estigmatización: ¿Rüif kam koyla illamtuchen?*, Santiago, Ceibo Ediciones, 2014.

Jaime Otazo, *Discours des médias et dynamiques sémio-stratégiques des acteurs sociaux dans le cadre du conflit ethno-identitaire. Le mouvement des indiens Mapuche vu par la presse au Chili*. Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Sciences de l'Information et de la Communication, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, 2010.

Javier Aguas y Héctor Nahuelpan, “Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes Mapuche Williche”, *Revista CUHSO* 29, (1), 2019, 108-130.

Joaquín Bascope, *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*, Santiago, Colibrís Ediciones, 2009.

Claudia Briones, *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad*, Brasilia, Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, 1998.

Jorge Pavez Ojeda y Gertrudis Payàs (eds.) (en prensa), *El Protectorado de Indígenas en Chile. Estudio Introductorio y Fuentes (1898-1923)*.

Jorge Pavez Ojeda, Gertrudis Payàs Puigarnau y Fernando Ulloa Valenzuela, “Los Intérpretes Mapuches y El Protectorado de Indígenas (1880-1930): Constitución Jurídica de La Propiedad, Traducción y Castellанизación Del Ngulumapu”, *Boletín de Filología* 55, (1), 2020, 161–198.

Jorge Pinto Rodríguez, “¿Un Estado En Deuda Con El Pueblo Mapuche? Del Pacto de Nueva Imperial en 1989 a La Comisión Asesora Presidencial de 2016”, *Anales de La Universidad de Chile* 13, 2017, 59–78.

José Bengoa, *Historia de Un Conflicto: El Estado y Los Mapuches En El Siglo XX*, Santiago, Planeta/Ariel, 1999.

José L. Saiz, M. Eugenia Rapimán y Antonio Mladinic, “Estereotipos Sobre Los Mapuches: Su Reciente Evolución”, *Psyche* 17, (2), 2008, 27–40.

Karina González, Matías Meza-Lopehandía y Rubén Sánchez, *Política de Tierras y Derechos territoriales de los Pueblos Indígenas en Chile: el caso de las Comunidades “Carimán Sánchez y Gonzalo Marín” y “Comunidad Manuel*

Contreras”, Paradigmas de la negación estatal de la territorialidad mapuche, Documento de Trabajo n° 6, Temuco, Observatorio de Derechos de Los Pueblos Indígenas, 2007.

Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

Magali Bessone, *¿Sin distinción de raza? Un análisis crítico del concepto de raza y de sus efectos prácticos*, Buenos Aires, Prometeo, 2020.

Margarita Canio Llanquinao y Gabriel Pozo Menare (Eds), *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la “Campaña del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)*, Santiago, LOM Ediciones, 2013.

Martín Correa y Eduardo Mella Seguel, *Las Razones Del “Illkún”/Enojo. Memoria, Despojo y Criminalización En El Territorio Mapuche de Malleco*, Santiago, LOM Ediciones: Observatorio [de] Derechos de los Pueblos Indígenas, 2010.

Martín Correa, Raúl Molina Otárola, Nancy Yáñez Fuenzalida, *La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuches: Chile 1962-1975*, Santiago, LOM Ediciones, 2005.

Miguel Ascasubi, “Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile, hasta 1789”, Claudio Gay (ed), *Historia Física y Política de Chile, Documentos*, Tomo I, París, 1846, 300-401.

Milan Stuchlik, “Las Políticas Indígenas En Chile y Las Imágenes de Los Mapuches”, *Cultura - Hombre - Sociedad CUHSO* 2, (2), 1985, 159-194.

Milan Stuchlik, *Rasgos de La Sociedad Mapuche Contemporáneas*, Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1974.

Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, *Memoria de la Inspección Jeneral de Tierras i Colonización*, Santiago, Imprenta Moderna, 1903, 37.

Myrna Villegas Díaz, “El Terrorismo En La Constitución Chilena” *Revista de Derecho* (Valdivia), 29, (2), 2016, 295–319.

Myrna Villegas, “Tratamiento jurisprudencial del terrorismo en Chile (1984–2016)”, *Polít. crim.* 13, (25) 2018, 501-547.

Nicolás Grau y Damián Vergara, “A Simple Test for Prejudice in Decision Processes: The Prediction-Based Outcome Test”, *Working Papers* 493, Santiago, University of Chile, Department of Economics, 2020.

Nicolás Rojas Pedemonte y Omar Miranda, “Dinámica Sociopolítica Del Conflicto y La Violencia En Territorio Mapuche. Particularidades Históricas de Un Nuevo Ciclo En Las Relaciones Contenciosas”, *Revista de Sociología* 30, 2015, 33-69.

Patricia Richards, *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación*, Santiago de Chile, Pehuen Editores, 2016.

Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Ed. Seuil, 2000.

Paula Huenchumil, “Piñera intenta reciclar Plan Araucanía pero genera rechazo entre diversos dirigentes mapuche”, *Interferencia*, 2020.

Peter Bille Larsen, “La «nouvelle loi de la jungle»: développement, droits des peuples autochtones et Convention 169 de l’OIT en Amérique latine”, *Revue Internationale de Politique de Développement* 7, (1), 2016.

Poder Judicial, *Protocolo de acceso a la justicia de grupos vulnerables*, Santiago, 2020.

Ricardo Salas Astrain, “Justicia Contextual, Derechos Indígenas y Empresas Multinacionales en Ngulumapu (Chile)”, *Revista NuestrAmérica* 7, (14), 2019, 315–336.

Rolf Foerster, “Territorio, violencia y política. Sus efectos para los mapuches de Chile”, *IV Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura: Regiones y Territorio en América Latina*, Universidad Auntonoma Chapingo, México, DF, 2004.

Ruth Vargas, *Penmas / Sueños de Justicia*, Santiago, LOM Ediciones, 2017.

Sebastián Saavedra Cea, Christopher Corvalán Rivera y Fabien Le Bonniec, “La mutilación ocular como crimen de lesa humanidad y el estado de excepción permanente en Wallmapu”, *Pléyade*, Número especial Revueltas en Chile, 2020.

Universidad Católica de Temuco, *Protocolo de Atención a Usuarios y Usuarías mapuche en juzgados y tribunales de la Macrorregión Sur*, Temuco, 2019.

Verónica Figueroa Huencho, “Racismo estructural en Chile: expresiones institucionales de la discriminación contra los pueblos indígenas”, *Ciper Académico*, 2000.

¡Interculturalidad!, pero ¿sobre qué concepción de cultura?

Héctor Mora Nawrath

Resumen

Este artículo asume un posicionamiento crítico respecto a la visión autocontenida que continúa mediando las concepciones de cultura e interculturalidad circulantes tanto en el espacio académico y social, ello, pese a los debates que han tenido lugar desde la década de los ochenta, propiciados por la antropología, los estudios culturales y la filosofía. Al respecto, se recuperan algunas consideraciones, destacando aquellas que enfatizan la necesidad de integrar marcos de análisis que atiendan a los múltiples procesos de intercambio que han operado a diversas escalas y, desde ese lugar problematizar las dinámicas de poder, desigualdad o asimetría que intermedian las relaciones a nivel inter e intragrupo. Finalmente, y conforme a lo que postulan diversos autores, se propone un análisis de la interculturalidad como lugar de la interacción en el cual circulan formas de alterización que configuran distintas situaciones socio discursivas, un campo de disputa y despliegue de estrategias producido y orientado a legitimar y reivindicar las diferencias.

Palabras clave: Cultura; interculturalidad; alterización; esencialismo.

A modo de introducción: la interculturalidad y el problema del dualismo

Desde sus orígenes, las antropologías han puesto en el centro de la reflexión la interculturalidad, es decir, una preocupación sobre los problemas y desafíos que implica la interrelación y entendimiento entre miembros de culturas que se definen como diferentes. Sin embargo, las primeras apariciones del término nos llevan a la década de los '40 en Norteamérica, país en el cual un grupo de investigadores, inicialmente al alero de la Asociación Americana de Antropología, comienzan a delinear un programa de investigación enfocado en el estudio de la relación entre cultura y personalidad, en el carácter nacional y en la cultura a distancia⁹⁶. Esta iniciativa surge desde el “Council for Intercultural

96 Wendy Leeds-Hurwitz, “Writing the Intellectual History of Intercultural Communication”, *The Handbook of Critical Intercultural Communication*, eds. T. Nakayama y R. Tamiko Halualani, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, 21-33.

Relations” (1940), que a partir de 1944 se transforma en el “Institute for Intercultural Studies”. Traza como objetivo la identificación de los efectos que los patrones de conducta, las costumbres, la psicología y la organización social de distintos pueblos y naciones del mundo, pueden provocar en las relaciones interculturales⁹⁷, ello en un contexto de tensiones políticas y conflictos bélicos de carácter internacional⁹⁸.

Como indica Dietz (2017)⁹⁹, su aparición en América Latina puede rastrearse en las propuestas de antropología aplicada en el marco de las políticas indigenistas de la década del ‘50, volviendo a cobrar relevancia hacia fines del siglo XX, realimentada por nociones estadounidenses y europeas de interculturalidad desplegadas por agencias de cooperación internacional. Es precisamente hacia fines de los noventa que la interculturalidad comienza a ser tematizada en Chile, muy presente en los debates en torno a las políticas públicas, lo que puede ser interpretado como una respuesta o salida estatal a las demandas territoriales, de reconocimiento político-cultural y autodeterminación levantadas por los pueblos indígenas. Por otro lado, el fenómeno de la movilidad transnacional y el progresivo aumento de la población inmigrante en los últimos años ha resituado dicho debate, esta vez más allá de los pueblos indígenas, ampliando la definición de ‘cultura otra’ y ‘otro cultural’ a ‘portadores’ de ‘diferencias radicales’, como es el caso de los ciudadanos haitianos y población afrodescendiente¹⁰⁰.

En ambos escenarios, su ‘invocación’ hace eco en áreas como la educación y la salud¹⁰¹, ocupando un lugar central en las agendas de gobiernos y movimientos sociales, y articulando programas de investigación e instancias de formación en el espacio académico¹⁰². Desde estos lugares, la interculturalidad acontece provista de una carga positiva, la que se

97 Margaret Mead, “Letter to the editor. The Institute for Intercultural Studies and Japanese Studies”, *American Anthropologist*, 63, 1961, 136-137.

98 Leeds-Hurwitz, *op. cit.*

99 Gunter Dietz, “Interculturalidad: una aproximación antropológica”, *Perfiles Educativos*, 39 (156), 2017, 192-207.

100 Carolina Stefoni, Fernanda Stang, Andrea Riedemann, “Educación e interculturalidad en Chile: un marco para el análisis”, *Estudios Internacionales* 185:153, 2016, 82.

101 Ana Alarcón, Aldo Vidal, Jaime Neira, “Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales”, *Revista médica de Chile*, 131(9), 2003, 1061-1065; Gunter Dietz, *Multiculturalismo, Interculturalidad y Diversidad En Educación. Una Aproximación Antropológica*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2012; Liliana Morawietz, Ernesto Treviño, Cristóbal Villalobos, “La educación intercultural en Chile: Mapa de la discusión”, *Educación Intercultural En Chile. Experiencias, Pueblos y Territorios*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2017, 21-36.

102 Dietz, *op. cit.*; Laura Mateo, Gunter Dietz, “¿Qué de intercultural tiene la “universidad intercultural”? Del debate político-pedagógico a un estudio de caso veracruzano”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. 36(141), 2015, 13-45; Paola Vargas, “Educación Superior Intercultural en disputa: Trayectorias de la Universidad Intercultural AmawtayWasi”, *Revista Polis*. 13 (38), 2014, 269-300.

manifiesta en su función adjetiva, caracterizando una política, un plan o una experiencia, lo que implicaría un avance frente al denominado ‘monoculturalismo’ occidental¹⁰³ eurocéntrico de impronta colonial¹⁰⁴. Su utilización indicaría que las cosas, en diversas áreas, materias o situaciones, se están haciendo de la manera correcta. Una fórmula respetuosa, inclusiva, participativa y dialogante, por ende, acorde con los valores que inspiran los sistemas democráticos modernos, siempre modulados desde las aspiraciones de una política del consenso.

Sin embargo, el concepto de interculturalidad –y sus usos– encierra ciertos problemas; no me refiero a su carácter polisémico o a la operatoria generalizada del llamado estilo funcional–menos liberador, menos pleno, menos verdadero–, frente a otro más crítico–más liberador, más pleno o más verdadero¹⁰⁵. El problema radica en su base lógica (Cultura A \neq Cultura B) más o menos transversal, y que pese a los aportes teóricos que se han producido, por ejemplo, fuera de Europa y Norteamérica¹⁰⁶, continúa siendo reproducida en el espacio académico bajo una nueva fórmula, el dualismo crítico¹⁰⁷.

Como sostiene Reygadas (2019), lo que caracteriza al ‘dualismo crítico’, muy en boga en América Latina, es el análisis de la cultura desde una posición contestataria que pone en escena una lógica que separa las culturas en dos esferas diferenciables, antagónicas e irreductibles¹⁰⁸, que resultan en entidades referenciales, definidas en función de un conjunto de rasgos discretos claramente distinguibles que entrarían en relación. De este modo, se habla de interculturalidad oponiendo una cultura (+)indígena a una (-)occidental, una cultura (+)propia a una (-)ajena,

103 Segundo Quintriqueo, Margaret McGinity, “Implicancias de un modelo curricular monocultural en la construcción de la identidad sociocultural de alumnos/as mapuches de la IX región de La Araucanía, Chile”, *Estudios pedagógicos*. 35(2), 2009, 173–88.

104 Josef Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural” *Interculturalidad Crítica y Descolonización. Fundamentos para el debate*, Bolivia, Instituto Internacional de Integración, 2009, 51–70.

105 Fidel Tubino, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”. *Rostrros y Fronteras de La Identidad*. Santiago de Chile, Pehuen, 2004, 151–67; Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Ponencia presentada en el Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, Instituto de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia, 2009, 1–18.

106 Dietz, *op. cit.*; Néstor García Canclini, *Culturas Populares en el Capitalismo*. México, D. F.: Nueva Imagen, 1982; Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004; Alejandro Grimson, *Los Límites de la Cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011; Eduardo Restrepo, “Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural”, *Cultura: Centralidad, Artilugios, Etnografía*, eds. S. Hall, E. Restrepo, C. del Cairo, Bogotá: ACANT, 2019, 67–105; Michel Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York, Palgrave Macmillan, 2003.

107 Luis Reygadas, “Crítica del dualismo crítico. El retorno de los enfoques esencialistas en el análisis de la cultura”, *Sociológica*, 34(96), 2019, 73–106.

108 Al respecto, podríamos traer a colación los argumentos sobre los cuales se levantan los tres principios de la lógica propuesta por el estagirita, base del pensamiento eurocéntrico.

una cultura (+)mapuche a una (-)chilena, soslayando al menos dos problemas de fondo, los cuales deberían estar al centro de las preocupaciones de los analistas de la sociedad. El primero, es que cada polo/cultura no constituye en sí una totalidad homogénea, sino más bien un entramado diverso, y que más allá de cualquier romanticismo, suele estar potencialmente poblado de violencia, exclusión y desigualdad¹⁰⁹. El segundo, que la operación de definir culturas, constituye al mismo tiempo la base para establecer y fundamentar las diferencias –la alterización– con distintos grado de distancia y radicalidad; ello implicaría una paradoja que pondría en aprietos a aquellos enfoques que piensan la interculturalidad desde un diálogo fundado en la ética del consenso: ¿Es posible articular consensos desde posiciones que reafirman, radicalizan y reifican las diferencias, poniendo en escena, por ejemplo, estrategias de distanciamiento que pueden implicar prácticas que profundizan la exotización, autoexotización o singularización cultural? ¿Abogar por el ‘interconsenso’, se hace al mismo tiempo cargo y/o problematiza los mecanismos a partir de los cuales se llega a un ‘intraconsenso’, es decir, a un consenso o acuerdo al interior del grupo ‘otro’?

Avanzando en esta argumentación, se propone que más que reproducir, deberíamos analizar de manera crítica los conceptos que circulan, relevando tanto los aspectos que iluminan como aquellos que oscurecen. En tal sentido, este trabajo inicia con la reexploración de la versión clásica de cultura (homogénea, autocontenida y esencialista), en tanto dicha concepción continúa en el centro de varias conceptualizaciones de interculturalidad. Desde esta base, se delinea una propuesta orientada a avanzar en la comprensión de las dinámicas sociales que envuelven a actores que reivindican las diferencias en el espacio público, recuperando debates en torno a la cultura originados en la antropología y los estudios culturales desde inicios de los ’80, y recogidos por la filosofía intercultural hacia fines de los ’90¹¹⁰. Siguiendo a Wodak (2003)¹¹¹, un enfoque crítico no solo demanda un posicionamiento comprometido políticamente con la transformación y superación de las condiciones de desigualdad en las que se encuentran distintas poblaciones; demanda, además, asumir un punto de vista autocrítico respecto de las operaciones epistémica, teóricas y

109 Renato Rosaldo, “Ideology, Place, and People without Culture”, *Cultural Anthropology*, 3 (1), 1988, 77–87; Terence Turner, “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?”, *Cultural Anthropology*, 8 (4), 1993, 411–429.

110 Raúl Fornet-Betancourt, “Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización”, *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en contexto de la globalización*, ed. R. Fornet-Betancourt, Bilbao: DESCLÉE DE BROUWER, 2003, 15–28.

111 Ruth Wodak, “De qué trata el análisis crítico del discurso. Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos”, *Métodos de análisis crítico del discurso*, eds. Ruth Wodak y Michael Meyer, Gedisa: Barcelona, 2003, 17–34.

metodológicas implicadas en nuestras acciones dirigidas a generar conocimiento o representar la ‘realidad’.

Problematizando el viejo lugar de la cultura

Al hablar de interculturalidad, en nombre de la interculturalidad o hacer cosas definidas como interculturales, estamos asumiendo que existe algo que se denomina cultura, y, en lo específico, dos culturas que se relacionan. Por lo tanto, una primera pregunta debiera apuntar a dilucidar qué entendemos por cultura o a qué concepción de cultura estamos adhiriendo cuando hablamos de interculturalidad, reconociendo los 148 años de trayectoria del concepto en el espacio académico. Ello no resulta menor, si consideramos que ya en 1952 Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn catastraron cerca de 164 definiciones diferentes.

Si bien el origen del término es rastreable hasta la antigua Grecia, uno de los sentidos que se evoca en la actualidad, como indicador de singularidad y variabilidad que se opone a civilización, comienza a delinearse en la Alemania del s XVIII¹¹². Su elaboración científica resultó un avance frente a la ideología evolucionista y racista, al enfatizar que la cultura es una cualidad o facultad distintiva de todos los colectivos humanos, cuyas múltiples expresiones reflejan la diversidad y riqueza de la humanidad¹¹³ y cuyo conocimiento permite comprender aquellos ‘mundos otros’ en función de su materialidad, modos de vida y costumbres.

Sin embargo, y a pesar que ciertas perspectivas que integraron tempranamente las categorías de contacto e interacción como factor de dinamismo, evolución e incluso involución entre distintos grupos¹¹⁴, acabó primando una representación sustancialista, patrimonializante y/o

112 Alfred Kroeber, Clyde Kluckhohn, *Culture a Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Harvard University, 1952.

113 Kroeber, *op. cit.*; George Stocking, *Delimiting Anthropology. Occasional Essays and Reflections*, Madison, University of Wisconsin Press, 2001; Turner, *op. cit.*; Trouillot, *op. cit.*

114 Ricardo Latcham, “La capacidad guerrera de los araucanos: sus armas y métodos”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, T XV(19), 1915, 22-93; Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

115 Ricardo Latcham, uno de los primeros etnólogos y arqueólogos de oficio en Chile, señalaba que “Cuando un pueblo se halla más o menos aislado, en una tierra de abundancia natural, siempre existe la tendencia a permanecer en estado estacionario, y el mayor o menor progreso depende en gran parte de la facilidad de sustentarse. Para salir de este estado precisan nuevos factores que vengan a dar impulso a las actividades latentes; por ejemplo, una escasez de alimentos, un cambio de clima o la invasión de otros pueblos. El encontrar un pueblo en un estado cultural tal o cual no implica que no haya podido progresar más, ni que su capacidad evolutiva sea inferior o nula. Para medir esta capacidad es preciso observar el poder que posee para modificar sus sistemas o asimilar otros nuevos, cuando por cualquier causa las condiciones del medio cambian.” (1915:22-23).

glorificante¹¹⁶. No son escasas las propuestas que comparten la idea que la cultura fija límites, los que se articulan en torno a cierta forma/norma que se materializa en la asignación o autoasignación de rasgos discretos a partir de los cuales un grupo define, delimita y reivindica una identidad¹¹⁷.

Este tipo de enfoques ha conformado la base sobre la que operan diversos usos de la cultura¹¹⁸, convirtiéndose en un dispositivo mediante el cual las comunidades indígenas podrían desplegar estrategias que enfatizan la autoexotización o el distanciamiento radical en el plano, por ejemplo, de las legitimaciones y las reivindicaciones políticas o en su inclusión en los mercados a través de expresiones de su materialidad o de sus tradiciones¹¹⁹. Como expuso Susan Wrigth (1998)¹²⁰, esta concepción de cultura puede constituirse en un arma de doble filo; abre posibilidades políticas y económicas en el marco de sistemas estructuralmente desiguales, pero al mismo tiempo, dado su carácter discretizante y esencialista, expone a que los ‘portadores de la cultura’ sean reducidos o se autoreduzcan a ciertas características y lugares otorgados por grupos de poder -las vitrinas de museos, la teatralización de las danzas y ceremonias, carteles en lengua nativa, expresiones de arte y cocina tradicional, etc.-¹²¹, eludiendo de este modo cualquier consideración que remita a las problemáticas sociales que les afectan, y ocupando, asimismo, el espacio dispuesto para el ‘indio permitido’¹²².

En el plano académico, esta puede transformarse en el referente a partir del cual los ‘especialistas de la cultura’ alimentan el ‘nicho del salvaje’¹²³ desde la narrativa de la autenticidad de rasgos, prácticas o modos de vida. Ello conlleva la construcción de una alteridad radicalizada, que insiste en lo que nos separa, en fundamentar la diferencia, los límites de unas formas respecto de otras, y con ello la distancia cultural. Fundamenta el quehacer de los ‘compiladores de mitos’, de aquellos que a través de un indigenismo de representación hablan por los indígenas o se transforman en sus ventrílocuos/as, buscando asentar o legitimar una posición respecto de aquellos que ineludiblemente se constituyen en su objeto de estudio. Estudiemos su cultura, su astronomía, su ritualidad, su cosmovisión: ¡qué diferentes!, ¡qué maravillosos!, ¡qué exóticos!

116 García Canclini, *op. cit.*; Kroeber, *op. cit.*

117 Turner, *op. cit.*

118 Trouillot, *op. cit.*; Susan Wright, “The Politicization of “culture””, *Anthropology Today*, 14 (1), 1998, 7–15.

119 García Canclini, *op. cit.*

120 Susan Wright, “The Politicization of “culture””, *Anthropology Today*, 14 (1), 1998, 7–15.

121 García Canclini, *op. cit.*

122 Charles Hale, Rosamel Millaman, “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the ‘Indio Permitted’”, ed. D. Sommer, *Cultural Agency in the Americas*, Durham: Duke University Press, 2006, 281–304.

123 Trouillot, *op. cit.*

Por otro lado, invocar la cultura, pensándola como aquello que nos ancla al pasado, a la tradición o nos conecta con un ‘verdadero ser’ colectivo e integrador, no se encuentra exenta de problemas. Retornar a lo político o recuperar la consideración analítica de las relaciones de poder, no puede quedar clausurado en el plano de lo que se suele llamar ‘relaciones interétnicas’ o ‘fricción interétnica’¹²⁴, es decir, la situación de contacto conflictivo o tensionado entre grupos (sociedad nacional e indígena), dado los intereses diametralmente opuestos que definen sus proyectos colectivos.

Al respecto, debemos desplegar una doble lectura; la cultura puede ser vista como un mecanismo de resistencia frente a determinadas formas hegemónicas, pensado en la politización del concepto¹²⁵ y, en tal sentido, lo que se enuncia como cultural llegar a ser glorificado como un esfuerzo emancipatorio o contrahegemónico. Desde el primordialismo¹²⁶, por ejemplo, la cultura comprende una respuesta y un llamado a volver a las raíces o a lo propio, como un ejercicio plenamente legítimo e incluso desarticulador de una falsa consciencia. Sin embargo, el problema surge cuando se establecen normas a partir de las cuales se definen esas formas legítimas de ser, dando lugar a la emergencia de criterios de inclusión o exclusión que operen al interior de los grupos¹²⁷. Acaso estas prácticas ¿no son expresión de una determinada ideología que se transforma en hegemónica, la que reifica la autenticidad o singularidad de una cultura, y a partir de esta operación, justifica las asimetrías y/o silencia las desigualdades en nombre de lo que es verdadero para el colectivo?¹²⁸. Las relaciones de poder que modulan las diferencias, por ejemplo, de clase o de género, ¿no debían ser problematizadas, los debates o las disputas relevados y los desacuerdos visibilizados?¹²⁹. En este sentido, proponer el consenso y el reconocimiento mutuo entre quienes se definen como diferentes, implicaría, siguiendo a Mouffe (2007)¹³⁰, un doble acto de evacuación de lo político, ello al invisibilizar y/o desestimar el disenso o el desacuerdo como articulador de las relaciones sociales. Un doble acto, primero, reflejado en la creencia y/o el deseo del consenso como canalizador de la relación entre culturas, y segundo, dado el supuesto de la integración cultural, que reinan

124 Roberto Cardoso de Oliveira, “Aculturación y “fricción interétnica”, *América Latina*, 6 (3), 2063, 33-46 (Traducción Roberto Melville).

125 Sherry Ortner, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and Acting Subject*, Durham and London, Duke University Press, 2006.

126 Arjun Appadurai, *La Modernidad Desbordada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

127 Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.

128 Rosaldo, *op. cit.*

129 James Clifford, *Itinerarios Transculturales*. Barcelona, Gedisa, 2008; Akhil Gupta, James Ferguson, “Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, *Antípoda*, 7, 2008, 233-256; Turner, *op. cit.*

130 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

el acuerdo, la reciprocidad y la simetría en entre los miembros de una cultura específica.

Quienes nutren el ‘nicho del salvaje’¹³¹ suelen pasar por alto que sus narrativas corren el riesgo de legitimar lo que muchas veces cuestionan, y en el proceso, respaldar “... a aquellos con el poder ascendente en la comunidad para definir las características de su cultura y proyectarla como atemporal y objetiva”¹³². El debate o controversia en torno a la “Ley Pascua” (Ley N°16.441) y en particular al articulado 13 y 14 en lo referido a la atenuación de las condenas por delitos en Rapa Nui, es un caso ilustrativo de lo señalado, sobre todo en lo que respecta a situaciones comprendidas en delitos de connotación sexual hacia mujeres¹³³. Lo mismo puede ocurrir en lo que respecta al derecho a la propiedad y probabilidad de acceso a la tierra por parte de mujeres, en una sociedad que se define como patrilineal y que mantiene en su base relacional la exogamia e intercambio de mujeres o, por otro lado, en el campo penal, con la búsqueda de atenuación de penas apelando a la tradición cultural, cuando en ello están involucrados/as sujetos que forman parte de la misma ‘etnia’. Como señala Turner (1993), al reificar o fetichizar la cultura, se corre el riesgo de renunciar al análisis crítico, y legitimar demandas represivas bajo la idea que son de conformidad comunitaria.

Por otro lado, la representación de la cultura como totalidad homogénea –que echa mano a una retórica de la integración–, también se transfiere a la denominada cultura dominante, reproduciendo la idea de que “...existe una entidad llamada occidente... [y que] la podemos pensar como si fuera una sociedad de civilización independiente de, y opuesta a, otras sociedades y civilizaciones.”¹³⁴. Siguiendo en esta dirección, podríamos preguntarnos si existe una sola cultura dominante, o si esta es una entidad homogénea o internamente coherente¹³⁵. Resulta oportuno recordar que tanto Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) y Hebert Spencer (1820-1903) fueron pensadores europeos y hasta cierto punto contemporáneos, quienes sin embargo elaboraron por cuenta propia propuestas teóricas diferentes, lo que al mismo tiempo implicó la proyección de modelos distintos de sociedad.

131 Trouillot, *op. cit.*; Turner, *op. cit.*

132 Wright, p. 10, *op. cit.*

133 <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=28472>

134 Eric Wolf, “Culture: Panacea or Problem?”, *American Antiquity*. 49 (2), 1984, 393–400.

135 Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores, 1999 [1976].

Algunas reconsideraciones a partir de unas nuevas “viejas” ideas

A mediados de la década de los ochenta, se produce una dura crítica a la denominada concepción clásica o esencialista de la cultura¹³⁶, la que incluso promovió su ‘dilución’¹³⁷. Se argumenta su escasa utilidad analítica, dada su ambivalencia, su carácter a veces contradictorio y su incapacidad para comprender procesos que se desprenden de las múltiples relaciones que han tenido lugar a escala planetaria en el último siglo¹³⁸. De este modo, se indica que los fenómenos aparecen abstraídos de las relaciones sociales, y con ello descontextualizados, desconectados y presentados como estáticos y desprovistos de tensiones. A modo de recapitulación, podríamos sintetizar esta serie de críticas en los siguientes seis puntos:

1. La reproducción de una lógica binaria a partir de la cual se distingue entre cultura A/cultura B; cultura indígena/cultura occidental; cultura propia/cultura ajena.
2. La autoreferencialidad o autocontención, a partir de la cual se fundamenta la idea de singularidad.
3. La reafirmación de una identidad, y, por tanto, la base para la diferenciación y exclusión de lo que se ubica por fuera de una cultura o unos rasgos que la definen.
4. La primacía de la totalidad por sobre la parte o de la estructura por sobre la capacidad de acción o de subjetivación.
5. La consistencia, coherencia funcional (homogeneidad) y el consenso por sobre las diferencias, los desacuerdos y los conflictos.
6. La persistencia frente al cambio o el peso de la tradición frente a cualquier innovación.

En Europa y la gente sin historia, Wolf (1982) realiza una crítica al abordaje antropológico, tras haber obviado o dejado de lado aquellos enfoques que en un momento enfatizaron en el estudio de la difusión y conexión entre grupos y espacios. Expresa la actual prevalencia de un ‘falso modelo de realidad’, indicando que:

...el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y que los empeños por descomponer en sus partes esa totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad. Conceptos tales como nación, sociedad y cultura designan porciones y pueden llevar a convertir nombres en cosas. Sólo

136 Trouillot, *op. cit.*; Wolf, *op. cit.*; Wright, *op. cit.*

137 Ortner, *op. cit.*; Restrepo *op. cit.*; Trouillot, *op. cit.*

138 Frederik Barth, “The analysis of culture in complex societies”, *Ethnos*, 54 (3-4), 1989, 120-142; Clifford *op. cit.*; Rosaldo, *op. cit.*; Wolf 1982, 1984, *op. cit.*

entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podemos esperar evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión.¹³⁹

Sostener la idea de que tanto los intercambios como las interconexiones constituyen antecedentes insoslayables para comprender los procesos sociales contemporáneos, es reconocer un nuevo punto de partida, que incluso nos permite repensar los procesos y mecanismos que legitiman el orden simbólico, es decir, las formas hegemónicas que operan en las configuraciones culturales¹⁴⁰. Da pie a preguntarnos por la utilidad de definir o insistir en definir la interculturalidad; como sentencia Rosaldo:

En un mundo poscolonial ya no parece sostenible la visión de la cultura auténtica como universo autónomo e internamente coherente. Ni nosotros ni ellos somos tan autónomos y homogéneos como alguna vez lo creímos. Todos los habitantes en el mundo... estamos marcados por préstamos y apropiaciones, a través de fronteras culturales permeables, y saturados a la vez, de desigualdad, poder, dominación.¹⁴¹

En el marco de las interrelaciones, préstamos, apropiaciones y desigualdades, las definiciones prescriptivas o normativas debieran dar paso a aproximaciones que atiendan al proceso de construcción de significaciones y su puesta en escena en determinados contextos.

En este plano, resulta sugerente el concepto de configuración cultural propuesto por Alejandro Grimson (2011)¹⁴², para quien el foco no debiese estar centrado en rasgos e individuos, más bien en espacios y regímenes de sentido, evitando con ello que el investigador cosifique o naturalice los fenómenos que observa. La búsqueda se orienta a dilucidar cómo se articula e instituye el sentido, es decir, atender a las combinatorias distintas, las articulaciones específicas, a los significados que se estructuran en la trama social. Por otro lado, como plantea Restrepo (2019), sería más oportuno situar el análisis en las concepciones (programas, proyectos, iniciativas), las prácticas (acciones u omisiones desplegadas por agentes y en contextos concretos para inscribir determinadas concepciones) y en los efectos (dimensiones performativas y constituyentes de lo que se hace o deja de hacer) que se producen en nombre de la cultura, tanto en la vida social como desde las subjetividades.

139 Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica. 1985, 15.

140 Alejandro Grimson, *Los Límites de la Cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

141 Rosaldo, *op. cit.*

142 Grimson, *op.cit.*

Al respecto, Frederik Barth (1989)¹⁴³ realizó una serie de alcances referidos a la institución de los significados, señalando que estos no existen o no se encuentra en el mundo, sino que procede a través de una relación de otorgamiento o atribución, que está afecta a relecturas y presentes de manera desigual en la población. El significado no resulta en un marco totalmente compartido o en un único paradigma, dado que se encuentra vinculado a la posición social, siempre en tensión dado los distintos intereses que pueden movilizar a los actores sociales, y en la relación recíproca entre causalidad material e interacción. Lo que llamamos sentido o lo que aparece como producto del acuerdo o el consenso, se encuentra atravesado por relaciones de poder y de autoridad, siendo la coherencia la expresión de la operación hegemónica desplegada por un grupo, donde la singularización o esencialización sería el resultado de un tipo específico de práctica de identificación o construcción de un nosotros, y donde su función o papel en la alterización, el producto de las múltiples prácticas estructuradas que se superpone a las prácticas mismas.

Desde esta óptica, la cultura se concibe como el producto potencialmente inestable de las prácticas o la puesta en escena de significados, de actos múltiples y socialmente situados, los que dan lugar a una pluralidad de sentidos/interpretaciones que confluyen, se oponen o se imponen. Así, podemos reinscribir los distintos grupos sociales en procesos múltiples interconectados¹⁴⁴, definidos por relaciones de intercambio simétricas y/o asimétricas, situadas en marcos históricos concretos, y desde este lugar, discutir los idealismos románticos, así como la reproducción de consideraciones que refuerzan la noción del aislado cultural o que dan pie a las construcciones hiperrealistas. Atender a la diversidad interna presente en los colectivos sociales o comunidades, nos lleva a problematizar los supuestos de homogeneidad, diferencia y límites, así como la afirmación de creencias y costumbres comunes fuertemente arraigadas, discutiendo la cosificación que también envuelve a conceptos como nación y sociedad, en la lógica de pensarlas como entidades discretas y con límites bien definidos. Esto permite una apertura al cuestionamiento de la primacía del orden social o de la idea de integración cultural, que nos lleva a pensar que cada sociedad equivale a una cultura y a un territorio claramente delimitado¹⁴⁵, y que contrasta con otros sistemas igualmente integrados. La sociedad no es la totalidad de las relaciones sociales cohesionadas, sino más bien la expresión de un orden hegemónico que es continuamente disputado, y bajo estas consideraciones, la visión estática y en equilibrio sucumbe frente a la consideración de las configuraciones como sistemas dinámicos y cambiantes.

143 Barth, *op. cit.*

144 Wolf, *op. cit.*, 1982, 1984.

145 Gupta, *op. cit.*

A modo de conclusión: ¿interculturalidad?

Si pensamos que la cultura representa un conjunto de patrones distinguibles que, dado el alto grado de consenso interno, otorgan unidad y coherencia a las significaciones, acciones y proyectos trazados por un grupo o comunidad, algunas propuestas de interculturalidad se orientarían a disminuir o equilibrar la distancia y/o desigualdad entre dos culturas o sociedades jerárquicamente organizada en una estructura de dominación colonial (una indígena y otra no indígena u occidental). Ello tendría lugar a través de la promoción de mecanismos dialógicos o de negociación orientados a articular el consenso a partir del respeto y mutuo reconocimiento¹⁴⁶. Sin embargo, la trampa del dualismo crítico¹⁴⁷, nos lleva a transitar por una vía que aloja en su seno una paradoja; abogar por un tipo o estilo de interculturalidad que busca confrontar las desigualdades y reivindicar en el espacio público ciertos derechos políticos, sociales y culturales, parte del supuesto que dicha acción requiere proferir argumentos orientados a legitimar las diferencias, es decir, la singularidad e incluso su radicalización, visibilizada como esa forma distinta de sentir y pensar el mundo. La alterización, es decir, la puesta en escena de una construcción modelada de la diferencia cultural¹⁴⁸¹⁴⁹, puede terminar generando los efectos contrarios, inyectando una dosis alta de auto referencialidad que impediría la emergencia de lo ‘inter’ o de lo ‘entre’, creando con ello condiciones en las que la cura resultaría peor que la enfermedad.

Al respecto, podría resultar más convincente renunciar a la idea de una ‘interculturalidad imaginada’, entendida como la materialización del anhelado consenso y la igualdad entre los pueblos, e incluso a poner en duda la idea de lo ‘inter’ pensado como ese espacio de tránsito. Una vía distinta, sería concebir estas relaciones como inscritas en un espacio político en el cual los adversarios despliegan estrategias de producción de la diferencia que pugnan en una espiral que integra el desacuerdo, el debate continuo, con avances y retrocesos, con marcas y desgarros. No sería una confrontación moral entre el bien (lo indígena) y el mal (lo eurocéntrico)¹⁵⁰, o en contra de lo ‘monocultural’ a favor de lo ‘intercultural’, sino entre

146 Tubino, *op. cit.*; Walsh, *op. cit.*

147 Reygadas, *op. cit.*

148 Héctor Mora, Gertrudis Payàs, “Modelos de representación del indígena en el discurso científico/erudito. Una aproximación desde los artículos publicados en Chile durante las tres primeras décadas del siglo XX”, *Revista Chungara*. Aceptado para publicación, 2020.

149 La alteridad puede ser entendida como una representación esquematizada que organiza y justifica el conjunto de características a partir de las cuales definimos a “los otros” (sobre predicaciones o atribuciones de sentido) y proyectamos un estilo de relación, en función de la distancia (proximidad o lejanía) que establecemos conforme a la cualificación (de orientación positiva o negativa) que adquieren los atributos puestos en escena.

150 García Canclini, *op. cit.*

representaciones discursiva que deben confrontarse en el marco de instancias democráticas¹⁵¹.

Por otro lado, y como ya se mencionó, situarnos sobre la idea de cultura nos lleva implícitamente a promover formas homogéneas y esencialistas que no atienden a la diversidad interna que puebla a los colectivos sociales. Con ello, tenderíamos a aplanar la ‘realidad’, desconociendo en los otros la capacidad de agencia y reflexividad que les permite transitar, articular distintos sentidos, colectivizarse desde formas variadas de comprender y comprenderse. Como señala Wright, los “actores en diferentes posiciones, con una inventiva impredecible, aprovechan, reelaboran y amplían en nuevas direcciones los significados acumulados de la cultura... en un proceso de reclamo de poder y autoridad... tratando de afirmar diferentes definiciones que tendrán diferentes resultados materiales”¹⁵².

Algunas perspectivas sobre la interculturalidad, suelen poner el foco o problematizar las dinámicas entendidas como externas o entre sociedades diferentes, desconociendo las desigualdades de género, etarias y de clase, y del mismo modo, el conflicto y violencia que se reproduce al interior de cada grupo o cultura. De hecho, llama la atención que cuando hablamos de nosotros los ‘occidentales’, seamos capaces de detectar fácilmente las diferencias, por ejemplo, ideológicas o políticas. Sin embargo, al hablar, por ejemplo, de los ‘otros indígenas’, somos incapaces de pensar que las diferencias y conflictos puedan habitar entre ellos. Al parecer el colonialismo ha calado fuerte; el imaginario que se construye sobre el otro suele ubicarlos en el lugar de las sociedades estáticas, frías, orgánicas, simples, estructuradas funcionalmente, sea ello desde una inspiración romántica o desde la idea que su escasa capacidad de reflexión les impide salir de la ‘jaula de la cultura’ y ‘evolucionar’. Desde estas claves, quienes hablan de interculturalidad corren el riesgo de intentar legitimar un discurso inclusivo y dialogante a partir de un primer acto de exclusión, que implica no relevar las desigualdades internas, las imposiciones, las luchas por la hegemonía.

Frente a este escenario, y bajo el entendido que lo social es relacional, otras salidas a la paradoja de la interculturalidad pueden dirigirse precisamente a analizar o comprender las escenas de enunciación o a definir las formas en que se configura la ‘igualdad’ y ‘la diferencia’ dada determinadas situaciones sociales de interacción¹⁵³. Si pensamos que la noción del ‘aislado cultural’ es insostenible, el problema de la interculturalidad como encuentro se diluye, y lo que se precisa, es atender a

151 Chantal Mouffe, *op. cit.*

152 Wright, *op. cit.*

153 Desde un punto de vista metodológico, son los análisis del discurso y las etnografías las que permiten generar aproximaciones analíticas que ofrecen una mejor posición para comprender este tipo de fenómenos.

lo que se pone en juego en el espacio de interacción, identificando desde donde se habla en nombre de la cultura, problematizando el lugar en el cual se instituyen las configuraciones culturales¹⁵⁴, visualizando a lo que se echa mano como mecanismo de diferenciación en relaciones concretas o situadas en el tiempo y espacio. Ello posibilitaría observar cómo ciertas significaciones se tornan hegemónicas, es decir, estables, monolíticas y homogéneas, sin una afirmación de la preexistencia de unas determinadas formas. En este sentido, lo que aparece como diferencia debería ser pensado como expresión de la visibilidad y determinación de la especificidad mostrada por sujetos históricos, y no como la imagen de una modernidad domesticada y organizada por el multiculturalismo. Esto requiere hacernos salir del nicho salvaje o del lugar permitido del indio, y entrar en la arena de lo político, de los problemas sociales, del hambre, de la miseria, de la violencia, de la xenofobia, del racismo. ¿Por qué muchos en nombre de la interculturalidad buscan enseñar las costumbres y la lengua y no se realizan esfuerzos dirigidos a erradicar el racismo?

En esta dirección, la interculturalidad no debería ser vista como un adjetivo o un sustantivo, sino como la expresión de configuraciones que expresan intersecciones múltiples, diversas y a veces conflictivas e irreconciliables, que permean y articulan actores diferenciados o incluso pensados en posiciones colectivas opuestas. No debería ser un deseo, la consecución de un acuerdo o idealización de un diálogo armonioso. La interculturalidad debería ser lo que es, un campo de combate, y el foco debiese estar puesto en cómo nos relacionamos en el dilema que se nos impone: el desacuerdo, la desestabilización y desajuste de las construcciones discursivas que buscan ser fronteras. Incluso, y en base a lo expuesto, podríamos pensar que una salida al problema sería abandonar el término, dado lo que arrastra y crea como representación: ‘adiós cultura’¹⁵⁵, ‘adiós interculturalidad’. Sin embargo, la renuncia al uso este concepto, como indica Restrepo (2019)¹⁵⁶ no está exenta de problemas. Cultura e interculturalidad tiene presencia en el lenguaje, lo que implica la movilización de sentidos y la producción de efectos en el mundo, convirtiéndose en fundamento del reconocimiento, así como de las demandas de derechos específicos por parte, por ejemplo, de los pueblos indígenas.

Sea cual sea la toma de posición al respecto, como promotores de la exotización de la diferencia, abogando por la reafirmación de la singularidad y persistencia de las costumbres y modos de vida, o desde el compromiso con la afirmación y respeto a la diversidad cultural entendida como resistencia –dados los escenarios complejos, hostiles y desiguales que

154 Grimson, *op. cit.*; Restrepo, *op. cit.*

155 Trouillot, *op. cit.*

156 Restrepo *op. Cit.*

enfrentan distintos colectivo, en situaciones pobladas de racismo, discriminación y exclusión—, no debiésemos olvidar nuestro primer compromiso como científicos sociales. Asumir un rol crítico y autocrítico conforme a las reglas del juego que median nuestro campo de interlocución, no solo implica una toma de posición¹⁵⁷, requiere asumir con responsabilidad la tarea de comprender escenarios compuestos por múltiples puntos de vista, y en tal sentido, dar cuenta de configuraciones que reflejan posiciones en pugna u orientadas por fundamentos y metas diametralmente opuestas. La comprensión del ‘mundo social’ implica un análisis profundo de todos los discursos, un análisis que ponga en el centro el carácter relacional de toda acción social, ello sin silenciamientos u omisiones.

BIBLIOGRAFÍA

Akhil Gupta, James Ferguson, “Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, *Antípoda*, 7, 2008, 233-256.

Alejandro Grimson, *Los Límites de la Cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Alfred Kroeber, Clyde Kluckhohn, *Culture a Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, Harvard University, 1952.

Ana Alarcón, Aldo Vidal, Jaime Neira, “Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales”, *Revista médica de Chile*, 131(9), 2003, 1061–1065.

Arjun Appadurai, *La Modernidad Desbordada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores, 1999 [1976].

Carolina Stefoni, Fernanda Stang, Andrea Riedemann, “Educación e interculturalidad en Chile: un marco para el análisis”, *Estudios Internacionales* 185:153, 2016, 82.

Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Ponencia presentada en el Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, Instituto de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia, 2009, 1–18.

Chantal Mouffe, *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Charles Hale, Rosamel Millaman, “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the ‘Indio Permitido’”, *Sommer, Doris (ed.). Cultural Agency in the Americas*, Durham: Duke University Press, 2006, 281–304.

157 García Canclini, *op. cit.*

Eduardo Restrepo, “Artifugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural”, *Cultura: Centralidad, Artifugios, Etnografía*, eds. S. Hall, E. Restrepo, C. del Cairo, Bogotá: ACANT, 2019, 67–105.

Eric Wolf, “Culture: Panacea or Problem?”, *American Antiquity*. 49 (2), 1984, 393–400.

Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica. 1982.

Fidel Tubino, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”. *Rostros y Fronteras de La Identidad*. Santiago de Chile, Pehuen, 2004, 151–67.

Frederik Barth, “The analysis of culture in complex societies”, *Ethnos*, 54 (3-4), 1989, 120-142.

George Stocking, *Delimiting Anthropology. Occasional Essays and Reflections*, Madison, University of Wisconsin Press, 2001.

Gunter Dietz, *Multiculturalismo, Interculturalidad y Diversidad En Educación. Una Aproximación Antropológica*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Gunter Dietz, “Interculturalidad: una aproximación antropológica”, *Perfiles Educativos*, 39 (156), 2017, 192-207.

Héctor Mora, Gertrudis Payàs, “Modelos de representación del indígena en el discurso científico/erudito. Una aproximación desde los artículos publicados en Chile durante las tres primeras décadas del siglo XX”, *Revista Chungara*. Aceptado para publicación, 2020.

James Clifford, *Itinerarios Transculturales*. Barcelona, Gedisa, 2008.

Josef Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural” *Interculturalidad Crítica y Descolonización. Fundamentos para el debate*, Bolivia, Instituto Internacional de Integración, 2009, 51–70.

Laura Mateo, Gunter Dietz, “¿Qué de intercultural tiene la “universidad intercultural”? Del debate político-pedagógico a un estudio de caso veracruzano”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. 36(141), 2015, 13–45.

Liliana Morawietz, Ernesto Treviño, Cristóbal Villalobos, “La educación intercultural en Chile: Mapa de la discusión”, *Educación Intercultural En Chile. Experiencias, Pueblos y Territorios*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2017, 21–36.

Luis Reygadas, “Crítica del dualismo crítico. El retorno de los enfoques esencialistas en el análisis de la cultura”, *Sociológica*, 34(96), 2019, 73–106.

Margaret Mead, “Letter to the editor. The Institute for Intercultural Studies and Japanese Studies”, *American Anthropologist*, 63, 1961, 136-137.

Michel Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York, Palgrave Macmillan, 2003.

Néstor García Canclini, *Culturas Populares en el Capitalismo*. México, D. F.: Nueva Imagen, 1982.

Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Paola Vargas, “Educación Superior Intercultural en disputa: Trayectorias de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi”, *Revista Polis*. 13 (38), 2014, 269–300.

Raúl Fornet-Betancourt, “Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización”, *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en context de la globalización*, ed. R. Fornet-Betancourt, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, 15-28.

Renato Rosaldo, “Ideology, Place, and People without Culture”, *Cultural Anthropology*, 3 (1), 1988, 77–87.

Ricardo Latcham, “La capacidad guerrera de los araucanos: sus armas y métodos”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, T XV(19), 1915, 22-93;

Roberto Cardoso de Oliveira, “Aculturación y “fricción interétnica””. *América Latina*, 6 (3), 2063, 33-46 (Traducción Roberto Melville).

Ruth Wodak, “De qué trata el análisis crítico del discurso. Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos”, *Métodos de análisis crítico del discurso*, eds. Ruth Wodak y Michael Meyer, Gedisa: Barcelona, 2003, 17-34.

Segundo Quintriqueo, Margaret McGinity, “Implicancias de un modelo curricular monocultural en la construcción de la identidad sociocultural de alumnos/as mapuches de la IX región de La Araucanía, Chile”, *Estudios pedagógicos*. 35(2), 2009, 173–88.

Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Sherry Ortner, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and Acting Subject*, Durham and London, Duke University Press, 2006.

Susan Wright, “The Politicization of “culture””, *Anthropology Today*, 14 (1), 1998, 7–15.

Terence Turner, “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?”, *Cultural Anthropology*, 8 (4), 1993, 411-429.

Wendy Leeds-Hurwitz, “Writing the Intellectual History of Intercultural Communication”, *The Handbook of Critical Intercultural Communication*, eds. T. Nakayama y R. Tamiko Halualani, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, 21-33.

PARTE II

REFLEXIONES LINGÜÍSTICAS Y COMUNICACIONALES

Dispositivo colonial y comunicación*

Claudio Maldonado Rivera

Resumen

La tesis que busca defender este escrito refiere a que la comunicación opera como un elemento central del dispositivo colonial. Entiende que su funcionamiento se da en niveles de ejecución diferenciados, pero complementarios, los cuales requieren de una analítica del poder colonial. Primero, se propone que el campo científico de la comunicación está sujeto a una racionalidad colonial inaugurada por el ‘ego-conquiro’, lo que permite establecer una lectura alternativa y complementaria a los estudios comunicacionales que observan en la *Retórica* de Aristóteles sus fundamentos basales. El segundo eje de reflexión, busca comprender la comunicación como una práctica de mediación social. Al respecto, se señala que las modalidades hegemónicas de la comunicación tributan a los procesos de fragmentación que experimenta toda sociedad colonial. El escrito finaliza con una reflexión sobre la necesidad de avanzar en una agenda descolonizadora de los estudios y prácticas comunicacionales.

Palabras clave: Dispositivo colonial; comunicación; poder; ego conquiro.

Introducción

Este ensayo plantea como tesis que la comunicación es un elemento constitutivo del dispositivo colonial, operando dentro de esta red de poder desde dos dimensiones. La primera, se refiere al campo del conocimiento comunicológico como expresión de la racionalidad colonial inaugurada por el ‘ego-conquiro’, protohistoria y condición de posibilidad del ‘ego-cogito’ moderno¹⁵⁸. La segunda, entiende la comunicación como proceso de producción hegemónica del sentido social, cuyo funcionamiento refuerza las fragmentaciones ontológicas, epistémicas, territoriales, mnémicas y raciales que se generan en toda sociedad colonial.^{159 160} Y si

* El trabajo adscribe al proyecto PIA ANID_SOC180045 y al proyecto FONDECYT REGULAR n° 1190286, del cual el autor es Investigador Responsable

158 Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011.

159 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

160 En *Los Condenados de la Tierra*, Fanon sentencia: “El mundo colonizado en un mundo cortado en dos”, 2001, 32.

bien, cada una asume particularidades y niveles de funcionamiento diferenciado, establecen vínculos de reciprocidad dentro del dispositivo colonial en función de su naturaleza estratégica de dominación.

Con la finalidad de sustentar la tesis declarada, se proponen cuatro apartados y una conclusión, en los cuales se dan a conocer argumentos teóricos, discusiones conceptuales y aproximaciones analíticas a las dimensiones comunicacionales que han sido enunciadas como constitutivas del dispositivo colonial.

El primer apartado presenta la noción de dispositivo trabajada por Michel Foucault, además de entrar en diálogo con otros autores que se han detenido a problematizar los rasgos que definen a un dispositivo. Su objetivo es dar cuenta de la centralidad del dispositivo al momento de asumir una analítica del poder colonial.

Posteriormente, se propone una aproximación al concepto de ‘dispositivo colonial’, cuyo énfasis no es clausurar una definición sobre éste, sino dar cuenta de su utilidad al momento de analizar lo colonial en relación con lo comunicacional. Para ello, se procede a establecer una comparación con el concepto de colonialidad desarrollado por Quijano, cuyo propósito es exponer sus diferencias centrales.

A continuación, se desarrolla una reflexión sobre el rol de la comunicación al interior del dispositivo colonial, estableciendo que, como campo de conocimiento y como práctica social de producción del sentido, predomina una racionalidad imperial-colonial fundada en la experiencia de conquista y colonización que se despliega hasta la actualidad. Claramente, en esta oportunidad se ofrecen solo pistas que orienten un trabajo de indagación sistemático, necesario para alcanzar un objetivo de tales pretensiones.

Finalmente, el escrito confronta esta perspectiva de estudio con la denominada comunicación intercultural, con lo cual se establece una alternativa de trabajo analítico, que, sin desconsiderar los aportes de la primera, avanza en una línea de indagación distinta.

El dispositivo

En los estudios que Michel Foucault¹⁶¹ efectuó al analizar el funcionamiento del ‘dispositivo disciplinario’ en su obra *Vigilar y Castigar*, y posteriormente al indagar en el ‘dispositivo de la sexualidad’ en *Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*, propuso que ambos dispositivos están constituidos por relaciones de poder que imbrican instituciones, discursos y conocimientos que se organizan de modo estratégico en la producción de lo social, el control de los cuerpos y en los modos de

161 Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.
Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

subjetivación de las poblaciones. La disciplina se convierte en un sistema de normalización, de producción de sujetos dóciles,¹⁶² evitando cualquier línea de fuga que se superponga a la norma. La sexualidad, por su parte, es releída por Foucault confrontando la ‘hipótesis represiva’ sobre el sexo, para establecer que la sexualidad está siendo permanentemente producida, enunciada como un sistema de saber-poder que regula no solo los cuerpos de los individuos, sino también las conductas de las poblaciones.¹⁶³

Si bien en estas obras no se encuentra una definición que clausure semióticamente el concepto ‘dispositivo’, en ambas se otorgan pistas respecto de su potencial para una analítica del poder, y en particular para una analítica del poder colonial. No obstante, es necesario esclarecer algunos de sus rasgos constitutivos.

En un interesante diálogo sostenido entre Alain Grosrichard a Michel Foucault, el cual lleva por título “El Juego de Michel Foucault” incluido en la obra *Saber y Verdad*, el primero solicita al pensador francés explique cuál es el sentido y la función metodológica del dispositivo. La respuesta de Foucault¹⁶⁴ da cuenta que el dispositivo tiene diversas dimensiones. En primer lugar, es “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas”¹⁶⁵. Pero la mera presencia de lo múltiple no define al dispositivo, sino las relaciones que estos establecen entre sí. O, como señala el autor: “el dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos”¹⁶⁶.

De lo anterior, deriva el segundo aspecto que define al dispositivo, el cual refiere a la “naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos”¹⁶⁷ entendiendo que la red no es estática. Sus relaciones son mutables e incluso divergentes según sean las circunstancias en las que la red opere.

Al aludir a la cuestión contextual, el pensador francés va a establecer que el dispositivo corresponde a una especie “de formación que,

162 En *Vigilar y Castigar*, Foucault establece: “Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado”, 1976, 14.

163 En un pasaje de su obra, Foucault explica el tránsito que experimenta la “tecnología del sexo” producto de los discursos científicos que a partir del siglo XVIII la disocian de su aura pecaminosa. En un enunciado que condensa esta mutación, Foucault establece: “la carne es proyectada sobre el organismo”, 2007, 143. Con esto, explica el traspaso de una discursividad en que la sexualidad se vincula al castigo de un cuerpo culposo, a un dispositivo de saber en que la sexualidad comienza a definirse en objeto de estudio de la vida.

164 Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1977.

165 Foucault, *op. cit.*, 128.

166 *Ibid*, 127.

167 *Ibid*, 129.

en un momento histórico dado, tuvo como función mayor responder a una urgencia”, explicando que el “dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante”¹⁶⁸.

En relación a su naturaleza estratégica, Foucault enfatiza que el dispositivo está siempre inscrito en un ‘juego de poder’, que a la vez está “siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen en él, pero, asimismo, lo condicionan”¹⁶⁹. Por tanto, su naturaleza estratégica conlleva relaciones entre poder y saber que se van entrelazando y soportando a la vez.

Al introducir la dimensión del saber dentro del dispositivo, se debe cautelar no confundir con la noción de episteme que el mismo Foucault abordara con anterioridad en obras como *Arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*¹⁷⁰. Para Foucault, la episteme es un tipo de “dispositivo discursivo” que regula los “enunciados posibles” que serán aceptados dentro de un “campo de cientificidad”¹⁷¹. Por su parte, el dispositivo alude a un sistema de relaciones mucho más general, no restringiéndose al campo del conocimiento. Este último, es incluido en la red de elementos que conforman un dispositivo, ingresando a un sistema de relaciones en donde establece nexos con instituciones, normas, creencias, territorios, entre otros. Adicionalmente, Foucault explica que, a diferencia de su propuesta en torno a la episteme, el dispositivo no se reduce a una diferenciación entre lo verdadero y lo falso como cláusula de legitimación del saber, sino a definir que es “lo incalificable científicamente de lo calificable”¹⁷². Es decir, que se torna legítimo de archivar y resguardar en función de asegurar ciertos efectos de verdad. Por tanto, el dispositivo incluye a la episteme, complejizando las relaciones de saber-poder, instalando a éste en una trama en la cual el conocimiento es un elemento relevante dentro de la red de poder, pero no el único.

Sintetizando los enunciados que Foucault desarrolla en esta entrevista, Agamben¹⁷³ propone como rasgos centrales del dispositivo, los siguientes:

- 1) [El dispositivo] se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos.

168 *Idem*.

169 *Ibid*, 130.

170 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.

171 *Ibid*, 131.

172 *Idem*.

173 Giorgio Agamben, ¿Qué es un dispositivo?, *Sociológica*, 26 (73), 2011, 249-264.

- 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder.
- 3) Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber.¹⁷⁴

En sus reflexiones, Agamben vincula el dispositivo de Foucault con la idea de positividad que Hyppolite trabaja a partir de su análisis de Hegel, así como con el concepto de *Okinomaia*, el cual identifica dentro de las indagaciones que ha realizado para proponer una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Agamben señala que la *Okinomaia* es un precedente teológico de la noción foucaultiana de dispositivo. Con todo, va a establecer que un dispositivo es todo “aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos”¹⁷⁵.

Si bien hay múltiples aportes que contribuyen a despejar –o complejizar– el concepto de dispositivo en Foucault, con lo hasta aquí señalado se comprende que el dispositivo más que un definicional abstracto, es una herramienta para una ‘análisis del poder’, cuyo punto de partida es asumir que las relaciones de fuerza son siempre dinámicas, situadas, y en las cuales confluyen diversos elementos, tanto materiales como simbólicos, la mayoría de las veces en función de una estrategia de dominación.

Dispositivo Colonial

A partir de lo señalado en torno a la noción de dispositivo, propongo en este apartado reflexionar sobre su aplicabilidad al momento de entender las relaciones de poder que se dinamizan en contextos marcados por lo colonial, entendiendo que lo colonial no puede quedar reducido a su dimensión estrictamente político-administrativa. Lo colonial, como advirtiera Fanon¹⁷⁶, es un sistema que promueve fragmentaciones estructurales de diversa índole, en donde la existencia misma se ve dividida en compartimentos, que por su parte operan a partir de una exclusión recíproca.

Con la noción de dispositivo colonial me refiero, por tanto, a un proceder analítico del poder colonial cuyo campo de estudio son los mecanismos discursivos y no discursivos que en su entrelazamiento producen conocimientos, identidades, territorios, representaciones,

174 Agamben, *op. cit.*, 250.

175 *Ibid.*, 257.

176 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1963.

instituciones, tecnologías, memorias y cuerpos en relaciones de diferenciación, exclusión y conflicto.

Esta definición germinal, para un lector avezado en teoría decolonial, puede concebirse como réplica del concepto de colonialidad formulado por Quijano^{177 178}, pero presenta diferencias de fondo que intentaré explicar a continuación.

La noción de dispositivo colonial asume como tarea principal el análisis de las relaciones de poder a partir de la identificación de elementos heterogéneos y sus modos de funcionamiento al interior de la red a través de la cual se ejerce el poder colonial. Al comprender el dispositivo como la red de elementos que en su conjunto configuran formaciones específicas de poder, confronta el concepto de 'colonialidad' en lo que respecta al modo en cómo se analiza el funcionamiento del poder.

Para Quijano, la colonialidad se implementa como una matriz de poder global, como estructura definitoria de las relaciones sociales y de los procesos simbólicos que dentro de ésta se despliegan. Dicha matriz está conformada por dos ámbitos o ejes centrales, los cuales fueron activados, según el autor, en el marco de un acontecimiento histórico específico, la conquista por parte de las fuerzas imperiales europeas a finales del siglo XV de lo que hoy conocemos con el nombre de América.

El primer eje de la colonialidad es la imposición de una clasificación racial/étnica de las poblaciones, que para el pensador peruano adquiere el carácter de sistema regulatorio de las relaciones sociales, identitarias, sexuales, cognoscitivas, entre otras. Para Quijano, el eje racial es la piedra angular de un patrón de poder global que en su devenir histórico no ha cesado de funcionar como sistema de ordenamiento estructural de las poblaciones:

si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias", o de las "naciones" en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso

177 Aníbal Quijano, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. H. Bonilla (Comp.), *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (437-449), Quito, FLACSO, Ediciones Libri Mundi, 1992; Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

178 Quijano define la colonialidad como "uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América", 2014, 285-286.

de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante.¹⁷⁹

La raza, es entendida por el sociólogo como la forma decisiva a través de la cual se genera la dominación social, material e intersubjetiva dentro de la estructura o matriz de poder impuesta por la colonialidad¹⁸⁰.

El segundo factor que define a la matriz colonial de poder, y que se anexa al eje racial, es el sistema de relaciones materiales que impone el capitalismo al momento en que se erige como economía-mundo, la que, a decir de Quijano, inicia su proceso de expansión a escala planetaria con el descubrimiento de la ruta del Atlántico y al asentamiento de los conquistadores en el Nuevo Mundo. En un escrito central para comprender las implicancias de la colonialidad en la configuración de América y de ésta en el marco de la economía del sistema mundo-moderno, Quijano y Wallerstein señalan:

El moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI. América -como entidad geosocial- nació a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América.¹⁸¹

Al proceso de creación de nuevas identidades bajo el criterio de clasificación racial, se acopla un sistema de control y explotación del trabajo que consolida el sistema de jerarquizaciones y exclusiones a través del cual se organiza el sistema de mando colonial. La imbricación raza-capital, siguiendo los argumentos de Quijano, ha posibilitado que la colonialidad sea la base estructural del sistema mundo-moderno, regulando imaginarios, corporeidades, epistemes, territorialidades, economías, en fin, un sistema que acapara la totalidad. Y es en este punto donde se devela la diferencia central con la noción de dispositivo colonial. Para la colonialidad, el poder está inserto en la estructura, o dicho de otro modo, es un poder que se aloja en la matriz del sistema mundo, proyectando, desde ahí, las relaciones de dominación, control y conflicto, cuyos efectos inmediatos son las asimetrías de los sujetos al interior del sistema mundo-moderno-colonial, lo que se explica en función del emplazamiento (centro-periferia/identidad-alteridad) que estos ocupan al interior de la totalidad. Una concepción del poder de tipo jerárquica, que va de un nivel molar a otro molecular en recorrido vertical. Por su parte, el dispositivo colonial se

179 Quijano, *op. cit.*, 12.

180 Aníbal Quijano, El Fantasma del Desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2), 2000, 73-90.

181 Quijano, *op. cit.*, 582.

sustenta en una concepción dinámica del poder, que releva su condición fluctuante y su capacidad de generar ensambles entre elementos materiales y simbólicos heterogéneos, y cuya especificidad no está dada por la estructura, sino por las posiciones y los modos de funcionamiento que asuman los elementos dentro de una red específica de poder en un espacio-tiempo determinado, incluso, promoviendo relaciones de poder dentro de dinámicas de horizontalidad.

Siguiendo a Foucault (2014)¹⁸², concuerdo que al analizar el poder se deben asumir algunas precauciones de método. Dentro de las cinco que señala, quiero compartir solo la tercera, para dejar en evidencia que el dispositivo colonial, a diferencia de la colonialidad, no asume el poder como un:

fenómeno de dominación macizo y homogéneo – dominación de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras –; tener bien presente que el poder, salvo si se le considera desde muy arriba y desde muy lejos, no es algo que se reparte entre quienes lo tienen y lo poseen con exclusividad y quienes no lo tienen y lo sufren. El poder, creo, debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que solo funciona en cadena.¹⁸³

Ante una perspectiva ‘maciza’ como se expresa en la teoría de la colonialidad de Quijano, y de encadenamientos múltiples por parte de Foucault, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2007)¹⁸⁴ explica una cuestión fundamental para las pretensiones de este escrito y la noción misma de dispositivo colonial.

A partir de un análisis exhaustivo de los planteamientos de Foucault en torno al colonialismo y sus precauciones de método al momento de analizar el poder, Castro-Gómez señala que los planteamientos del pensador francés tributan de manera significativa al estudio de la colonialidad. Si bien es consciente que las referencias de Foucault al colonialismo, en términos de contenido, quedan entrampados en una visión eurocéntrica, advierte que su “analítica del poder” tiene “el potencial de ser utilizada como metodología válida de análisis para pensar la complejidad del sistema-mundo y la relación entre modernidad y colonialidad”¹⁸⁵.

Sobre el análisis efectuado por el filósofo colombiano, nos interesa particularmente lo referente a una teoría o perspectiva heterárquica del poder, o sea, una analítica de las relaciones de poder no determinista, la

182 Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

183 Foucault, *op. cit.*, 38.

184 Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

185 Castro-Gómez, *op. cit.*, 165.

cual es desarrollada por el autor con la finalidad de dar cuenta que la colonialidad requiere de una aproximación analítica que vea su despliegue en términos concretos y en modalidades específicas según sea el nivel de análisis que esté siendo observado. Al respecto, plantea la existencia de tres niveles de análisis:

un nivel microfísico en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un nivel mesofísico en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un nivel macrofísico en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la «libre competencia» entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente.¹⁸⁶

Este punto es relevante, porque deja en claro que una analítica del poder en clave heterárquica no abandona ni desconoce los encadenamientos que se generan en el plano molar, pero a diferencia de una teoría jerárquica del poder, concibe que éste también se produce, circula, se enreda y se disputa a nivel molecular. De ahí, entonces, que la noción de dispositivo colonial emerja como contribución analítica para el estudio de la colonialidad, de modo que ésta no quede atrapada en una conceptualización hiperreal.¹⁸⁷

Por tanto, el dispositivo colonial es una entrada analítica para entender el rol que adquieren los elementos que dinamizan el poder colonial en contextos históricos específicos y en niveles de funcionamiento heterogéneos, pero siempre atento a las discontinuidades y/o continuidades que estos presenten en su devenir histórico, así como en las interrelaciones entre sus niveles de operación.

186 *Ibid*, 162.

187 En el trabajo de Restrepo y Rojas (2010) la categoría “hiperreal” se utiliza para criticar las pretensiones totalizantes que adquieren algunas de las categorías centrales del sistema teórico del grupo modernidad-colonialidad. Por ejemplo, al analizar los usos del concepto modernidad en autores como Quijano y Mignolo, identifican una concepción hiperreal de éste, en el sentido que se establece “un definicional abstracto normativo, estructurante de la imaginación teórica y política, un significativo maestro generalmente naturalizado desde el cual se organiza lo pensable pero que se mantiene por fuera de lo pensado”, 2010, 205. Su definición aplica al modo en cómo ha sido abordado, también, el concepto de colonialidad.

El elemento comunicacional

Dicho lo anterior, es importante enfatizar que no es la pretensión de este ensayo desentrañar la totalidad de los elementos que conforman el dispositivo colonial en su despliegue histórico, en el cual, como he enfatizado, es posible identificar continuidades y reformulaciones entre estos y sus propias interacciones. Parto de la premisa que un estudio de dicho alcance requiere un esfuerzo mayúsculo, cuyo logro pasa por conformar una agenda de investigación de largo aliento, imposible de efectuar en este escrito. No obstante, me parece relevante señalar que, a pesar de los límites declarados, al seleccionar un segmento específico del dispositivo colonial, se torna posible ofrecer rutas no siempre reconocidas al momento de problematizar los modos en que el poder colonial se ejerce. Como bien señala Balandier¹⁸⁸, las sociedades coloniales están atravesadas por una serie de factores que establecen vínculos de interdependencia. No basta, para el autor, centrarse solo en lo económico o en lo político-administrativo, campos que tradicionalmente han sido estudiados como factores centrales de la ‘situación colonial’. Y si bien no pueden quedar excluidos al pretender comprender las interrelaciones entre sociedades colonizadas y colonizadoras, es de suma importancia avanzar en el análisis de otros factores que tributen a una comprensión integral del poder colonial, dada “la imperiosa necesidad de considerar la situación colonial como un complejo, una totalidad”¹⁸⁹.

Otro elemento por considerar es que lo colonial, y esto ya lo han señalado los estudios postcoloniales y decoloniales, no es algo que haya sido superado en el transcurso de la historia¹⁹⁰. Existe una persistencia de lo colonial que trasciende la sujeción político-administrativa, aunque cabe señalar que aún existen territorios bajo el dominio colonial inglés, neozelandés, español, estadounidense y francés. Lo colonial ha perdurado en diversas dimensiones, manifestándose en las asimetrías geopolíticas y geoeconómicas; las políticas multiculturales impuestas por los estados nacionales como expresión de un colonialismo interno dirigido a las poblaciones indígena y afrodescendientes como se constata en el caso de Latinoamérica; las brechas epistémicas entre Norte y Sur; así como también en los procesos de subjetivación, clasificación y exclusión de poblaciones racializadas. Lo colonial se va actualizando en el tiempo por medio de inusitados juegos de poder. No obstante, como bien plantean Catelli, Rufer

188 Georges Balandier, *El concepto de situación colonial*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1970.

189 Balandier, *op. cit.*, 16.

190 Eduardo Restrepo y Alex Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia, Universidad del Cauca1, 2010.

y De Otto¹⁹¹, las aproximaciones a lo colonial tienden a posicionarlo como una “obviedad naturalizada”¹⁹². O sea, algo que está dado, sin saber realmente cómo es que realmente funciona.

La tesis señalada al inicio de este ensayo establece que la comunicación es un elemento constitutivo del dispositivo colonial. En este apartado me centraré en ofrecer algunos lineamientos referidos al rol que juega el campo del conocimiento comunicológico al interior de este dispositivo y sus relaciones con la producción social de la comunicación, entendiendo que responden a niveles de análisis diferenciados, pero que logran establecer relaciones de mutua interdependencia.

Para tales efectos, trabajaré en diálogo con registros discursivos que conforman el campo de cientificidad de la comunicación, intentado dar cuenta que su función central ha sido imponerse como norma regulatoria del saber-poder comunicacional, tributando directamente a la consolidación colonial del conocimiento y a las formas de producción social de la comunicación.

De Aristóteles al Ego-Conquiro

El origen formal de los estudios comunicacionales suele estar vinculado a las investigaciones funcionalistas del período de entreguerras del siglo XX, las cuales han sido conocidas como *Mass Communication Research*. Se atribuye a autores como Schramm, Klapper, Laswell, Lazarsfeld, entre otros, el estatuto de representantes de los primeros estudios abocados a comprender la comunicación y sus efectos sociales.

No obstante, y a pesar del consenso generalizado sobre la incidencia de los *Mass Communication Research* en la configuración de este campo del conocimiento, existen antecedentes que dan cuenta de orígenes mucho más remotos. José Marques de Melo (2009)¹⁹³, uno de los pensadores más importantes de la comunicación en Latinoamérica, propone que la investigación en comunicación no es una actividad científica reciente. Señala que sus inicios están en la Grecia antigua, específicamente en el siglo III a. de C. A esta etapa la denomina “fase de los sofistas”, y propone su continuidad con la “fase de los enciclopedistas” (siglo XVIII), seguida de la “fase de los filósofos sociales” (siglo XIX), para luego dar cuenta de la “fase de los científicos sociales” (inicio en la década del 30 del siglo XX), hasta llegar a la “fase de la investigación integrada” (período actual).

191 Laura Catelli, Mario Rufer y Alejandro De Oto, “Introducción: pensar lo colonial”, *Tabula Rasa*, 29, 2018, 11-18.

192 Catelli, *op. cit.*, 13.

193 José Marques de Melo, *Pensamiento comunicacional latinoamericano. Entre el saber y el poder*, Sevilla, Comunicación Social, 2009.

Esta particular cronología de la investigación en comunicación omite una fase central al momento de pensar el devenir de la comunicación y el rol que ésta va a jugar en la configuración del dispositivo colonial. Expliquemos esto.

Al proponer la “fase de los sofistas”, Marques de Melo está haciendo alusión a los estudios realizados por los filósofos clásicos de la antigua Grecia, particularmente se refiere a Platón, Aristóteles y sus respectivos discípulos. El investigador brasileño plantea que en esta fase la comunicación se expresa en aquellos “trabajos que abordaron la comunicación interpersonal desde la perspectiva de la persuasión dirigida a las masas”¹⁹⁴, refiriéndose específicamente a los estudios sobre retórica.

En su tratado de retórica, Aristóteles¹⁹⁵ establece que ésta se define como “la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”¹⁹⁶. Siguiendo esta pista, la retórica se asume como metalenguaje que fija las normas de uso de la lengua, con la finalidad de generar efectos en otros. Diversas reglas, procedimientos y técnicas que operan como formas de razonamientos y que se expresan en el nivel pragmático del lenguaje. Esto quiere decir, que la retórica es tanto una metalengua como una práctica social que contiene diversos factores del proceso comunicacional. Es por ello que Barthes propone pensar la retórica como “una *tejné* (no una *empirie*), es decir, el medio de producir una de esas cosas que pueden ser o no ser y cuyo origen está en el agente creador y no en el objeto creado”¹⁹⁷.

Ahora bien, de lo señalado, me parece relevante enfatizar en lo siguiente. En la retórica se presenta un modelo comunicativo claramente definido, que parte de un emisor que somete a reglas y procedimientos el código lingüístico, expresado como mensaje (la *oratio*), y cuya finalidad es producir efectos en una entidad receptora. En tales términos, la retórica se sustenta en un sistema de relaciones entre emisor, mensaje y receptor, y si bien este último, como se expone en el Libro II de *Retórica* del Estagirita, parece estar sometido más a las pulsiones pasionales que a la propia razón, tiene la facultad de someter a juicio lo que el emisor ha enunciado como posibilidad de verdad. Por tal motivo, concordamos con Marques de Melo cuando asevera que en el presente los “problemas allí tratados son de una actualidad sorprendente en términos de comunicación social”¹⁹⁸. Sin embargo, antes de saltar al presente, quisiera permanecer en el pasado para dar cuenta de una fase comunicacional que va a incidir significativamente

194 Marques de Melo, *op. cit.*, 252.

195 Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999.

196 Aristóteles, *op. cit.*, 173.

197 Ronald Barthes, *Investigaciones retóricas I*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires S.A., 1982, 17.

198 Marques de Melo, *op. cit.*, 253.

en el modo de funcionamiento de la comunicación al interior del dispositivo colonial.

Lo que estoy pretendiendo desentrañar, es que la retórica, como base inicial de los estudios en comunicación social, obedece a un modelo de racionalidad comunicativa que reconoce la existencia de otro, concebido como persona que gracias al lenguaje establece vínculos al interior de la comunidad. Estas ideas, como se infiere del planteamiento de Marques de Melo, están a la base, de un modo u otro, en las diversas fases que componen el recorrido histórico de los estudios en comunicación. En la fase de los enciclopedistas se expresa en la preocupación por las reglas del lenguaje; en la fase de los filósofos sociales el interés se centra en la emergencia de la prensa y sus repercusiones en la construcción del espacio público; en la fase de los científicos sociales, en el análisis de los efectos que la comunicación mediática genera en las audiencias; mientras que en la fase integrada se retoman los temas que han ido dando cuerpo a este campo de conocimiento, incorporando nuevos métodos, ampliando las temáticas y entendiendo la comunicación desde perspectivas interdisciplinarias y multidimensionales, pero como veremos, bajo una epistemología dominante que desplaza saberes y lugares de enunciación que confrontan el sistema de mando colonial e imperial.

Parto de la base que las fases ya descritas omiten una cuestión de fondo, la cual dice relación con un tipo de racionalidad colonial, la que queda oculta en la linealidad temporal expuesta, además de no abordar el proceso de exclusión que la retórica establece en relación a aquellas no-personas imposibilitadas de acceder al rango de ciudadanos, ya sea producto de su falta de educación o por su condición natural que determina su rol de esclavos, o sea, como sujeto desprovisto de derechos dentro de la Polis¹⁹⁹.

Del siglo III a. de C. al siglo XIX, pareciese que nada pasó en términos comunicacionales. Mi supuesto es que esta diacronía deja en evidencia el dominio eurocéntrico desde el cual se sostiene la razón moderna científicista y, por consiguiente, como racionalidad práctica de la comunicación social. Lo que se omite es el rol que jugó la comunicación en la configuración de los sistemas coloniales, específicamente en el contexto colonial-imperial que emerge a finales del siglo XV con la conquista de lo que hoy conocemos como América Latina. En este proceso germinal, los principios comunicativos de la retórica aristotélica parecen no haber sido aplicados, puesto que el arte de la persuasión no se requiere cuando no se reconoce la existencia de otro.

El no reconocimiento del otro, del sujeto conquistado y colonizado, se explica a partir del cuestionamiento del estatuto de

199 Margarita Mauri, “La esclavitud natural Una revisión de las tesis de Aristóteles”, *Ideas y Valores*, 65 (162), 2016, 161-187.

humanidad de aquella población que se presentó ante el colonizador como objeto de dominio. Retomando parte de la tesis esbozada al inicio de este ensayo, lo recién expuesto se comprende en función de la fragmentación que todo sistema colonial implementa al momento de establecer líneas divisorias entre la zona del ser y la zona del no ser²⁰⁰. La comunicación entre estas zonas no pudo materializarse, dado que la ‘otredad’ experimentó un proceso de sub-ontologización como resultado de una misantropía colonial-racial que condicionó el funcionamiento de la comunicación dentro del dispositivo colonial en la etapa inicial del sistema mundo moderno, y cuyas repercusiones las podemos evidenciar hasta el día de hoy.

Maldonado-Torres²⁰¹ va a señalar que la misantropía colonial-racial encuentra su razón de ser en el sujeto arquetípico de la colonización: el *ego conquiro* (yo conquisto). Propuesto y desarrollado por Dussel (1994, 2011)²⁰², el *ego conquiro* representa la protohistoria del *ego cogito* cartesiano. Con ello, el filósofo de la liberación establece que antes de la racionalidad ilustrada, se implementó una ontología basada en la experiencia de la dominación. Los otros, los conquistados, son aquellos cuya existencia es desacreditada por el hecho de ser diferentes a la norma ontológica del sujeto dominador. Para el *ego conquiro*, la otredad se presenta como un subalter, producto de su exterioridad dentro del sistema mundo moderno y por ser sujeto producido en términos de inferioridad racial.

A partir de estos postulados, Maldonado-Torres advierte que con el *ego conquiro* se instala la duda sobre la condición de humanidad del sujeto conquistado, señalando que el “escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno”²⁰³. El escepticismo misantrópico trae consigo el diseño de una modernidad basada en el maniqueísmo, además de asentar las bases del razonamiento cartesiano en torno a la duda metódica. La sospecha y consigo la imposibilidad de comunicación con el otro, genera una lógica binaria entre el ‘ser’ y el ‘no ser’, fragmentación que:

expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como “eres humano” toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: “¿eres en realidad humano?” “Tienes derechos” se transforma en “¿por qué piensas que tienes derechos?” De la misma manera, expresiones como “eres un ser racional” se convierte en la pregunta “¿eres en

200 Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

201 Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (127-167), Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

202 Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural, 1994.

203 Maldonado, *op. cit.*, 134

realidad racional?” El escepticismo misantrópico es como un gusano en el corazón mismo de la modernidad.²⁰⁴

Propongo entender la comunicación, en los orígenes del dispositivo colonial y en su funcionamiento dentro del sistema mundo-moderno, como un tipo de racionalidad no dialógica, no persuasiva, no relacional. O, en otros términos, la comunicación como un elemento más del sistema de regulación y control de las poblaciones.

El otro, al no tener estatuto de humanidad, no es considerado portador de raciocinio y, por tanto, no se requiere de una retórica aristotélica para convencerlo de la empresa colonial. Además, la imposibilidad de compartir un código común entre el ‘ser’ y el ‘no ser’ traerá consigo una escalada de imposiciones lingüísticas, culturales, religiosas y epistemológicas que desanclan al sujeto de sus propios marcos de inteligibilidad, y en caso de no ser aceptadas van acompañadas de tecnologías necropolíticas que anulan cualquier posibilidad de diálogo entre unos-conquistadores y otros-conquistados. De igual modo, en ambas instancias, el otro es cosificado, y su función dentro del dispositivo colonial es asumir el dominio, la conversión y/o la eliminación, cada vez que se confronte al proyecto civilizatorio de la modernidad. De ahí que las formas de poder simbólico ejercidas desde el dispositivo colonial produzcan modelos de inferiorización racial y cultural que desplazan al otro a un lugar marginal dentro de la estructura social, política y cultural del ‘Nuevo Mundo’, además de reforzar la interiorización de la opresión. El justificativo de tal empresa comunicacional es consolidar un marco de autolegitimidad identitaria que pasa por la deslegitimación del sub-alter, logrando, de este modo, reivindicar la ontología dominante del *ego conquiro*.

Si bien existen estudios sobre modalidades comunicativas en que los marcadores raciales y el pluralismo lingüístico-cultural no se presentan como barreras entre sujetos diferenciados dentro del dispositivo colonial, tal como lo plantean Samaniego y Payás (2017)²⁰⁵ al referirse a los parlamentos hispanomapucho efectuados en diversas ocasiones durante el largo período colonial, lo cierto es que tales eventos comunicacionales, a la larga y entre tanto, no fueron un factor que impidiera el avance y consolidación de una subjetividad amparada en el *ego-conquiro*. Los sistemas de comunicación que dinamizaron los agentes de la conquista y posterior colonización demarcaron el ordenamiento social, espacial y cultural de las poblaciones al interior de los contextos coloniales, situación descrita de modo brillante por Ángel Rama (2004)²⁰⁶.

204 *Ibid*, 136.

205 Mario Samaniego y Gertrudis Payas, G, “Traducción y hegemonía: Los parlamentos hispano-mapuches de la Frontera araucana”, *Atenea*, 516, 2017, 33-48

206 Ángel Rama, 2004, *La ciudad letrada*, Santiago, Tajarar.

El dispositivo colonial por tanto, requiere implementar un orden de los signos, los cuales, siguiendo a Foucault (1968), se desligan de la referencialidad para producir un nuevo estadio de realidad, el cual no necesita establecer vínculos de semejanza ni mucho menos de reconocimiento de la existencia de un otro, por el contrario, genera un sistema autónomo de significación, un mito, en palabras de Barthes²⁰⁷ (2009)²⁰⁸, que operará por sobre lo real para imponer un sistema de jerarquizaciones, diferenciaciones y opresiones sobre todo aquel que no acceda al orden de la comunicación colonial.

Algunas consideraciones para el debate

Lo dicho anteriormente, me permite proponer algunos contrapuntos, desvíos o, simplemente, argumentos para mantener una discusión aún no zanjada dentro del pensamiento comunicacional.

Si bien debemos sumarnos al adiós que Luis Ramiro Beltrán (2007)²⁰⁹ brinda a Aristóteles al reconocer la incidencia de su retórica en la conformación y consolidación del paradigma dominante representado por los *Mass Communication Research*, considerando, además, los efectos que sus propuestas, métodos y definiciones han generado en el despliegue del campo científico de la comunicación, en los imaginarios que poseemos sobre su función social y en la instrumentalización de la mediación social asumida por las industrias mediáticas, también se torna necesario saludar, siempre desde un pensamiento crítico y liberador, el estatuto colonial que desde finales del siglo XV, hasta nuestros días, impera en las formas de comunicación que se ejercen hacia aquellas poblaciones desplazadas a un lugar marginalizado dentro del sistema mundo moderno. Si bien existen trabajos abocados a estas materias, no suelen partir de un análisis del funcionamiento de la comunicación al interior del dispositivo colonial, tal es el caso de la comunicación intercultural, punto que desarrollaremos más adelante.

La comunicación, al ser atendida como un elemento central del dispositivo colonial, requiere de una analítica del poder que logre develar su funcionamiento dentro de condiciones sociohistóricas específicas, con el fin de otorgar insumos concretos que respalden las

207 El mito, siguiendo la propuesta de Roland Barthes (2009), es un sistema semiótico de segundo orden, dado que se desprende de los procedimientos denotativos del lenguaje con la finalidad de hacer emerger un universo semiótico inmanente, gobernado por leyes de regulación autónomas. Para ello, procede a través de mecanismos semióticos de deformación del sentido, con la finalidad de disociar los sistemas sígnicos de las condiciones que regulan su significación, pues de este modo el mito se torna un relato de tipo inmanente, independiente de la referencialidad que, justamente, está siendo suprimida por deformación.

208 Ronald Barthes, *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI, 2009

209 Luis Beltrán, "Un adiós a Aristóteles: La comunicación "horizontal"", *Punto Cero*, 12 (15), 2007, 71-92.

disquisiciones teóricas que actualmente predominan dentro de diversos trabajos que se desarrollan en clave descolonizadora. Y si bien no podemos negar el aporte de trabajos como los presentes en la obra coordinada por Sierra y Maldonado (2016)²¹⁰, en los cuales la comunicación es puesta en diálogo con el paradigma del Buen Vivir, los fundamentos del grupo modernidad/colonialidad, los feminismos decoloniales y la ecología política, es de suma importancia avanzar en una agenda de investigación que constantemente imbrique la crítica teórica de la comunicación con el análisis de su funcionamiento al interior del dispositivo colonial. Ello, exige superar la racionalidad instrumental y a-histórica que se ha instalado en los estudios comunicacionales, fascinados en la actualidad con un presente continuo y tecnologizado, desvinculado de los legados coloniales que han demarcado las formas de representación y subordinación de las poblaciones subalternizadas por la mediación socio-comunicativa del dispositivo colonial.

La propuesta es diseñar una agenda de investigación desde un enfoque metodológico que:

- a) indague en la arqueología de los saberes que conforman la racionalidad comunicacional del *ego-conquiro* y su proyección en el devenir de la historia;
- b) analice la genealogía de los poderes y las técnicas de subjetivación que se ejercen dentro del dispositivo colonial por medio de prácticas comunicativas multimodales.

Próximo a dichos procedimientos metodológicos se encuentran el trabajo realizado por Santiago Castro-Gómez (2005), cuyo estudio sobre la conformación de las relaciones coloniales en el espacio de la Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII y las primera dos décadas del siglo XIX, se aleja de los análisis jerárquicos del poder colonial, sobredeterminado a las fuerzas del economicismo capitalista, proponiendo una analítica heterárquica del poder que atiende el funcionamiento de los regímenes de saber y las prácticas de poder que en diversos niveles de actuación aportan a la consolidación de un proyecto civilizatorio basado en la exclusión racial de la otredad. También, en esta línea, se encuentra el trabajo de Patricio Lepe-Carrión (2016)²¹¹, quien propone que el contrato originario de Chile se sustentó en “las prácticas

210 Francisco Sierra y Claudio Maldonado (coords.) *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir*, Quito, CIESPAL, 2016.

211 Patricio Lepe-Carrión, *El contrato colonial en Chile. Ciencia, racismo y nación*, Quito, Abya Yala, 2016.

soberanas de la conquista, que luego fueron instauradas durante la colonia por medio de modelos evangelizadores y educativos”²¹². Además de establecer que:

el siglo de las luces en Chile, conjuntamente con elucubraciones filosóficas sobre la libertad e igualdad, es nada más que renovar, bajo un atractivo ropaje secularizado, las antiguas prácticas soberanas de diferenciación social, tanto internas como externas, entre civilizados y bárbaros, o entre nobles y plebeyos.²¹³

Si bien lo comunicacional en ambos trabajos no es el foco de interés, cabe considerar que los archivos analizados por ambos autores conforman un complejo sistema de discursos, cuya posibilidad de funcionamiento dentro del dispositivo colonial pasa por su activación comunicativa. Será, por tanto, el trabajo de investigación comunicológico el encargado de dar cuenta de las especificidades del saber-poder comunicacional, así como de las prácticas comunicativas que a lo largo de la historia han ido demarcando las dinámicas de relación intercultural entre las zonas del ser y el no-ser al interior del dispositivo colonial.

A modo de cierre

El trabajo ha intentado establecer la necesidad de pensar la comunicación, en sus niveles epistemológicos y praxeológicos, como un elemento constitutivo del dispositivo colonial. Este planteamiento emerge como resultado de un debate en construcción, sobre todo cuando pensamos la comunicación en contextos en los cuales lo colonial delimita formas de interacción entre sujetos posicionados en lugares dicotómicos, resultado del proceso de fragmentación estructural que toda sociedad colonial manifiesta.

Si bien existen enfoques dentro del campo comunicológico que se aproximan a esta problemática, sus desarrollos teóricos, conceptuales y metodológicos se centran en ámbitos distintos, como es el caso de la denominada comunicación intercultural, cuyo objeto de estudio refiere a los encuentros comunicativos entre agentes que se autoperciben como pertenecientes a sistemas culturales diferenciados, lo que se plantea como acontecimiento determinante de dichas interacciones²¹⁴ (Rodrigo,

212 Lepe-Carrión, *op. cit.*, 327.

213 *Idem.*

214 Miquel Rodrigo, *la comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos, 1999; Alejandro Grimson, *Interculturalidad y comunicación*, Buenos Aires, Norma, 2001; Cynthia Pech, Marta Rizo y Vivian Romeu, *Manual de Comunicación Intercultural*, Madrid, Editorial Académica Española, 2011.

1999, Grimson, 2001, Pech, Rizo y Romeu, 2011). Lo aquí planteado refiere a un sistema de argumentación distinto.

A diferencia de la denominada comunicación intercultural, lo primero a señalar es que en este trabajo no existe la intención de delimitar un objeto de estudio específico, como sí lo plantea la comunicación intercultural, aunque, como bien expone Alsina (1999), éste asuma rasgos bastante heterogéneos, que van de los modos de producción de diferencia por parte de los medios hegemónicos, a los encuentros cotidiano que experimentan sujetos pertenecientes a culturas diversas. Al introducir la comunicación como un elemento del dispositivo colonial, no se busca zanjar una delimitación del proceso, sino, muy por el contrario, entender que toda práctica comunicacional, ya sea entre agentes que se definan a sí mismos como portadores de sistemas culturales diferenciados o entre aquellos que no, la comunicación estará, siempre, imbricada al funcionamiento del dispositivo colonial de poder, cruzando niveles sociales, cuerpos comunicantes y epistemologías comunicativas múltiples y no siempre diferenciadas. En otros términos, el dispositivo colonial captura a la comunicación y la dinamiza en su totalidad funcional, independiente de si el encuentro es o no entre agentes emplazados en sistema culturales diferenciados.

También es importante señalar que, a diferencia de la comunicación intercultural, no estoy situándome en el plano de las incertidumbres y ansiedades que conlleva el encuentro con el ‘otro’, de modo que se evite cualquier tipo de psicologismo. Por tanto, mi intención no recae en diseñar un texto instruccional sobre lo que se debe ‘hacer-saber-valorar’ al momento en que se establecen relaciones de contacto e intercambio simbólico, donde el reconocimiento de la diferencia demarca límites y proyecciones. Esa, sería una pretensión inalcanzable en un escrito de estas características. El análisis de la comunicación en el dispositivo colonial no aspira al desarrollo de una competencia comunicativa intercultural, más bien busca identificar el funcionamiento colonial de la comunicación en sus modalidades y niveles heterogéneos para contribuir a una crítica radical de carácter anticolonial.

Sin desmerecer los esfuerzos académicos abocados a desarrollar los puntos anteriores, me parece que al establecer deslindes teóricos y metodológicos para sostener el campo de estudios de la ‘comunicación intercultural’, existe el riesgo que éste se constituya en un dispositivo epistemológico cuyo *telos* sea pedagogizar los modos en que sujetos se comunican en contextos interculturales. Práctica que, cabe señalar, ha sido un rasgo central del paradigma dominante de los estudios comunicacionales occidentalocéntricos²¹⁵. Para proyectar una comunicación

215 Erick Torrico, “La comunicación occidental”, *Oficios Terrestres*, 1(32), 2015, 3-23.

intercultural, es fundamental desentrañar los modos de funcionamiento de la comunicación al interior del dispositivo colonial y, luego, avanzar en un proyecto de decolonización del campo comunicológico. A mi modo de ver, esa tarea no ha sido el foco de la comunicación intercultural. En la medida que el conocimiento comunicacional siga anclado a una racionalidad científica subordinada al orden de dominación colonial, se vislumbra dificultoso, e incluso imposible, avanzar en una propuesta teórico-metodológica de corte intercultural. La tarea asumida requiere de esfuerzos sustantivos. Esta, es, entonces, una primera invitación para construir una agenda que analice la comunicación dentro del dispositivo colonial.

BIBLIOGRAFÍA

Alejandro Grimson, *Interculturalidad y comunicación*, Buenos Aires, Norma, 2001.

Aníbal Quijano, Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. H. Bonilla (Comp.), *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (437-449), Quito, FLACSO, Ediciones Libri Mundi, 1992.

Aníbal Quijano, El Fantasma del Desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2), 2000, 73-90.

Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999.

Cynthia Pech, Marta Rizo y Vivian Romeu, *Manual de Comunicación Intercultural*, Madrid, Editorial Académica Española, 2011.

Eduardo Restrepo y Alex Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia, Universidad del Cauca1, 2010.

Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz, Plural, 1994.

Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011.

Erick Torrico, "La comunicación occidental", *Oficios Terrestres*, 1(32), 2015, 3-23.

Francisco Sierra y Claudio Maldonado (coords.) *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir*, Quito, CIESPAL, 2016.

Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

Georges Balandier, *El concepto de situación colonial*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1970.

Giorgio Agamben, ¿Qué es un dispositivo?, *Sociológica*, 26 (73), 2011, 249-264.

José Marques de Melo, *Pensamiento comunicacional latinoamericano. Entre el saber y el poder*, Sevilla, Comunicación Social, 2009.

Laura Catelli, Mario Rufer y Alejandro De Oto, “Introducción: pensar lo colonial”, *Tabula Rasa*, 29, 2018, 11-18.

Luis Beltrán, “Un adiós a Aristóteles: La comunicación "horizontal"”, *Punto Cero*, 12 (15), 2007, 71-92.

Margarita Mauri, “La esclavitud natural Una revisión de las tesis de Aristóteles”, *Ideas y Valores*, 65 (162), 2016, 161-187.

Mario Samaniego y Gertrudis Payas, G, “Traducción y hegemonía: Los parlamentos hispano-mapuches de la Frontera araucana”, *Atenea*, 516, 2017, 33-48.

Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.

Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1977.

Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.

Miquel Rodrigo, *La comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos, 1999.

Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (127-167), Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

Patricio Lepe-Carrión, *El contrato colonial en Chile. Ciencia, racismo y nación*, Quito, Abya Yala, 2016.

Ronald Barthes, *Investigaciones retóricas I*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires S.A., 1982, 17.

Ronald Barthes, *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Socialización lingüística en contexto mapuche: un acercamiento desde autobiografías familiares

Fernando Wittig González

Resumen

Este trabajo se sitúa en el campo de la sociolingüística en contexto mapuche. Su foco específico apunta a los procesos de socialización lingüística en el ámbito familiar-comunitario y la representación de dichos procesos desde el discurso autobiográfico de los propios hablantes. Se presenta un breve panorama de estudios sociolingüísticos, con énfasis en los desafíos que implica la investigación en torno a lenguas indígenas y sus hablantes. La revisión incorpora la perspectiva mapuche sobre el papel del *mapuzugun* en los procesos de socialización lingüístico-cultural. Con estos marcos de referencia como telón de fondo, se presenta una experiencia de investigación a partir de la cual surgió la perspectiva de las biografías familiares como representación de los procesos de pérdida y recuperación del *mapuzugun*. El enfoque propuesto implicó situarse en la reflexividad sociolingüística de los hablantes desde la memoria oral familiar, acción asociada a la incorporación del *mapuzugun* y del *mapuche kimün* y su relación con el territorio.

Palabras clave: Socialización lingüística; mapuzugun; autobiografías familiares; conocimiento mapuche.

Introducción

Este trabajo se sitúa en el contexto sociolingüístico actual del *mapuzugun*, el que puede ser caracterizado por dos grandes tendencias, en apariencia contrapuestas: el desplazamiento y la revitalización de la lengua, cada una con sus propios agentes y dinámicas. Su foco específico apunta a los procesos de socialización lingüística en el ámbito familiar-comunitario y la representación de dichos procesos desde el discurso autobiográfico de los propios hablantes.

El interés por las autobiografías familiares surgió en una experiencia de investigación, específicamente al constatar la relevancia que otorgaban los participantes – jóvenes mapuche universitarios – a la voz de sus familiares, en sus discursos sobre las propias experiencias de socialización lingüística. Esta constatación motivó la búsqueda de una perspectiva de trabajo con mayor pertinencia cultural desde las

posibilidades de inter-comprensión entre el conocimiento académico y el conocimiento mapuche, incorporando pautas interactivas y categorías conceptuales del *mapuche kimiin*.

Dada la complejidad inherente de las dimensiones señaladas, es necesario apuntar que mi aproximación a estos temas no resulta únicamente de un ejercicio formal de investigación, sino que se nutre en paralelo del *nütram* o conversaciones que he sostenido en los últimos años con distintos actores del mundo mapuche contemporáneo, desde diversos roles asociados a procesos de aprendizaje del *mapuzugun* y de reflexión en torno a los procesos socioculturales y políticos en curso.

El texto se organiza en cuatro apartados. En la primera sección, se presenta una breve panorámica de la investigación disciplinar en relación con las lenguas indoamericanas. En el segundo apartado, se presenta un conjunto de trabajos referidos a la dinámica actual del *mapuzugun*, que permiten plantear posibles conexiones entre el conocimiento académico y el conocimiento de los propios hablantes. La tercera sección sintetiza algunas ideas sobre la socialización lingüístico-cultural desde el conocimiento mapuche. Finalmente, se presentan las ideas centrales de un enfoque investigativo que busca posicionar la voz de los hablantes y el conocimiento propio sobre los procesos de socialización lingüística desde la memoria oral familiar y los vínculos con el territorio.

Sociolingüística y lenguas indoamericanas

La sociolingüística es entendida como un área multidisciplinar dentro de los estudios del lenguaje, que se ocupa, entre otros fenómenos, de las situaciones de contacto de lenguas en sociedades bilingües. En el contexto indoamericano, este interés se ha materializado principalmente en el estudio de la vitalidad de las lenguas indígenas. Dos características generales que suelen compartir las investigaciones inscritas en este marco son: por un lado, la predominancia – al menos en una primera etapa – de los diseños cuantitativos que operan con categorías pre-establecidas, como nivel de competencia o ámbito de uso; por otro lado, la funcionalidad de estos estudios para el diseño de políticas lingüísticas que buscan intervenir en el estatus social de las lenguas indígenas, en el desarrollo de sus estructuras internas, y en los procesos de enseñanza formal y comunitaria.

Diversos autores han puesto énfasis en las limitaciones que presenta este enfoque de investigación y, en consecuencia, han desarrollado perspectivas de análisis de mayor alcance conceptual y político para la comprensión y eventual intervención en estos contextos. Entre ellos, destaco el aporte del investigador alemán asentado en México, Rainer Enrique Hamel, quien sostiene que la situación de las lenguas indígenas debe entenderse como la proyección al presente de un conflicto lingüístico

que deriva de un proceso histórico de colonización y hegemonía²¹⁶. Igualmente relevante me parece el aporte del investigador peruano Juan Carlos Godenzzi, quien propone que la dinámica del contacto entre la lengua nacional y las lenguas indígenas de los Andes es el resultado de la acción de fuerzas antagónicas que se reflejan en los usos y representaciones de estas a nivel colectivo e intersubjetivo²¹⁷.

Estos y muchos otros aportes propiciaron un giro de la investigación con énfasis en los diseños cualitativos y su aplicación en procesos a escala local. Ello permitió una mejor comprensión de las dinámicas sociolingüísticas de las comunidades indígenas en situación de bilingüismo asimétrico. Este giro, a su vez, coincidió con el mayor interés por instalar en la agenda investigativa la voz de los hablantes. En este contexto, destacan trabajos sobre la reflexividad sociolingüística de los hablantes como punto de partida para procesos de cambio²¹⁸, y la ejecución de programas de documentación y revitalización lingüística con la participación activa de las comunidades de hablantes²¹⁹.

Estos nuevos intereses en la sociolingüística indoamericana se fundamentan en una concepción del contacto de lenguas como espacio de relaciones conflictivas, no entre sistemas lingüísticos, sino entre las comunidades de hablantes que los protagonizan en el devenir histórico de sus relaciones interétnicas²²⁰. Como consecuencia inmediata de esta reorientación disciplinar, emerge el interés por develar las asimetrías sociolingüísticas y las disputas de poder, en sus distintos niveles, entre las comunidades y grupos sociales que conviven al interior de las estructuras nacionales²²¹. En este marco, adquieren mayor presencia las propuestas que cuestionan los modelos convencionales de relación entre agentes investigadores y sujetos investigados. Surgen, entonces, modelos de

216 Rainer Hamel, “La política del lenguaje y el conflicto interétnico. Problemas de investigación sociolingüística”, Orlandi, E. (ed.), *Política lingüística na América Latina*, Campinas: Pontes, 1988, 41-75.

217 Juan Carlos Godenzzi, “El español de América y el español de los Andes: universalización, Vernacularización y Emergencia”, Schrader-kniffki, M. y Morgenthaler, L. (ed.) *La Romania en interacción: entre contacto, historia y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*, Frankfurt, Vervuet- Iberoamericana, 2007, 29–50.

218 Héctor Muñoz-Cruz, “Cambio sociolingüístico y experiencias interculturales desde discursos autobiográficos de hablantes de lenguas indígenas”, en *Cuadernos Interculturales*, vol. 4, núm. 7, 2006, 23-48.

219 José Antonio Flores-Farfán, “El proyecto de revitalización, mantenimiento y desarrollo lingüístico y cultural: resultados y desafíos”, en *Estudios de Lingüística Aplicada*, año 29, núm. 53, 2011, 117-138.

220 Hamel *op. cit.*

221 Fernando Garcés, *Representaciones de la lengua y el conocimiento quechua ¿Colonialidad o interculturalidad?*, La Paz, Fundación PIEB, 2009.

investigación activista²²², por un lado, o de empoderamiento de los agentes y comunidades, por otro²²³.

Para cerrar esta revisión breve y parcial de la sociolingüística en contexto indoamericano, corresponde mencionar la emergencia y consolidación de la revitalización de lenguas minorizadas como campo de investigación. En un primer momento, ligados a la planificación lingüística “de arriba-abajo”, los proyectos de revitalización consistían en acciones mediante las cuales un grupo de investigadores y técnicos transfería su conocimiento experto a la práctica cotidiana de las comunidades indígenas y sus grupos de hablantes. El desarrollo reflexivo y crítico de la investigación social y de la sociolingüística en particular instalaron nuevas orientaciones en este campo, privilegiando modelos horizontales y participativos. En este nuevo marco, la agenda por la revitalización requiere de redes de colaboración entre los distintos actores para facilitar la ejecución y contextualización de proyectos en todos los niveles sociales implicados, desde el plano más amplio de las estructuras estatales hasta el ámbito de las redes familiares íntimas. En otras palabras, la revitalización se plantea desde una perspectiva ecológica ascendente, que toma como punto de partida las prácticas comunicativas de los hablantes en sus propios contextos de socialización lingüístico-cultural²²⁴.

Sociolingüística y Mapuzugun

Como es de conocimiento público, en los últimos años diversos estudios han mostrado datos contundentes sobre los niveles de desplazamiento y minorización que afectan a la lengua mapuche²²⁵. Las proyecciones poco alentadoras que surgen de estos diagnósticos han motivado la acción del movimiento social por el *mapuzugun*, cuyos efectos adquieren mayor visibilidad en ciertos territorios y redes de hablantes, pero sobre todo en el espacio público²²⁶. Del mismo modo, se ha planteado que la situación de vitalidad, uso y transmisión de la lengua no es homogénea entre los distintos territorios y que ciertos procesos socioculturales internos

222 José Antonio Flores-Farfán, *Lengua y Poder. Aspectos teóricos, metodológicos y empíricos de la revitalización lingüística*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2018.

223 Marleen Haboud, “Revisitando Entrevistadores indígenas: un reto a los estereotipos”, en, Palacios, A. y Sánchez Paraíso, M. (eds.), *Dinámicas lingüísticas de las situaciones de contacto*, Madrid, De Gruyter, 2021.

224 Lorena Córdova, *Metáforas ecológicas, ideologías y políticas lingüísticas en la revitalización de lenguas indígenas*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez, 2019.

225 Fernando Zúñiga y Aldo Olate, “El estado de la lengua mapuche, diez años después”, en Aninat, I.; Figueroa, V.; y González, R. (eds.), *El pueblo mapuche en el Siglo XXI*, Santiago de Chile, CEP, 2017, 343-374.

226 Simona Mayo y Silvia Castillo, “Movimientos autónomos por la lengua mapuche en Wallmapu”, en *LASA Forum* 50(1), 2019, 15-18.

pueden incidir en dinámicas sociolingüísticas particulares a nivel de grupos locales y relaciones intersubjetivas. A partir de lo anterior, tiene sentido preguntarse si los conceptos y los métodos que están detrás de los diagnósticos de vitalidad son relevantes frente a la complejidad inherente de las dinámicas sociolingüísticas del *mapuzugun*, sobre todo en relación con la dimensión intersubjetiva y territorial de dichos fenómenos y su relación con procesos socioculturales y políticos a distinta escala²²⁷.

Algunos trabajos de reciente publicación dan cuenta de ciertos intentos por abordar las dimensiones señaladas. Por ejemplo, Rojas, Lagos y Espinoza (2016)²²⁸ analizan la perspectiva del saber tradicional en torno al *mapuzugun* y el aporte de este conocimiento a las políticas de revitalización de la lengua. Cisternas (2020)²²⁹, en tanto, se enfoca en el discurso de autoridades tradicionales y educacionales de un territorio específico para mostrar el papel que estos actores asignan a la lengua en procesos de negociación y delimitación estratégica de la identidad étnica. Por otra parte, Antimil y Olate (2020)²³⁰ se sitúan en un territorio específico para analizar la dinámica sociolingüística en perspectiva histórica. Por último, Naqill (2020)²³¹ también hace referencia a la dimensión territorial, pero en su caso como punto de partida para un análisis político del proceso de revitalización del *mapuzugun* en relación con otras experiencias regionales e internacionales.

La relación entre conocimiento académico y conocimiento mapuche es otro de los desafíos relevantes que enfrenta la investigación en torno al *mapuzugun*, independiente de la perspectiva teórica que asuman estos estudios. Lo anterior se puede llevar a dos planos estrechamente imbricados: por una parte, las posibilidades de diálogo entre ambas perspectivas epistémicas en la construcción del conocimiento; y por otra, la relación entre los distintos actores del proceso investigativo, atendiendo a las asimetrías de poder ya señaladas. En otros términos, el desafío consiste en cómo incorporar el conocimiento cultural de los hablantes en la comprensión de los procesos de socialización lingüística, en un marco de contacto y conflicto con la lengua hegemónica.

227 Aldo Olate, “Más allá del estado de vida de las lenguas. Elementos para el diagnóstico sociolingüístico de la dinámica interactiva del contacto mapuzugun /castellano”, *Revista Alpha*, 45, 2017, 255-272.

228 Darío Rojas, Cristián Lagos y Marco Espinoza, “Ideologías lingüísticas acerca del mapudungun en la urbe chilena: el saber tradicional y su aplicación a la revitalización lingüística”. *Chungará* vol. 48, n. 1, 2016, 115-125.

229 César Cisternas, “Marcador étnico: discurso de autoridades de La Araucanía (Chile) sobre el mapudungún”, *Estudios Sociológicos*, vol. 38, núm. 112, 2020, págs. 39-72.

230 Jaime Antimil y Aldo Olate, “El escenario actual de la lengua mapuche en un territorio. Estudio de caso desde la historia y la sociolingüística”, *Nueva Revista del Pacífico*, 72, 2020, 116-143.

231 Viktor Naqill. “Lengua y territorio: relación estratégica para la revitalización del mapuzugun”, *Caracol*, núm. 20, 2020, 134-165.

Al respecto, Fernando Teillier, Gabriel Llanquainao y Gastón Salamanca han desarrollado una línea teórico-metodológica basada en conceptos como epistemología de la lengua (2016)²³² y autodeterminación cognitiva (2017)²³³. Los autores proponen un enfoque centrado en la palabra de los hablantes, para lo cual introducen una serie de modificaciones en las formas convencionales de interacción entre los participantes de la escena investigativa. En ese marco, despliegan un modelo de análisis que toma como punto de partida conceptos centrales del pensamiento mapuche, como *zugu*, *kimiün*, *rakizuum* y *giixam*, para finalmente establecer las implicancias de un conocimiento mapuche situado respecto de los procesos internos de continuidad o revitalización del *mapuzugun*.

En esta misma línea se pueden situar algunos trabajos de autorías mapuche. Por ejemplo, José Quidel (2014)²³⁴ se refiere a la triada de conceptos *zugu*, *zugun* y *giixam*²³⁵ para plantear que el lenguaje no es privativo del *che*, de las personas, sino que es compartido con todas las formas de vida; a partir de lo cual se reconoce la existencia de distintos planos de realidad que amplían las posibilidades de interacción comunicativa en y desde el *mapuzugun*. Del mismo modo, Elisa Loncon (2019)²³⁶ expone sobre la concepción del tiempo en la cultura mapuche integrando perspectivas teóricas, políticas y experienciales. La autora muestra las particularidades de la concepción temporal y sus vínculos indisociables respecto de la naturaleza. Al respecto, señala que “el presente es estar con la naturaleza, el pasado es volver para reiniciar ciclos y el futuro es el tiempo que viene y que muchas veces se anuncia en el sueño”²³⁷.

En síntesis, estos trabajos abren una perspectiva reflexiva que nutre las posibilidades de la investigación académica sobre los procesos sociolingüísticos del *mapuzugun*, específicamente aquellos relacionados con la transmisión y continuidad de la lengua frente al escenario de desplazamiento que ha sido constatado por los estudios de vitalidad. A su

232 Fernando Teillier, Gabriel Llanquainao y Gastón Salamanca, “¿De qué hablamos cuando hablamos de etnolingüística?: bases teórico-metodológicas para un trabajo con el mapuzugun”, *RLA*, 54, 2, 2016, 137-161.

233 Fernando Teillier, Gabriel Llanquainao y Gastón Salamanca. 2017. “Autodeterminación cognitiva y mapun kimün”, en Becerra, R. y Llanquainao, G. (eds.), *Mapun kimiün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, Santiago, Ocho libros, 2017, 25-39.

234 José Quidel, “Importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas”, en Campos, C. y Rivadeneira, M. I. (coords.), *El diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales*, Quito, Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación, 2014, 123-138.

235 Así es como se escribe *nütram* de acuerdo con el grafemario Raguileo.

236 Elisa Loncon, “Una aproximación al tiempo, el pensamiento y la lengua mapuche”, *Árboles y Rizomas*, vol. 1, núm. 2, 2019, 67-81.

237 Loncon, *op. cit.*, 78.

vez, otorgan fundamentos culturales y políticos para las acciones orientadas a la reivindicación de la lengua y la recuperación de sus usos activos en la práctica social de los hablantes.

Socialización lingüística y conocimiento mapuche

De acuerdo con Duranti, Ochs y Schieffelin, (2011)²³⁸, la socialización lingüística alude al conjunto de prácticas y representaciones que propician la adquisición de un repertorio lingüístico, que en los contextos indoamericanos suele incluir una lengua hegemónica y una o más lenguas minorizadas. A su vez, la socialización lingüística involucra la construcción del sentido de pertenencia de los miembros de una comunidad determinada. En otras palabras, se trata de un proceso complejo en que, por medio de claves lingüísticas y socioculturales, una comunidad construye sus dinámicas de identificación y diferenciación respecto de otros colectivos con los cuales comparte, y eventualmente disputa, un espacio social y territorial. Como perspectiva de análisis, la socialización lingüística se diferencia de los estudios sobre adquisición del lenguaje, por cuanto no se limita a las etapas iniciales del desarrollo lingüístico de los hablantes, sino que aplica a todo su ciclo vital. Del mismo modo, no se remite a espacios y agentes de socialización propios de las primeras etapas de vida. La pregunta que surge, entonces, es cómo son concebidos estos procesos desde un conocimiento mapuche situado.

En relación a este punto, la socialización lingüístico-cultural se entiende como parte de un proceso más amplio, que recibe distintas denominaciones como *kimeltuwün zugu* o modelo socioeducativo mapuche²³⁹ y *chegeñ* o formación de persona²⁴⁰. La socialización lingüística es comprendida como un proceso que articula contenidos culturales, actitudes y valores orientados a que los niños aprendan a participar de las prácticas comunitarias como una guía para la interacción social intra e intercultural en otras etapas y dimensiones del proceso del ciclo vital. De acuerdo con Quidel, Durán y Catriquir (2007)²⁴¹, el aprendizaje del *mapuzugun* se da en

238 Alessandro Duranti, Elinor Ochs, y Bambi Schieffelin, *The Handbook of Language Socialization*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

239 Desiderio Catriquir y Teresa Durán, “Kimeltuwün zugu: modelo educativo mapunche”, Durán, T., Catriquir, D., y Hernández, A. (eds.), *Patrimonio cultural mapunche. Derechos culturales y patrimonio educacional mapunche*, Temuco, Ediciones UCT, 2007, 443 – 454.

240 José Quidel y Jimena Pichinao, “*Xemümkagen Püchüke Che Mapun Kimeltun Mew*. Formación de los niños y niñas en la educación mapunche”. Durán, T., Catriquir, D., y Hernández, A. (eds.), *Patrimonio cultural mapunche. Derechos culturales y patrimonio educacional mapunche*, Temuco, Ediciones UCT, 2007, 455 - 470.

241 José Quidel, Teresa Durán, Desiderio Catriquir, “*Rukache* o Familia Mapuche: una relación entre *reñma* y *mapu*”, Durán, T., Catriquir, D., y Hernández, A. (eds.), *Patrimonio cultural mapunche. Derechos culturales y patrimonio educacional mapunche*, Temuco, Ediciones UCT, 2007, 395-414.

tres niveles de la organización social mapuche: *rukache*, *reñma* y *lofche*. Los autores citados reflexionan en torno a las transformaciones estructurales que han fragmentado y atomizado al *rukache* o grupo familiar nuclear, y proponen que es en el nivel del *lofche* donde se observa la vigencia de las dinámicas y orgánicas propias, pasando a ser este último “el referente que mantiene el sentido de unidad familiar”²⁴², por ejemplo, a través de “la reactivación de los vínculos en los *eluwün*, *majün* y otras ceremonias”²⁴³. En otras palabras, el proceso de socialización lingüística se fundamenta en un orden sociocultural y cosmovisional, que demanda en los niños y adolescentes asumir de modo gradual roles y actitudes hacia los otros miembros de la comunidad, incluyendo aquí la dimensión del *itrofill mogen*, es decir, todas las formas de vida.

En el contexto actual, marcado aún por los efectos del proceso colonial y sus distintas formas de violencia estructural²⁴⁴, los agentes de socialización asumen que la incorporación de la lengua en las interacciones cotidianas, será más significativa en la medida que las otras dimensiones del proceso de *kimeltuwün* o *chegeñ* se encuentren asentadas²⁴⁵. Los contextos ceremoniales siguen estando entre los de mayor importancia para el uso interactivo de la lengua, dentro de un marco protocolar que regula las interacciones e instala en los participantes determinados roles y actitudes, a la vez que promueve el despliegue de la memoria colectiva a través de géneros discursivos tradicionales²⁴⁶.

Los trabajos referidos en este apartado tienen la particularidad de incorporar la voz de los agentes desde una enunciación polifónica y a la vez experiencial sobre la socialización lingüístico-cultural, en una lógica que desborda las racionalidades científicas convencionales. Se complementan con otros estudios, también de autorías mapuche, que incorporan la voz de estos agentes de socialización mediante métodos propios de las ciencias sociales y de la educación. En una mirada de conjunto, estos trabajos recogen aspectos de un sistema de pensamiento que es multidimensional y se encuentra situado en un proceso emergente de descolonización; de ahí la adscripción de las autorías mapuche a una gama amplia de proyectos académicos, culturales y políticos.

242 *Ibid*, 408.

243 *Idem*.

244 Héctor Nahuelpan y Jaime Antimil, “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX”, en *HiSTOReLo, Revista de Historia regional y local*, vol. 10, núm. 21, 2018, 211-248.

245 Quidel, *et al.*, *op. cit.*

246 Ana Ñanculef y Cristian Cayupan, *Kujike zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun* Temuco, Ediciones Comarca, 2016.

Autobiografías familiares, socialización lingüística y conocimiento situado

Desde los marcos de referencia esbozados y teniendo presente los desafíos que enfrentan los estudios sociolingüísticos en relación a las dinámicas actuales del *mapuzugun*, en esta sección se presentan los lineamientos generales de un enfoque investigativo sobre los procesos de socialización lingüística basado en la representación de tales procesos desde el discurso autobiográfico de los hablantes. Este enfoque toma como puntos de partida algunas observaciones surgidas de trabajos anteriores sobre el *mapuzugun* en la experiencia migratoria de hablantes urbanos y sus procesos de adquisición de la lengua mapuche en distintos espacios sociales y etapas del ciclo vital.

El interés por incorporar las autobiografías familiares surgió durante la ejecución de un proyecto de investigación, que tenía por objetivo comprender en su diversidad las experiencias y representaciones de jóvenes mapuche sobre sus procesos de socialización lingüística. Uno de los aspectos relevantes fue el vínculo entre narrativa personal y memoria familiar como elemento recurrente en el discurso de los participantes (Wittig y Hernández, 2017)²⁴⁷. En sus discursos, los participantes referían a episodios y reflexiones de otros miembros de su grupo familiar, como coordinadas simbólicas con las cuales dotaban de sentido sus propios relatos y reflexiones. Del mismo modo, la interacción de los participantes en el contexto de entrevistas grupales daba lugar a procesos de negociación discursiva en torno a los significados más generales que proyectaban a partir de sus propias experiencias. En una de esas instancias, Ligkoyam, uno de los participantes, se refirió al contexto de su aprendizaje de la lengua mapuche en los siguientes términos: *“llegaron los lonko, llegaron las machi y fue necesario aprenderlo; así me tocó aprender a mí”*.

La escena referida en el enunciado presentaba elementos particulares del orden socio-religioso mapuche, que la mayoría de los presentes conocía y podía asociar en relación al tema planteado, pero el contexto de entrevista grupal no permitía profundizar en elementos más específicos. ¿En qué contexto se da la asunción de estos roles tradicionales en el grupo familiar? ¿Por qué se habla de ‘llegada’, como si fuera un evento inesperado? ¿Qué implicancias tiene el carácter obligatorio del aprendizaje de la lengua, que se desprende de sus palabras? ¿Qué papel puede jugar el aprendizaje colectivo del *mapuzugun* en la consolidación de tales roles?

247 Fernando Wittig y Matías Hernández, “Los espacios significativos para la socialización lingüística en el discurso de jóvenes mapuche. Un acercamiento desde la investigación cualitativa”, *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 19, 2017, 82-100.

Este y otros episodios en el diálogo con los participantes fueron señalando la necesidad de reorientar el proceso de investigación para intentar una respuesta a interrogantes como las recién señaladas. De hecho, la idea de profundizar en el diálogo con otros miembros del grupo familiar fue propuesta por varios de los participantes en las fases iniciales del estudio. Esta invitación introdujo varias modificaciones respecto de la formulación inicial del estudio. Quizás el cambio más relevante consistió en asumir el papel de *nitrán* o visita y adaptarse a las pautas de interacción que cada grupo familiar proponía para la realización de estos nuevos encuentros, en algunos casos con su madre y su padre y algunos hermanos, en otros casos también con la presencia de abuelos, tíos, e incluso otros parientes que estuvieran presentes al momento de concretarse el encuentro.

Una vez establecido el contacto y generada una relación recíproca entre los participantes, el *nitrán* tenía como punto de partida el *tuvün* y *keipán*, el origen territorial y familiar, de todos los participantes, incluyendo a los “entrevistadores”. Ambas dimensiones, junto con ser centrales para la configuración de las identidades en la sociedad mapuche, permiten conectar en el diálogo con historias de vida de personas no mapuche.

A partir de ahí, los diálogos se orientaron al recuerdo de episodios significativos en la historia de vida familiar que tuvieran como telón de fondo situaciones vinculadas a la continuidad del uso del *mapuzugun* y su transmisión intergeneracional, como también su desplazamiento en la práctica comunicativa familiar en beneficio de la lengua dominante. Un aspecto que debe señalarse es que la reflexividad sociolingüística de los hablantes no surgió de modo explícito a partir de categorías técnicas dadas, sino que emergió entrelazada con otras dimensiones de la vida familiar y comunitaria, intra- e interétnica, que fueron tematizadas en la conversación libremente por los participantes.

En otro trabajo, se propone el concepto de trayectorias sociolingüísticas intergeneracionales²⁴⁸ en referencia a las secuencias episódicas inscritas en la memoria oral familiar, desde las cuales se configura la relación simbólica entre las lenguas que configuran su repertorio comunicativo. En su conjunto, estos relatos ponen en escena diversos procesos de cambio en el uso, valoración y transmisión de las lenguas en contacto con otras dimensiones de la historia familiar, como el territorio, los desplazamientos, las experiencias escolares, las tensiones religiosas, entre otros. En su manifestación discursiva, estas secuencias narrativas despliegan una estructura polifónica y, a la vez, abierta a nuevas enunciaciones. Este enfoque implica situarse en la reflexividad sociolingüística de los hablantes desde la memoria oral familiar, acción

248 Fernando Wittig e Israel Fariás, “Trayectorias sociolingüísticas intergeneracionales. Una categoría para el análisis de procesos de transmisión y desplazamiento del *mapuzugun*”, *Atenea*, 517, 2018, 123-138.

asociada a la incorporación del *mapuzugun* y del *mapuche kimün* en las distintas etapas del proceso investigativo.

Ya instalado el *zugu* o tema de conversación con la familia de Ligkoyam²⁴⁹, el diálogo se inició con referencias a la recuperación de la memoria histórica del territorio donde se realizaba el encuentro. Este proceso, iniciado años antes por la familia en conjunto con autoridades tradicionales de la comunidad y de otros *lof*, les permitió levantar conocimiento sobre la localización de los espacios rituales y ceremoniales, y las causas de la interrupción de estas prácticas por casi un siglo. Desde la memoria oral de los mayores, la indagación física en el territorio y los *penma* lograron reconstruir el proceso de alejamiento y posterior retorno a las prácticas socio-religiosas tradicionales. El siguiente fragmento remite a una de las revelaciones recibidas por el machi que los acompañó en el proceso:

En uno de los trabajos del *machitun*, del hijo mayor, cuando estaba enfermo, dijeron “*zoy pataka tripantü tañi allküivenon tañi gillatun tüfachi mapu mew pügapayin*”²⁵⁰; ahí supimos nosotros más o menos y eso coincidió con lo que la gente dijo en el recuento de la memoria histórica... y después cuando faltaba poco para el *gillatun*, al machi *elügapay penma, machi ta pewmay. Feypügapay chumgechi ñi animal ta Aliven, chumgechi ta gillatual wüne, kom feypügapay, ka feypügapay chumgelu chumgechi femkunnal*²⁵¹.

Estos episodios recientes en la historia de vida del grupo familiar, contrastan abiertamente con la experiencia de socialización que los mayores vivenciaron en su niñez y juventud. En el diálogo, los adultos evocaron el alejamiento del modo de vida mapuche de sus mayores, la participación en las iglesias instaladas en el territorio, como también la experiencia escolar, entre las razones que explican el distanciamiento en el uso de la lengua propia en las interacciones familiares y comunitarias. El *mapuzugun*, cuentan, sólo circulaba entre los mayores. Si bien esto puede entenderse como una

249 El encuentro tuvo lugar a fines de 2013 en el *lof* de la familia. En el encuentro participaron los padres de Ligkoyam, Miguel Treumün y Rosa Huenchulaf. El *tramiin* se vio facilitado porque con la *lamgen* Rosa nos habíamos conocido previamente en otras experiencias de trabajo en torno al *mapuzugun* y el mapuche *kimün*. El *zugu* fluyó también con mayor facilidad gracias a la compañía del peñi investigador José Quidel Lincoleo. La distancia temporal entre el *tramiin* y esta publicación responde al respeto y valoración hacia las personas y sus *zugu*, sobre todo al deseo de encontrar una ocasión adecuada para compartirlos sin la presión que imponen los plazos formales de los proyectos de investigación.

250 Desde hace más de cien años que no se escucha nada sobre un *gillatun* realizado en estas tierras, así le vinieron a decir.

251 El machi recibió un sueño, el machi soñó. Le vinieron a decir en sus sueños cómo plantar los árboles, cómo hacer la rogativa, le dijeron todo lo que deberíamos hacer, y le dijeron también el por qué debía hacer las cosas de tal forma.

práctica comunicativa excluyente, al menos permitía en los más jóvenes desarrollar gradualmente la capacidad de entender la lengua y, a la vez, situarse en algunas pautas de interacción social.

En este contexto, Miguel, el padre de Ligkoyam, actual *lonko* del *lof*, recuerda episodios de etapas anteriores en los que debía demostrar su capacidad para interactuar de acuerdo a pautas culturales mapuche expresadas en un dominio oral, aunque fuera incompleto o titubeante, de la lengua. Un episodio significativo en su relato lo sitúa en una visita a machi por encargo de otra autoridad tradicional, con el propósito de hacerle llegar un mensaje relativo a la organización de una ceremonia:

“nos hizo pasar para adentro, nos saludamos en mapuche normal. “*Mari mari, papay*” –le dije – “¿*Chew kupaimin?*”, preguntó la machi, y yo le respondí “de Ragiñtuleufü, frente a la misión Boroa.” Me preguntó que acaso qué apellido era, si acaso yo era de ahí y le dije que no, le dije “yo soy yerno de Segundo Huenchulaf”. “Ah sí- dijolo conozco”; pero “yo soy de Carahue” - le dije. “Ah ya” y ahí le habló el marido y dijo la viejita: “¿*Chumgelu kaisu entulaygu ñi zugu? ¿Mapuche no am chi? ¿Mapuche no am ta eymi chaw?*”²⁵². Yo respondí, “*May*” le dije, “*mapuchegen, welu kimlan*”, le dije “yo soy mapuche, pero no sé hablar en mapuche”. Eso se lo dije en mapuche y ella me respondió “pero y cómo está hablando”, me dijo, “pero sé palabras sueltas no más, *papay*” – le dije; y ella dijo “siempre dicen así” – dijo medio enojada. Ya nos conversó bastante, mientras arreglaba cuestiones, preparaba los mates, nos seguía haciendo preguntas y conversaba la machi, pero no del tema al que íbamos, sino que de otros temas. Mandó a preparar dos cañas de chupilca y nos dio a nosotros, nos pusieron así una caña grande. “*Sírvase, chaw* – me dijopal frío” y la tomamos. De ahí seguimos conversando, nosotros de a poquito tomamos la chupilca y cuando lo terminamos, después de buen rato si, dijo “*ya ahora sí, ya fowla entuge tami zugu, ¿mapuche no am ta eymi?*”²⁵³ “*Mapuche zuguki ta che, amuy machi mu ta che, mapuche zuguki; ya, entuge tami zugu!*”. Me dijo: “cuando las personas mapuche van a cualquier lugar y sobre todo donde una machi tienen que hablar solo en mapuche”, “hábleme todo lo que tenga que hablarme”. “¿*Chem zugu mew mianviymi?*”²⁵⁴.

Aspectos significativos del episodio son las interpelaciones de la machi en el inicio de la escena, el consejo que le entrega al final del pasaje, que se instala como un *kuyfi gülam* en la memoria familiar respecto de la forma de relacionarse entre mapuche y, en especial, ante autoridades tradicionales, y, por último – aunque no está explicitado en el fragmento –

252 ¿Por qué no nos puede hablar? ¿Acaso no es mapuche? ¿Acaso no es mapuche, usted?

253 Diga lo que tiene que decir ¿Acaso no es mapuche, usted?

254 ¿Qué tema lo trae por acá?

la conciencia respecto del encargo como acto de preparación para la asunción futura de roles tradicionales.

En relación a este último punto, un tercer episodio significativo en la memoria familiar hace referencia al momento en que asume en propiedad el rol de autoridad tradicional durante el primer *gillatun* que se levantó después del proceso de recuperación de la memoria histórica del territorio. El relato es extenso y hace alusión a los preparativos, la relación entre los *pevma* del machi y la memoria de los mayores, la localización del *gillatunwe* en dirección al *tuvün* de los antiguos, la instalación del *rewe*, y la distribución de roles para la ejecución de la rogativa a través de la palabra, del *zugun*. En el tramo final del relato refiere a los titubeos de las personas señaladas inicialmente para la realización de la rogativa. Una de estas personas dijo: “*Iñche gijatuan, iñche wünekunuan, eymün ta inawentuleaymün*”²⁵⁵, pero el hombre “no pudo *gijatukar, ketroy!*”²⁵⁶

Entonces ahí yo me enojé y le dije a mi nieto, “vamos, apuremos el tranco”, íbamos cerquita ya, “apuremos el tranco”, le dije *¿Iñche am kim gijaturkelan am? Iñche gijatuan, iñche müley ñi gijatun!*²⁵⁷, yo tengo boca y me gané en una...no me gané al medio, me gané como en una orilla en la primera fila y ya dije, ya *pu peñi, pu ñaña, fewla amuay tañi gijatun, konay tañi gijatun*²⁵⁸

Por su parte, Rosa, la esposa del *lonko*, refiere a un proceso de socialización lingüística en su juventud similar en términos de recuperación de la memoria histórica en su *tuvün* y la reposición de autoridades tradicionales. Anterior a esos procesos, señala la participación familiar en las iglesias del sector como elemento que los alejaba de la práctica de la lengua. Lo singular de su relato es la experiencia de estudios universitarios en educación intercultural, como el contexto que gatilla en ella la recuperación del uso activo del *mapuzugun*, lo que le permitió acceder gradualmente al conocimiento mapuche situado en distintos territorios. Con el tiempo, esto le permitió orientar el mismo proceso, ahora entre sus propios *rukache, reñma y lofche*. El siguiente pasaje refiere a una reflexión que surge de la propia experiencia, a la vez que instala una visión sobre las posibilidades de recuperación del *mapuzugun*, en directa relación o co-emergencia con el territorio y el conocimiento propio:

Las personas deben darse cuenta de todo el proceso, si nosotros no hubiéramos participado de los *gijatun*, de los consejos, de los *palin*, de

255 Yo voy a dirigir la rogativa, yo voy a ir primero y ustedes me siguen después.

256 No pudo realizar la rogativa, se quedó sin habla.

257 Acaso yo no sé rogar; me dije a mi mismo, yo voy a dirigir la rogativa, ¡yo voy rogar!

258 Hermanos y hermanas, vamos a entrar y vamos a rogar.

las rogativas, tampoco estaríamos avanzando en nuestro proceso de formación, ese es el pensamiento que tengo, eso es lo que analizo yo, estaríamos igual que muchas personas, estaríamos viviendo como personas no mapuches, con una vida occidentalizada. En todos los temas de participación nosotros participamos, nosotros escuchamos las palabras de las *machi*, nosotros como familia queremos tanto nuestra cultura, lo llevamos tan dentro de nuestra espiritualidad o *gijañmawün*, escuchamos sobre todos los temas y después se lo transmitimos a nuestros niños, es nuestra responsabilidad enseñar a los niños, transmitirles todo lo que uno sabe, las familias deben dirigir a sus niños, las familias deben realizar las rogativas en los *gijatun* y los niños deben estar ahí para ir escuchando todo y así ir aprendiendo y levantando nuestro conocimiento, es la única forma para que nuestros niños no se vuelvan indiferentes a su cultura y de que en un futuro el *mapuzungun* se conserve y se vea un lado más positivo.

A modo de conclusión

En estas páginas hemos propuesto un acercamiento a las prácticas de socialización lingüística en contexto mapuche desde el discurso autobiográfico de los hablantes. El enfoque propuesto se nutre de algunos desarrollos reflexivos de la sociolingüística indoamericana y de la investigación sobre las dinámicas actuales del *mapuzugun*, con especial referencia al conocimiento mapuche respecto de la socialización lingüístico-cultural. A partir de la interacción con participantes en un contexto específico de investigación, surgió la posibilidad de acceder a encuentros colectivos en los que se compartieron una serie de episodios de la biografía familiar y reflexiones en torno a las posibilidades de recuperación y continuidad del *mapuzugun* en directa relación con la memoria de los territorios y el conocimiento propio. Los discursos autobiográficos se instalan como representación de procesos sociolingüísticos a nivel familiar y comunitario en un arco temporal variable según los espacios de memoria que los propios hablantes deciden compartir con el *witran* investigador.

Todo trabajo académico en estos ámbitos, por definición, es incompleto y se limita a las posibilidades de inter-comprensión de las dimensiones epistémicas y políticas movilizadas por los hablantes. En este punto, cabe preguntarse cómo dialogan las experiencias y reflexiones aquí presentadas con la diversidad de experiencias de socialización que se dan en otros contextos de la sociedad mapuche contemporánea. ¿Qué implicancias puede tener el conocimiento compartido en estas interacciones para las preocupaciones actuales sobre la continuidad y recuperación del *mapuzugun* en sus distintos espacios sociales y territoriales?

La circulación de estas ideas probablemente se limite al ámbito académico. Esas son las posibilidades y, a la vez, los límites de esta

actividad. Quizás en el diálogo fuera de estos espacios adquirieran mayor relevancia, sobre todo en relación al proceso constituyente en Chile, con participación de autoridades tradicionales y otros representantes de los pueblos indígenas, en temas vinculados al reconocimiento de lo plurinacional, la perspectiva indígena sobre el territorio, el ejercicio de los derechos lingüísticos y su impacto en las prácticas de revitalización de las lenguas indígenas, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

Alessandro Duranti, Elinor Ochs y Bambi Schieffelin, *The Handbook of Language Socialization*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

Aldo Olate, “Más allá del estado de vida de las lenguas. Elementos para el diagnóstico sociolingüístico de la dinámica interactiva del contacto *mapuzugun* /castellano”, *Alpha*, 45, 2017, 255-272.

Ana Ñanculef y Cristian Cayupan, *Kuifjke zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun*, Temuco, Ediciones Comarca, 2016.

César Cisternas, “Marcador étnico: discurso de autoridades de La Araucanía (Chile) sobre el mapudungún”, *Estudios Sociológicos*, vol. 38, núm. 112, 2020, págs. 39-72.

Darío Rojas, Cristián Lagos y Marco Espinoza, “Ideologías lingüísticas acerca del mapudungun en la urbe chilena: el saber tradicional y su aplicación a la revitalización lingüística”, *Chungará* vol. 48, n. 1, 2016, 115-125.

Desiderio Catriquir y Teresa Durán, “Kimeltuwün zugu: modelo educativo mapunche”, Durán, T., Catriquir, D., y Hernández, A. (eds.), *Patrimonio cultural mapunche. Derechos culturales y patrimonio educacional mapuche*, Temuco, Ediciones UCT, 2007, 443 – 454.

Elisa Loncon, “Una aproximación al tiempo, el pensamiento y la lengua mapuche”, *Árboles y Rizomas*, vol. 1, núm. 2, 2019, 67-81.

Fernando Garcés, *Representaciones de la lengua y el conocimiento quechua ¿Colonialidad o interculturalidad?*, La Paz, Fundación PIEB, 2009.

Fernando Teillier, Gabriel Llanquinao y Gastón Salamanca, “¿De qué hablamos cuando hablamos de etnolingüística?: bases teórico-metodológicas para un trabajo con el mapunzugun”, *RLA*, 54, 2, 2016, 137-161.

Fernando Teillier, Gabriel Llanquinao y Gastón Salamanca. 2017. “Autodeterminación cognitiva y mapun kimün”, en Becerra, R. y Llanquinao, Gabriel (eds.), *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, Santiago, Ocho libros, 2017, 25-39

Fernando Wittig e Israel Farías, “Trayectorias sociolingüísticas intergeneracionales. Una categoría para el análisis de procesos de transmisión y desplazamiento del mapuzgun”, *Atenea*, 517, 2018, 123-138.

Fernando Wittig y Matías Hernández, “Los espacios significativos para la socialización lingüística en el discurso de jóvenes mapuche. Un acercamiento desde la investigación cualitativa”, *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 19, 2017, 82-100.

Fernando Zúñiga y Aldo Olate, “El estado de la lengua mapuche, diez años después”, en Aninat, I.; Figueroa, V.; y González, R. (eds.), *El pueblo mapuche en el Siglo XXI*, Santiago de Chile, CEP, 2017, 343-374.

Héctor Muñoz-Cruz, “Cambio sociolingüístico y experiencias interculturales desde discursos autobiográficos de hablantes de lenguas indígenas”, en *Cuadernos Interculturales*, vol. 4, núm. 7, 2006, 23-48.

Héctor Nahuelpan y Jaime Antimil, “Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX”, en *HiSTOReLo, Revista de Historia regional y local*, vol. 10, núm. 21, 2018, 211-248.

Jaime Antimil y Aldo Olate, “El escenario actual de la lengua mapuche en un territorio. Estudio de caso desde la historia y la sociolingüística”, *Nueva Revista del Pacífico*, 72, 2020, 116-143.

José Antonio Flores-Farfán, “El proyecto de revitalización, mantenimiento y desarrollo lingüístico y cultural: resultados y desafíos”, en *Estudios de Lingüística Aplicada*, año 29, núm. 53, 2011, 117-138.

José Antonio Flores-Farfán, *Lengua y Poder. Aspectos teóricos, metodológicos y empíricos de la revitalización lingüística*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2018.

José Quidel, “Importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas”, en Catalina Campos y María Inés Rivadeneira (coords.), *El diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales*, Quito, Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación, 2014, 123-138.

José Quidel y Jimena Pichinao, “*Xemümkagen Püchüke Che Mapun Kimeltun Mew*. Formación de los niños y niñas en la educación mapuche”, en Durán, T., Catriquir, D., y Hernández, A. (eds.), *Patrimonio cultural mapunche. Derechos culturales y patrimonio educacional mapuche*, Temuco, Ediciones UCT, 2007, 455 - 470.

José Quidel, Teresa Durán, Desiderio Catriquir, “Rukache o Familia Mapuche: una relación entre reñma y mapu”, en Durán, T., Catriquir, D., y Hernández, A. (eds.), *Patrimonio cultural mapunche. Derechos culturales y patrimonio educacional mapuche*, Temuco, Ediciones UCT, 2007, 395-414.

Juan Carlos Godenzzi, “El español de América y el español de los Andes: Universalización, vernacularización y emergencia”, *La Romania en interacción: entre contacto, historia y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*, Ed. M Schrader-kniffki y L Morgenthaler, Frankfurt: Vervuet-Iberoamericana, 2007, 29–50.

Lorena Córdova, *Metáforas ecológicas, ideologías y políticas lingüísticas en la revitalización de lenguas indígenas*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez, 2019.

Marleen Haboud, “Revisitando Entrevistadores indígenas: un reto a los estereotipos”, en Palacios, A. y Sánchez Paraíso, M. (eds.), *Dinámicas lingüísticas de las situaciones de contacto*, Madrid, De Gruyter, 2021.

Rainer Enrique Hamel, “La política del lenguaje y el conflicto interétnico. Problemas de investigación sociolingüística”, Oralndi, E. (edit.), *Política lingüística na America Latina*, Campinas, Pontes, 1988, 41-75.

Simona Mayo y Silvia Castillo, “Movimientos autónomos por la lengua mapuche en Wallmapu”, en *LASA Forum* 50(1), 2019, 15-18.

Teresa Durán y José Quidel, “Reducción y comunidad, visión externa al *lof che* y al *lof mapu*”, Durán, T., Catriquir, D., y Hernández, A. (eds.), *Patrimonio cultural mapunche. Derechos culturales y patrimonio educacional mapunche*, Temuco, Ediciones UCT, 2007, 415-441.

Viktor Naqill. “Lengua y territorio: relación estratégica para la revitalización del mapuzugun”, *Caracol*, núm. 20, 2020, 134-165.

PARTE III

ANÁLISIS HISTÓRICOS SOBRE INTERCULTURALIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Interculturalidad en la América de los Austrias

Matthias Gloël*

Resumen

Durante mucho tiempo se ha investigado la América española bajo el binomio de una oposición entre metrópolis y colonia, corriente en parte vigente hasta el día de hoy. Dentro de esta lógica se solía asumir la erradicación o al menos el intento de erradicar todo lo perteneciente al mundo americano pre hispano. En muchos ámbitos, como lo alimenticio, la lengua e incluso la política, la corona sí recurría a tradiciones indígenas. Se hace énfasis en una serie de procesos interculturales en los cuales los españoles integran tradiciones indígenas en las distintas partes de la América española, dado que consideraban que aquello contribuiría a conseguir una mejor y más eficiente administración de los territorios. Además, se evidencia un constante intercambio de bienes y alimentos, que no es una imposición unidireccional hacia los indígenas y que es mutuo.

Palabras clave: Monarquía hispánica; interculturalidad; sociolingüística histórica; América española.

Introducción

Hoy en día se suele relacionar el diálogo intercultural o bien la interculturalidad como tal con el fenómeno de la globalización. A su vez, se suele percibir la globalización como algo que emergió más o menos recientemente, a lo más lejos durante el siglo XIX. No obstante, la historia global²⁵⁹ evidencia que desde hace siglos hay procesos de globalización presentes en la historia de la humanidad. En dichos procesos se da lo que desde la antropología clásica²⁶⁰ se ha denominado relaciones entre culturas. Siempre que un grupo o una sociedad se relaciona con otra habría que hablar de relaciones interculturales²⁶¹. Lo anterior, sin duda alguna, ocurrió en una serie de niveles en la América de los Habsburgo, es decir, en los siglos XVI y XVII.

* Proyecto Fondecyt de Iniciación 11190354 (Investigador Responsable)

259 Sebastian Conrad, *What is global history?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2016.

260 Melville Herskovitz, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

261 Jorge Tirso Gómez y Juana Guadalupe Hernández, “Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias”, *Cuicuilco* 48, 2010, 11-34.

La historiografía acerca de la monarquía hispánica de los Austrias ha cambiado mucho en las últimas décadas²⁶². Quedó obsoleta la visión de una España unitaria, hecha por los Reyes Católicos a finales del siglo XV y principios del XVI²⁶³. El modelo de ‘monarquía compuesta’, propuesto por Elliott (1992)²⁶⁴ y a la perfección aplicable a la monarquía hispánica²⁶⁵, evidencia la multitud de territorios de distintas culturas que pertenecían a ella, tanto dentro como fuera de la Península Ibérica, la cual más que un concepto político constituía uno geográfico²⁶⁶.

También la historiografía acerca de la llamada América española ha tenido cambios importantes. La visión tradicional, y en parte vigente al día de hoy, ha sido de una oposición entre una España metrópolis y unas colonias americanas dentro de una lógica de imperialismo mucho más propia del XIX que de la Edad Moderna²⁶⁷. Las nuevas corrientes, en cambio, ubican la América española como otros reinos más en el conjunto de reinos que constituía la monarquía²⁶⁸, llamada ahora también de cortes²⁶⁹ o policéntrica²⁷⁰. Lo anterior no ignora el fenómeno de la dominación ni la desigualdad jurídica entre los distintos grupos que habitaban en la llamada “América española”. Cabe recordar en este contexto, por una parte, que la desigualdad jurídica era una de las bases de la sociedad del Antiguo Régimen, plasmada en la división de las personas en estamentos, de los cuales cada uno tenía derechos y obligaciones específicos, que diferían de los otros estamentos. Por otra parte, es

262 Matthias Gloël, “De historiografías nacionales a una historiografía de la monarquía hispánica”, Matthias Gloël (ed.), *Entre el ayer y hoy de las ciencias sociales y humanidades. A 35 años de la revista Cuhso*, Temuco, Ediciones UCT, 2020, 169-184.

263 José Luis Comellas, *Historia de España moderna y contemporánea*, Madrid, Rialp, 1967.

264 John H. Elliott, “A Europe of composite monarchies”, *Past and Present* 137, 1992, 48-71.

265 Matthias Gloël, “La formación de la monarquía hispánica como monarquía compuesta”, *Revista Chilena de Estudios Medievales* 6, 2014, 11-28.

266 Matthias Gloël, “Los conceptos de España durante los reinados de los Austrias”, *Revista de Humanidades* 38, 2018, 191-216.

267 Lincoln Machado Rivas, *Movimientos revolucionarios en las colonias españolas de América*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1940; Augusto Guzmán, *Antología colonial de Bolivia*, Cochabamba, Atlántico, 1956; César García del Pino y Alicia Melis Cappa (eds.), *Documentos para la historia colonial de Cuba: siglos XVI, XVII, XVIII, XIX*, La Habana, Ediciones de Ciencias Sociales, 1988; Sergio Villalobos Ríos, *Parlamentos de la Araucanía: la sumisión indígena*, Santiago, Universidad Bernardo O’Higgins, 2018; Verence Cipatli, *Historia colonial*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2009.

268 Fernán Altuve-Febres Lores, *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*, Lima, Altuve-Febres y Dupuy, 1996; Carlos Sánchez, *Las Indias en la Monarquía Católica. Imágenes e ideas políticas*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996; Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, 2012.

269 Manuel Rivero Rodríguez, *La edad de oro de los virreyes. El virreinato en la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 2011, 133-174.

270 Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (eds.), *Polycentric monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Eastbourne, Sussex Academic Press, 2012.

necesario señalar que también los distintos reinos europeos que eran parte de la monarquía, eran gobernados habitualmente por miembros de la élite castellana, empezando por los propios virreyes (Gloël, Morong 2019²⁷¹).

Considerando todo lo anterior, en la América de los siglos XVI y XVII nos encontramos sin duda tanto con el fenómeno de multiculturalidad como con el de interculturalidad, dos conceptos que muchas veces se mezclan o se confunden. Ello se debe en gran parte a la polisemia de ambas nociones, es decir, a la falta de una definición única²⁷². Entendemos, sin embargo, de acuerdo con Meer y Modwood (2012)²⁷³ que pueden ser complementarios. Efectivamente, las relaciones entre culturas son distintas en ambos conceptos. Mientras el multiculturalismo establece una oposición entre culturas mayoritarias y minoritarias, en la interculturalidad se habla de culturas dominantes y subalternas²⁷⁴.

Enfocándonos en lo intercultural de la América española, tenemos la cultura española, o castellana, mejor dicho, como minoritaria, sin embargo, dominante. Recordemos que, en el caso de México, en el momento de conquistar el imperio azteca solo había 200 españoles, número que dos décadas después solo habría crecido a unos 6.000²⁷⁵. Esta cultura española, sin embargo, no se oponía a una cultura indígena, es decir, no a una sola, sino a muchas. Al igual que América fue inventada, en palabras de O’Gorman (1958)²⁷⁶, “los *indios* no existían antes de la llegada de los españoles”²⁷⁷. Es una categoría creada por los españoles para unificar artificialmente los habitantes de todo el continente. Por lo tanto, en cada lugar, la cultura española coexiste y convive con una cultura indígena distinta, eso sí, siempre siendo minoritaria y a la vez dominante.

En este texto analizaremos distintas áreas en que se produjeron relaciones interculturales, las cuales dividimos en tres categorías principales, a saber: aspectos políticos, conocimiento y comercio e intercambio. Quizás la única área donde podemos descartar relaciones interculturales sería la religiosa, lo cual tiene una explicación lógica al tener en cuenta la época moderna.

271 Matthias Gloël y Germán Morong, “Los *cursus honorum* virreinales en la monarquía de los Austrias”, *Hipogrifo* 7.2, 2019, 769-797.

272 Raúl Fonet-Bethancourt, “Lo intercultural: el problema de y con su definición”, *Pasos* 103, 2002, 1-3; Edwin Cruz Rodríguez, “Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada”, *Cuadernos Interculturales* 11, 2013, 45-76.

273 Nasar Meer y Tariq Madood, “How does interculturalism contrast with multiculturalism?”, *Journal of Intercultural Studies* 33, (2), 2012, 175-196.

274 Cruz Rodríguez, op. cit. 49.

275 Gonzalo Lamana, *Dominance without domination. Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008, 4.

276 Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

277 José Luis Martínez Cereceda, “Construcciones asimétricas: de índios, viracochas y supays em los Andes coloniales”, Alejandra Araya Espinoza/Jaime Valenzuela Márquez (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, Ril, 2010, 21-47.

Efectivamente, en el ámbito religioso desde el primer momento se apostó por una eliminación completa de las creencias indígenas con el fin que todos se convirtieran al catolicismo²⁷⁸. Hay que señalar que también en la Europa de aquella época no se concebía la posibilidad de coexistencia de dos religiones en un mismo territorio, habiéndose acuñado la fórmula *religio vinculum societatis* para ello. Y era precisamente la monarquía hispánica que se definía a sí misma como monarquía católica²⁷⁹. En esta monarquía de tantos territorios con tantas culturas era la religión católica la que le daba identidad y la definía. Además, la donación papal, la bula *Inter Caetera* del 3 de mayo de 1493, vinculaba el dominio de los reyes de Castilla sobre el llamado Nuevo Mundo con la obligación de evangelizar a sus habitantes.

Por ello, se explica la intolerancia religiosa ejercida por la corona en América. Sin embargo, en muchos otros ámbitos el panorama fue mucho más complejo que una simple sustitución cultural de una por otra sin influencias mutuas.

Conocimiento

Campo lingüístico

A pesar de la intransigencia religiosa hay una interculturalidad importante en el proceso de la evangelización o en los intentos no siempre exitosos de la misma. Se trata de la superación de la barrera lingüística entre misioneros peninsulares e indígenas. La pretensión inicial de una castellanización lingüística de los indígenas al igual que la estrategia de los bautizos masivos y forzados fueron abandonados rápidamente al carecer de resultados efectivos. Se produjo un giro hacia una enseñanza real del evangelio realizada en las lenguas indígenas, con el bautizo voluntario como acto final. El jesuita José de Acosta (1987[1590])²⁸⁰ destaca la importancia de aprender la lengua de los naturales como una de las condiciones fundamentales para que la evangelización pudiera ser exitosa. Como apunta Renate Dürr (2010)²⁸¹, existía una conciencia que el aprendizaje de una lengua implicaba también la comprensión de la cultura del otro. Esto

278 Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

279 Feliciano Barrios, *La gobernación de la monarquía de España. Consejos, juntas y secretarías de la administración de corte*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, 78-87.

280 José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (2), 1987, 47.

281 Renate Dürr, "Sprachreflexion in der Mission. Die Bedeutung der Kommunikation in den sprachtheoretischen Überlegungen von José de Acosta S.J. und Antonio Ruiz de Montoya S.J.," *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, 161-196.

constituiría un quiebre con la concepción medieval según la cual los conceptos detrás de las palabras serían los mismos para todos los pueblos.

Ante la imposibilidad de aprender la multitud de lenguas que había, los españoles establecen la categoría de las llamadas lenguas generales. Este concepto consistía en promover las lenguas más extendidas en los respectivos territorios, como, por ejemplo, el náhuatl, el quechua o también el mapuzungun. Estas lenguas fueron estandarizadas través de gramáticas y diccionarios con el fin de reducir la variedad dialectal²⁸². Se crearon cátedras de náhuatl y otomí en México y de quechua y aymara en Lima. Procesos paralelos ocurrieron también en Nueva Granada, Guatemala o Oaxaca²⁸³. Cabe recordar que el propio castellano tuvo su primera gramática en 1492, escrita por Antonio de Nebrija, es decir, muy recientemente en aquellos momentos. Nebrija, cuya obra era muy conocida y generalmente difundida, para muchos autores de gramáticas indígenas fue el ejemplo a seguir y la mencionan expresamente como modelo²⁸⁴.

Especialmente los jesuitas se dedicaron a gramaticalizar lenguas indígenas, como, por ejemplo, Antonio Ruiz de Montoya para el caso del guaraní, para cuyo aprendizaje vivió a propósito entre los hablantes nativos en Asunción²⁸⁵. De forma similar fue el caso de Luis de Valdivia en Chile, quien publicó una gramática, un diccionario y una catequesis del mapuzungun. Blas Valera, el primer mestizo en ordenarse sacerdote jesuita, fue incluso un ferviente defensor de la dignidad de la lengua quechua, es decir, que no solo la consideraba necesaria para la evangelización, sino que defendía que era una lengua totalmente digna para enseñar el evangelio²⁸⁶. En cualquier caso, el contacto con el castellano llevaba a muchos préstamos mutuos, en el caso religioso, particularmente, fueron las lenguas indígenas las que acogían neologismos de conceptos profundamente cristianos, tales como alma, virgen o trinidad, después de que el Tercer Concilio de Lima declarara intraducibles estos conceptos católicos.

282 Roberto Valdeón, *Translation and the Spanish empire in the Americas*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2014, 73.

283 Jaime Valenzuela, “El lenguaje y colonización cultural de América en el siglo XVI”, Julio Valdeón Baroque (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003, 427-452.

284 Rosa Lucas y Cristina Monzón, “Las gramáticas de Nebrija y las artes del Nuevo Mundo: afinidades y diferencias”, Óscar Mazín Gómez (ed.), *México en el mundo hispánico. Volumen I*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, 331-341.

285 Bartomeu Melià, “Un catecismo bilingüe en guaraní y castellano”, Bartomeu Melià y Angélica Otazú (eds.), *Antonio Ruiz de Montoya, Catecismo de la lengua guaraní*, Asunción, CEPAG, 2008, 5-29.

286 Francesco Mattei y Cristiano Casalini, “La educación del indio. Los jesuitas José de Acosta y Blas Valera sobre la lengua y la capacidad de los nativos peruanos”, *Nueva corónica* 5, 2015, 67-91.

Conocer para gobernar

La capacidad de comunicarse con los indígenas y de aprender sus lenguas forma parte de lo que Tzvetan Todorov (1987)²⁸⁷ ha denominado la ‘conquista de la información’. Esta actitud, a pesar de la terminología empleada, refleja un interés o al menos una necesidad de conocer al otro. Y los esfuerzos que se hicieron para obtener este conocimiento no fueron menores. La corte pretendía tener ‘entera noticia’ de las cosas de sus distintos dominios. Como señala Arndt Brendecke (2009)²⁸⁸ en su estudio acerca de imperio y empírica, el hecho de que los reyes querían saberlo todo, verlo todo y recibirlo todo obedecía a que existía una conciencia de la necesidad política de traer todo el conocimiento a la corte real. Esto se traduciría inicialmente en mapas y descripciones de los territorios, ya presentes en el México de Cortés²⁸⁹. Pero la corona necesitaba ir más allá y conocer también a los habitantes, su historia, sus costumbres y sus tradiciones. Para ello, en los años 70 del siglo XVI, ya bajo Felipe II, se compilaron las llamadas ‘Relaciones Geográficas’, cuestionarios muy extensos a aplicar en los territorios americanos²⁹⁰. Se consultaban los nombres y extensiones de las provincias, las cantidades de gentes que vivían en ellas, etc. La Real Cédula mandaba obtener estas informaciones mediante “lenguas de intérpretes”²⁹¹, lo cual nuevamente evidencia la importancia del aspecto lingüístico.

Todo ese esfuerzo se debe entender en el contexto de la mentalidad de la época que entendía que, solo conociendo a sus vasallos y súbditos, el rey podía ejercer el buen gobierno. También por ello la corte de la monarquía era itinerante hasta que Felipe II la instaló en Madrid en 1561. El constante contacto con los vasallos, los cuales también necesitaban ver a su rey, hacía que el monarca conociera sus problemas y pudiera resolverlos personalmente *in situ*. Todo ello es parte del mito del buen rey, garante de la justicia y que evita el abuso por parte de sus ministros. Como el rey no podía ir a conocer a los nuevos vasallos del Nuevo Mundo, la corte elaboró todos estos procedimientos para obtener la información necesaria para, a partir de ahí, saber cómo se tienen que gobernar.

Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias entre 1571 y 1575, además, organizó expediciones científicas a América, para obtener datos y conocimientos botánicos, medicinales o acerca de otros fenómenos

287 Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1987, 107-108.

288 Arndt Brendecke, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Colonia, Böhlau Verlag, 2009, 187.

289 Brendecke, *op. cit.*, 191-194.

290 Howard Cline, “The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577-1586”, *The Hispanic American Historical Review* 44, (3), 1964, 341-374.

291 Brendecke, *op. cit.*, 196.

naturales. Un primer resultado fueron la Ordenanzas de 1573 acerca de descubrimientos, poblaciones y pacificaciones.

Medicina

Entre los conocimientos por adquirir, los más importantes para la gente en América eran probablemente los relacionados con la medicina. Ello se debía al hecho de que había una serie de enfermedades que eran desconocidas y, por tanto, mortales para las personas. Como señala Manfredi Merluzzi (2013)²⁹², los europeos mostraron interés en las prácticas medicinales tradicionales de los indígenas, aunque, si bien es cierto que sobre todo desde la iglesia se rechazaban porque las vinculaban con la idolatría. Esto resulta tener cierta similitud con la propia tradición médica europea de aquella época, a su vez también bastante ligada a elementos sobrenaturales²⁹³.

Sobre todo, las plantas de uso médico resultaron de gran interés y se refieren en diversos tratados sobre estos nuevos territorios. La mayoría de los tratados se enfocan principalmente en las culturas antiguamente hegemónicas, la azteca, la maya y, en los Andes, la inca²⁹⁴. Incluso hubo médicos como Nicolás Monardes (1508-1588) quien alabó en sus tratados médicos la eficiencia de las prácticas indígenas contra enfermedades graves, tales como la sífilis²⁹⁵. Pero también en las periferias imperiales como Chile hubo un intercambio medicinal importante. Varios cronistas como Rosales, Ovalle y Mariño de Lobera alaban la eficiencia de las prácticas indígenas para curar heridas y enfermedades. En todos los casos, sin duda alguna, por una parte la necesidad; pero, por otra parte, también el hecho de que la medicina indígena no estaba tan alejada de la tradición médica propia, a diferencia de hoy en día, ayudaban a que este intercambio médico prosperara.

Comercio

El intercambio más natural del contacto entre sociedades es probablemente el de bienes, el intercambio comercial. Uno de los principales fue, sin duda, el relacionado con los alimentos. La comida

292 Manfredi Merluzzi, *Política e governo nel nuovo mondo. Francisco de Toledo viceré del Perú (1569-1581)*, Roma, Carocci editore, 2003.

293 Linda Newson, "Medical practice in early colonial Spanish America. A Prospectus", *Bulletin of Latin American Research* 25 (3), 2006, 367-391.

294 Manfredi Merluzzi, "Religione e medicina nel nuovo mondo: sguardi europei e pratiche tradizionali indigene", María Pía Donato (ed.). *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIIe-XXe siècles)*, Roma, École Française de Rome, 2013, 307-337.

295 Nicolás Monardes, *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*, Sevilla, En casa de Alonso Escrivano, 1574, 13.

resulta ser una manera muy útil para captar identidades, y como apunta María Ángeles Pérez Samper (2014)²⁹⁶ en un trabajo titulado *The Early Modern food revolution*, “as a result of the new relationships among continents, the diet of Europeans, Africans and Americans underwent enormous changes”²⁹⁷. No hay que olvidar que en la América española no solo convivían gente proveniente de América y Europa, sino también de África. La contribución africana a la historia atlántica consiste en unos 35.000 barcos que llevaban esclavos a América²⁹⁸. Estos esclavos, además, tenían la singularidad de ser producto ellos mismos y a la vez portadores y consumidores de una cultura culinaria ajena.

Hay dos principales caminos a tener en cuenta. Por una parte, los productos europeos llevados a América y los productos europeos llevados a Europa y, por supuesto, consumidos o no por los españoles y criollos²⁹⁹ en América. El primer caso se daba porque los españoles que llegaban a América deseaban continuar consumiendo sus propios alimentos, por lo que llevaban plantas y semillas para replicarlos allí. Pérez Samper (2014)³⁰⁰ aporta una larga lista de legumbres, frutas y vegetales que llegaron a América a través de los españoles.

De principal importancia era el trigo, ya que el maíz usado por los indígenas no les convencía y lo consideraban inferior. El pan de trigo, además, constituye un elemento clave de la identidad católica, por lo que los españoles lo consideraban una necesidad de primer nivel³⁰¹. En este contexto cabe mencionar también la mutua influencia en cuanto a la plantación. Si bien, los españoles trajeron sus métodos y tecnologías agrícolas, también es cierto que adoptaron técnicas del mundo andino, tales como el ‘topo de tierra’, una forma de medir y dividir la tierra³⁰². Entre los animales traídos desde España, el cerdo ibérico se puede considerar como el de mayor éxito, aunque el ganado no se quedaba atrás. En este contexto no se puede dejar de mencionar el desequilibrio producido por las plantas

296 María de los Ángeles Pérez Samper, “The Early Modern food revolution. A perspective from the Iberian Atlantic”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 17-37.

297 Pérez, *op. cit.*, 18.

298 Bethany Aram, “Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. State of the art and prospects for research”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 1-13.

299 Recordemos que las personas nacidas en América de padres españoles por ambos lados se denominaban criollos.

300 Pérez, *op. cit.*, 19.

301 Rebecca Earle, “Diet, travel and colonialism in the early modern world”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 137-152.

302 Rolando Mellafe, *Historia social de Chile y América*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986, 23.

europeas que permitían la expansión de los animales europeos en detrimento de varias especies nativas³⁰³.

Incluso había productos oriundos de Europa que se llegaron a replicar con tanto éxito en algunas partes de América que posteriormente pudieron competir en los mercados europeos con los productos de allá. Un ejemplo destacado constituye el azúcar, estudiado por Sidney Mintz (1986)³⁰⁴. El propio Colón llevó la primera caña de azúcar al Caribe y se plantó con mucha facilidad en La Hispaniola (hoy República Dominicana y Haití), documentado ya por el cronista López de Gómara (1985 [1552])³⁰⁵. Un caso parecido son los plátanos, originalmente de Asia, y que a través de España y las Canarias, llegaron al Caribe donde, al igual que el azúcar se plantaron con mucho éxito, tanto que también volvieron al mercado europeo³⁰⁶.

Los alimentos americanos tenían mayores o menores dificultades para ser aceptados entre los españoles o europeos en general. Ya hemos mencionado que la contraparte indígena del trigo era el maíz. Como era considerado inferior su aceptación por los europeos fue dificultosa. Ello estaba en concordancia con la supuesta inferioridad de la gente y del territorio en general; parecía lógico que también sus productos debían serlo. Además, los intentos de los españoles de usarlo para hacer pan resultaron infructuosos³⁰⁷. La aceptación terminó siendo forzosa cuando el maíz contribuyó decisivamente a evitar o terminar hambrunas, como, por ejemplo, en Italia³⁰⁸.

Otros alimentos tuvieron un éxito más fácil. Esto parece deberse también a la percepción social, en este caso positiva, la cual facilitó su introducción en Europa. Un ejemplo excelente de aquello es el cacao, una bebida asociada a la nobleza azteca y al propio Moctezuma³⁰⁹. Gracias a la demanda del mercado europeo la producción de cacao aumentó considerablemente. Una vez llegado el producto a Europa, con el tiempo apareció ahí el chocolate, producto de los granos de cacao. Fue muy popular en las casas aristocráticas e incluso en la corte real, desde donde

303 Alfred Crosby, *Ecological imperialism: The biological expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 171-173.

304 Sidney Mintz, *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*, Nueva York, Penguin, 1986.

305 Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias, tomo I*, Madrid, Orbis, 1985, 55.

306 Pérez, *op. cit.*, 20.

307 Pérez, *op. cit.*, 29.

308 Giovanni Levi, "The diffusion of maize in Italy. From resistance to the peasant's defeat", Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 100-115.

309 Irene Fattaciu, "The resilience and boomerang effect of chocolate", A product's globalization and commodification", Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.). *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 255-273.

llegó a otras cortes reales europeas³¹⁰. A posteriori, curiosamente, el chocolate se introduce a América como un producto europeo que había sido fruto de un producto originalmente americano.

Paralelamente, hubo un comercio importante de bienes y materias primas. Como señala Bartolomé Yun-Casalilla (2014)³¹¹, “cross-cultural exchanges of objects and goods are also a means of intercultural dialogue”³¹². La conquista de las Filipinas en 1565 posibilitó una ruta comercial inédita que vinculaba América con Asia. Los productos asiáticos se volvieron muy queridos entre las élites novohispanas. Textiles de Asia como también la seda y la porcelana provenientes de China triunfaron en México³¹³. Desde Nueva España, estos productos llegaron a España, con lo que las élites novohispanas hicieron de puente cultural entre Asia y Europa.

Otro producto americano digno de referir es la cochinilla. Durante tres siglos la cochinilla fue el colorante más caro y más importante que se importaba desde América³¹⁴. Se convirtió en un artículo de lujo de las élites europeas. Debido al rápido éxito en Europa y la creciente demanda, los campesinos en Oaxaca llegaron a especializarse en la producción de cochinilla³¹⁵. Como apunta Carla Rahn Phillips (2000)³¹⁶, en el siglo XVI la cochinilla generó aproximadamente 125.000.000 maravedís, una suma altísima, representando así el 42% del total de los bienes embarcados.

Estos productos emergieron después de la primera ola de metales preciosos, los cuales inicialmente constituyeron el único interés de los españoles. Alrededor de 1525, el primer gran flujo de oro del Caribe había terminado, por lo que se volvió necesario desarrollar otras actividades³¹⁷. En la Hispaniola, como ya hemos mencionado se estableció

310 Jaime Hernández Jaimes, “El fruto prohibido: el cacao de Guayaquil y el mercado novohispano, siglos XVI-XVIII”, *Estudios de historia novohispana* 39, 2008, 43-79.

311 Bartolomé Yun-Casalilla, “The Spanish empire, globalization, and cross-cultural consumption in a world context, c. 1400-1750”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824, Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 277-306.

312 Yun-Casalilla, op. cit., 277.

313 José Luis Gasch-Tomás, “Asian silk, porcelain and material culture in the definition of Mexican and Andalusian elites, c. 1565-1630”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824, Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 153-173.

314 Carlos Marichal, “Mexican cochineal and European demand for a luxury dye, 1550-1850”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824, Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 197-215.

315 Marichal, op. cit., 208.

316 Carla Rahn Phillips, “El sistema de flotas en el Atlántico español y el papel de la Nueva España”, Óscar Mazín Gómez (ed.), *México en el mundo hispánico, Volumen I*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, 231-253.

317 Pierre Chaunu, *Sevilla y América, siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1983, 74.

con mucho éxito la plantación de la azúcar traída de Europa. Paralelamente emergió en la misma isla un producto natural de ella, el tabaco. Ya los primeros españoles al llegar al Caribe observaban que los indígenas fumaban una sustancia a la que llamaban con ese nombre. La producción rápidamente creció al tener que abastecer tres mercados en vez de uno. Al consumo interno se sumaron el comercio con otros lugares de la América española y sobre todo el intercambio con otros productos llegados de Europa³¹⁸.

Política

Tratados

También en el ámbito político hay una serie de aspectos en los que podemos evidenciar dinámicas interculturales. Uno de ellos constituye los tratados o acuerdos entre la corona y distintos pueblos indígenas, ya que para lograrlos era necesario encontrar una base común desde la cual fuera posible negociar. Ya hemos hecho referencia a las Ordenanzas de 1573 que hasta cierto punto significaron un cambio de paradigma en el planteamiento de incorporar territorios americanos a la corona. Para los tiempos iniciales de presencia española en América fue Gibson (1978)³¹⁹ quien llamó la atención sobre ciertos acuerdos entre conquistadores y pueblos indígenas para aliarse contra los aztecas en caso de Cortés, por ejemplo. Estas alianzas a las que Gibson con razón no llama tratados eran para los pueblos indígenas vistas como la oportunidad de liberarse del poder hegemónico en cuestión, sea azteca, maya o inca.

No obstante, hubo mucho más. Abelardo Levaggi (1993)³²⁰ resume la variedad de tratados que existía:

Hubo tratados de toda clase, según las circunstancias: verbales y escritos, con superioridad manifiesta de la parte española y con igualdad de fuerzas, con reconocimiento o no de soberanía del rey de España, con y sin entrega de rehenes, y con una variedad ilimitada de cláusulas referentes a la evangelización, el asentamiento, el derecho de paso, el de comercio, el abastecimiento, la devolución de cautivos,

318 Antonio Gutiérrez Escudero, "Hispaniola's turn to tobacco. Products from Santo Domingo in Atlantic commerce", Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 216-229.

319 Charles Gibson, "Conquest, capitulation and Indian treaties", *American Historical Review* 83, 1978, 1-15.

320 Abelardo Levaggi, "Los tratados entre la corona y los indios y el plan de la conquista pacífica", *Revista Complutense de Historia de América* 19, 1993, 81-91.

los rescates, la unión ofensiva y defensiva, la administración de justicia, etc.³²¹

Añade Laveggi (1993)³²² que ambas partes solían buscar el cierre de dichos tratados y, lo que es más importante para nuestro tema, ambas partes tenían una tradición propia de celebrar tratados, por lo que no se trataba de una imposición cultural de una parte a la otra, sino que confluían costumbres hasta cierto punto similares. Ahora bien, Gibson (1978) ubica dichos tratados solamente en la época “*of her* [de España] *full decline*”³²³, afirmación con razón rechazada por Levaggi (2000)³²⁴, debido a que se evidencian ya en el siglo XVI, todavía en pleno auge de la monarquía hispánica.

El caso más emblemático, por lo repetitivo y duradero en el tiempo, es probablemente el de los Parlamentos hispano-mapuches que se celebraban desde fines del siglo XVI y durante todo el siglo XVII y más adelante en el sur de Chile. Lejos de ser una herramienta puramente española impuesta a los mapuches como hasta el día de hoy afirman algunos autores³²⁵, es un caso que aplica completamente a lo referido en el párrafo anterior. Tampoco se trata, como se ha afirmado desde el otro extremo, de un reconocimiento de soberanía o independencia por parte de la corona al pueblo mapuche³²⁶.

De hecho, el término ‘parlamento’ no tenía una tradición como reunión formal entre corona y vasallos o no vasallos en el mundo castellano, a diferencia de Francia, por ejemplo. Así José Manuel Zavala (2012)³²⁷ establece la hipótesis que se trata del término que los españoles encontraron como equivalente a la palabra mapuche *coyagtun*. Esta tradición mapuche está documentada desde el propio siglo XVI, desde la primera crónica escrita por Jerónimo de Vivar (1558)³²⁸. Y como ha mostrado Gertrudis Payàs (2015)³²⁹, según las fuentes bilingües existentes, los

321 Levaggi, *op. cit.*, 91.

322 *Idem*.

323 Gibson, *op. cit.*, 15.

324 Abelardo Levaggi, “Los tratados hispano-indígenas en las fronteras septentrionales y meridional de América. Análisis comparativo”, Óscar Mazín Gómez (ed.), *México en el mundo hispánico, Volumen II*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, 579-590.

325 Villalobos, *op. cit.*

326 José Bengoa, *El Tratado de Quilín*, Santiago, Catalonia, 2007.

327 José Manuel Zavala, “Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de mediación”, Gertrudis Payàs y José Manuel Zavala (eds.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra*, Temuco, Ediciones UC Temuco, 2012, 151-162.

328 Jerónimo de Vivar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile (1558)*, Berlín, Colloquium Verlag, 1979 [1558].

329 Gertrudis Payàs, “Acercamiento a las dinámicas interétnicas hispano-mapuches en el paso de colonia a república desde la historia interdisciplinar”, Iciar Alonso Araguás et al. (eds.), *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América: una perspectiva interdisciplinar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, 19-34.

mapuches siempre se referían a la instancia de los parlamentos como *coyag*, considerándolos como una extensión de su tradición propia.

La nobleza indígena

La estabilidad de las monarquías de la Edad Moderna, y especialmente en el caso de una monarquía pluricontinental, como la hispánica, dependía fuertemente de la lealtad y colaboración de las élites regionales y locales. En Europa, dichas élites eran fundamentalmente las casas nobiliarias. También en América había élites precolombinas y la pregunta era si integrarlas de alguna forma en el sistema administrativo de la corona y cómo hacerlo. Ante la necesidad de la corona no sorprende que, por ejemplo, en el Perú los curacas mantuvieran su papel predominante en las comunidades indígenas y que ahora organizaran el trabajo de los indígenas para la corona³³⁰.

Pero era más que solo eso. Si los españoles intentaban entender a la cultura andina, las élites andinas a su vez querían entender el sistema español y formar parte de las élites de la monarquía. Bartolomé de las Casas defendió justamente eso en una carta a Bartolomé de Carranza, futuro arzobispo de Toledo, en 1555. En ella critica la privación de los reyes y señores naturales de sus señoríos y dignidades, señalando que ellos serían “tan príncipes é infantes como los de Castilla”³³¹, equiparando así los indígenas principales con la nobleza castellana. Y efectivamente, la corona aceptó la nobleza de muchos de ellos en una serie de disposiciones oficiales e incluso se adaptaron los antiguos emblemas prehispánicos a las leyes heráldicas europeas³³². En 1614 incluso la corona creó el marquesado de Oropesa, otorgando la titularidad a una descendiente de los antiguos inca de Vilcabamba, es decir, del estado neoinca que existió durante algunas décadas en el siglo XVI.

Los denominados caciques, recordemos que se trata de un término taíno llevado al continente americano por los españoles, ejercían jurisdicción criminal sobre los indígenas de sus pueblos³³³, con lo que también se asemejaban a la nobleza peninsular que también la ejercía sobre sus vasallos. Dichos caciques también adoptaron los principios fundamentales de servicio y merced, con la que la nobleza española se relacionaba con el rey. Por ejemplo, entre 1559 y 1562, varios grupos de

330 Merluzzi, *op. cit.*, 197-198.

331 Antonio María Fabié, “Carta de Bartolomé de las Casas al padre Carranza de Miranda”, Antonio María Fabié (ed.), *Vida y escritos de fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, tomo II*, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1879, 602.

332 Miguel Luque Talaván, “Tan príncipes e infantes como los de Castilla. Análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”, *Anales del Museo de América* 12, 2004, 9-34.

333 Luque Talaván, *op. cit.*, 25.

indígenas principales ofrecieron servicios monetarios al rey, siendo el más conocido el de 1561 cuando caciques del Cuzco ofrecieron una gran suma de dinero al monarca para evitar la perpetuidad de la encomienda³³⁴. Los encomenderos habían probado la misma estrategia ofreciendo dinero al rey para justamente obtener la encomienda perpetua, siendo al final sobrepujados por los caciques. Quisiéramos aclarar en este contexto que entre las dos ofertas no se trataba de condenar a los indígenas desde la parte de los encomenderos y salvarlos desde la parte de los caciques. El intento de evitar la encomienda perpetua no estaba motivado por un deseo de liberar a los indígenas del yugo que sin duda vivían en las encomiendas, sino por el miedo a perder el poder sobre ellos. Una encomienda perpetua hubiera conllevado derechos de señorío y jurisdicción de los encomenderos sobre los indígenas, con lo cual los caciques se habrían quedado sin poder alguno sobre ellos. La oferta pecuniaria al rey, por lo tanto, tenía como motivo principal resguardar el propio poder y estatus en la sociedad andina.

Instituciones castellanas

Para el gobierno de América, la corona emuló una serie de instituciones peninsulares y las implementó en el Nuevo Mundo. Así puso virreyes como *alter ego* del rey en México y Lima, la misma institución que se usaba en varios territorios españoles e italianos³³⁵. El otro pilar y contrapeso del virrey eran las Audiencias, órgano supremo en lo jurídico, una institución presente en Castilla desde el siglo XIV³³⁶. El ejercicio de la justicia, tanto entre españoles como entre indígenas, ha sido descrito como una de las primeras formas de acercamiento intercultural³³⁷. En este sentido, en 1563 se manda la presencia de intérpretes en todas las Audiencias en Nueva España. Además, los tribunales de las Audiencias fueron una instancia frecuentemente usados por los indígenas para querellarse contra otros indígenas y, sobre todo, contra españoles, no solo en América sino incluso en la propia Península³³⁸. Como señala Jaime Valenzuela, los casos documentados sobre litigios exitosos de indígenas no necesariamente representan un panorama generalizado pero que a su vez no se puede

334 Jeremy Ravi Mumford, *Vertical empire. The general resettlement of Indians in the colonial Andes*, Durham, Duke University Press, 2012, 53-54.

335 Manuel Rivero Rodríguez, *La edad de oro de los virreyes. El virreinato en la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 2011.

336 Carlos Garriga, *La Audiencia y las Chancillerías castellanas (1371-1525). Historia política, régimen jurídico y práctica institucional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

337 Karen Graubart, "Learning from the Quadi: The jurisdiction of local rule in the early colonial Andes", *Hispanic American Historical Review* 95, (2), 2015, 195-228.

338 Nancy van Deusen, *Global indios. The indigenous struggle for justice in seventeenth century Spain*, Durham, Duke University Press, 2015.

ignorar que el recurso existía y que, por lo menos, en el espacio urbanizado podía ser llevado a cabo de forma exitosa³³⁹.

Otra institución importante trasplantada desde Castilla era el Corregimiento. El corregidor representaba al rey en un ámbito más local, especialmente en las ciudades frente al cabildo, la institución principal que representaba la ciudadanía. En América al inicio existieron corregidores para los pueblos de españoles, pero en el Perú fue el gobernador García de Castro quien promovía la consolidación también de la figura del corregidor de indios. Con ello sentaba las bases para la ‘República de Indios’ establecida finalmente por su sucesor, el virrey Francisco de Toledo. Para Castro, se necesitaba una institución de la corona que ejerciera directamente la protección de los indígenas, ya que los abusos tanto de los encomenderos como de los caciques evitarían que pudieran vivir en orden y paz. El corregimiento haría posible una sociedad indígena viviendo en reducciones, gobernada por sus propias autoridades³⁴⁰.

Recuperar tradiciones indígenas

Tras las primeras décadas turbulentas en el Perú, las autoridades empezaron a analizar la conveniencia de recuperar ciertas tradiciones y normas incaicas. Se clasificaba como mal gobierno las décadas de 1530 y 1540 con las revueltas y guerras civiles³⁴¹. Durante la misma década de los 1560 se desarrollaba una justificación del dominio español en el Perú calificando el dominio incaico como tiránico, con lo cual los españoles habrían liberado a los indígenas de la tiranía del Inca³⁴². Sin embargo, el propio Matienzo y otros como el corregidor Juan Polo de Ondegardo diagnosticaron que, al haber liberado los indígenas, éstos quedaron en un estado de ociosidad acorde a su naturaleza, estado que no se hubiera presentado durante el gobierno del Inca, ya que éste los habría mantenido ocupados todo el tiempo³⁴³. Se trata aquí por una parte de una crítica hacia el gobierno empleado por los representantes de la corona incapaces de gobernar de forma eficiente a los pueblos indígenas,

339 Jaime Valenzuela Márquez, “Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco”, Jaime Valenzuela Márquez (ed.), *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, Santiago, Ril, 2017, 319-380, 369.

340 Javier Robles Bocanegra, “El origen del cuerpo de república indígena. Un análisis del discurso político del licenciado Castro sobre los corregimientos de indios del Perú, 1563-1569”, *Nueva Corónica* 5, 2015, 93-112.

341 Germán Morong y Matthias Gloël, “El orden del Inca: gobierno virreinal y sujeción político-laboral de los indios del Perú colonial (1560-1570)”. En: *Cheiron*, en prensa, 2020.

342 Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, Lima, Institut Français d’Études Andines, 1967, 6-14.

343 Germán Morong, *Saberes Hegemónicos y Dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2016, 57.

principalmente por falta de conocimiento de ellos. Por otra parte, también constituye un reconocimiento de la eficacia del gobierno incaico en cuanto a organizar el trabajo de sus súbditos de forma eficiente, lo cual no significa que necesariamente fueran tratados mejor, sino que al conocer mejor su naturaleza, Matienzo asume que por ello eran más capaces de administrar gente y tierra de forma eficiente.

Todo ello hacía necesario recuperar ciertas normas incaicas, particularmente del ámbito económico para consolidar todo el virreinato peruano. Como consecuencia se recuperaron, por ejemplo, dos cargos incaicos, el *tocuirico* y los *chassquis*, el primero representaba al Inca en las distintas provincias y el segundo también, con la particularidad de que informaba constantemente al Inca sobre las cosas de la provincia que le era asignada³⁴⁴.

En Nueva España, si bien no había iniciativas de tal magnitud de reinstaurar un orden prehispánico, sí había elementos, particularmente en lo jurídico, que apuntaban en la misma dirección. Así, con las Leyes Nuevas de 1542 la corona prohibía juzgar a los indígenas según la justicia española y que en su lugar se hiciera acorde a sus propias costumbres. El propio virrey Luis de Velasco (1550-1564) defendió la supervivencia de estas leyes indígenas siempre y cuando fueran justas³⁴⁵.

Conclusiones

Las cosas suelen ser más complejas que en visiones que se fabrican en lugares o momentos lejanos en el espacio y en el tiempo. Este caso también se da con la América de los Austrias en los siglos XVI y XVII y la interculturalidad. Lejos de la visión tradicional de una completa sustitución cultural hubo muchas áreas en las que había dinámicas que hoy en día podríamos clasificar como interculturales. Ello no quita el hecho de que había una cultura dominante, aunque minoritaria y otra subalterna a pesar de ser mayoritaria. Pero había contactos, influencias y préstamos interculturales en una serie de ámbitos. Hemos detectado estas dinámicas en los campos de conocimiento, comercio y política, cada uno con varias subáreas. No hay una pretensión de haber referido todos los ámbitos posibles y los ejemplos referidos son solo eso, ejemplos, aunque, si bien, destacados por ser los más emblemáticos.

344 Germán Morong, “Los Inca como ejemplo de sujeción. El *gobierno del Perú* y la escritura etnográfica del oidor de Charcas, Juan de Matienzo (1567)”, *Estudios Atacameños* 61, 2019, 5-26.

345 Justina Sarabia Viejo, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España 1550-1564*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, 27.

En el área del conocimiento vemos que la información sobre el otro era considerada primordial para poder gobernar y administrar una sociedad de forma adecuada. Había conciencia de que lo propio no se podía aplicar tal cual, al otro, sino que era necesario conocerlo para ejercer el buen gobierno y justicia. Dos aspectos destacables constituyen la lingüística y la medicina. Aprender las lenguas indígenas resultó clave para poder llevar a cabo la tarea de la evangelización, considerada imprescindible para integrar a los indígenas a la monarquía católica. Comprender prácticas medicinales de los indígenas, en cambio, resultó primordial para poder combatir enfermedades del continente americano, desconocidas para los cuerpos europeos.

En el comercio observamos que se introdujeron alimentos del otro tanto en América como en Europa, algunos con mayor éxito que otros. Sobre todo, en el caso europeo el estatus social resulta determinante para la aceptación del cacao, identificado con la nobleza azteca, por un lado y, por otro lado, las dificultades que tuvo el maíz durante mucho tiempo, al ser considerado inferior al trigo. De forma general se puede afirmar que especialmente en el continente americano la dieta de indígenas, de españoles, pero también de africanos (los miles de esclavos traídos de África) sufrió muchos cambios a causa del intercambio cultural alimenticio. Más allá de la comida hubo muchos otros productos del otro altamente valorados, como la cochinilla producida en México que durante siglos fue un artículo de lujo entre las élites europeas. Con la incorporación de las Filipinas, incluso llegaron productos de lujo de Asia a Nueva España y de ahí a la Península, tales como la seda o textiles.

En el ámbito político también encontramos relaciones interculturales en una serie de áreas, empezando por acuerdos o tratados entre españoles y distintos grupos o pueblos indígenas. Esto va desde simples alianzas militares nacidas en el momento, sobre todo en la época de conquista, hasta acuerdos regulares y repetidos constantemente como los parlamentos hispano-mapuches. Más integrativo fue el tratamiento de la nobleza indígena que hasta cierto punto fue equiparada a la nobleza peninsular. También los propios nobles indígenas trataron de integrarse en las costumbres nobiliarias de relacionarse con la corona, fundamentalmente a través del principio servicio y merced.

En cuanto a las instituciones hemos visto por una parte que se trasplantan una serie de cargos y autoridades peninsulares a América, como el virrey, las audiencias y el corregimiento. Los indígenas llegaron a comprenderlas y a usarlas también en su favor. También hubo, especialmente en el Perú, la recuperación de algunas instituciones indígenas, dado que las autoridades españolas llegaron a la conclusión que ayudaron al gobierno Inca a mantener la estabilidad política que justamente ellos mismos no habían sido capaces de crear.

Estos resultados se enmarcan, tal como propusimos al inicio, en el concepto intercultural de relaciones entre dominantes y subalternos. A pesar de que la cultura dominante invade el espacio de las subalternas y que hay intentos de asimilación, especialmente en el ámbito religioso, resulta que las influencias son mutuas. Lo anterior responde a las concepciones discutidas en la introducción que postulaban que en cualquier encuentro cultural se producirían intercambios hacia ambos lados. Ciertamente, se trata aquí de una puesta sobre la mesa de una temática que a futuro convendría profundizar y ampliar, dado que este estudio tampoco reclama ser exhaustivo.

BIBLIOGRAFÍA

Abelardo Levaggi, “Los tratados entre la corona y los indios y el plan de la conquista pacífica”, *Revista Complutense de Historia de América* 19, 1993, 81-91.

Abelardo Levaggi, “Los tratados hispano-indígenas en las fronteras septentrionales y meridional de América. Análisis comparativo”, Óscar Mazín Gómez (ed.), *México en el mundo hispánico, Volumen II*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, 579-590.

Alfred Crosby, *Ecological imperialism: The biological expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 171-173.

Antonio Gutiérrez Escudero, “Hispaniola’s turn to tobacco. Products from Santo Domingo in Atlantic commerce”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 216-229.

Antonio María Fabié, “Carta de Bartolomé de las Casas al padre Carranza de Miranda”, Antonio María Fabié (ed.), *Vida y escritos de fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, tomo II*, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1879, 602.

Arndt Brendecke, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Colonia, Böhlau Verlag, 2009, 187.

Augusto Guzmán, *Antología colonial de Bolivia*, Cochabamba, Atlántico, 1956.

Bartolomé Yun-Casalilla, “The Spanish empire, globalization, and cross-cultural consumption in a world context, c. 1400-1750”, Bethany Aram y Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824, Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 277-306.

Bartomeu Melià, “Un catecismo bilingüe en guaraní y castellano”, Bartomeu Melià y Angélica Otazú (eds.), *Antonio Ruiz de Montoya, Catecismo de la lengua guaraní*, Asunción, CEPAG, 2008, 5-29.

Bethany Aram, “Global goos and the Spanish empire, 1492-1824. State of the art and prospects for research”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 1-13.

Carla Rahn Phillips, “El sistema de flotas en el Atlántico español y el papel de la Nueva España”, Óscar Mazín Gómez (ed.), *México en el mundo hispánico, Volumen I*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, 231-253.

Carlos Garriga, *La Audiencia y las Chancillerías castellanas (1371-1525). Historia política, régimen jurídico y práctica institucional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Carlos Marichal, “Mexican cochineal and European demand for a luxury dye, 1550-1850”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824, Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 197-215.

Carlos Sánchez, *Las Indias en la Monarquía Católica. Imágenes e ideas políticas*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

César García del Pino y Alicia Melis Cappa (eds.), *Documentos para la historia colonial de Cuba: siglos XVI, XVII, XVIII, XIX*, La Habana, Ediciones de Ciencias Sociales, 1988.

Charles Gibson, “Conquest, capitulation and Indian treaties”, *American Historical Review* 83, 1978, 1-15.

Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

Edwin Cruz Rodríguez, “Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada”, *Cuadernos Interculturales* 11, 2013, 45-76.

Feliciano Barrios, *La gobernación de la monarquía de España. Consejos, juntas y secretarios de la administración de corte*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, 78-87.

Fernán Altuve-Febres Lores, *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*, Lima, Altuve-Febres y Dupuy, 1996

Francesco Mattei y Cristiano Casalini, “La educación del indio. Los jesuitas José de Acosta y Blas Valera sobre la lengua y la capacidad de los nativos peruanos”, *Nueva corónica* 5, 2015, 67-91.

Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias, tomo I*, Madrid, Orbis, 1985, 55.

Germán Morong y Matthias Gloël, “El orden del Inca: gobierno virreinal y sujeción político-laboral de los indios del Perú colonial (1560-1570)”. En: *Cheiron*, en prensa, 2020.

Germán Morong, “Los Inca como ejemplo de sujeción. El gobierno del Perú y la escritura etnográfica del oidor de Charcas, Juan de Matienzo (1567)”, *Estudios Atacameños* 61, 2019, 5-26.

Germán Morong, *Saberes Hegemónicos y Dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2016.

Gertrudis Payàs, “Acercamiento a las dinámicas interétnicas hispano-mapuches en el paso de colonia a república desde la historia interdisciplinar”, Icíar Alonso Araguás et al. (eds.), *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América: una perspectiva interdisciplinar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, 19-34.

Giovanni Levi, “The diffusion of maize in Italy. From resistance to the peasant’s defeat”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 100-115.

Gonzalo Lamana, *Dominance without domination. Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008, 4.

Howard Cline, “The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577-1586”, *The Hispanic American Historical Review* 44, (3), 1964, 341-374.

Irene Fattaciu, “The resilience and boomerang effect of chocolate”, A product’s globalization and commodification”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.). *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 255-273.

Jaime Hernández Jaimes, “El fruto prohibido: el cacao de Guayaquil y el mercado novohispano, siglos XVI-XVIII”, *Estudios de historia novohispana* 39, 2008, 43-79.

Jaime Valenzuela, “El lenguaje y colonización cultural de América en el siglo XVI”, Julio Valdeón Baroque (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003, 427-452.

Jaime Valenzuela Márquez, “Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco”, Jaime Valenzuela Márquez (ed.), *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, Santiago, Ril, 2017, 319-380.

Javier Robles Bocanegra, “El origen del cuerpo de república indígena. Un análisis del discurso político del licenciado Castro sobre los corregimientos de indios del Perú, 1563-1569”, *Nueva Corónica* 5, 2015, 93-112.

Jeremy Ravi Mumford, *Vertical empire. The general resettlement of Indians in the colonial Andes*, Durham, Duke University Press, 2012, 53-54.

Jerónimo de Vivar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile (1558)*, Berlín, Colloquium Verlag, 1979 [1558].

John H. Elliott, “A Europe of composite monarchies”, *Past and Present* 137, 1992, 48-71.

Jorge Tirso Gómez y Juana Guadalupe Hernández, “Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias”, *Cuicuilco* 48, 2010, 11-34.

José Bengoa, *El Tratado de Quilín*, Santiago, Catalonia, 2007.

José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (2), 1987.

José Luis Comellas, *Historia de España moderna y contemporánea*, Madrid, Rialp, 1967.

José Luis Gasch-Tomás, “Asian silk, porcelain and material culture in the definition of Mexican and Andalusian elites, c. 1565-1630”, Bethany Aram y Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824, Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 153-173.

José Luis Martínez Cereceda, “Construcciones asimétricas: de índios, viracochas y supays em los Andes coloniales”, Alejandra Araya Espinoza y Jaime Valenzuela Márquez (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, Ril, 2010, 21-47.

José Manuel Zavala, “Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de mediación”, Gertrudis Payàs y José Manuel Zavala (eds.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra*, Temuco, Ediciones UC Temuco, 2012, 151-162.

Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, Lima, Institut Français d'Études Andines, 1967.

Justina Sarabia Viejo, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España 1550-1564*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, 27.

Karen Graubart, “Learning from the Quadi: The jurisdiction of local rule in the early colonial Andes”, *Hispanic American Historical Review* 95, (2), 2015, 195-228.

Lincoln Machado Rivas, *Movimientos revolucionarios en las colonias españolas de América*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1940

Linda Newson, “Medical practice in early colonial Spanish America. A Prospectus”, *Bulletin of Latin American Research* 25 (3), 2006, 367-391.

Manfredi Merluzzi, “Religione e medicina nel nuovo mondo: sguardi europei e pratiche tradizionali indigene”, María Pía Donato (ed.), *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIIe-XXe siècles)*, Roma, École Française de Rome, 2013, 307-337.

Manfredi Merluzzi, *Política e governo nel nuevo mundo. Francisco de Toledo viceré del Perú (1569-1581)*, Roma, Carocci editore, 2003.

Manuel Rivero Rodríguez, *La edad de oro de los virreyes. El virreinato em la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 2011.

María de los Ángeles Pérez Samper, “The Early Modern food revolution. A perspective from the Iberian Atlantic”, Bethany Aram y Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 17-37.

Matthias Gloël, “De historiografías nacionales a una historiografía de la monarquía hispánica”, Matthias Gloël (ed.), *Entre el ayer y hoy de las ciencias sociales y humanidades. A 35 años de la revista Cubso*, Temuco, Ediciones UCT, 2020, 169-184.

Matthias Gloël, “La formación de la monarquía hispánica como monarquía compuesta”, *Revista Chilena de Estudios Medievales* 6, 2014, 11-28.

Matthias Gloël, “Los conceptos de España durante los reinados de los Austrias”, *Revista de Humanidades* 38, 2018, 191-216.

Matthias Gloël y Germán Morong, “Los *cursus honorum* virreinales en la monarquía de los Austrias”, *Hipogrifo* 7.2, 2019, 769-797.

Melville Herskovitz, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

Miguel Luque Talaván, “Tan príncipes e infantes como los de Castilla. Análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”, *Anales del Museo de América* 12, 2004, 9-34.

Nancy van Deusen, *Global indios. The indigenous struggle for justice in seventeenth century Spain*, Durham, Duke University Press, 2015.

Nasar Meer y Tariq Madood, “How does interculturalism contrast with multiculturalism?”, *Journal of Intercultural Studies* 33, (2), 2012, 175-196.

Nicolás Monardes, *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*, Sevilla, En casa de Alonso Escrivano, 1574.

Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, 2012.

Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (eds.), *Polycentric monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Eastbourne, Sussex Academic Press, 2012.

Pierre Chaunu, *Sevilla y América, siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1983.

Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Raúl Fornet-Bethancourt, “Lo intercultural: el problema de y con su definición”, *Pasos* 103, 2002, 1-3.

Rebecca Earle, “Diet, travel and colonialism in the early modern world”, Bethany Aram/Bartolomé Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, 137-152.

Renate Dürr, “Sprachreflexion in der Mission. Die Bedeutung der Kommunikation in den sprachtheoretischen Überlegungen von José de Acosta S.J. und Antonio Ruiz de Montoya S.J.” *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, 161-196.

Roberto Valdeón, *Translation and the Spanish empire in the Americas*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2014.

Rolando Mellafe, *Historia social de Chile y América*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986.

Rosa Lucas y Cristina Monzón, “Las gramáticas de Nebrija y las artes del Nuevo Mundo: afinidades y diferencias”, Óscar Mazín Gómez (ed.), *México*

en el mundo hispánico. Volumen I, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, 331-341.

Sebastian Conrad, *What is global history?*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2016.

Sergio Villalobos Ríos, *Parlamentos de la Araucanía: la sumisión indígena*, Santiago, Universidad Bernardo O'Higgins, 2018.

Sidney Mintz, *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*, Nueva York, Penguin, 1986.

Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1987.

Verenice Cipatli, *Historia colonial*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2009.

Rakizuameluwün³⁴⁶ e historia mapuche

Pablo Mariman Quemena

Resumen

El escrito resume parte de la producción intelectual historiográfica mapuche a través de algunas obras de su historia reciente. El acto de pensar y escribir sobre el pasado desde autorías individuales inscritas en obras colectivas ha sido una constante desde la década de los ochenta y hasta el presente. Estas prácticas desentrañan pasajes de la historia pasada y contemporánea, esta última etapa considerada fundamental para entender el fenómeno colonial que entraña la relación con el estado y la sociedad chilena, también nos perfilan a un sujeto mapuche, que ha hecho desde hace ya un tiempo, no sólo la transición de una cultura oral a una escrita, sino la apropiación y reorientación de la misma tras un fin colectivo e intergeneracional.

Palabras clave: colonialismo, contemporaneidad, epistemes, *rakizuameluwün*

En la producción intelectual historiográfica mapuche de finales y comienzos del siglo que transitamos, la contemporaneidad aparece como un parámetro temporal fundamental: encierra el conflicto colonial³⁴⁷. Sus procedimientos epistemológicos y los resultados obtenidos desbordan lo académico-científico impulsando o siendo parte de otros procesos culturales, sociales, políticos que buscan la descolonización. Obras individuales como colectivas se centran o bien recurren al pasado³⁴⁸. Estos textos, sus soportes y sus contextos de producción son ubicables en el

346 Alude al acto de pensar en dialogo o correspondencia con otros/as. Se explica el mismo y utiliza como título en el libro *taiñ fillke rakizuameluwün* de la Comunidad de Historia Mapuche.

347 Sin desconocer los aportes desplegados décadas antes por autores como Alejandro Lipschutz al pensar lo indígena como sociedades cuyas problemáticas concebía como conflictos nacionales (Berdichewsky, 2004) y en tratar el caso mapuche chileno como el de una conquista, tardía y en miniatura (Lipschutz, 1956), podríamos afirmar que si en el país se han usado enfoques coloniales sobre las relaciones interétnicas es porque un movimiento político e intelectual indígena (también artístico, cultural y activista) lo ha venido haciendo como otros en Abya Yala (Fanon, 1963; Deloria, 1969; Reynaga, 1970).

348 Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 1999; Pedro Cayuqueo, *Historia secreta mapuche*, Catalonia, Santiago de Chile, 2017.

plano de las artes³⁴⁹, la poesía³⁵⁰, la música³⁵¹, los audiovisuales³⁵², las comunicaciones³⁵³. Todos comunican y difunden. Por estos medios se expresa directa o figurativamente la memoria social

Para Enrique Antileo (2014)³⁵⁴ el discurso anticolonial mapuche, y he ahí un campo de enunciación nuevo, tiene distintas vertientes que abiertas o enclaustradas tensionan o dialogan el debate sobre su situación presente. “Una de las primeras expresiones de esta escritura mapuche anticolonial referida a este ciclo se mantuvo en el plano del diagnóstico histórico y centró su propuesta descolonizadora con premura y fortaleza en la cuestión nacional y las definiciones de un proyecto autónomico”³⁵⁵.

Los enfoques anticoloniales en el análisis de la situación mapuche por parte del Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Líven* en la década de los ochenta establecerán un hito no sólo en la producción de conocimiento, sino en la agencia de un sujeto particular al interior del movimiento mapuche (a manera de una intelectualidad orgánica)³⁵⁶ destinado a producir y difundir conocimientos considerados claves en la organización de un discurso y un sujeto autónomico³⁵⁷. Su propuesta de autonomía política-territorial para la IX Región de La Araucanía y provincias adyacentes se fundamentó en una lectura histórica de las relaciones interétnicas, la cual hacía ver el tránsito de la sociedad mapuche desde una situación independiente hacia otra en la cual era

349 Christian Collipal, “Comunicación Arte y Espiritualidad”, *Mapuexpress. informativo mapuche: Rakizum tañi Wallmapu*. Quimantu, 2014; Eduardo Rapimán, “Arte Mapuche Contemporáneo: Dos notas para una aproximación”. *Mapuexpress. informativo mapuche: Rakizum tañi Wallmapu. Quimantu*, 2014.

350 Jaime Huenun; Víctor Cifuentes, *Epu mari ñlkantufe ta fachantü. 20 poetas Mapuche Contemporáneos*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2003; Maribel Mora y Fernanda Moraga (editoras), *Kümedungun / Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2010.

351 *Wechekeche ñi trawün* es una banda cuyo *ñlkantun* ya ha producido varios álbumes.

352 *Adkimvn* es una productora que se ha dedicado a registrar en terrenos la voz y los argumentos de quienes defienden sus patrimonios culturales materiales e inmateriales. Mayormente sus documentales son en mapudungun y en ellos está siempre presente la memoria.

353 Mapuexpress es un web mapuche de noticias que difunde también análisis, opiniones y documentos de utilidad para su conocimiento y uso público.

354 Enrique Antileo, “Frantz Fanon Wallmapu püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”, *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del Siglo XX*, Buenos Aires: Corregidor, 2014, 125-154.

355 Antileo, *op. cit.*, 130.

356 Pablo Mariman, “Contexto y perfil del CEDM Líven”, Danay Mariman et.al., *Líven: Proyecciones de un archivo mapuche 1989–2019*, Chillka ediciones, Temuco y Santiago, 2019.

357 Héctor Díaz-Polanko, *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2004.

convertida en una minoría étnica nacional oprimida al interior del estado, bajo una condición calificada como de colonialismo interno³⁵⁸.

Este análisis compartido, matizado y en tensión con orgánicas de representación (como Ad-Mapu o el Consejo de Todas las Tierras) se transformó en un componente del discurso de las organizaciones y sus liderazgos que marcaron para algunos³⁵⁹ el inicio de un ciclo que, sin precedentes, no encontraba respuesta en el estado ni en la sociedad nacional³⁶⁰. En este *rakizquam* o pensamiento hubo/hay un continuo entre el estudio del pasado con sus proyecciones presentes, descolonizadoras y libredeterministas. El *Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*³⁶¹, se centró en la historia política de la sociedad mapuche, en la que la alternancia de guerra y paz con el mundo winka entre los siglos XVI y XIX no terminan con la independencia mapuche. Este fin geoestratégico explícito como subyacente en los escritos, establece un horizonte o proyecto histórico. Algunos de quienes escriben allí³⁶² también antes y después³⁶³ visualizaron en *los parlamentos*, instancias que entramaron lo político, lo económico, lo simbólico-cultural con una jurisprudencia que estableció un reconocimiento de las potestades y territorios que asentaron un derecho y

358 José Marimán y CEDM Liwen, *Pueblo Mapuche. Estado y autonomía regional*, Santiago: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1990; Pablo González Casanova, “Colonialismo Interno”, Rotimann, M. (Comp), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009, 119-126.

359 Rolf Foerster, “¿Movimiento Étnico o Etnonacional Mapuche?”, *Revista de Crítica Cultural* (18), 1999, 52-58; Javier Lavanchy, *Conflicto y propuestas de autonomía mapuche*, Rehue Fundation, 1999; José Marimán, *El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas*, 2000; Tito Tricot, *Autonomía. El movimiento Mapuche de resistencia*, Santiago: Ceibo Ediciones, 2013; Fernando Malon Pairican, *La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Santiago, Pehuén editores, 2014.

360 El llamado estallido social del 18 de octubre de 2019 inició un proceso constituyente que en materia indígena se encuentra tensionado por lo que comprende o no la idea de plurinacionalización del estado. Algunos, prescindiendo del concepto, creen que basta un reconocimiento constitucional. Los representantes indígenas involucran en el mismo los derechos político-territoriales y con eso las posibilidades de regímenes autonómicos en sus lugares de asentamiento históricos.

361 Carlos Contreras Painemal, (Ed.), *Actas del primer congreso internacional de historia Mapuche. Nuke Mapuförlaget*, Siegen, Alemania, 2002.

362 Carlos Contreras, “Los Parlamentos”, *Actas del primer congreso internacional de historia Mapuche. Nuke Mapuförlaget*, Siegen, Alemania, 2002, 51-69; José Lincoqueo, “El genocidio, caballo de Troya de Mefistófeles (El Demonio). Análisis jurídico acerca de los parlamentos”, Carlos Contreras (Ed.). *Actas del primer congreso internacional de historia Mapuche. Nuke Mapuförlaget*. Siegen, Alemania, 2002, 70-76.

363 Juan Nanculef, “El concepto territorial en el Pueblo Mapuche”, *Revista Nütram* (4), 1989, 5-9; Jimena Pichinao, “Los parlamentos hispano-mapuche como escenario de negociación simbólico-político durante la colonia”, Nahuelpan, H. et. al., *Taiñ sijke xipa rakizquameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012, 25-42.

una normativa que administraban y penalizaban, desde sus respectivas institucionalidades, naciones aliadas más no subordinadas.

Entre estos autores/as no fue tema la etnogénesis o la mestización como construcción de nuevas alteridades, que en igual tiempo transcurría en la academia como parte de sus debates a través de interdisciplinas como la etnohistoria³⁶⁴; sin embargo, y en atención de la diversidad al interior de la sociedad mapuche contemporánea, la puesta en circulación de terminologías como la diáspora³⁶⁵ o el país mapuche³⁶⁶ le dieron otros sentidos a los destinos que estaban instalados en obras clásicas acerca de la desaparición de los araucanos, y que vehiculizaban historiadores racistas que por esos años llegaron a ser premios nacionales de historia.

En ese contexto la aparición del libro *Escucha Winka*³⁶⁷, se propuso sintetizar el derrotero de un pueblo colonizado, en el cual la historia de sus relaciones interétnicas permitía explicar no sólo el fenómeno del empobrecimiento contemporáneo, sino la existencia de una gobernabilidad preexistente y su agenciamiento en tratados políticos en un extenso período de independencia política-territorial. En sus páginas, como un acto de soberanía epistemológica, la historicidad de la sociedad mapuche fue desagregada del meta relato histórico nacional y su periodicidad, que la disectaba hasta hacerla desaparecer en el presente. Se aplicó a ella las herramientas y técnicas propias de la comprensión de la disciplina histórica y sociológica en diálogo con el *mapuche kimün*. En esta obra, lo contemporáneo en la historia mapuche parte con la guerra de conquista que los anexó a los estados. Lo colonial se funda desde ese momento llegando hasta el presente:

La situación abierta con la derrota conllevó al surgimiento del fenómeno colonial, no se trata tan sólo de efectos producidos por la pérdida de la tierra, la disgregación demográfica (desaparición, migración y concentración en reducciones) y la colonización con población chilena y extranjera, sino la reproducción de la institucionalidad estado nacional con la misión abierta de conquistar y ocupar todos los espacios: físicos, económicos, espirituales. La chilenuización del Ngulumapu significó acorralar a su población

364 Guillaume Boccard y Sylvia Galindo, *Lógicas mestizas en América*, Temuco, Chile, Instituto de Estudios Indígenas, 1999; José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Editorial FCE, Santiago de Chile, 2007.

365 Pedro Mariman, “La diáspora mapuche: una reflexión política”, *Líwen* 4, Temuco, Chile: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Líwen, junio 1997, 216-223.

366 José Ancán Jara. y Margarita Calfío Montalva, “El Retorno al País Mapuche. Reflexiones Preliminares para una Utopía por Construir”, *III Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile A. G., Temuco, 1998.

367 Pablo Mariman, Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil, *¡Escucha, Winka! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, LOM ediciones, 2006,

originaria y sobre su propiedad dictaminar una legislación que la administrara, fuera para protegerla en un momento o para dividirla y venderla en otro.³⁶⁸

En *Escucha Winka* la historia no termina con un presente. En su epílogo se discuten las posibilidades de un proyecto político: la autonomía que viene exigiendo un movimiento mapuche desde la dictadura cívico-militar. Se trata en este enfoque de una historia abierta, inconclusa, en construcción y buscando el diálogo con los potenciales aliados chilenos víctimas de la misma casta criolla que concibe y sustenta el Estado nación.

Las historias de lo que condujo a los mapuche a la situación actual es lo que se transversaliza en la serie de ensayos contenidos en *Taiñ Fillke Rakizumeluwün*³⁶⁹, obra que organiza en adelante el quehacer intelectual del colectivo Comunidad de Historia Mapuche. El libro irrumpe en el contexto del bicentenario, a través de una serie de escritos que abordan el pasado con el presente sin un afán lineal, como en el caso de ‘escucha winka’, reforzando el enfoque descolonizador y ciertos campos de enunciación, también en mapudugun, que serán parte de su tónica en adelante, centrada en un territorio ancestral e histórico: el país mapuche. En la introducción bilingüe de esta obra se declara sobre el Waj Mapu o Wajontu Mapu:

Hacen referencia a nuestro universo, representan también la totalidad política y territorial: el país Mapuche [...] Así durante el siglo XIX la dominación y territorialización de los Estados, además de redibujar el mapa de América del Sur, dividió jurídicamente a nuestro pueblo en chilenos y argentinos; los subyugó legalmente e imponiendo una membrecía a las naciones creadas a partir de las guerras de Independencia. En esta empresa, las maquinarias estatales colocaron en movimiento sus múltiples engranajes militares, policiales, económicos y políticos, incluyendo alianzas eclesásticas (las misiones) e internacionales (la colonización con extranjeros) al servicio de proyectos nacionalistas, mono-culturales y de identidad criolla (chilenidad y argentinidad).³⁷⁰

Este mismo colectivo tensionado por los altos grados de terrorismo de estado, el que hacía eco a los llamados de la Multigremial para defensa de su modelo económico impugnado, se propuso una reflexión acerca de la violencia que envuelve las relaciones inter e intra étnica desde múltiples locaciones y abarcando también la historia reciente. En la obra

368 Marimán, *op.cit.*, 125.

369 Héctor Nahuelpan, *et. al.*, *Taiñ fjkke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

370 Nahuelpan, *op.cit.*, 19.

“*Anükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*”³⁷¹, se dirigió el análisis tanto a los dispositivos que imponen el colonialismo interno y de asentamiento (la iglesia, la escuela, el mercado, la ciudad), como a aquellos fenómenos que hacen mella en los distintos cuerpos (como el lenguaje, la memoria, el territorio, la niñez, los géneros) en que se expresa la sociedad mapuche contemporánea.

Giro y/o continuidad ontológica

El acto de pensar, escribir y difundir el conocimiento por un cambio social (la descolonización) viene haciendo distintos tránsitos; solo mencionaré dos. Por un lado, escudriñar la complejidad contemporánea, rescatando en ella las distintas voces y vivencias que el colonialismo internalizado³⁷² acalla en el micro vivir. Es decir, se busca integrar también las contradicciones internas que habíamos invisibilizado, por medio un acto de desalienación que asuma y sea consciente de esos otros procesos que también protagonizamos y que no abordábamos desde la dimensión investigativa ni en el plano público. Distintos autores/as han ido rellenando los vacíos y construyendo un relato con las vidas de mujeres³⁷³, niños³⁷⁴, territorios³⁷⁵, migrantes³⁷⁶, comunidades y medio ambiente³⁷⁷, dejando

371 Enrique Antileo, Luis Cárcamo, Margarita Calfío y Herson Huinca (Editores), *Anükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015.

372 Héctor Nahuelpan, “Las “Zonas Grises” de las Historias Mapuche. Colonialismo Internalizado, Marginalidad y Políticas de la Memoria”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17, (1), 2013, 11-33.

373 Margarita Calfío, “Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989)”, *Nomadas, Revista académica de la Universidad de Chile* 9, 2009; Francisca Quilaqueo, *Ed. Mujer mapuche. Historia, persistencia y continuidad*, Icaria Editorial. Barcelona, 2013

374 Jaime Antimil, “Pu püchi kona. La vida de niñas y niños alquilados en el Gülu Mapu”, *Anükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015, 159-188.

375 Eugenio Alcamán, *Memoriales mapuche-williches. Territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*, Osorno, Conadi, 2016; Carolina Carillanca, *Prensa y población Huilliche: Construcción de la “otredad” a través del discurso del diario La Prensa de Osorno 1930-1973*, Osorno, Editorial Universidad de Los Lagos, 2010.

376 Felipe Curivil, “Asociatividad Mapuche en el espacio urbano. Santiago, 1940-1970”, en Héctor Nahuelpan et.al., *Taiñ Fijke Xipa Rakizuamelewün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco, 2012, 155-185.

377 Mapuexpress, *Resistencias Mapuche al Extractivismo*, Editorial Quimantu, Santiago de Chile, 2016

abiertas las puertas a otros sujetos historiables³⁷⁸ en una diversidad de espacios³⁷⁹y/o cuerpos³⁸⁰.

Desde otro ámbito, la dimensión ontológica presente en las memorias mapuche, es decir, las percepciones del espacio, la animación del mismo y las relaciones e interacciones que se mantienen con él, y que se entienden en los dominios del *mapun kimiün*³⁸¹ son parte constitutiva de la realidad y de la historia. La atención en los textos que contienen esta información cualitativa, su relectura y puesta en circulación³⁸², es parte de un proceso de desclasificación que hace uso del mapudugun y la memoria oral que porta, no tan solo en un afán investigativo³⁸³, sino también práctico y descolonizador³⁸⁴. Más de alguno/a hemos escuchado -o leído de etnografías³⁸⁵- relatos que rayan en la ficción a través de seres o espacios que interactúan, avisan, ayudan en los tiempos del *weichan*; sin embargo, al escribir o comunicar cercenamos dichos componentes al modo de inconscientes epistemicidios³⁸⁶.

378 Claudio Alvarado y Enrique Antileo, *Diarios Mapuche 1935-1966. Escrituras y pensamientos bajo el colonialismo chileno del siglo XX*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco, Chile, 2019.

379 Fabiana Nahuelquir, “Longkontukunien chumngechi iñ kechanentungen, chumngechi iñ trokituwün küzaw zungu mew ka chem ñi nien pu mapuche tewelche Chufut mapuche mew. Memorias de desplazamientos. Relaciones laborales y pertenencia del pueblo mapuche-tewelche en Chubt”, En Pablo Mariman et.al., *¡Alkëitunge, wingka! ¡kakiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*, Santiago de Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2019, 77-192.

380 Ana Vásquez, “Expedientes del dolor: mujeres mapuche en la frontera de la violencia, 1900-1950”, *Aniikan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015, 141-157.

381 Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquino (editores), *MapunKimiün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, Editorial Ocholibros, Santiago de Chile, 2017.

382 Cristian Vargas, “Silenciar el lenguaje: Relato y traducción sobre el caso de Pascual Coña”, *Aniikan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015, 207-238.

383 Margarita Canío y Gabriel Pozo, *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la “Campaña del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)*, Santiago, LOM Ediciones, 2013; Ana Ñanculef y Cristian Cayupán, *Kuifike Zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun*, Comarca Ediciones, Temuco, 2016.

384 Pu lov y comunidades lavkenche en resistencia, *¡Xipamiñ Pu iülka! La usurpación forestal del lavkenmapu y el proceso actual de recuperación. Historia de cómo Miminco y Bosques Arauco se hicieron dueños legales del Lavkenmapu y la Cordillera de Nahuelbuta*, Libros del perro Negro, Santiago de Chile, 2017; Miguel Melin, Pablo Mansilla y Manuel Royo, *Cartografía cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche*, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2019.

385 Yosuke Kuramochi y Rosendo Huisca, *Cultura Mapuche. Relatos, rituales y ceremonias*, Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador, 1997.

386 Marila García Puelpan, “Colonialidad y epistemologías: el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas”, *Anales de la Universidad de Chile*, (13), 2018, 115-132.

La aceptación de ontologías relacionales no como rasgos de un patrimonio cultural inmaterial de una cultura situada, sino como una realidad independiente a nuestra intersubjetividad, genera espacio en un ambiente nacional que, por la crisis social-política y las incongruencias de un modelo que reproduce la desigualdad y la cosificación de la naturaleza y las personas, busca alternativas existenciales a la crisis civilizatoria en que se ve envuelto el planeta.

Como vemos, el acto de pensar y difundir estas historias se hace disputando no solo el terreno de las ideas desde un espacio académico, sino también removiendo -por medio los movimientos sociales desde lo público- las estructuras en que se habían asentado las relaciones coloniales y sus prácticas epistemicidas, entre otras. He de esperar que espacios y momentos como el constituyente colaboren en comprendernos mejor y no distanciarnos de lo que nos constituye como pueblos, es decir, nuestra digna humanidad, empatía y respeto, donde el miedo, el tutelaje y la violencia queden bajo los puentes que hay que empezar a construir luego del embrutecedor tiempo que vivimos bajo el imaginario de quienes se creían con cierta supremacía.

BIBLIOGRAFÍA

Ana Ñanculef y Cristian Cayupán, *Kujike Zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun*, Comarca Ediciones, Temuco, 2016.

Ana Vásquez, “Expedientes del dolor: mujeres mapuche en la frontera de la violencia, 1900-1950”, *Awükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015, 141-157.

Carlos Contreras Painemal, (Ed.), *Actas del primer congreso internacional de historia Mapuche. Ñuke Mapuförlaget*, Siegen, Alemania, 2002.

Carlos Contreras, “Los Parlamentos”, *Actas del primer congreso internacional de historia Mapuche, Ñuke Mapuförlaget*, Siegen, Alemania, 2002, 51-69.

Carolina Carillanca, *Prensa y población Huilliche: Construcción de la “otredad” a través del discurso del diario La Prensa de Osorno 1930-1973*, Osorno, Editorial Universidad de Los Lagos, 2010.

Christian Collipal, “Comunicación Arte y Espiritualidad”, *Mapuexpress. informativo mapuche: Rakizum tañi Wallmapu*. Quimantu, 2014.

Claudio Alvarado y Enrique Antileo, *Diarios Mapuche 1935-1966. Escrituras y pensamientos bajo el colonialismo chileno del siglo XX*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco, Chile, 2019.

Cristian Vargas, “Silenciar el lenguaje: Relato y traducción sobre el caso de Pascual Coña”, *Awükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias*

coloniales en Wajmapu, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015, 207-238.

Eduardo Rapimán, “Arte Mapuche Contemporáneo: Dos notas para una aproximación”. *Mapuexpress. informativo mapuche: Rakizuum tañi Wallmapu. Quimantu*, 2014.

Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 1999.

Enrique Antileo, “Frantz Fanon Wallmapu püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”, *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del Siglo XX*, Buenos Aires: Corregidor, 2014, 125-154.

Enrique Antileo, Luis Cárcamo, Margarita Calfío y Herson Huinca (Ed.), *Amiikan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015.

Eugenio Alcamán, *Memoriales mapuche-williches. Territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*, Osorno, Conadi, 2016.

Fabiana Nahuelquir, “Longkontukunien chumngechi iñ kechanentungen, chumngechi iñ trokituwün küzaw zungu mew ka chem ñi nien pu mapuche tewelche Chufut mapuche mew. Memorias de desplazamientos. Relaciones laborales y pertenencia del pueblo mapuche-tewelche en Chubt”, En Pablo Mariman et.al., *¡Allkeütunge, wingka! ¡kakiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*, Santiago de Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2019, 77-192.

Felipe Curivil, “Asociatividad Mapuche en el espacio urbano. Santiago, 1940-1970”, en Héctor Nahuelpan et.al., *Tañi Fijke Xipa Rakizuamelewün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco, 2012, 155-185.

Fernando Malon Pairican, *La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Santiago, Pehuén editores, 2014.

Francisca Quilaqueo, *Ed. Mujer mapuche. Historia, persistencia y continuidad*, Icaria Editorial. Barcelona, 2013.

Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, *Lógicas mestizas en América*, Temuco, Chile, Instituto de Estudios Indígenas, 1999.

Héctor Díaz-Polanko, *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2004.

Héctor Nahuelpan, “Las “Zonas Grises” de las Historias Mapuche. Colonialismo Internalizado, Marginalidad y Políticas de la Memoria”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17, (1), 2013, 11-33.

Héctor Nahuelpan, *et. al.*, *Taiñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

Jaime Antimil, “Pu püchi kona. La vida de niñas y niños alquilados en el Gülu Mapu”, *Anükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015, 159-188.

Jaime Huenun; Víctor Cifuentes, *Epu mari iülkantufe ta fachantii. 20 poetas Mapuche Contemporáneos*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2003.

Javier Lavanchy, *Conflicto y propuestas de autonomía mapuche*, Rehue Foundation, 1999.

Jimena Pichinao, “Los parlamentos hispano-mapuche como escenario de negociación simbólico-político durante la colonia”, Nahuelpan, H. *et. al.*, *Taiñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012, 25-42.

José Ancán Jara. y Margarita Calfío Montalva, “El Retorno al País Mapuche. Reflexiones Preliminares para una Utopía por Construir”, *III Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Editorial FCE, Santiago de Chile, 2007.

José Lincoqueo, “El genocidio, caballo de Troya de Mefistófeles (El Demonio). Análisis jurídico acerca de los parlamentos”, Carlos Contreras (Ed.), *Actas del primer congreso internacional de historia Mapuche. Nũke Mapuförlaget*. Siegen, Alemania, 2002, 70-76.

José Mariman y CEDM Liwen, *Pueblo Mapuche. Estado y autonomía regional*, Santiago: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1990.

José Marimán, *El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas*, 2000.

Juan Ñanculef, “El concepto territorial en el Pueblo Mapuche”, *Revista Nütram* (4), 1989, 5-9.

Mapuexpress, *Resistencias Mapuche al Extractivismo*, Editorial Quimantu, Santiago de Chile, 2016.

Margarita Calfío, “Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989)”, *Nomadías, Revista académica de la Universidad de Chile*, 9, 2009.

Margarita Canío y Gabriel Pozo, *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la “Campana del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)*, Santiago, LOM Ediciones, 2013.

Maribel Mora y Fernanda Moraga (editoras), *Kümedungun / Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2010.

Marila García Puelpan, “Colonialidad y epistemologías: el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas”, *Anales de la Universidad de Chile*, (13), 2018, 115-132.

Miguel Melin, Pablo Mansilla y Manuel Royo, *Cartografía cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche*, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2019.

Pablo González Casanova, “Colonialismo Interno”, Rotimann, M. (Comp), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009, 119-126.

Pablo Mariman, “Contexto y perfil del CEDM Liwen”, Danay Mariman et.al., *Liwen: Proyecciones de un archivo mapuche 1989–2019*, Chillka ediciones, Temuco y Santiago, 2019.

Pablo Mariman, Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil, *¡Escucha, Winka! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, LOM ediciones, 2006,

Pedro Cayuqueo, *Historia secreta mapuche*, Catalonia, Santiago de Chile, 2017.

Pedro Mariman, “La diáspora mapuche: una reflexión política”, *Liwen* 4, Temuco, Chile: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, junio 1997, 216-223.

Pu lov y comunidades lavkenche en resistencia, *¡Xipamiin Pu ülka! La usurpación forestal del lavkenmapu y el proceso actual de recuperación. Historia de cómo Mininco y Bosques Arauco se hicieron dueños legales del Lavkenmapu y la Cordillera de Nabuelbuta*, Libros del perro Negro, Santiago de Chile, 2017.

Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquinao (Ed.), *MapunKimün. Relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio*, Editorial Ocholibros, Santiago de Chile, 2017.

Rolf Foerster, “¿Movimiento Étnico o Etnonacional Mapuche?”, *Revista de Crítica Cultural* (18), 1999, 52-58.

Tito Tricot, *Autonomía. El movimiento Mapuche de resistencia*, Santiago: Ceibo Ediciones, 2013.

Yosuke Kuramochi y Rosendo Huisca, *Cultura Mapuche. Relatos, rituales y ceremonias*, Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador, 1997.

PARTE IV

DE LAS *NUEVAS* INTERCULTURALIDADES

Sustentabilidad e interculturalidad: avanzar hacia un nuevo modo de habitar la tierra

Jéssica Sepúlveda Pizarro

Resumen

Frente a la crisis de civilización que estamos viviendo – manifestada en prácticas institucionalizadas de injusticia y trasgresión sistemática a la dignidad humana y a los seres que habitan la Tierra – el presente artículo se propone argumentar la contribución de los estudios interculturales a la reflexión de repensar la sustentabilidad. En primer lugar, se hace referencia a los presupuestos de la insostenibilidad de los modos de vida de nuestra civilización a la luz de la interculturalidad. En segundo lugar, realiza una reflexión crítica sobre la construcción de conocimiento desde una perspectiva intercultural en el contexto de los desafíos que nos impone la sustentabilidad. Finalmente, se espera que el artículo evidencie la importancia de la interculturalidad en la recuperación/construcción de un nuevo mito³⁸⁷ de co-pertenencia entre los distintos seres que habitamos la Tierra.

Palabras clave: Sustentabilidad; interculturalidad; conocimiento.

387 En los estudios de las religiones, el mito constituye aquella narración de un acontecimiento primordial que tuvo lugar en *ab initio*. Al ser un relato cosmogónico, el mito posee la cualidad de ser fundante de realidad y de presentarse como una verdad apodictica; de ahí su solidaridad con la ontología (Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 2017, 72). Esta relación mito-ontología conlleva a comprender al mito como una presencia viva en las culturas cuyo estudio exige una hermenéutica propia que difiere de aquella aproximación que lo ve como un acontecimiento del pasado (mitología). En sintonía con esta comprensión, R. Panikkar define al mito como “aquel horizonte de inteligibilidad donde todas nuestras percepciones de la realidad tienen sentido. El mito nos ofrece el marco donde se inscribe nuestra visión del mundo, es lo que permite y condiciona cualquier interpretación de la realidad” (Raimon Panikkar, “Decálogo: cultura e interculturalidad”, *Cuadernos Interculturales*, 4, 2006, 129). El mismo autor argumenta, además, que, a la crisis actual de los grandes relatos míticos de nuestra sociedad, urge la necesidad del surgimiento de nuevos mitos que integren la dimensión divina, humana y cosmológica de la existencia. La autora del presente artículo sigue dicho planteamiento al exponer la idea de la relevancia de la interculturalidad en la construcción de “un nuevo mito de co-pertenencia entre los distintos seres que habitamos la Tierra”.

Introducción

Sin duda alguna, la realidad tensiona muchas de las nociones conceptuales con las que estamos habituados a convivir. Una de ellas es la noción de sustentabilidad, altamente cuestionada en los tiempos críticos actuales de cambio climático y de pandemia de Covid 19. Si observamos, la misma palabra sustentabilidad tiene un doble sentido: el primero, relacionado a un plano normativo, hacia un ‘dónde ir’, y el segundo, referido a la manifestación de un problema de tipo antropológico, tal como lo expone el filósofo Fornet-Betancourt³⁸⁸: “la sostenibilidad *indica* ante todo el problema de la insostenibilidad de lo que hoy hacemos y somos”³⁸⁹. Dicha afirmación, no solo se dirige a nuestros estilos de vida enmarcados en un modelo de civilización que tiene una data histórica fechable, sino que también nos interpela a lo que ‘somos’, es decir, a la concepción antropológica que está en la base de nuestras sociedades insostenibles. Corroborra esta reflexión, la comunidad científica al sostener que las causas de esta crisis ambiental –específicamente el cambio climático– se encuentran en la acción humana³⁹⁰. Este diagnóstico que relaciona la crisis actual con causas antrópicas y no naturales, pone de manifiesto que la “crisis ambiental es una crisis de civilización”³⁹¹, y que, como tal, engloba la multidimensionalidad de la vida:

Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada el ambiente, subvalora la diversidad

388 Raúl Fornet-Betancourt, “¿Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible? Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente”, *Pasos* 129, 2007, 8- 14.

389 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 9. Como observará el/la lector/a, he citado un artículo donde se utiliza la noción de sostenibilidad en vez de sustentabilidad. Quisiera aclarar que no es el objetivo del presente trabajo entrar en discusión sobre la pertinencia de cada término. Sin embargo, la decisión de emplear la noción de sustentabilidad obedece a la comprensión de ella expuesta en la declaración de los principios éticos del texto “Manifiesto por la vida. Por una ética para la sustentabilidad”.

390 La comunidad científica denominada Comunidad epistémica de los límites planetarios (CELP) han indicado que estamos en una nueva era geológica llamada Antropoceno de una data de 200 años atrás marcada por la Revolución industrial y que definen como “una desviación de las condiciones de relativa estabilidad ambiental de los últimos 12.000 años (...) en la que los humanos son el motor predominante del cambio a nivel planetario desde 1.800” (Martha Gómez-Lee, “Agenda 2030 de desarrollo sostenible: comunidad epistémica de los límites planetarios y cambio climático”, *Opera*, 24, 2019, 75). Es importante destacar que esta comunidad científica desarrolló la teoría de los límites planetarios e indicó las nueve áreas críticas de carácter irreversibles para mantener la vida en el planeta. Sin embargo, su influencia en la elaboración de la Agenda 2030 se vio considerablemente mermada por los intereses económicos.

391 “Manifiesto por la vida por una ética para la sustentabilidad”, *Ambiente & Sociedad* 10, 2002, 1-14.

cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur) mientras privilegia un modo de producción y un estilo de vida insustentables que se han vuelto hegemónicos en el proceso de globalización.³⁹²

Profundizar en las raíces de la crisis de civilización demanda preguntarnos por la noción de sustentabilidad, sus límites y posibilidades. Sin embargo, someter la discusión a una reflexión crítica intracultural corre el riesgo de seguir atrapados en visiones que no nos permiten ver otras formas de ser-en-el-mundo. En este sentido, conviene recordar que todo conocimiento es situado y que la misma noción de sustentabilidad es tributaria a un contexto cultural específico que incorporó la variable ambiental a la visión desarrollista de la sociedad. En la actualidad, el término se ha masificado de tal manera en el discurso del marketing ambiental, que demuestra en ello, que su concepción se da todavía dentro de los límites del capitalismo. Es por esta razón que la reflexión crítica intracultural es necesaria, pero presenta como dificultad la restricción de su horizonte de inteligibilidad al mismo ámbito cultural que intenta cuestionar. Esto denota que toda cultura tiene una base mítica conformada por creencias que condicionan cualquier interpretación de la realidad y que, como tal, no son identificables a luz de la reflexión crítica. Ciertamente, estamos ante un problema hermenéutico de la circularidad del entender donde la interculturalidad asoma como un camino.

La interculturalidad contribuye a la toma de conciencia de la finitud cultural y humana, y da el paso hacia una actitud hermenéutica que “impone renunciar a la tendencia, tan propia a toda cultura, de absolutizar o de sacralizar lo propio; fomentando por el contrario el hábito de intercambiar y de contrastar”³⁹³. Para R. Panikkar es, en el campo intersubjetivo del dialogo intercultural donde los mitos vivos se encuentran y acontece la toma de conciencia de los mitos propios a partir de la relación con los otros: “Somos consciente de nuestro mito cuando otro nos lo hace ver”³⁹⁴, por eso argumenta finalmente que es “prácticamente imposible salir del propio mito sin la contribución intercultural”³⁹⁵.

De esta manera, la interculturalidad contribuye a repensar el concepto de sustentabilidad, no solo a base de identificar los presupuestos que se encuentran soterrados en nuestro modelo de civilización, sino que, además, su naturaleza dialógica nos sitúa en el terreno de la esperanza tan

392 Manifiesto por la vida, *op. cit.*, 1.

393 Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, España, Desclée de Brouwer, 2001, 30.

394 Raimon Panikkar, “Decálogo: cultura e interculturalidad”, *Cuadernos Interculturales*, 4, 2006, 129.

395 Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, 36.1

necesaria en los tiempos actuales. En una sociedad técnico-científica como la nuestra que ha abolido la capacidad utópica del ser humano, la interculturalidad nos ayuda en estos tiempos críticos, a recuperar/construir un nuevo mito de co-pertenencia entre los distintos seres que habitamos la Tierra³⁹⁶. La praxis intercultural devuelve aquel pulso latente que hace de la esperanza un agente movilizador para el cambio. En sintonía con lo expuesto, el presente artículo expondrá dos temas. El primero hace referencia a los presupuestos de la insostenibilidad de los modos de vida de nuestra civilización a la luz de la interculturalidad; el segundo tema es una meditación sobre la construcción de conocimiento desde una perspectiva intercultural en el contexto de los desafíos que nos impone la sustentabilidad.³⁹⁷

Los presupuestos de la insostenibilidad a la luz de la interculturalidad

La crisis actual de civilización es un hecho antrópico. A fin de profundizar en ello, me detendré a revisar dos presupuestos que acontecen en el pensamiento moderno y que requieren hoy en día una revisión radical a la luz de una lectura intercultural. Hago referencia al antropocentrismo moderno y a la pérdida de la dignidad de la naturaleza.

Para García Gómez-Heras (2002)³⁹⁸, la modernidad ha acentuado el antropocentrismo desarrollándolo en dos grandes modelos de racionalidad: el científico-matemático, que da soporte a la civilización tecnológica; y el modelo ético-político, sobre el cual se construyen los diferentes sistemas de convivencia. En ambos modelos, se ensalza al sujeto humano, como autónomo y soberano de su destino. Resulta curioso, como lo menciona Fornet-Betancourt³⁹⁹ (2007), que este proceso se haya dado, pese a las tres ofensas dadas por la ciencia moderna al hombre, a saber: la ofensa cosmológica, asociada a Copérnico, donde el ser humano deja de ser el centro del mundo; la ofensa biológica, asociada al nombre de Darwin, que le quita el privilegio de la unicidad y superioridad en la naturaleza; y la

396 Al señalar las nociones de “esperanza” y “utopía” no las tomo con ligereza, al contrario, asumo la advertencia de E. Bloch: “la esperanza fraudulenta es uno de los mayores malhechores y enervantes del género humano, mientras que la esperanza concreta y auténtica es su más serio benefactor” (Ernst Bloch, *El principio esperanza* [1], Madrid, Trotta, 2007, 28). Sin duda alguna, profundizar en la relación interculturalidad y esperanza en el contexto de nuestra crisis de civilización es un tema interesante a desarrollar y que este artículo no lo aborda.

397 Como se observa, el artículo no tiene pretensiones de invalidar el concepto de sustentabilidad. Para ello se requiere una mayor reflexión indudablemente enriquecida con la fecundación del diálogo intercultural.

398 J.M.ª García Gómez-Heras (Coord.), *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del Medio Ambiente*, Granada: Comares, 2002, 4.

399 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 10.

ofensa psicológica, asociada a Freud, y que confronta al ser humano al desengaño de no ser dueño de sí mismo en su propia interioridad. Indudablemente existe abundante producción académica con diferentes aristas que explican el proceso de ensalzamiento del sujeto moderno pese a las ofensas recibidas. En el caso del presente artículo desarrollaré dos ideas que son de mi interés exponer: la metafísica del sujeto y su relación con la técnica, y el proyecto societal-económico de la civilización moderna. Ambas están relacionadas.

La primera, hace referencia al concepto de sujeto, y que en el pensamiento moderno toma el alcance de ser fundante de realidad. Esto se explica, a partir del ideal de autotransparencia de la identidad del sujeto que acontece en la autoposición del *cogito* cartesiano, y que no permite ningún ocultamiento intrínseco, por lo que hace que toda la realidad sea objetivable para el sujeto. En este sentido, la autoposición de la subjetividad se despliega en el juego de la subjetivación/objetivación de la realidad. Tal como lo señala Rodríguez (2004) “‘sujeto’ resume la idea de aquel ser que, en virtud de su conciencia de sí y su autocerteza, puede representar objetivamente el mundo y darse a sí mismo su propia legalidad”⁴⁰⁰. Sin duda, la crítica contemporánea a la metafísica de la subjetividad tiene alcances muy profundos al extender sus consecuencias a la cultura técnica de objetivación de la realidad y que está muy relacionada a nuestra actual crisis. La relación sujeto y técnica, es uno de los aspectos decisivos que harán del ser humano una fuente de poder en el proyecto societal moderno, en contraposición a las humillaciones dadas por la ciencia europea ya antes mencionadas. De esta manera, el ser humano mediante la técnica, ejercerá todo su poder y dominio.

La entronización del sujeto moderno, se apoyará, además, con el nacimiento de nuestra actual civilización científica-técnica que pondrá en movimiento las fuerzas motoras del capital, la industria y el trabajo, dando garantía y extensión a toda la producción técnico-industrial que caracteriza a nuestra actual sociedad de consumo. Dicha sociedad para que funcione, se apoya en la fuerza mítica de la idea de progreso ilimitado, que tiene como correlato, un ser humano, seguro de sí mismo y de su poder, cuyas relaciones sociales y con la naturaleza, las regula a partir de una razón instrumental. Dicha razón, posiciona como valores supremos, la eficacia y la utilidad. Hoy en día, ha tomado tanta fuerza la racionalidad técnica, que es difícil reconocer otros modos de estar en el mundo, tal como lo señala Francisco (2015): “La vida pasa a ser un abandonarse a las circunstancias condicionadas por la técnica, entendida como el principal recurso para interpretar la existencia”⁴⁰¹.

400 Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, España, Síntesis, 2004, 18.

401 Papa Francisco. *Laudato si? Carta Encíclica sobre el cuidado de la casa común*, Santiago, Chile: Ediciones PUC, 2015, 85.

Esto sin duda tiene un alcance en la concepción antropológica del ser humano: el *homo technicus*, que “con su activismo industrial cubre la superficie del mundo con artefactos de todo tipo y crea de este modo el espejismo de que todo se resuelve en términos de extensión y de exterioridad”⁴⁰². Lo expuesto, no solo tiene implicancias nefastas en nuestra sociedad actual de consumo y que nos tiene en voz de alarma, sino que, a nivel antropológico, ha significado la pérdida del vínculo existencial con la naturaleza. Tal como, lo señala Fornet-Betancourt, se ha sustituido la “referencia ‘cosmológica’ como relación fundante, por la lógica de la expansión productiva en el espacio”⁴⁰³. Vemos que, en esta concepción antropológica, su campo gravitatorio empaña toda la existencia humana, y cuya desmitificación, se hace evidente en nuestra actual crisis de civilización, donde se reconoce la raíz humana de los problemas catastróficos que estamos viviendo en nuestro planeta. Dicha desmitificación, no solo tensiona el mismo concepto de sustentabilidad – visto como una propuesta débil que opera todavía bajo el mito desarrollista – sino que, además, bajo el escrutinio intercultural, problematiza la homogeneización y hegemonía del modelo civilizatorio que acompaña a dicha antropología, y que ha desvalorizado la diversidad de la vida, en todas sus manifestaciones, tanto culturales como biológicas. Esta desvalorización, nos lleva al segundo presupuesto de nuestro análisis: la pérdida de la dignidad de la naturaleza.

Para Vandana Shiva⁴⁰⁴, todas las culturas sostenibles han considerado a la tierra como *terra mater*, es decir, como Madre Tierra, pues simbólicamente se la asocia con la fertilidad y como dadora de vida. De hecho, etimológicamente, la palabra naturaleza, viene de *natura* en latín y de *physis* en griego, y en ambas tradiciones culturales está relacionada con el acto de nacer. En los griegos era un concepto omniabarcador de la realidad que contemplaba tres elementos: “a) *proceso*, devenir o desarrollo; b) el punto de partida o principio del proceso, *arjé*; c) la consumación o cumplimiento de este, es decir la estructura de la realidad, *cosmos*”⁴⁰⁵. Esta idea de completud – intuición de muchas culturas – lleva a concebir a la naturaleza con un cierto halo de divinidad. Es la *natura naturans*, que no solo es creadora de vida, sino que también es principio de movimiento y de racionalidad que ejerce soberanía en el conjunto de la realidad y en el comportamiento moral de los seres humanos.

402 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 11.

403 *Idem.*

404 Vandana Shiva, *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*, Barcelona, Icaria, 2001.

405 Tomás Calvo Martínez, “La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega”, *Revista de filosofía* 21, 2000, 21-38.

Desde los estudios de las religiones, Panikkar⁴⁰⁶ señala que la vida en la tierra parece transitar entre dos polos de comprensión simbólica de ella: el primero, es la solidez y por tanto la centralidad de la tierra; y el segundo, la receptividad y, por ende, su carácter expansivo. Con respecto al primero, la tierra es firme, su suelo es sólido, está fija y se nos da. Es la base de la que procede todo lo demás. La tierra, precisamente porque es firme y estable, es el símbolo primario del centro: “El árbol sagrado, la roca santa, el pilar, el cubo, la montaña central, etc., todos ellos son símbolos cosmológicos que centran, fijan y orientan al hombre hacia lo supremo, la totalidad divina, el Uno, etc.”⁴⁰⁷. Con respecto al segundo símbolo, la tierra no solo fundamenta la realidad, sino que la produce. Ella es fértil, recibe la semilla de lo divino y la transforma en vida abundante. La tierra recoge la multiplicidad del mundo y abraza a todos los seres. Esta diversidad y abundancia de vida, hace que la tierra sea fuente de cambio, y por lo tanto terreno de la fe:

Es únicamente en la fe como los agricultores siembran su semilla y los pescadores echan sus redes; es sólo en la esperanza como cavan los mineros, sólo en la confianza como nosotros contamos con que el sol va a salir cada día, y confiamos también en que todos los elementos del cosmos exhibirán mañana los mismos rasgos que tenían ayer, de manera que el aire llevará las ondas de la radio, el cobre conducirá la electricidad, y así todo lo demás.⁴⁰⁸

Sin embargo, aunque dicho poder simbólico se mantiene en muchas tradiciones culturales, la civilización científica-técnica – a partir de una imagen científica del mundo diseñada por la física-matemática – ha desvitalizado la naturaleza, transformándola en un objeto inerte, susceptible de cuantificación y manipulación. En esta visión, la naturaleza quedó despojada del principio de libertad y de autoorganización, y, con ello, se dio el paso a su desacralización. En el plano de la ética moderna, el hombre se autoproclama sujeto y objeto exclusivo de la acción moral, y la naturaleza no solo dejó de ser fuente de moralidad, sino que también perdió su dignidad. Su valoración quedó al arbitrio de la subjetividad humana, marcada esta, por una racionalidad de tipo instrumental-utilitarista. Hoy en día, dicha racionalidad, con el apoyo de la ingeniería genética y el poder económico de las transnacionales, ha tomado un punto de inflexión ética en su intento de colonizar la vida. Esto es, cultivarla en un laboratorio y descomponer a los organismos vivos en simples segmentos genéticos. Vandana Shiva, lo expresa de la siguiente manera:

406 Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999.

407 Panikkar, *op. cit.*, 166.

408 *Ibid*, 167.

Dicen que la ciencia anda descifrando el código informático de la vida, y que ahora las multinacionales quieren cultivarla en sus laboratorios, para que no ande suelta por ahí, la loca, derrochando colores y alegrías cada primavera. Pero la vida es música. Tiene notas, y ritmos, y cadencias, y melodías propias. Y es una magia poderosa y juguetona que mueve el corazón, los pies y el alma. ⁴⁰⁹

Por otra parte, para V. Shiva, la colonización de la vida tiene sus raíces profundas en la cultura del patriarcado que quebró el principio fundamental de la vida: el principio de la regeneración, presente en los ritmos diferenciados de la naturaleza y del ser humano. La valoración al ámbito de la vida que llamamos producción en nuestra sociedad industrial, hizo que la regeneración, vista en la naturaleza y en las mujeres, se entendiera solo como reproducción o recreación, y no como 'producción renovable', despojándolas de sus capacidades creativas. Por eso, para dicha pensadora ecofeminista, la reivindicación de la actividad-creatividad de la mujer y de la naturaleza pasa por descolonizar del modelo patriarcal, el principio de regeneración. Esta descolonización es vital para pensar la sustentabilidad, y recuperar la dimensión temporal de la vida y de sus ciclos.

Hemos revisado dos presupuestos que están en la base de nuestra actual crisis de civilización y ambiental. La situación crítica actual ha permitido desmitificarlos, pero surge la pregunta si está surgiendo un nuevo mito que nos sitúe en un habitar armonioso en la tierra. Aquí es donde los estudios interculturales son vitales para comprender y aprender nuevos modos de estar en el mundo. Sin embargo, para aprender de otras culturas, es primario meditar sobre la construcción de conocimiento desde una perspectiva intercultural. Efectivamente, la interculturalidad asumiendo los desafíos de la sustentabilidad coloca en evidencia las bondades y límites del pensamiento científico, pero aún va más allá: pone en cuestión la comprensión misma de lo que entendemos por conocimiento. A continuación, expondré este tema.

La construcción de conocimiento: una lectura desde la interculturalidad y la sustentabilidad

La crisis ambiental-social en toda su complejidad nos interpela a saber situarnos en un nuevo campo de conocimiento que asuma en primer lugar, la responsabilidad de la exclusión sistemática llevada a cabo hacia la mayoría de la población del planeta que no ha sido 'beneficiaria' del modelo económico imperante. Vinculado a este proceso de exclusión, los conflictos ambientales que aparecen en nuestra sociedad capitalista – que se caracterizan por el fenómeno mundial de la

409 Shiva, *op. cit.*, 9.

deslocalización de las empresas trasnacionales - ponen en evidencia la visión monocultural dominante de origen centro-europeo que instala imaginarios sociales basados en un pensamiento único. Las ideas de ‘desarrollo’, ‘democracia’, ‘aldea global’, ‘ética global’, entre otros, constituyen un discurso que todavía mantienen el resabio de la mentalidad colonialista. Por eso, impulsar la praxis de diálogo de saberes en los estudios interculturales, es considerar que: “en la atmósfera planetaria que con frecuencia el llamado extranjero es ya una persona colonizada por esta cultura dominante”⁴¹⁰.

Concomitante a lo anterior, se reconoce que la ciencia moderna ha sido el instrumento más poderoso para el desarrollo de nuestra actual civilización, legitimándose, además, como el paradigma hegemónico de conocimiento. A este hecho, se le suma una actitud de soberbia con otros saberes considerados bajo su propio criterio como ‘no científicos’. Contrario a este paradigma dominante de ciencia, han surgido cuestionamientos a la mirada monolítica de la realidad y que han hecho del pluralismo su emblema. Solo desde el reconocimiento del pluralismo se entiende que trabajar por sociedades sustentables equivale a valorar la diversidad en todas sus manifestaciones bioculturales e impulsar prácticas decolonizadoras de saberes. Nuevamente recordamos que todo conocimiento es situado, y que, por lo tanto, la ciencia moderna es un tipo de conocimiento contextualizado en un tiempo y espacio cultural dado. Tal como menciona Panikkar⁴¹¹, la ciencia moderna es un *novum* de apenas medio milenio, fechable alrededor del 1600, y que, como tal, es *un mundo cultural*:

La ciencia moderna no es sólo un conjunto de conocimientos, es una institución político-social; es también una *forma mentis*, un modo de ver la realidad y de interpretar los hechos y los sucesos que se presentan a la consciencia humana. Es una ideología científica, del mismo modo que existe un mito científico que domina la cultura moderna: lo que es “científico” tiene garantía de seriedad, de calidad e incluso de verdad.⁴¹²

Por otra parte, la búsqueda de soluciones integrales a problemas complejos que nos plantea la sustentabilidad, ha carcomido una de las características principales del conocimiento científico: la especialización. Efectivamente, en nuestro escenario actual ha quedado en evidencia la debilidad del pensamiento fraccionario de la ciencia moderna. Dicha crítica la asume el emblemático ecologista Aldo Leopold (2005),

410 Panikkar, *op. cit.*, 33.

411 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, Razón y Fe*, Barcelona, Herder, 2009.

412 Panikkar, *op. cit.*, 27.

quien agrega a su análisis una noción olvidada en el occidente moderno, y que personalmente considero de relevancia vigorizar en los estudios interculturales; me refiero a la noción de armonía. En su argumentación utiliza el recurso de la analogía, donde la tierra es una gran orquesta de música y la estrechez de no percibir la armonía, corresponde a la cejes de la ciencia. Para A. Leopold, la armonía no es solo campo de los poetas, sino también de la ciencia. Por su cejes, la ciencia, al servicio del progreso y moralmente condicionada al principio de objetividad, no ha puesto en duda que el buen vivir del ser humano depende de la percepción de la armonía de la naturaleza:

Hay hombres a quienes se ha asignado la tarea de examinar la construcción de las plantas, animales y suelos que constituyen los instrumentos de la gran orquesta. Se los llama profesores. Cada uno de ellos selecciona un instrumento, y luego se pasa la vida entera separándolo y describiendo sus cuerdas y tablas de resonancia. Ese proceso de desmembramiento se llama investigación. El lugar del despiece se llama universidad.⁴¹³

Sin duda alguna, el ejercicio de la interdisciplinariedad es vital para atender a la complejidad de la realidad. Sin embargo, también tiene un límite, y es que la discusión disciplinar-especialización solo se entiende en el interior de una sola cultura: la cultura de la ciencia moderna; por lo que todavía no da el paso al reconocimiento de otros saberes. Por su parte, la transdisciplinariedad, entendida como “la apertura a ‘algo’ (inefable e indefinible) que atraviesa y va más allá de toda disciplina particular”⁴¹⁴ puede avanzar hacia el reconocimiento de otros conocimientos calificados como no científicos. Aunque para R. Panikkar, la transdisciplinariedad todavía está bajo la tutela del discurso de la ciencia moderna, por lo que sugiere no confundirla con la interculturalidad puesto que ambas pertenecen a órdenes de realidad distintos. El foco de la interculturalidad no son las disciplinas, sino las culturas.

Sin embargo, en la praxis hay experiencias de programas de sustentabilidad en que la transdisciplinariedad es entendida dentro de una práctica intercultural. Es el caso del enfoque desarrollado por Delgado y Rist, quienes, en un contexto de investigación de sustentabilidad alimentaria y desarrollo sustentable comprenden la transdisciplinariedad como una categoría epistemológica y ontológica heterodoxa que “consiste en hallar formas de estimular un diálogo y una cooperación entre grupos

413 Aldo Leopold, *Una Ética de la Tierra*. Madrid, Catarata, 2005, 130 -131.

414 Panikkar, *op. cit.*, 34.

heterogéneos de actores sociales con distintas formas de conocimiento”⁴¹⁵. En dicha praxis enfatizan la idea de *aprendizaje social* que considera la pluralidad de visiones dentro de un espíritu de solidaridad. A este diálogo de saberes, los autores lo denominan diálogo intercientífico, el que es comprendido desde la práctica intercultural, pues su ejercicio compromete los mundos vitales de los actores involucrados, donde la “complementariedad y co-evolución es posible”⁴¹⁶. Este enfoque transdisciplinario-intercultural, permite hacer una lectura hermenéutica clave: toda conciencia de límite permite trascender el mismo límite. En este caso, reconocer la tradición cultural de todo conocimiento posibilita la complementariedad de visiones, y le otorga al diálogo intercultural un fundamento antropológico y no normativo. De ahí la relevancia de la disposición al aprendizaje de otras culturas.

La contribución intercultural ha permitido relativizar visiones de conocimientos, como hemos visto, con respecto a la ciencia moderna y a su especialización disciplinaria. Sin embargo, el diálogo de saberes con pueblos indígenas y de otras tradiciones culturales no occidentales, ponen en cuestión temas más de fondo con relación al conocimiento. Me detendré en dos temas que me parecen vitales en el contexto de la sustentabilidad: el conocimiento espiritual, y el conocimiento entendido como un acto ontológico. En ambos casos se objeta el reduccionismo de la noción moderna de conocimiento entendido solo como epistemología, y esta a su vez, solo como filosofía de la ciencia.

A luz de un conocimiento ilustrado, donde la razón es el único órgano de conocimiento, el saber espiritual tiene una carga peyorativa desde una visión materialista de la realidad. El reconocimiento de la esfera espiritual y su meditación es crucial hoy en día, puesto que muchos movimientos ecológicos y tradiciones culturales-religiosas abogan por una visión sacralizada de la Tierra en contraposición a la visión materialista-utilitarista que se tiene de ella en una sociedad tecno-científica como la nuestra. Los autores antes mencionados, Delgado y Rist, destacan este punto en sus investigaciones:

Las reflexiones epistemológicas en esta construcción de diálogo intercientífico nos llevan a identificar una limitación de la ciencia occidental moderna, que tiende a priorizar una cosmogonía materialista del universo, lo que lleva relegar la vida espiritual y lo sagrado al ámbito subjetivo, por ello es fundamental considerar la

415 Freddy Delgado, Stephan Rist (eds.), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*, La Paz – Bolivia, Plural, 2016, 41.

416 *Ibid*, 44.

vida espiritual como la base de la vida cotidiana, junto a la vida social y material.⁴¹⁷

El confinar la vida espiritual al mundo subjetivo pertenece a una cultura secularizada de existencia centenaria en comparación a la visión milenaria de la sacralidad de la tierra. Así lo atestiguan los historiadores de las religiones. En la visión espiritual, la estructura del cosmos y sus diferentes elementos se presentan como una hierofanía, tal como lo explica M. Eliade:

Ante todo, el mundo *existe*, está *ahí*, tiene una estructura: no es un caos, sino un cosmos; por tanto, se impone como una creación, como una obra de los dioses. Esta obra divina conserva siempre transparencia; desvela espontáneamente los múltiples aspectos de lo sagrado. El cielo revela directamente, “naturalmente”, la distancia infinita, la trascendencia del dios. La Tierra, asimismo, es “transparente”: se presenta como madre y nodriza universal. Los ritmos cósmicos ponen de manifiesto el orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad. En su conjunto, el cosmos es a la vez un organismo *real, vivo y sagrado*: descubre a la vez las modalidades del Ser y de la sacralidad. Ontofanía y hierofanía se reúnen.⁴¹⁸

La cualidad de transparencia que opera en la visión sacralizada de la tierra implica el reconocimiento de una dimensión que trasciende su pura materialidad y que le otorga el estatus ontológico de sagrada. Podríamos plantear que dicha dimensión es la espiritual⁴¹⁹. Con el resguardo de evitar una mal lograda extrapolación, podemos citar el caso del pueblo mapuche, donde la tierra (*mapu*) no es solo un lugar físico, sino que abarca también una dimensión inmaterial (*wenu mapu*). Podemos colegir que este conocimiento espiritual posibilita la percepción de que la tierra tiene vida y da vida, es como una madre (*Ñuke Mapu*) y se le debe respetar. Se despliega de esta percepción un vínculo existencial de tipo filial con la tierra que amplía la estrechez de la subjetividad del ser humano moderno encapsulado en su yo físico-psicológico. La identidad mapuche es ser parte de la tierra, tal como enfatiza Curivil: “Ser mapuche es ser del *mapu*, de la tierra y de esta tierra. Es más que ser originario del lugar, es haber nacido del *mapu* y ser parte del *mapu* a la vez”⁴²⁰. Desde esta visión, el ser humano no es un extraño a la tierra, no necesita de leyes heterónomas para respetarlas. Entonces ¿qué sentido tiene desde una visión sagrada de la naturaleza las

417 *Ibid*, 55.

418 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 2017, 87.

419 La meditación sobre la espiritualidad es un tema relevante en los estudios interculturales y amerita el ejercicio fecundo de dialogo de saberes.

420 Ramón Curivil, *La Fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*, Santiago, Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2007, 31.

declaraciones de los principios éticos de la Carta de la Tierra o los principios implícitos de la Agenda 2030?

El conocimiento espiritual propicia la conciencia de sacralidad y respeto de la vida. En este sentido resulta un dato interesante, de cómo esta visión está actualizándose en las mentes contemporáneas, obviamente con nuevos elementos propios dignos de ser estudiados. A mi parecer, un cierto animismo está resurgiendo, aunque su lectura no puede ya darse con las categorías de la metafísica tradicional. Lo cierto que más allá de estas conjeturas, se evidencian en la actualidad diversas propuestas que integran la dimensión espiritual al tema medioambiental, como es el caso de la *ecología integral* de la Encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco y la *ecología profunda* de Arne Naess. A nivel de gestión internacional, se observa una serie de hitos relevantes desde fines del siglo pasado donde organismos internacionales como el PNUMA, UICN, UNESCO, entre otros, han avanzado en el reconocimiento y la incorporación de los valores espirituales en la protección de las áreas protegidas⁴²¹.

El segundo tema, que tensiona la estrechez de la ciencia moderna tiene que ver con la comprensión de que todo conocimiento es un acto ontológico, y como tal implica un *modo de ser* en el mundo. Esto quiere decir que el ser humano no está separado de la naturaleza, es parte de ella, están co-implicados, por tanto, se deduce de ello que todo conocimiento es participativo y la objetividad es un polo relacional de la subjetividad. La bifurcación sujeto-objeto, propia de la epistemología moderna es una apariencia con fatales consecuencias a nivel ético que en temas de sustentabilidad se manifiesta en prácticas destructoras de nuestro hábitat, tal como lo explica Arturo Escobar (2014): “La enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, un objeto sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Si la montaña es vista como un ser sintiente, el tratamiento que se le da es completamente diferente”⁴²². Si seguimos el argumento de Escobar, la percepción de la montaña como un ser sintiente implica un vínculo existencial con el ser humano donde ella se hace consciente. La indagación en dicha fenomenología nos ancla en un conocimiento participativo y en una ontología relacional que da cuenta de la interdependencia de todos los seres.

La ontología relacional tiene como principio clave “que todas las cosas del mundo están hechas de entidades que no pre-existen a las

421 Josep Mallarach, Eulàlia Comas y Alberto de Armas, *El patrimonio inmaterial: valores culturales y espirituales Manual para su incorporación en las áreas protegidas*, Madrid, Fundación Fernando González Bernaldez (Serie de manuales EUROPARC-España; Programa de trabajo para las áreas protegidas 2009-2013, Manual 10), 2012.

422 Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA, 2014, 58.

relaciones que las constituyen”⁴²³. Es decir, la relación es lo primario, las cosas no son más que relación, su ‘es’ está condicionado a la relación con otros. Sin embargo, es importante explicar que las ontologías relacionales no son tratados del orden lógico del ser, sino que, ante todo constituyen una *experiencia* de vida. De ahí nuestro postulado: el conocimiento es un acto ontológico. Por otra parte, desde una ontología relacional, el ser humano recupera la experiencia cosmológica de su mundo vital, y con ello, el concepto de autorrealización se entiende desde un fundamento cosmológico y de co-evolución con el universo. Es importante destacar, que, a partir de la visión relacional de la vida han resurgido cosmologías organológicas, donde la Tierra es contemplada como un ser viviente, e incluso poseedora de una sabiduría de la que el ser humano participa si sabe ‘escuchar’⁴²⁴. Sin duda, esto implica una nueva concepción antropológica muy diferente al sujeto moderno. Para Fornet-Betancourt (2007), la experiencia intercultural permite conocer y aprender de culturas donde el ser humano se siente parte dependiente de todos los procesos orgánicos de la vida, y no del dualismo sujeto/objeto. Por eso, para dicho autor, la interculturalidad interpela el programa de desarrollo sostenible a nivel antropológico. Dicha idea la formula con las siguientes preguntas:

- ¿Puede el ser humano realmente sostener procesos de desarrollo?
- Y si pudiese hacerlo, ¿no supone esa *potencia* un sostén, un estar sostenido?
- ¿No habrá que promover un giro antropológico por el cual el ser humano se despidiera del protagonismo activista del “sostenedor” de la tierra y se recupere en su natural organicidad como “ser sostenido”?
- ¿No será lo propio del ser humano estar-en-la-tierra como ser que está sostenido por las relaciones que incondicionalmente conlleva ese estar-en-la-tierra?⁴²⁵

Estas preguntas nos retrotraen a la introducción del artículo, sobre la raíz humana de nuestra actual crisis de civilización, y que, por su radicalidad, confluyen con la afirmación emblemática de Francisco: “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología”⁴²⁶.

423 *Idem*.

424 Estas cosmologías, también se sustentan en los avances de la ciencia contemporánea que ha demostrado que la naturaleza posee grados de libertad y de autoorganización poniendo en cuestión temas controversiales como la intencionalidad y conciencia de la Tierra.

425 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 2007

426 Francisco, *op. cit.*, 92.

Conclusiones

El presente artículo ha tenido como objetivo repensar interculturalmente la noción de sustentabilidad. Ha puesto la relevancia de los estudios interculturales para avanzar desde una lectura crítica intracultural a una lectura crítica intercultural. Además ha querido destacar las contribuciones de dichos estudios a la fecundación del surgimiento de nuevos mitos que posibiliten un habitar armonioso y respetuoso en la Tierra⁴²⁷. Ciertamente lo expuesto en el artículo quiere aportar en dicho tránsito, aunque se reconoce lo acotado de los temas tratados. Es el caso de no haber abordado en el apartado referido la construcción de conocimiento, un tópico sentido por muchos pensadores ecologistas y presente en la sabiduría de diversas tradiciones culturales: hago referencia a la unión del conocimiento con el amor. El mismo Aldo Leopold en su ética a la Tierra, afirma lo siguiente: “Me resulta inconcebible que pueda haber una relación ética con la tierra sin amor, respeto y admiración”⁴²⁸. Esto sin duda relativiza las posturas logocéntricas y abren al corazón, como un órgano de conocimiento válido que en materia de sustentabilidad es necesario para el desarrollo del pensamiento simbólico y la actitud ritual con la naturaleza. Como señala V. Shiva, las culturas sustentables, siempre han visto a la tierra, como *terra mater*, y a mi parecer, solo el conocimiento-amor puede permitir dicha concepción filial con la tierra.

Por último, a modo de conclusión de lo expuesto en el artículo, quisiera finalizar con una idea central de la contribución de los estudios interculturales a los desafíos que nos impone la sustentabilidad. Me refiero, a que dichos estudios deben partir del reconocimiento de una paradoja que se da a nivel teórico, no así, en la realidad. Es la conciencia de la diversidad y de la unidad. La interculturalidad se ha transformado en un imperativo ético en defensa del pluralismo. Homogeneizar la diversidad es un acto de violencia que la interculturalidad ha sabido reconocer. Pero, a la par de la conciencia de la diversidad, la actual crisis de civilización, nos interpela a avanzar hacia una conciencia de unidad. Las diversas propuestas de sostenibilidad hacen eco de ello, a través del discurso ético de una morada común. Esto nos lleva a la cuestión de ¿cómo conciliamos la

427 Al respecto, no quiero dejar de mencionar dos experiencias en las que estoy involucrada. En primer lugar, el trabajo valioso que está realizando el filósofo chileno Ricardo Rozzi con su propuesta de ética biocultural que intenta superar la homogeneización biocultural, abrazando una filosofía que armoniza la naturaleza y la cultura, así como su correspondiente escisión disciplinaria. En segundo lugar, la participación en una comunidad académica internacional donde se está elaborando una nueva noción de ciencias crítica de la sustentabilidad, donde la interculturalidad es relevante para la revisión crítica de las bases ontológicas, gnoseológicas y éticas de lo que hoy constituye el campo de las ciencias de la sustentabilidad. Sin duda, los estudios interculturales son unos nuevos lentes que ayudan a visibilizar estas experiencias.

428 Leopold, *op. cit.*, 154.

conciencia de la diversidad y de la unidad si la interculturalidad nos ha hecho perder la inocencia de los metarrelatos unificadores y totalizadores? Aquí es donde los estudios interculturales pueden aportar con nuevas formas de pensar y de construir conocimientos para superar dicha dicotomía. Sin duda alguna, las ontologías relacionales, que están en la base de todas aquellas propuestas de la inter-in-dependencia avanzan en esta materia. Quizás, el símbolo del ‘abrazo’, como lo plantea Fornet-Betancourt, es el que nos reporte luces sobre nuestra proximidad con la naturaleza y nuestros semejantes, sin fagocitar nuestra unicidad. Finalizo el artículo con sus palabras:

Entendemos esta ética como la práctica de aquellas costumbres por las que manifestamos precisamente que nos acostumbramos a vivir la vida desde la celebración de esa proximidad a la naturaleza y a nuestros semejantes, que se nos da de manera gratuita por el tejido de relaciones en el que cada uno está ya desde su nacimiento. El “abrazo” es la ética, el hábito, de acoger con cariño [...] No es, entonces, ética para un nuevo *ambiente* sino ética del *ambiente* que funda el “abrazo” al crear un espacio donde el “entorno” o “contorno” se siente parte de ese gran “nosotros” que es la vida. El abrazo celebra el “necesitarse”⁴²⁹.

BIBLIOGRAFÍA

“Manifiesto por la vida por una ética para la sustentabilidad”, *Ambiente & Sociedad*, 10, 2002, 1-14.

Aldo Leopold, *Una Ética de la Tierra*. Madrid, Catarata, 2005, 130 - 131.

Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA, 2014, 58.

Ernst Bloch, *El principio esperanza [1]*, Madrid, Trotta, 2007.

Freddy Delgado, Stephan Rist (eds.), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*, La paz – Bolivia, Plural, 2016.

J.M.^a García Gómez-Heras (Coord.), *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del Medio Ambiente*, Granada: Comares, 2002, 4.

Josep Mallarach, Eulàlia Comas y Alberto de Armas, *El patrimonio inmaterial: valores culturales y espirituales Manual para su incorporación en las áreas protegidas*, Madrid, Fundación Fernando González Bernáldez (Serie de manuales EUROPARC-España; Programa de trabajo para las áreas protegidas 2009-2013, Manual 10), 2012.

429 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 15.

Martha Gómez-Lee, “Agenda 2030 de desarrollo sostenible: comunidad epistémica de los límites planetarios y cambio climático”, *Opera*, 24, 2019, 69-93.

Mírcea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 2017.

Papa Francisco. *Laudato si'*. *Carta Encíclica sobre el cuidado de la casa común*, Santiago, Chile: Ediciones PUC, 2015, 85.

Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999.

Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, Razón y Fe*, Barcelona, Herder, 2009.

Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona, Herder, 2006, 36.

Raimon Panikkar, “Decálogo: cultura e interculturalidad”, *Cuadernos Interculturales*, 4, 2006, 129-130.

Ramón Curivil, *La Fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*, Santiago, Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2007, 31.

Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*. España, Síntesis, 2004, 18.

Raúl Fornet-Betancourt, “¿Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible? Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente”, *Pasos*, 129, 2007, 8-14.

Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, España, Desclée de Brouwer, 2001.

Tomás Calvo Martínez, “La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega”, *Revista de filosofía*, 21, 2000, 21-38.

Vandana Shiva, *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Barcelona, Icaria, 2001.

Agricultura familiar campesina, género y participación productiva: entre el feminismo y la interculturalidad

Gloria Mora-Guerrero*
Jorge Constanzo Belmar
Fernanda Herrera González

Resumen

En el marco de un programa de investigación, proponemos pensar la relación entre agricultura familiar campesina, género y participación productiva a partir de un proyecto epistémico basado en la articulación entre las perspectivas feminista e intercultural. Posterior a mostrar las tareas que realizan las mujeres en la unidad doméstico-campesina como un producto híbrido entre lo productivo y lo reproductivo, que evidencia de modo paradójico una liberación en términos de género y una opresión en lo que toca a las políticas públicas de desarrollo rural, nos preguntamos cómo podemos retomar estas experiencias para repensar los modos de producción que nos dan sustento y/u oprimen como actores sociales en una economía capitalista.

Palabras clave: Agricultura familiar campesina; género; participación productiva; feminismo, interculturalidad.

El proceso de transformación que realizan las mujeres dedicadas a la agricultura familiar campesina (AFC) respecto de su condición y posición social, ha sido ampliamente estudiado a partir del trabajo que realizan en el sector silvoagropecuario, así como en sus iniciativas económico-productivas asociadas en general al mundo rural. Numerosos estudios se han propuesto responder cuáles son las condiciones económicas y culturales que explican su situación familiar y comunitaria, cuáles son las formas que tienen para subvertir su subordinación y cuáles son las acciones que los gobiernos deben implementar para que puedan avanzar hacia interacciones basadas en una mayor equidad de género⁴³⁰. Dicho de otro modo, el problema se ha centrado en la relación entre AFC, género y participación productiva, manteniéndose como tensión el cuestionamiento sobre cómo puede el trabajo productivo constituirse en un

* Proyecto Fondecyt 11180780 (Investigadora Responsable)

430 División de Estudios y Capacitación en Género, *Mujeres Rurales en Chile: Sistematización de Algunos Elementos*, Documento de trabajo, Santiago, Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género, 2017.

medio de subversión cuando muchas veces se realiza bajo la conducción de programas gubernamentales dirigidos prioritariamente al desarrollo económico.

Argumentamos que la respuesta a la pregunta anterior puede adquirir un profundo valor heurístico a partir del diálogo entre las perspectivas feminista e intercultural, el que podría abrir nuevos “espacios de inteligibilidad”⁴³¹ que permitan a su vez nuevas acciones sobre la realidad y nuevos tránsitos entre las teorías, los métodos y el compromiso investigativo con la transformación social. Abordamos este argumento sobre la base de los conocimientos generados a lo largo de un programa de investigación⁴³² iniciado en el año 2015 en el Departamento de Psicología de la Universidad Católica de Temuco (UCT), el cual tiene como foco la vida cotidiana de las mujeres dedicadas a la AFC, también llamadas ‘pequeñas productoras agrícolas’ o ‘pequeñas agricultoras’. En su mayoría, pero no exclusivamente, los datos recogidos durante este lapso se han generado a partir de las experiencias de mujeres de La Araucanía, mapuche y no mapuche, en un contexto propio de la nueva ruralidad, caracterizado por la emergencia de las mujeres como actoras sociales⁴³³.

El programa de investigación que describimos parte del consenso internacional de que en los sectores donde se concentra la pobreza, como en el rural, las mujeres por lo común se ven insertas en relaciones desiguales en materia de distribución de tareas domésticas, participación laboral, salarios, capital y tecnología, discriminación y, en general, normas económicas, sociales y comunitarias que las colocan en desventaja con respecto a los hombres⁴³⁴. La anterior apreciación ha tenido su correlato en las políticas gubernamentales que a partir de los años

431 Fernando González Rey, *Investigación cualitativa y subjetividad*, Guatemala, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 2006.

432 Dentro de este programa de investigación han tenido lugar, entre otros, los siguientes proyectos: i) Género, políticas públicas de desarrollo rural y políticas culturales de reconocimiento. Una aproximación a la dinámica cultural en espacios de interfaz social en la IX Región. Universidad Católica de Temuco, ProFondecyt. DGIPUCT N° 2015PF-GM-05. ii) Proyecto Género, etnicidad y empoderamiento de mujeres rurales. Sistematización de experiencias del Programa de Formación y Capacitación para Mujeres Campesinas. Institución adjudicataria: Universidad Católica de Temuco; investigadora responsable: Dra. Gloria Mora Guerrero. Fondo Chile de Todas y Todos – Análisis de Experiencias, N° AEE 008/1812, Ministerio de Desarrollo Social. iii) “Las que tienen hijos chicos no pueden ir a trabajar”: la organización social del cuidado como condición de la participación de mujeres en asociaciones productivas rurales de la Araucanía. Investigadora responsable: Dra. Gloria Mora Guerrero, Fondecyt de Iniciación en Investigación N° 11180780.

433 Carmen Osorio, “La emergencia de género en la nueva ruralidad”, *Revista Punto Género*, 1, 2011, 153-169, <https://doi.org/10.5354/0719-0417.2011.16851> (última consulta: 29.01.21).

434 Marta Mendoza y Jasmin Chapulín, “Turismo, Trabajo Femenino y Empoderamiento de las Mujeres en Bahías de Huatulco, Oaxaca, México”, *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 24, 2015, 316-35; Paula Soto, Julia Fawaz y Rosana Vallejos, “Género, Familia y Trabajo. Discursos y Prácticas de Empoderamiento de Mujeres Rurales”, *Ponencia presentada en el XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Santiago, Chile*, sep. 29, oct. 4, 2013.

cincuenta buscaron insertar a las mujeres al desarrollo⁴³⁵, mientras que hacia los setenta se propusieron que, al hacerlo, fueran capaces de generar los recursos suficientes para satisfacer lo que se llamó sus ‘necesidades prácticas de género (NPG)’, es decir, aquellos mínimos necesarios para alimentación, salud, agua, combustible, cuidado de sus hijos e hijas, educación y tecnología⁴³⁶.

En este contexto, los sucesivos gobiernos buscaron dar a las mujeres autonomía económica por medio de los llamados programas con enfoque ‘mujer en el desarrollo (MED)’⁴³⁷. Empero, debido a que las intervenciones MED invisibilizaron la subordinación femenina al tratarla como un problema del subdesarrollo, surgieron posteriormente otro tipo de programas que pusieron atención no solo en las NPG sino también en las ‘necesidades estratégicas de género (NEG)’, es decir, aquellas que tenían que ver con su subordinación. Estas últimas intervenciones, mejor conocidas como ‘género en el desarrollo (GED)’, buscaron fortalecer la autoconfianza de las mujeres y mejorar su posición social; o, dicho en otras palabras, aumentar su empoderamiento⁴³⁸.

A la par que tenía lugar este desarrollo en el ámbito público-político, en la academia, gran cantidad de estudios retomaron los planteamientos feministas sobre la posición de las mujeres en la AFC y sus procesos de cambio social⁴³⁹. Desde esta tradición, se recurrió a dos

435 Caroline Moser, *Planificación de género y desarrollo. Teoría, práctica y capacitación*, Lima, Flora Tristán, 1995.

436 Maxine Molyneux, “Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, State and Revolution in Nicaragua”, *Feminist Studies*, 11, 1985, 227–254.

437 Moser, *op. cit.*

438 Moser, *op. cit.*; Srilatha Batliwala, “El Significado del Empoderamiento de las Mujeres: Nuevos Conceptos desde la Acción”, *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*, 1997, 187–211.

439 Ramei Sipi, “Las asociaciones de mujeres, ¿agentes de integración social?”, *Papers*, 60, 2000, 355-364; Teresa Del Valle, “Asociacionismo y redes de mujeres. ¿Espacios puente para el cambio?”, *Anuario de Hojas de Warmi*, 12, 2001, 131-151; Luz Martínez, Emma Zapata, Pilar Alberti y Rufino Díaz, “Género y poder en tres organizaciones rurales de la región lagunera”, *Revista Mexicana de Sociología*, 62, 2005, 271-319; Robyn Mason, “Building women’s social citizenship: A five-point framework to conceptualise the work of women-specific services in rural Australia”, *Women’s Studies International Forum*, 30, 2007, 299-312; Ana Castro, “Familias rurales y sus procesos de transformación: estudio de casos en un escenario de ruralidad en tensión”, *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 11, 2012, 180-203; Julia Fawaz y Paula Soto, “Mujer, trabajo y familia. Tensiones, rupturas y continuidades en sectores rurales de Chile central”, *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, 4, 2012, 218-254; Angélica Wilson y Ximena Valdés, *Políticas y experiencias territoriales relevantes para el empoderamiento de las mujeres rurales en Chile. Un análisis desde el enfoque territorial*, Santiago, ONU Mujeres, 2013; Kathrin Forstner, “Women’s group-based work and rural gender relations in the Southern Peruvian Andes”, *Bulletin of Latin American Research*, 32, 2013, 46-60; Sonsoles Sánchez-Muros y María Jiménez, “Mujeres rurales y participación social: análisis del asociacionismo femenino en la provincia de Granada (España)”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 10, 2013, 223-242; Birgir Hoinle, Rainer Rothfuss y Damaris Gotto, “Empoderamiento espacial de las mujeres mediante la Economía solidaria”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 10, 2013, 117-139; Pilar Alberti-Manzanares, Mirna Zavala-Hernández, Blanca Salcido-Ramos y

conceptos claves para comprender la subordinación femenina. Uno, la división sexual del trabajo que explica el hecho de que en la mayoría de las sociedades hombres y mujeres siguen realizando funciones valoradas diferencialmente, lo que restringe las oportunidades de desarrollo para las mujeres y mantiene su subordinación en las relaciones sociales⁴⁴⁰. Y, dos, el género, que Marta Lamas (1996)⁴⁴¹ definió como el conjunto de prácticas, representaciones y prescripciones sociales que responden a un proceso de simbolización anatómica entre hombres y mujeres, y, que Marcela Lagarde (2005)⁴⁴² tomó como punto de partida para describir la subordinación femenina como efecto tanto de las instituciones patriarcales como de las mismas mujeres quienes mantienen su opresión por medio de organizar su vida para ‘otros/as’, negar su trabajo y corroborar su inferioridad.

La investigación que hemos desarrollado forma parte de esta tradición científica, por lo que ha retomado la división sexual del trabajo y el género como factores explicativos de la opresión femenina y los procesos de subversión que se construyen cuando las mujeres rurales participan de un programa para el desarrollo, ya sea MED o GED⁴⁴³. Como concepto, la división sexual del trabajo nos ha permitido advertir que las pequeñas productoras invisibilizan los ingresos en especie o monetarios que generan, que experimentan un importante malestar asociado a la invisibilidad de las

Natalia Real-Luna, “Género, economía del cuidado y pago del trabajo doméstico rural en Jilotepec, estado de México”, *Agricultura, desarrollo y sociedad*, 11, 2014, 379-400; Nuria Alonso y David Trillo, “Women, rural environment and entrepreneurship”, *Social and Behavioral Sciences*, 161, 2014, 149-155; Mina Namdar-Irani, *Mujer agrícola y políticas públicas en Chile*, Informe Final, Qualitas Agroconsultores, 2014; Mendoza, *op. cit.*, 2015; Marta Ochman, “Políticas sociales y empoderamiento de las mujeres. Una promesa incumplida”, *Estudios Políticos*, 48, 2016, 32-51.; Miguel Centella y Isabel Rodríguez, “La función social del asociacionismo femenino. Un acercamiento a través de la Federación de Mujeres Comarca Sierra-Suroeste”, *Revista de Estudios Atacameños*, 72, 2016, 1517-1560.

440 Luz Quevedo, Juan Izar y Laura Romo, “Factores Endógenos y Exógenos de Mujeres y Hombres Emprendedores de España, Estados Unidos y México”, *Investigación y Ciencia*, 18, 2010, 57-63.

441 Marta Lamas, “La perspectiva de género”, *Hablemos de Sexualidad: lecturas*, Conapo-MexFam, 1996.

442 Marcela Lagarde, *Los cantiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Coyoacán, UNAM, 2005.

443 Gloria Mora, Cecilia Fernández y Sofía Ortega, “Asociacionismo productivo y empoderamiento de mujeres rurales: Madres multiactivas, socias y mujeres campesinas”. *CUHSO* 26, 2016, 133-160; Gloria Mora, Daniela Meli y Pilar Astete, “Empoderamiento y demanda de autogestión. Estudio comparativo de emprendimientos de mujeres indígenas”, *Sophia Austral*, 21, 2018, 43-59; Gloria Mora y Jorge Constanzo, “Emprender, sin descuidar la casa: Posiciones y dinámicas organizativas en una asociación productiva de mujeres rurales” *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 14, 2017, 1-18; Gloria Mora, Juan Peña, Cecilia Fernández, Oscar Vivallo y Jorge Constanzo, “From Economic Participation to Enjoyment and Personal Independence. Rural Women and Empowerment in the South of Chile”, *The International Journal of Interdisciplinary Social and Community*, 13, 2018, 17-36; Gloria Mora, Cecilia, Fernández y Jorge Troncoso, “Mujeres rurales y acción productiva para la autonomía”, *Revista Mexicana de Sociología*, 81, 2019, 797-824.

tareas domésticas que realizan⁴⁴⁴ y que son sus parejas masculinas quienes resisten con mayor tenacidad los cambios de su posición social⁴⁴⁵.

No obstante, también hemos reportado que las mujeres encuentran en la AFC los medios para revalorizar sus roles familiares y comunitarios, algo a lo que contribuyen significativamente los programas de apoyo gubernamental⁴⁴⁶ que favorecen que las pequeñas agricultoras visualicen sus tareas cotidianas como acciones productivas y se sientan orgullosas por el aporte económico que realizan a sus familias, las oportunidades que abren a sus hijas y nietas; los rescates culturales que posibilitan a sus comunidades —lo que es más evidente cuando pertenecen a un pueblo originario—; y, los impactos dinamizadores de sus acciones sobre la economía local. De este modo, tareas por tradición femeninas como la crianza de animales menores, el tejido, el telar, el cuidado del huerto o la venta de productos agrícolas a pequeña escala, se vuelven cimienta de una proyección individual y comunitaria que permite a las mujeres reificar la división sexual del trabajo que las mantiene como cuidadoras del hogar, pero desde otro lugar, el económico-productivo, que las legitima y les genera un sentimiento de orgullo colectivo.

A pesar de que consideramos que los hallazgos expuestos han sido relevantes y de que coinciden con lo reportado en la literatura internacional, como programa de investigación hemos buscado alternativas que potencien nuevos sentidos interpretativos. Estamos pensando en otras ‘zonas de sentido’, en palabras del psicólogo Fernando González Rey (2006)⁴⁴⁷, es decir, renovados espacios de inteligibilidad que más que categorizar abran la posibilidad de profundizar campos de construcción teórica y política. En este aspecto, la interculturalidad como proyecto epistémico ofrece un camino desde el cual problematizar los hallazgos y expandir sus connotaciones hacia nuevos horizontes científicos. Dicho en otras palabras, desde la interculturalidad se pueden generar nudos críticos para entender, por ejemplo, una iniciativa económico-productiva, tal como un emprendimiento rural, en el sentido de proyección y liberación en términos de género, a la vez que como resultado del proyecto de desarrollo nacional económico capitalista.

Hay que partir mencionando, sin embargo, que la noción de interculturalidad es aún un referente emergente en el estudio de la relación urbano-rural, así como de las implicaciones que dicha relación tiene sobre las desigualdades de género. Estas últimas, como se mencionó arriba, se han estudiado desde una traición feminista más bien centrada en las condiciones de vida y trabajo de las mujeres, con un predominio del estudio

444 Mora, *op. cit.*, 2016-2018.

445 Mora, *op. cit.*, 2016- 2018.

446 Mora, *op. cit.*, 2016, 2017, 2018, 2019.

447 Fernando González Rey, *Investigación cualitativa y subjetividad*, Guatemala, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 2006.

de las relaciones varón-mujer y mujer-mujer⁴⁴⁸, quedando en un segundo lugar una mirada intercultural entre género, urbanidad y ruralidad. Desde nuestra óptica, el menor uso del enfoque intercultural en este tipo de estudios tiene posiblemente uno de sus orígenes en los modos en que se ha conceptualizado la propia ruralidad en las políticas públicas de la región y, en particular de Chile. En efecto, en este país, los sucesivos gobiernos han asumido definiciones que lejos de observar la multidimensionalidad del medio rural, se basan en criterios demográficos y/o macroeconómicos con reducido potencial para comprender la cotidianeidad en estos sectores y, mucho menos, con clave de género.

Así, en Chile la definición de ruralidad se ha fundamentado en la densidad poblacional y la disponibilidad y el acceso a servicios como calles pavimentadas, electricidad, agua, alcantarillado y de salud y administrativos⁴⁴⁹, quedando en un segundo plano las subjetividades y la vida cotidiana en los hogares y los territorios. Encontramos definiciones de este tipo en diversos instrumentos, entre otros, la Política Nacional de Desarrollo Rural (2014-2024)⁴⁵⁰ que caracteriza la entidad rural como un poblamiento cuya densidad es inferior a 150 habitantes/km² o que tiene una población máxima de 50.000 habitantes; la Ley General de Urbanismo y Construcción⁴⁵¹ y la Ley Orgánica de Municipalidades⁴⁵², que definen el límite urbano como la línea imaginaria que delimita los centros poblados del resto del área identificada como lo rural; y, por último, la nueva Política Nacional de Desarrollo Rural⁴⁵³, promulgada en enero de 2020 que sigue instalando como objetivos primordiales la competitividad, la valoración de los bienes locales y la explotación de los recursos rurales. Expresado en términos simples, a nivel de las políticas públicas la ruralidad ha quedado indefinida o, a lo sumo, reducida a «lo no urbano»⁴⁵⁴, con la consecuencia de que los programas públicos buscan articular a las pequeñas productoras a un modelo de desarrollo capitalista, mayormente urbano, donde los elementos culturales, sociales y de género tienen un peso menor.

448 Teresita De Barbieri, “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”, *Debates en Sociología*, 18, 1993, 145-169.

449 Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, *OCDE Rural Policy Reviews*, Chile 2014, *OCDE Rural Policy Reviews*, Paris, OCDE Publishing, 2014.

450 *Política Nacional de Desarrollo Rural 2014-2024*, Gobierno de Chile.

451 Decreto 458 de 1975 [con fuerza de ley], “Aprueba nueva ley general de urbanismo y construcciones”, *BCN*, 18 de diciembre de 1975.

452 Decreto 1 de 2006 [con fuerza de ley], “Fija el texto refundido, coordinado y sistematizado de la ley n° 18.695, Orgánica Constitucional de Municipalidades”, *BCN*, 9 de mayo de 2006.

453 Decreto 19 de 2020, “aprueba política nacional de desarrollo rural”, *BCN*, 5 de mayo de 2020.

454 Instituto Nacional de Estadística, *Departamento de Geografía, Serie Boletines N° 20*, agosto del 2015.

Así, desde una mirada política, las subjetividades y prácticas productivo-reproductivas de las pequeñas agricultoras se constituyen en fenómenos invisibilizados bajo las definiciones de ruralidad con énfasis demográfico y macroeconómico, siendo los estudios feministas también insuficientes para dar cuenta con profundidad de la relación urbano-rural en términos culturales. Con esto queremos señalar que la comprensión de las relaciones entre AFC, género y participación económico-productiva implica la construcción de nuevas herramientas, las que pueden basarse en la interculturalidad como proyecto epistémico sobre las interacciones entre diversas culturas⁴⁵⁵ y sobre las subalternidades resultantes de dichos encuentros⁴⁵⁶.

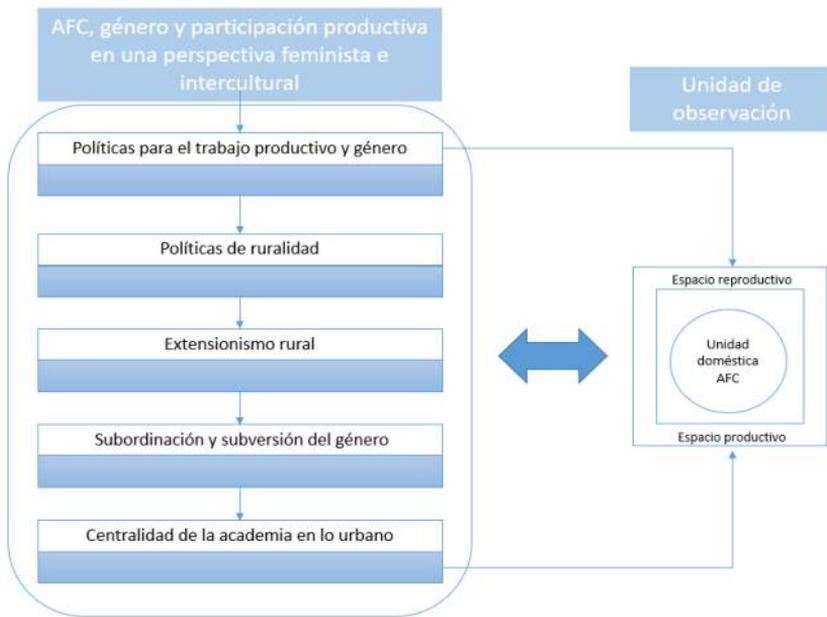
Nuestro proyecto busca generar un diálogo feminista e intercultural que sustente abordajes transdisciplinarios de fenómenos sociales localizados en las unidades doméstico-productivas campesinas. La unidad doméstica en la AFC, como elemento de análisis, no refiere directamente a la familia nuclear en sí, sino a la unidad material y simbólica que soporta la pequeña actividad silvoagropecuaria donde se ponen en juego objetivos, metas, valores, vínculos y recursos en medio de los riesgos que impone la economía actual⁴⁵⁷. Expresado de otra manera, el hogar campesino resulta el espacio donde de modo privilegiado tienen lugar los encuentros entre culturas; en este caso, la cultura de las políticas públicas, que favorece la comercialización y el emprendimiento; y, la cultura propiamente campesina, orientada al trabajo familiar en parte de autosubsistencia, por lo que consideramos que dicho hogar funciona como una unidad de observación con amplio potencial heurístico (ver figura 1).

455 UNESCO, Convención sobre la protección y promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, París, UNESCO, 2005.

456 Catherine Walsh, "Interculturalidad crítica y educación intercultural", *Construyendo Interculturalidad Crítica*, 2010, 75-96.

457 Martha Chávez, "De la unidad doméstica a la organización familiar para la producción. El caso de las engordas de ganado en el bajío guanajuatense". *Revista pueblos y fronteras digital* 5, 2010, 247-277; Patricia Román, "Análisis del papel de la familia en la supervivencia de los micronegocios en la ciudad de México", *Nueva antropología*, 24, 2011, 125-157; Carlos Lanza-Valdivia y Jairo Rojas Meza, "Estrategias de reproducción de las unidades domésticas campesinas de Jucuapa Centro, Nicaragua", *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 7, 2010, 169-187.

Figura 1. Unidad doméstica campesina en una perspectiva dialógica feminista e intercultural



Fuente. Elaboración propia.

En el hogar o unidad doméstica campesina, la relación entre lo productivo y lo reproductivo cuestiona el pensamiento dicotómico de la división sexual del trabajo donde lo masculino-femenino y lo superior-inferior devienen en el ser de la ‘mujer para otros/as’⁴⁵⁸. En efecto, la experiencia de las mujeres en la AFC muestra, más que una división, un montaje entre la producción y la reproducción desde el cual otorgan sentidos a las tareas domésticas y de cuidado como una contribución personal, familiar y comunitaria. Son estas ocupaciones en el hogar campesino las que permiten a las pequeñas agricultoras reconstruir su autoestima y revalorar su posición social frente a sus familias y comunidades⁴⁵⁹. Así, aun considerando que esta situación conlleva una doble o triple jornada laboral⁴⁶⁰, el derecho a trabajar dentro del hogar agrícola funciona como un articulador para la reconstrucción de un sujeto de derechos con multiplicidad de expresiones como la libertad espacial, el derecho al ocio y el derecho a una vida libre de violencia⁴⁶¹.

458 Lagarde, *op. cit.*

459 Mora, *op. cit.*, 2019.

460 Francisco García y Antolín Granados, *Educación: ¿integración o exclusión de la diversidad cultural?*

Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada, 1997.

461 Mora, *op. cit.*, 2019.

De este modo, la experiencia de las pequeñas agricultoras rebasa la dicotomía público y privado, descrita por Celia Amorós, para quien lo público es el lugar del reconocimiento, mientras lo privado alude a lo no susceptible de prestigio⁴⁶². En efecto, las mujeres en la AFC tienen dentro de su unidad doméstica, recursos materiales y simbólicos que les permiten reconstruirse como agentes económicos, familiares y comunitarios⁴⁶³. En otra mirada, el hogar campesino tampoco es el hogar urbano, donde las amas de casa pueden sufrir ese malestar que Betty Friedan (1963)⁴⁶⁴ describió como innombrable y como producto de su constrictión a los roles de esposa y madre. Al contrario, las pequeñas productoras pueden hacer de su unidad doméstica un espacio de revalorización de lo privado, porque en este tienen lugar tanto las tareas familiares como los asuntos productivos. Son estas particularidades del contexto rural, las que requieren de una mirada intercultural y dialógica con respecto a los programas gubernamentales.

En efecto, el trabajo de las mujeres en la AFC puede entenderse de manera paradójica, ya que, si bien tiene efectos emancipadores, es a la vez producto de políticas gubernamentales que responden a lógicas urbanas y de desarrollo. Tal como definió de modo temprano Paulo Freire (1984)⁴⁶⁵, el extensionismo en tanto promoción y gestión del desarrollo rural por los gobiernos constituye una invasión cultural que refleja la visión de aquellos que llevan conocimientos y técnicas por sobre quienes la reciben. La noción de interculturalidad pone el acento en esta falta de discusión por parte de los programas MED o GED que, con frecuencia, parten de la reducción de la situación de las pequeñas productoras a la de las mujeres urbanas en condición de pobreza.

A pesar de lo anterior, los resultados que hemos obtenido, así como la literatura académica en el ámbito, muestran que en este encuentro entre la actividad agrícola de las mujeres y las políticas de desarrollo rural, surgen fenómenos aprehensibles desde lógicas interculturales, donde las pequeñas productoras demuestran apropiarse de los recursos materiales y simbólicos provenientes de la política pública, pero no para reproducirlos, sino para tomar decisiones y emprender acciones que responden a criterios propios⁴⁶⁶. Gracias a esta apropiación, las mujeres, aunque subalternizadas por desigualdades múltiples y estructurales, tienen la posibilidad de

462 Celia Amorós, “Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de ‘lo masculino’ y lo ‘femenino’”, Celia Amorós, *Feminismo, igualdad y diferencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 1994, 1-21

463 Mora, *op. cit.*, 2016-2018.

464 Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Estados Unidos, W. W. Norton & Company, 1963.

465 Paulo Freire, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, (Trad) Lilian Ronzoni, 13.a ed. Montevideo, Siglo veintiuno editores, 1984.

466 Guillermo Bonfil, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas”, *Culturas contemporáneas*, 4, 1991.

transformar sus roles de madre, esposa o cuidadora en el hogar, por medio de articular sobre él otras identidades, tales como campesina, emprendedora, socia o, simplemente, trabajadora⁴⁶⁷, produciendo a la par que cuidan dentro de la unidad doméstica y construyendo nuevas valoraciones, emociones y afectos⁴⁶⁸ que se proponen instalar en círculos sociales mayores.

Siguiendo a Fonet-Betancourt (2004)⁴⁶⁹, la interculturalidad es más bien una disposición sobre la propia identidad en relación con otro, o, dicho de otro modo, un reaprendizaje personal, cultural y contextual en función de una reinterpretación del mundo. Para este programa, asumir un enfoque intercultural es repensar las políticas y las teorías en la búsqueda de un replanteamiento de la misma investigación. Decía Catherine Walsh (2010)⁴⁷⁰ que la interculturalidad es un proceso de conocimiento de otro a niveles social y político, pero de un 'otro' que no implica un paradigma más, sino un pensamiento y una práctica de y desde la diferencia que se desvía de las normas dominantes. En nuestro caso, nos involucramos en construir un entendimiento de la ruralidad con enfoque de género y las participantes nos cuestionan al enseñarnos salidas disímiles con respecto a las disponibles dentro de la academia de género institucionalizada e, incluso, colonizada por las políticas públicas urbanas.

Para Boaventura De Sousa Santos (1997)⁴⁷¹, la interculturalidad es un diálogo que respeta los tiempos y tradiciones de cada configuración cultural donde cada cual se reconoce como una cultura incompleta, que requiere de interacciones con otras para subsanar las propias inquietudes. Bajo esta lógica hemos observado que las experiencias de reivindicación de las mujeres en la AFC abren la posibilidad de asumir posturas híbridas que —siguiendo la línea de pensamiento de Donna Haraway (1991)⁴⁷²— representan ensamblajes entre lo productivo y lo reproductivo y que, en la experiencias de las mujeres, aluden a las intersecciones que resultan cuando sus tareas económicas, por ejemplo de la pequeña ganadería y el trabajo del huerto, adquieren un valor tanto monetario o en especie como de bienestar porque permiten tanto generar productos para el autoconsumo o la venta, como asistir a terceros, trátase de personas o, incluso, de plantas o animales, ya sea que las mujeres los

467 Mora, *op. cit.*, 2016-2018.

468 Paula Soto y María Julia Fawaz, "Ser mujer microempresaria en el medio rural. Espacios, experiencias y significados", *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 13, 2016.

469 Raúl Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.

470 Walsh, *op. cit.*

471 Boaventura De Sousa Santos, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", *Análisis Político* 31, 1997.

472 Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Feminismos, 1991.

cuiden al tiempo que trabajan, o bien, que sea el producto de su trabajo el que les permite la sustentabilidad de su vida⁴⁷³. De esta forma, las implicaciones para la construcción de alternativas económicas más justas en términos de género y que rompan la dicotomía de lo productivo sobre lo reproductivo del sistema occidental capitalista, pueden devenir de la AFC.

En suma, en el hogar campesino, confluyen opresiones de género y agricultura lo que, no obstante, posibilita que en este espacio tenga lugar la superposición de la dicotomía productivo-reproductivo y, en consecuencia, sea posible para las mujeres construir realidades generadoras de nuevas perspectivas y zonas de inteligibilidad⁴⁷⁴. La situación de las mujeres en la AFC no se agota en la política pública actual, pero tampoco en la tradición científica feminista; muestra discordancias y genera proyectos de encuentro que podrían generar sentidos para repensar el cuidado de la vida⁴⁷⁵ en articulación con el desarrollo de una base material productiva.

“¿Qué hacer con el mercado?”, se pregunta Silvia Rivera Cusicanqui⁴⁷⁶, alentando a pensar en las posibilidades para una desobediencia al desarrollo capitalista por medio de las prácticas no atrapadas en su lógica de apropiación privada de recursos y mercantilización de la vida. Las pequeñas productoras responden con sus prácticas basadas en el trabajo de la tierra como modo de respuesta para insertarse a las economías nacionales e internacionales hegemónicas, siendo capaces de transformar la materialidad en un medio para la reconstrucción personal y colectiva, que va más allá de los valores de consumo, competencia y lucro. Las pregunta de fondo son, siguiendo a Mercedes Olivera⁴⁷⁷, cómo se articulan las pequeñas productoras agrícolas a las políticas neoliberales del Estado; qué significa la interculturalidad en este contexto y qué elementos del problema entre género y desarrollo contribuye a visibilizar; y, por último, qué aprendizajes podemos retomar de la acción de las mujeres en la AFC para repensar como sociedad los procesos de deconstrucción/reconstrucción de los modos de producción que dan sustento y/u oprimen nuestras múltiples subjetividades.

473 Cristina Carrasco, “La Economía del cuidado: Planteamiento actual y desafíos pendientes”, *Revista de Economía Crítica*, 11, 2011.

474 José Patiño y Fernando González, “Epistemología cualitativa y el estudio de la subjetividad en una aproximación cultural-histórica”, *Investigação Qualitativa em Saúde*, 2, 2017, 1303-1312.

475 Carrasco, *op. cit.*

476 Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ob'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, p. 65.

477 Mercedes Olivera, *Feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología*, Buenos Aires, CLACSO, 2019.

BIBLIOGRAFÍA

Adela García, *Género y Desarrollo Humano: Una Relación Imprescindible*, España, Muévete por la igualdad, 2009.

Ana Castro, “Familias rurales y sus procesos de transformación: estudio de casos en un escenario de ruralidad en tensión”, *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 11, 2012, 180-203.

Angélica Wilson y Ximena Valdés, *Políticas y experiencias territoriales relevantes para el empoderamiento de las mujeres rurales en Chile. Un análisis desde el enfoque territorial*, Santiago, ONU Mujeres, 2013.

Ariel Martínez, “Los cuerpos del sistema sexo/género: aportes teóricos de Judith Butler”, *Revista de Psicología*, 12, 2011, 127-144.

Arteaga, Carolina & Abarca Manuela. (2018) “Tensiones, limitantes y estrategias de género en mujeres trabajadoras de grupos medios, obreros y populares en Chile”, *Interdisciplinaria de Estudios De Género de El Colegio de México* 4, 1-36.

Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Estados Unidos, W. W. Norton & Company, 1963.

Birgir Hoinle, Rainer Rothfuss y Damaris Gotto, “Empoderamiento espacial de las mujeres mediante la Economía solidaria”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 10, 2013, 117-139.

Boaventura De Sousa Santos, B, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, *Análisis Político* 31, 1997.

Carlos Lanza-Valdivia y Jairo Rojas-Meza, “Estrategias de reproducción de las unidades domésticas campesinas de Jucuapa Centro, Nicaragua”, *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 7, 2010, 169-187.

Carmen Osorio, “La emergencia de género en la nueva ruralidad”, *Revista Punto Género*, 1, 2011, 153-169.

Caroline Moser, *Planificación de género y desarrollo. Teoría, práctica y capacitación*, Lima, Flora Tristán, 1995.

Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, *Construyendo Interculturalidad Crítica*, 2010, 75-96.

Celia Amorós, “Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de ‘lo masculino’ y lo ‘femenino’”, Celia Amorós, *Feminismo, igualdad y diferencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 1994, 1-21.

Cristina Carrasco, “La Economía del cuidado: Planteamiento actual y desafíos pendientes”, *Revista de Economía Crítica*, 11, 2011, 205–225.

Decreto 1 de 2006 [con fuerza de ley], “Fija el texto refundido, coordinado y sistematizado de la ley n° 18.695, Orgánica Constitucional de Municipalidades”, *BCN*, 9 de mayo de 2006.

Decreto 458 de 1975 [con fuerza de ley], “Aprueba nueva ley general de urbanismo y construcciones”, *BCN*, 18 de diciembre de 1975.

División de Estudios y Capacitación en Género, *Mujeres Rurales en Chile: Sistematización de Algunos Elementos*, Documento de trabajo, Santiago, Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género, 2017.

Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Feminismos, 1991.

Fernando González Rey, *Investigación cualitativa y subjetividad*, Guatemala, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 2006.

Francisco García y Antolín Granados, *Educación: ¿integración o exclusión de la diversidad cultural?*, Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada, 1997.

Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres. Notas sobre una economía política del sexo”, *Nueva Antropología*, 8, 1986, 95-145.

Gloria Mora y Jorge Constanzo, “Emprender, sin descuidar la casa: Posiciones y dinámicas organizativas en una asociación productiva de mujeres rurales” *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 14, 2017, 1-18.

Gloria Mora, Cecilia Fernández y Sofía Ortega, “Asociacionismo productivo y empoderamiento de mujeres rurales: Madres multiactivas, socias y mujeres campesinas”, *CUHSO* 26, 2016, 133-160.

Gloria Mora, Cecilia, Fernández y Jorge Troncoso, “Mujeres rurales y acción productiva para la autonomía”, *Revista Mexicana de Sociología*, 81, 2019, 797-824.

Gloria Mora, Daniela Meli y Pilar Astete, “Empoderamiento y demanda de autogestión. Estudio comparativo de emprendimientos de mujeres indígenas”, *Sophia Austral*, 21, 2018, 43-59.

Gloria Mora, Juan Peña, Cecilia Fernández, Oscar Vivallo y Jorge Constanzo, “From Economic Participation to Enjoyment and Personal Independence. Rural Women and Empowerment in the South of Chile”, *The International Journal of Interdisciplinary Social and Community*, 13, 2018, 17-36.

Guillermo Bonfil, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas”, *Culturas contemporáneas*, 4, 1991.

Instituto Nacional de Estadística, *Departamento de Geografía, Serie Boletines N° 20*, agosto del 2015.

José Patiño y Fernando González, “Epistemología cualitativa y el estudio de la subjetividad en una aproximación cultural-histórica”, *Investigação Qualitativa em Saúde*, 2, 2017, 1303-1312.

Juan Vesga, “La interacción trabajo-familia en el contexto actual del mundo del trabajo”, *Equidad y Desarrollo* 33, 2019, 121-135.

Julia Fawaz y Paula Soto, “Mujer, trabajo y familia. Tensiones, rupturas y continuidades en sectores rurales de Chile central”, *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, 4, 2012, 218-254.

Kathrin Forstner, “Women’s group-based work and rural gender relations in the Southern Peruvian Andes”, *Bulletin of Latin American Research*, 32, 2013, 46-60.

Luz Martínez, Emma Zapata, Pilar Alberti y Rufino Díaz, “Género y poder en tres organizaciones rurales de la región lagunera”, *Revista Mexicana de Sociología*, 62, 2005, 271-319.

Luz Quevedo, Juan Izar y Laura Romo, “Factores Endógenos y Exógenos de Mujeres y Hombres Emprendedores de España, Estados Unidos y México”, *Investigación y Ciencia*, 18, 2010, 57–63.

Marcela Lagarde, *Los cantiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Coyoacán, UNAM, 2005.

Marta Lamas, “La perspectiva de género”, *Hablemos de Sexualidad: lecturas*, Conapo-MexFam, 1996.

Marta Mendoza y Jasmin Chapulín, “Turismo, Trabajo Femenino y Empoderamiento de las Mujeres en Bahías de Huatulco, Oaxaca, México”, *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 24, 2015, 316–35.

Marta Ochman, “Políticas sociales y empoderamiento de las mujeres. Una promesa incumplida”, *Estudios Políticos*, 48, 2016, 32-51.

Martha Chávez, “De la unidad doméstica a la organización familiar para la producción. El caso de las engordas de ganado en el bajo guanajuatense”, *Revista pueblos y fronteras digital*, 5, 2010, 247-277.

Maxine Molyneux, “Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, State and Revolution in Nicaragua”, *Feminist Studies*, 11, 1985, 227–254.

Mercedes Olivera, *Feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología*, Buenos Aires, CLACSO, 2019.

Miguel Centella y Isabel Rodríguez, “La función social del asociacionismo femenino. Un acercamiento a través de la Federación de Mujeres Comarca Sierra-Suroeste”, *Revista de Estudios Atacameños*, 72, 2016, 1517-1560.

Mina Namdar-Irani, *Mujer agrícola y políticas públicas en Chile*, Informe Final, Qualitas Agroconsultores, 2014.

Ministerio de Desarrollo Social, “Desarrollo Sostenible Reducir la pobreza en todas sus formas”, *Concejo nacional de implementación*, Nov, 2018.

Nuria Alonso y David Trillo, “Women, rural environment and entrepreneurship”, *Social and Behavioral Sciences*, 161, 2014, 149-155.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, *OCDE Rural Policy Reviews*, Chile 2014, *OCDE Rural Policy Reviews*, Paris, OCDE Publishing, 2014.

Patricia Román Reyes, “Análisis del papel de la familia en la supervivencia de los micronegocios en la ciudad de México”, *Nueva Antropología*, 24, 2011, 125-157.

Paula Soto & María Julia Fawaz (2016). Ser mujer microempresaria en el medio rural. Espacios, experiencias y significados. *Cuadernos de Desarrollo Rural*. 13. 141-165.

Paula Soto, Julia Fawaz y Rosana Vallejos, “Género, Familia y Trabajo. Discursos y Prácticas de Empoderamiento de Mujeres Rurales”, *Ponencia presentada en el XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Santiago, Chile*, sep. 29, oct. 4, 2013.

Paulo Freire, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, (Trad.) Lilian Ronzoni, 13.a ed. Montevideo, Siglo veintiuno editores, 1984.

Pilar Alberti-Manzanares, Mirna Zavala-Hernández, Blanca Salcido-Ramos y Natalia Real-Luna, “Género, economía del cuidado y pago del trabajo doméstico rural en Jilotepec, estado de México”, *Agricultura, desarrollo y sociedad*, 11, 2014, 379-400.

Ramei Sipi, “Las asociaciones de mujeres, ¿agentes de integración social?”, *Papers*, 60, 2000, 355-364.

Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.

Robyn Mason, “Building women’s social citizenship: A five-point framework to conceptualise the work of women-specific services in rural Australia”, *Women’s Studies International Forum*, 30, 2007, 299-312.

Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.

Sonsoles Sánchez-Muros y María Jiménez, “Mujeres rurales y participación social: análisis del asociacionismo femenino en la provincia de Granada (España)”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 10, 2013, 223-242.

Srilatha Batliwala, “El Significado del Empoderamiento de las Mujeres: Nuevos Conceptos desde la Acción”, *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*, 1997, 187–211.

Teresa Del Valle, “Asociacionismo y redes de mujeres. ¿Espacios puente para el cambio?”, *Anuario de Hojas de Warmi*, 12, 2001, 131-151.

Teresita De Barbieri, “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”, *Debates en Sociología*, 18, 1993, 145-169.

UNESCO, *Convención sobre la protección y promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, París, UNESCO, 2005.

Sobre las/los autores/as

Ricardo Salas Astrain. Doctor en Filosofía. Universidad Católica de Temuco

Fabien Le Bonniec Chevalier. Doctor en Antropología. Universidad Católica de Temuco

Gertrudis Payàs Puigarnau. Doctora en Traductología. Universidad Católica de Temuco

Héctor Mora Nawrath. Doctor en Ciencias Sociales. Universidad Católica de Temuco

Claudio Maldonado Rivera. Doctor en Comunicación. Universidad Católica de Temuco

Fernando Wittig González. Doctor en Lingüística. Universidad Católica de Temuco

Mathhias Gloël. Doctor en Historia. Universidad Católica de Temuco

Pablo Marimán Quemenedo. Doctor en Historia. Universidad Católica de Temuco

Jéssica Sepúlveda Pizarro. Doctora en Filosofía. Universidad Católica de Temuco

Gloria Mora-Gerrero. Doctora en Estudios Americanos. Universidad Católica de Temuco

Jorge Constanzo Belmar. Magíster en Planificación y Gestión Territorial. Universidad Católica de Temuco

Fernanda Herrera González. Magíster en Estudios Interculturales. Universidad Católica de Temuco

Mario Samaniego Sastre. Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas. Universidad Católica de Temuco

ESTUDIOS INTERCULTURALES DESDE EL SUR

Vivimos una época marcada por crisis de distintas naturalezas y contradicciones interpelantes. Un tiempo donde la crisis vital, ambiental, sanitaria, económica y social marcan el ritmo de los acontecimientos, la morfología de los imaginarios y las disposiciones hacia los demás y uno mismo. La situación descrita adquiere particulares ribetes en el Wallmapu, territorio en el que surge este libro; en el que están enraizadas directa o indirectamente sus ideas y propuestas, ya que, además de la crisis global señalada, la historia de este territorio está marcada por la injusticia, el menosprecio, la conflictividad y la falta de condiciones y disposiciones para encauzar productivamente la conflictividad como constante que da cuenta de su dinámica. Las coordenadas que acabamos de señalar delimitan los objetivos y expectativas de este trabajo, que surge académica y socialmente en el seno del Magíster en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco, unidad académica vinculada al Doctorado en Estudios Interculturales y el Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales de la misma universidad, los que comparten un objetivo principal: dar respuesta a los conflictos históricos, socioculturales y territoriales de Wallmapu, teniendo en cuenta y dialogando con contextos que viven situaciones similares, todos ellos enmarcados y condicionados por los procesos de globalización.

